

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Programa de Doutorado

Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**O DEBATE SOBRE A HISTÓRIA DAS ORIGENS DO
TRABALHO BATISTA NO BRASIL**

Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na
Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980.

Orientador: Professor Doutor James Reaves Farris

Alberto Kenji Yamabuchi

2009

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O DEBATE SOBRE A HISTÓRIA DAS ORIGENS DO
TRABALHO BATISTA NO BRASIL**

Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na
Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980.

POR

ALBERTO KENJI YAMABUCHI

**Orientador:
Dr. James Reaves Farris
Tese apresentada em cumprimento às
exigências do Curso de Pós-Graduação
em Ciências da Religião, para obtenção
do grau de doutor.**

São Bernardo do Campo, Fevereiro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Prof. Dr. James Reaves Farris

Examinador: _____

Prof. Dr. Lourenço Stelio Rega

Examinador: _____

Prof. Dr. Silas Molochenco

Examinadora: _____

Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza

Examinador: _____

Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva

*Não há judeu nem grego, escravo nem
livre, homem nem mulher, pois todos são
um em Cristo Jesus.
Gálatas 3.28 (NVI)*

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor Jesus Cristo, cujo amor fez-me abraçar o ministério pastoral.

A Raquel, esposa, amiga, companheira, que compreendeu os meus momentos de isolamento.

Aos meus filhos: Thiago, meu orgulho, Paulinho, minha paixão e Yan, minha esperança.

Ao meu mestre e orientador, Dr. James Reaves Farris.

Ao Pastor Mário Pereira da Silva, aos irmãos e às irmãs da Igreja Batista em Vila Gerte em São Caetano do Sul, cujo apoio foi fundamental para a realização deste trabalho.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. *O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980.* São Bernardo do Campo, SP, 2009. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo.

SINOPSE

O presente trabalho analisou as relações e os conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, debate esse entre o Pastor José dos Reis Pereira, líder oficial da Convenção Batista Brasileira durante os anos 1960-1980 e a pesquisadora batista Betty Antunes de Oliveira. A análise do conflito foi realizada principalmente com a mediação de *gênero* como instrumento hermenêutico, conforme os pressupostos de Joan Wallach Scott. Desse modo, a pesquisa teve como propósito principal, a partir da análise do debate, dar visibilidade ao conflito de gênero nos lugares de poder da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, conflito dissimulado pelos discursos batistas sobre direitos de liberdade e igualdade sociais. Esta pesquisa trabalhou basicamente com as seguintes hipóteses: a dinâmica do debate foi fortalecida pelo contexto sociopolítico daqueles anos, que favoreceu a emergência dos movimentos de mulheres e feminista no Brasil, cujas influências foram também sentidas em outras tradições de fé cristã; e o resultado final do debate dependeu mais das questões de gênero e poder do que das discussões técnicas e acadêmicas sobre o acerto histórico do marco inicial do trabalho batista no Brasil. O ineditismo desta pesquisa está em oferecer uma nova perspectiva do debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, a partir do uso da categoria de gênero como instrumento de análise, o que complementarará, desse modo, a pesquisa acadêmica já publicada sobre o tema.

Palavras-Chave: Batistas, História dos Batistas Brasileiros, Gênero, Poder, Feminismo, Teologia Feminista.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. *The debate regarding the history of the origins of Baptist work in Brazil: an analysis of relations and conflicts of gender and power in the Brazilian Baptist Convention between 1960 and 1980.* São Bernardo do Campo, SP, 2009. Doctoral Thesis. The Methodist University of São Paulo.

ABSTRACT

The present work analyzed relations and conflicts of gender and power observed during the debate regarding the origins of Baptist work in Brazil; a debate between Pastor José dos Reis Pereira, the official leader of the Brazilian Baptist Convention during the years 1960-1980, and the Baptist researcher Betty Antunes de Oliveira. The analysis of the conflict was realized principally via the mediation of gender as principal hermeneutic tool, following the presuppositions of Joan Wallach Scott. In this manner, the research had as its principal proposal, based on an analysis of the debate, to give visibility to the conflict of gender in the places of power in the Brazilian Baptist Convention during the period 1960-1980, and dissimulated by Baptist discourses on the rights of liberty and social equality. This research was based on the following hypotheses: the dynamic of the debate was strengthened by the sociopolitical context of those years, which favored the emergence of women's and feminist movements in Brazil, whose influences were also felt in other Christian traditions; and the final result of the debate depended more on questions of gender and power than technical and academic discussions regarding the historical date of the commencement of Baptist work in Brazil. The original contribution of this research is in offering a new perspective regarding the origins of Baptist work in Brazil, based on the category of gender as the instrument of analysis, which, as such, compliments academic research already published regarding the theme.

Key Words: Baptist, History of Brazilian Baptists, Gender, Power, Feminism, Feminist Theology.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. *Le débat sur l'histoire des origines du travail batiste en Brésil*: Une analyse des relations et des conflits de genre et pouvoir à la Convention Batiste Brésilienne des années 1960-1980. São Bernardo do Campo, SP, 2009. Thèse pour le Doctorat. Universidade Metodiste de São Paulo.

SYNOPSIS

Le travail présent a analysé les relations et les conflits de genre et pouvoir observés pendant le débat sur les origines du travail batiste en Brésil, débat entre le pasteur José dos Reis Pereira, leader officiel de la Convention Batiste Brésilienne pendant les années 1960-1980 et la chercheuse batiste Betty Antunes de Oliveira. L'analyse du conflit a été réalisée principalement avec l'entremédiaire de genre comme instrument Herméneutique, conforme les présuppositions de Joan Wallach Scott. De cette façon, le recherche a eu l'intention principale, a partir de l'analyse du débat, donner de visibilité au conflit de genre dans les endroit de pouvoir de la Convention Batiste Brésilienne pendant les années 1960-1980, conflit dissimulé par les discours batistes sur les droits de liberté et égalité sociaux. Cette recherche a travaillé basiquement avec les hypothèse suivantes : La dynamique de débat a été fortifiée par le contexte social-politique de ces années, ce que a favorisé l'émergence des mouvements des femmes et féministes en Brésil, dont l'influence a aussi été sentie dans des autres traditions du foi crétien, et le résultat final du débat a dépendu plus des questions de genre et de pouvoir que des discussions techniques e académiques sur la justesse historique de la borne initiale du travail batiste en Brésil. L'inéditement de cette recherche se rencontre dans la nouvelle prespective du débat sur les origines du travail batiste en Brésil, a partir de l'usage du catégorie de genre comme instrument d'analyse, ce qui va complémenter, de cette façon, la recherche académique déjà publiée sur ce sujet.

Palavras chave: Batistes, Histoire des Batistes Brésiliennes, Genre, Pouvoir, Féminism, Théologie Féministe.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.	14
1. Tema.	14
2. Resumo da pesquisa.	15
3. Problematização e delimitação do tema.	16
3.1 Gênese do problema.	16
3.2 Como o problema tem sido abordado.	18
3.3 Delimitação do tema.	19
3.4 Problematização do tema.	19
4. Hipóteses.	21
5. Justificativa.	22
5.1 A escolha do tema e do objeto.	22
5.2 Originalidade da pesquisa.	23
5.3 Relevância social da pesquisa.	23
6. Objetivos.	25
6.1 Objetivo geral.	25
6.2 Objetivos específicos.	25
7. Revisão de literatura.	26
8. Referenciais teóricos.	29
8.1 Joan Wallach Scott.	29
8.2 Michel Foucault.	31
8.3 Pierre Bourdieu.	35
8.4 Ivone Gebara.	38
8.5 Elisabeth Schüssler Fiorenza.	40
8.6 Carlo Ginzburg.	41
9. Metodologia.	42
9.1 Método de abordagem.	42
9.2 Métodos de procedimento.	44
9.3 Técnicas.	45
10. Estrutura da pesquisa.	46

**CAPÍTULO I – O DEBATE SOBRE A HISTÓRIA DAS ORIGENS DO
TRABALHO BATISTA NO BRASIL. 49**

1. Introdução. 49
2. A apresentação do debate. 50
3. Os antecedentes históricos: os batistas norte-americanos e o Brasil do Século XIX. 53
4. O início da tradição da Posição Oficial “1882, Salvador, BA” como o Marco Inicial Batista. 60
5. O principal defensor da Posição Oficial “1882, Salvador, BA”: Pastor José dos Reis Pereira. 64
6. A Posição Oficial “1882, Salvador, BA” lembrada e estabelecida. 67
7. A Posição Oficial “1882, Salvador, BA” afirmada: tempos de paz. 68
8. A Posição Oficial contestada por uma mulher batista brasileira. 70
9. A principal defensora da Posição “1871, Santa Bárbara, SP”: Betty Antunes de Oliveira. 71
10. A Posição “1871, Santa Bárbara, SP” ganha apoio. 76
11. 1971: um Centenário que não foi Centenário. 78
12. Parêntesis: mulheres batistas e o debate sobre o marco inicial. 84
13. Inconformismo e perseverança: a atuação de Betty Antunes de Oliveira. 86
14. 1982: o Ano do Centenário Oficial dos batistas brasileiros. 91
15. 1985: o Ano de *Centelha em Restolho Seco*. 93
16. O pós-debate. 96

**CAPÍTULO II – A ARENA DO DEBATE: A CONVENÇÃO BATISTA
BRASILEIRA. 98**

1. Introdução. 98
2. Breve história dos batistas. 99
3. Identidade batista. 101
4. A Convenção Batista Brasileira. 114
5. A Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP. 147
6. *O Jornal Batista*. 160

7. As instituições batistas de ensino teológico: a dominação masculina na produção do conhecimento teológico. 169
8. A arena do debate. 176

CAPÍTULO III – O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DO DEBATE: POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS DO FEMINISMO BRASILEIRO NAS RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO ENTRE OS BATISTAS DOS ANOS 1960-1980. 177

1. Introdução. 177
2. Os anos dourados: os anos 1950. 180
3. Os antecedentes dos anos de chumbo. 191
4. Os anos de chumbo e as mulheres subversivas. 198
5. Mulheres liberadas na mídia dos primeiros anos de chumbo. 204
6. Os anos 1970-1980: o feminismo brasileiro. 211
7. Possíveis influências. 224

CAPÍTULO IV – O CONTEXTO RELIGIOSO: AS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NAS PRINCIPAIS IGREJAS CRISTÃS HISTÓRICAS CONTEMPORÂNEAS DOS BATISTAS DOS ANOS 1960-1980. 231

1. Introdução. 231
2. A Igreja Metodista no Brasil. 233
3. A Igreja Presbiteriana do Brasil. 242
4. A Igreja Católica. 255
5. Considerações finais. 266

CAPÍTULO V – A ANÁLISE DAS RELAÇÕES E DOS CONFLITOS DE GÊNERO E PODER OBSERVADOS DURANTE O DEBATE SOBRE O MARCO INICIAL DO TRABALHO BATISTA NO BRASIL. 271

1. Introdução. 271
2. A dominação masculina na Convenção Batista Brasileira. 271
3. O início do debate e a visibilização dos conflitos de gênero e poder. ... 276
4. O debate e a transgressão de gênero. 285
5. O silêncio: o preconceito de gênero. 300

6. O debate, o medo e a misoginia.	307
7. As obras de Reis Pereira e Betty de Oliveira: historiografia e gênero.	316
8. Parecer final.	328
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	334
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	341
ANEXO.	372

LISTA DE QUADROS, TABELAS E FOTOS

QUADROS.

1. Foucault e suas obras.	32
2. Comparação das listas de princípios batistas referente à centralidade do indivíduo.	111
3. As possíveis influências dos movimentos de mulheres e feministas na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980.	224
4. Comparações entre as igrejas históricas durante os anos 1960-1980.	269
5. A atuação de Betty de Oliveira e os movimentos de mulheres e feministas.	330

TABELAS.

1. As publicações da JUERP entre os anos 1968-1987.	149
2. Participação feminina no corpo docente do Seminário do Norte.	171
3. Concluintes dos cursos oferecidos pelo Seminário do Norte entre 1918 a 1977.....	172
4. Participação de mulheres na conclusão dos cursos do Seminário do Norte.	173
5. Contribuição do corpo docente para a literatura teológica permanente.....	174
6. Conferencistas convidados pelo Seminário do Norte.	175
7. Pesquisa sobre oficiais mulheres na Igreja Presbiteriana do Brasil.....	254

FOTOS.

1. José dos Reis da Silva Pereira.	64
2. Betty Antunes de Oliveira.	71
3. Capa da 1ª. edição de Centelha em Restolho Seco.	318
4. Capa da 2ª. edição de História dos Batistas no Brasil (1882-1982).	320

INTRODUÇÃO

1. O Tema.

Escrever sobre um tema polêmico, problemático e talvez ainda comprometedor constitui-se um risco para qualquer autor. Ainda mais quando se propõe a oferecer uma interpretação não tradicional do problema estudado, que leva a conclusões que podem incomodar até agora os detentores masculinos do poder. Essa é a condição desta tese, que analisou as relações e os conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, ocorrido entre os anos 1960-1980 no contexto da Convenção Batista Brasileira.

O debate sobre as origens do trabalho batista brasileiro, que ocupou o cenário político da Convenção Brasileira daqueles anos, foi protagonizado por duas figuras com representações sociais distintas: de um lado, o Pastor José dos Reis Pereira, líder da Convenção Brasileira e do outro, a pesquisadora e jornalista, esposa de pastor batista, Betty Antunes de Oliveira. Em 1969, a Convenção Brasileira decidiu em assembléia pela tese de Reis Pereira, que foi, a partir daquele ano, considerada a narrativa histórica oficial do início do trabalho dos batistas brasileiros.

Não obstante, a discussão sobre o acerto histórico do marco inicial do trabalho batista permaneceu mesmo após a decisão daquela assembléia convencional de 1969. Em 1982, porém, os batistas brasileiros privilegiaram a tese de Reis Pereira quando estabeleceram de forma definitiva a data do marco inicial batista na celebração do seu centenário no Brasil. Mas, em 2009, a Convenção Brasileira em assembléia presidida por uma mulher, a vice-presidente Nancy Gonçalves Dusilek, resolveu repensar a decisão de 1969 e substituiu a tese de Reis Pereira pela de Betty Antunes de Oliveira, sua adversária no debate.

Quarenta anos foram necessários para que a Convenção Brasileira aceitasse a validade da tese de Betty de Oliveira e das provas históricas e documentais que ela apresentou durante as suas pesquisas. Por que isso não foi possível antes? Esta pesquisa suspeita que Reis Pereira tenha vencido o debate naqueles anos não só por conta de seu prestígio político na Convenção Brasileira ou pelo argumento fundamentado na tradicional ideologia batista missionária que ele apresentou em defesa da sua tese sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil: na verdade,

Reis Pereira envidou esforços para vencer o debate, porque o domínio masculino na produção do conhecimento historiográfico batista havia sido desafiado por uma mulher, esposa de pastor. Desse modo, conclui-se que o debate foi, na verdade, um caso de sexismo, que visibilizou os conflitos de gênero e poder na Convenção Brasileira dos anos 1960-1980.

2. Resumo da Pesquisa.

Para confirmar essa hipótese, a pesquisa analisou as relações e os conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, entre a liderança masculina da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, representada pelo Pastor José dos Reis Pereira, e a pesquisadora batista Betty Antunes de Oliveira, a partir da mediação de gênero enquanto categoria de análise social, conforme o conceito de Joan Wallach Scott. A abordagem de interpretação e análise do objeto de pesquisa contou também com as contribuições do pensamento de Michel Foucault sobre o poder e de Pierre Bourdieu sobre a dominação masculina. Nas questões que tocaram temas da Teologia Feminista, a pesquisa procurou o suporte teórico das teólogas Ivone Gebara e Elisabeth Schüssler Fiorenza.

No primeiro momento, o trabalho descreveu a dinâmica do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil e, depois, o seu contexto social, político e religioso, que envolveu cada etapa do conflito. Com essa descrição, pretendeu relacionar a participação da protagonista do debate, Betty Antunes de Oliveira, com as influências dos movimentos de mulheres e feministas, que transformaram a ordem social dos anos 1960-1980. O propósito foi o de demonstrar que a atuação de Betty de Oliveira no debate foi, direta ou indiretamente, estimulada pelos movimentos sociais daqueles anos.

A pesquisa descreveu, também, como eram re-produzidos os discursos e práticas de gênero que sacralizavam e legitimavam a dominação patriarcal,¹ masculina e androcêntrica nos lugares significativos de poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, principalmente no campo da constituição do saber.

¹ “O patriarcado clássico caracterizou-se por uma estrutura de poder piramidal, onde os pais possuíam o poder de posse e decisão (leia-se: poder de vida e morte) sobre as mulheres, os filhos, os servos, os escravos”. Cf. TOMITA, Luiza E. *O desejo seqüestrado das mulheres: desafio para a teologia feminista no século 21*. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 150-151.

Observou-se que, em razão dessa dominação, as várias instâncias de poder da Convenção contribuíram para uma divisão simbólica interna, re-produzindo relações de poder social e sexualmente hierarquizadas, que eram mantidas e controladas através de mecanismos de disciplina, com suas expressões dissimuladas e multiformes. Com essa descrição, pretendeu-se apresentar o ambiente sociocultural da Convenção Brasileira desfavorável às mulheres, que Betty de Oliveira enfrentou, para manifestar sua competência no campo simbólico da produção do conhecimento.

As desigualdades de gênero no nível hierárquico observadas durante a pesquisa, levaram à conclusão de que o resultado final do debate dependeu mais das questões de gênero e poder (o preconceito, a misoginia e a violência de gênero) do que dos argumentos acadêmicos defendidos pelas partes adversárias sobre o acerto histórico do marco inicial do trabalho batista no Brasil.

3. Problematização e Delimitação do Tema.

3.1 Gênese do Problema.

De 1907 até princípios dos anos 1960, o domínio masculino nos lugares de poder (principalmente no campo da constituição do saber) entre os batistas da Convenção Brasileira era uma realidade histórica. Essa dominação masculina era sacralizada e legitimada pela tradição patriarcal judaico-cristã, que por sua vez era sustentada pela interpretação fundamentalista da Bíblia, que negavam à mulher batista brasileira o acesso a lugares expressivos de poder na hierarquia da estrutura administrativa e organizacional da Convenção e de suas igrejas filiadas.

Nessa ordem historicamente estabelecida de relações sociais hierarquizadas de gênero e poder, o pastor e professor de *História Eclesiástica* do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, José dos Reis Pereira, um dos líderes da Convenção Batista Brasileira, declarou publicamente em 1960, através de *O Jornal Batista*, que 1982 seria o ano comemorativo do centenário dos batistas brasileiros. Sua declaração se deu em momento que marcava significativamente a história da Convenção Brasileira: acontecia o 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial² no

² O 10o. Congresso da Aliança Batista Mundial foi realizado no Rio de Janeiro no período de 26 de Junho a 3 de Julho de 1960. Representantes de igrejas batistas de vários países se fizeram presentes.

Rio de Janeiro, RJ. Portanto, Reis Pereira se comprometeu politicamente ao lançar internacionalmente a data do marco inicial do trabalho batista no Brasil. Na verdade, sua declaração estava amparada por uma tradição elaborada pela liderança masculina da Convenção Brasileira desde 1907, mas que não havia sido divulgada da forma como foi por Reis Pereira em 1960.

Porém, nessa época, a jornalista e esposa de pastor batista Betty Antunes de Oliveira estava desenvolvendo pesquisa histórica sobre sua árvore genealógica e percebeu que seus ascendentes norte-americanos haviam organizado, em 1871, o primeiro trabalho batista no Brasil. O centenário dos batistas brasileiros deveria ser celebrado, então, em 1971 e não em 1982, conforme a declaração pública de Reis Pereira em 1960. Betty de Oliveira publicou a sua descoberta em 1966 através de *O Jornal Batista* e, portanto, questionou publicamente a posição defendida por Reis Pereira e pelos fundadores masculinos da Convenção Brasileira sobre a origem do trabalho batista brasileiro. A partir do artigo de Betty de Oliveira, a polêmica sobre o marco inicial batista ganhou lugar especial nos espaços de *O Jornal Batista* e nas assembléias da Convenção Batista Brasileira durante quase vinte anos.

Em razão do questionamento de Betty de Oliveira e do apoio que ela recebeu de outros pastores, Reis Pereira trabalhou intensamente de forma a conseguir a aprovação de sua tese na assembléia da Convenção que foi realizada em 1969. Assim, a partir daquele ano, a tese de Reis Pereira se tornou oficialmente a posição dos batistas quanto ao marco inicial do seu trabalho no Brasil. Não obstante, apesar dessa aprovação, o debate sobre o assunto continuou na arena da Convenção Brasileira.

O debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil sempre girou em torno de se determinar qual a data e o lugar corretos daquele acontecimento histórico. Geralmente se discutia se a razão ideológica que fez a liderança masculina determinar a cidade de Salvador, BA e o ano de 1882 como o início do trabalho, justificava desprezar o pioneirismo dos colonos norte-americanos que organizaram uma igreja batista em Santa Bárbara, SP, em 1871. A discussão levava ao confronto público as idéias divergentes dos debatedores e seus representantes, através da apresentação e da interpretação das fontes e dos documentos históricos levantados

As principais concentrações evangelísticas ocorreram no Estádio do Maracanã, que contou com a presença estimada de 150.000 a 200.000 pessoas. Cf. Capítulo 1 desta pesquisa.

pelos dois lados, conduzindo o conflito principalmente para o campo acadêmico da ciência historiográfica.

O centenário dos batistas foi celebrado em 1982 conforme a decisão tomada em assembléia convencional realizada em 1969. No mesmo ano da comemoração centenária, apoiado e patrocinado pela Convenção, Reis Pereira publicou o seu livro sobre a história dos batistas brasileiros, que se constituiu a obra historiográfica oficial do centenário da denominação. Isso definiu a vitória da posição estabelecida pelo domínio masculino quanto à determinação do marco inicial batista.

Apesar dos seus esforços e do apoio de parte da liderança (inclusive masculina) batista, Betty de Oliveira não logrou êxito em convencer a denominação a repensar a história das origens dos batistas brasileiros. Porém, continuou sua pesquisa e, ao completá-la, publicou-a em 1985. Não obteve apoio e patrocínio da editora oficial da denominação batista para o lançamento do seu livro. Betty de Oliveira precisou usar recursos próprios e contar com a ajuda de terceiros, inclusive pertencentes a outras tradições de fé, para publicar a sua obra.

Assim, essa diferença de tratamento dispensado à Betty de Oliveira pela liderança da Convenção Brasileira, principalmente no desfecho do debate, se constituiu a preocupação fundamental desta pesquisa, que procurou respostas a partir de uma leitura de gênero.

3.2 Como o problema tem sido abordado.

Até esta pesquisa, o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil anos 1960-1980 não havia sido analisado ainda pela perspectiva de gênero. Na verdade, não houve, até 2003, publicação de pesquisa específica no meio acadêmico sobre esse debate. A dissertação de mestrado de Santos ³ provavelmente foi o primeiro trabalho acadêmico a tratar especificamente sobre o debate e o fez dentro da perspectiva da ciência historiográfica. Basicamente, Santos comparou e analisou a metodologia de Reis Pereira e Betty de Oliveira a partir dos conceitos de Michel de Certeau e concluiu que houve coerência e acerto teórico e metodológico em cada tese, porque levou em conta a perspectiva ideológica de cada protagonista do debate.

³ SANTOS, Marcelo. *O marco inicial batista: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau*. São Paulo: Jorge Pinheiro, 2003.

Assim, o ineditismo desta pesquisa está exatamente em não trabalhar o debate sob a ótica da historiografia, mas a partir do uso de gênero, enquanto categoria de análise social, para visibilizar as questões de gênero e poder, que certamente determinaram o resultado final do conflito.

3.3 Delimitação do Tema.

O objeto da pesquisa, portanto, foram as relações e os conflitos de gênero e poder observados durante o debate entre José dos Reis Pereira e Betty Antunes de Oliveira, acerca do marco inicial do trabalho batista no Brasil, que ocorreu entre os anos 1960-1980.

Embora ainda haja discussão sobre as origens dos batistas no Brasil, o recorte da pesquisa compreendeu os anos 1960-1980 por três motivos: 1) obviamente, porque foi o período que correspondeu à duração do debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil; 2) foi o período da ocorrência de fatos históricos significativos que transformaram o cenário sociopolítico brasileiro e que favoreceram o surgimento dos movimentos de mulheres e da segunda onda dos movimentos feministas; 3) decorrente do segundo motivo, foi também o período de mudanças e de conflitos nas relações de gênero e poder entre os batistas e em algumas das principais denominações do cristianismo histórico no Brasil.

A pesquisa não pretendeu decidir pelo acerto ideológico ou histórico da questão do marco inicial batista de nenhum dos debatedores. O objetivo principal foi o de analisar os conflitos de gênero e poder visibilizados pelo debate no contexto da Convenção Batista Brasileira, a partir da mediação de gênero como instrumento de leitura crítica.

3.4 Problematização do Tema.

O tema ofereceu as seguintes dificuldades para a realização da pesquisa:

- O problema de se demonstrar ou visibilizar os conflitos de gênero e poder que permeavam as etapas do debate, exatamente porque essa discussão jamais havia sido analisada a partir da mediação de gênero. A isso se acrescenta o fato de que os batistas têm um discurso igualitário e democrático, o que

teoricamente dificultaria a explicitação de conflitos dessa natureza em meio à convivência denominacional.

- Decorrente da primeira dificuldade acima exposta, o problema de se trabalhar com uma misoginia não declarada, mas manifestada de forma dissimulada nos lugares significativos de poder da Convenção. Da mesma forma, a dificuldade de se demonstrar a interdição de mulheres no campo da produção do conhecimento entre os batistas. Como exemplo, o silêncio de Reis Pereira em relação ao saber de Betty de Oliveira durante todo o debate.
- Betty Antunes de Oliveira não vê o seu questionamento público da posição oficial dos batistas quanto ao marco inicial relacionado com as influências dos movimentos feministas de sua época. A pesquisa, no entanto, percebeu que o contexto sociopolítico daqueles anos favoreceu a visibilização das mulheres no domínio público masculino. A dificuldade foi a de demonstrar que efetivamente a pesquisadora foi influenciada, em alguma medida, pela ideologia feminista.
- O preconceito de gênero não é facilmente demonstrável em meio a uma comunidade como a dos batistas, que julga defender direitos e privilégios iguais a homens e mulheres, através de seus discursos e princípios religiosos. Por isso, procurou-se demonstrá-lo a partir da observação e análise dos discursos e práticas elaborados pela histórica dominação masculina entre os batistas.
- Da mesma forma, a violência de gênero também não pode ser facilmente denunciada em ambiente supostamente democrático e igualitário, até porque suas vítimas geralmente não a percebem como tal. Em vista dessa dificuldade, optou-se por comparar o tratamento privilegiado que a Convenção dispensou a Reis Pereira na publicação de seu livro em 1982 e o descaso com respeito à obra de Betty de Oliveira em 1985, para evidenciar caso de preconceito e violência de gênero.

A pesquisa procurou pistas na parte descritiva deste trabalho, que pudessem favorecer a análise do debate sobre o marco inicial batista a partir da mediação de gênero.

4. Hipóteses.

Pelo exposto até aqui, suspeita-se que o uso de estratégias políticas que prolongaram o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil revela o que realmente estava sendo debatido e questionado: o saber-poder da dominação masculina que estabeleceu o discurso verdadeiro sobre o marco inicial batista. Isso tem implicações mais profundas, porque o que na verdade estava em jogo era a autoridade exclusiva dos homens na produção do saber no campo religioso (o preconceito de gênero). Boff afirmou:

Na Igreja, os membros que detêm os meios de produção religiosa, que é simbólica, detêm também o poder e criam e controlam o discurso oficial. Sociologicamente considerando, na Igreja vigora uma inegável divisão e desigualdade: um grupo produz o material simbólico, e outro apenas consome; há o ordenado, que pode produzir, celebrar e decidir, e o não-ordenado, que assiste e se associa. Toda a capacidade de produzir e de decisoramente participar dos excluídos deixa de ser aproveitada. O grupo detentor dos meios de produção simbólica elabora sua correspondente teologia, que vem justificar, reforçar e socializar seu poder, atribuindo origem divina à forma histórica de seu exercício.⁴

Embora o seu contexto seja o católico romano, de certa forma Boff retratou também a situação do protestantismo quanto à assimetria de saber-poder na produção religiosa. Faltou apenas, em suas palavras, esclarecer que, mesmo no meio católico, os detentores dos meios de produção simbólica de saber são homens e que não há participação feminina nesse processo. As mulheres fazem parte do grupo dos excluídos.

Dessa perspectiva, a atuação de Betty de Oliveira no debate pode ter sido vista como uma ameaça à hegemonia masculina na constituição do saber, o que provocou a manifestação do preconceito e da violência de gênero. Assim como houve um sentimento misógino manifestado na sociedade em geral por ocasião da emergência do feminismo brasileiro, é possível verificar o mesmo tipo de temor nos lugares de poder durante o referido debate na Convenção Batista dos anos 1960-1980. Desse modo, suspeita-se que o resultado final do debate dependeu diretamente das questões de gênero (sexismo) do que das discussões acadêmicas sobre o marco inicial batista.

Também suspeita-se que o esforço de Betty Antunes de Oliveira pela aprovação de seu trabalho foi mais que uma tentativa da autora de fazer valer sua

⁴ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 99-100.

tese diante da posição oficial da Convenção Batista Brasileira: isso pode ser interpretado como uma ação de natureza feminista, que perguntou pelo direito e lugar da mulher na produção de saber e na construção da história dos batistas brasileiros.

É, pois, muito possível que uma mulher como Betty de Oliveira tenha aproveitado o espírito sociopolítico de sua época, que favoreceu a emancipação e o empoderamento das mulheres no Brasil e no mundo, para enfrentar o domínio masculino do saber-poder na Convenção Brasileira.

Assim, a pesquisa usou o conceito de gênero como instrumento hermenêutico para a análise do debate sobre as origens do trabalho batista brasileiro, como forma de provar que as relações de poder entre homens e mulheres na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, social e sexualmente re-produzidas pela dominação masculina e patriarcal determinaram o resultado final do conflito.

5. Justificativa.

5.1 A escolha do Tema e do Objeto.

O pesquisador sempre teve interesse em estudar e analisar o exercício do poder no campo religioso. Sua dissertação de mestrado ⁵ versou sobre o impacto do poder da imagem e do discurso de uma liderança carismática neopentecostal sobre sua comunidade de fiéis. O poder e a religião se constituíram os dois eixos principais de sua pesquisa.

Ao ingressar no Programa de Doutorado em Ciências da Religião, o pesquisador manteve os mesmos eixos de sua pesquisa anterior (poder – religião), mas sinalizou interesse, ainda tímido, pela questão do gênero, ao propor trabalhar com uma análise da imagem de poder da liderança máxima da neopentecostal Igreja Renascer em Cristo (um casal).

Porém, no desenvolvimento de sua pesquisa e sob a orientação do Prof. Dr. James Reaves Farris, o trabalho tomou outros rumos, que significou o acréscimo de mais um eixo: gênero. Adolphe Gesché repetia o seguinte aos seus alunos: “não

⁵ YAMABUCHI, Alberto Kenji. *Cura e poder na teologia de R. R. Soares: uma análise crítica à luz da Teologia Prática*. São Bernardo do Campo, SP, 2002. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

tenham medo de debruçar-se sobre o parapeito de seu próprio poço”.⁶ Desse modo, também como sugestão do orientador, o olhar do pesquisador se voltou para a sua própria denominação cristã, os batistas, e descobriu no debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, o objeto de pesquisa para a sua tese.

Naquele debate, o pesquisador pôde encontrar todos os elementos que sempre lhe chamaram a atenção para um estudo mais detalhado: o poder, ou as relações de poder (dominação, submissão, disciplina), questões de gênero (patriarcado, preconceito, misoginia, violência) e religião (cristianismo protestante, fundamentalismo).

5.2 Originalidade da Pesquisa.

Conforme o que já foi colocado no item 3.2, o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, ocorrido durante os anos 1960-1980, não foi ainda analisado no mundo acadêmico a partir da categoria de gênero. Portanto, o uso de gênero para a análise do debate caracteriza esta pesquisa como inédita.

5.3 Relevância social da Pesquisa.

Uma religião é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.⁷

Sendo um sistema poderoso de símbolos que historicamente organiza a própria ordem social,

A religião, ainda hoje, exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm influência direta sobre as relações sociais de sexo. As representações sociais acerca do homem e da mulher, portanto, não podem ser entendidas sem lançarmos o olhar sobre a religião e suas implicações sobre a construção social desse homem e dessa mulher.⁸

⁶ GESCHÉ, Adolphe. *Prefácio*. In: GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Trad. Lúcia M. E. Orth. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 25.

⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989, p. 67.

⁸ SOUZA, Sandra Duarte. Entrecruzamento Gênero e Religião: um desafio para os estudos feministas. *Mandrágora: Revista do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina*. São Bernardo do Campo, SP, no. 7/8, p. 7, 2001/2002.

A influência da religião na divisão sexual de papéis tem sido fundamental na formação da identidade social de gênero. Tradicionalmente, a religião tem sido vista como dominada pelo poder masculino. Essa dominação franqueia o acesso de homens aos lugares significativos de poder na religião e impede às mulheres o mesmo privilégio. Esse fenômeno pode ser observado principalmente no cristianismo histórico. Nele, são os homens que controlam o acesso ao poder religioso.

Além dessa condição, a produção dos discursos verdadeiros e a enunciação das normas religiosas se concentram nas mãos dos homens, constituindo um rico capital simbólico, que contribui para promover e manter a desigualdade de gênero na religião. Em resumo: os homens re-produzem o conhecimento religioso e detêm o poder em suas mãos. Foucault compreendeu o poder como exercício prático do saber.⁹

Elaborados por homens, os discursos verdadeiros formam os cânones religiosos que normatizam a vida religiosa e por implicação a própria vida social. Na sociedade ocidental, o papel da religião, enquanto sistema simbólico que produz ou pretende produzir sentido existencial, “ainda exerce influência significativa no cotidiano das pessoas”¹⁰ apesar do moderno processo de secularização por que passam as igrejas cristãs históricas.¹¹ A formação da cultura e sociedade ocidentais dependeu diretamente do cristianismo histórico, com suas tradições judaico-cristãs, cujas interpretações patriarcais e fundamentalistas dos textos sagrados acabaram legitimando e sacralizando um tipo de ordem social, que submeteu a mulher a lugares secundários na estrutura social e eclesiástica. Desse modo, religião cristã e sociedade ocidental estão intimamente imbricadas.

A importância desta pesquisa está na revelação de como eram a sociedade, a produção de conhecimento e a estrutura de poder daquele período, que possibilitaram a construção e legitimação das representações sociais acerca do homem e da mulher

⁹ Cf. PEREIRA, Antônio. *A analítica do poder em Michel Foucault: a arqueologia da loucura, da reclusão e do saber médico na Idade Clássica*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2003, p. 18.

¹⁰ SOUZA, Sandra Duarte. Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas. *Mandrágora: Revista do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina*. São Bernardo do Campo, SP, no. 7/8, p. 7-8, 2001/2002, p. 7.

¹¹ Sobre os conflitos observados entre os padrões de gênero estabelecidos pelo cristianismo histórico e as mudanças ocorridas na esfera familiar e nas relações de gênero, cf. PINEZI, Ana Keila. Gênero e hierarquia entre protestantes históricos. *Estudos de Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. São Bernardo do Campo, SP, no. 26, p. 190-204, jan./jun. 2004.

no campo do cristianismo histórico, a partir da análise das relações e dos conflitos de gênero e poder observados na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980.

6. Objetivos.

6.1 Objetivo Geral: Analisar as relações e os conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, entre a liderança da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, representada pelo Pastor José Reis Pereira, e a pesquisadora batista Betty Antunes de Oliveira.

6.2 Objetivos Específicos:

- Descrever a história do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, bem como a dinâmica do seu desenvolvimento durante os anos 1960-1980, com o objetivo de extrair os elementos necessários para uma análise de gênero.
- Descrever a formação do campo das relações sociais de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira, que serviu de arena para o debate sobre o marco inicial batista, através de exposição de breve trajetória histórica dos batistas desde sua origem até a sua chegada ao Brasil.
- Descrever o contexto sociopolítico dos anos 1960-1980, que favoreceu o surgimento dos movimentos de mulheres e feministas no Brasil e transformou as relações de gênero e poder na sociedade e nas igrejas cristãs históricas.
- Descrever o contexto religioso que envolveu o debate sobre o marco inicial batista, através de breve estudo sobre conflitos e mudanças nas relações de gênero e poder observados em três das principais igrejas históricas cristãs, contemporâneas dos batistas dos anos 1960-1980: a Igreja Metodista no Brasil, a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Católica.
- Analisar o debate sobre o marco inicial batista, a partir dos dados extraídos do trabalho descritivo, aplicando os conceitos dos principais referenciais teóricos desta pesquisa: Joan W. Scott, Michel Foucault e Pierre Bourdieu para as questões de gênero e relações de poder.

7. Revisão de literatura.

Gênero tem sido tema amplamente estudado nos últimos anos. Um vasto material acadêmico sobre o assunto pode ser levantado em simples pesquisa bibliográfica. Por exemplo, a Dra. Sandra Duarte de Souza nos ofereceu uma lista extensa de trabalhos sobre gênero na Universidade Metodista e ainda observou que houve, nos últimos anos, um significativo crescimento em pesquisas nesse tema. Em seu artigo na revista *Mandrágora*¹² revelou que de 1989 a 2003, dos 317 trabalhos apresentados ou defendidos no programa do curso de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 54 se referiram à temática de gênero e religião.

Além das teses e dissertações publicadas pela Universidade Metodista sobre gênero, esta pesquisa também teve contatos com trabalhos apresentados na Universidade Mackenzie e na PUC - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Dentre os trabalhos consultados, importante foi a pesquisa de Getão¹³ sobre a problemática que envolve a ordenação ao ministério feminino no contexto dos batistas paranaenses. Ofereceu um contexto social e religioso, quando analisou a condição feminina no Antigo e Novo Testamento, sublinhando o caráter patriarcal da época bíblica. Percebeu uma continuidade na discriminação e no desprezo da mulher na história da Igreja, mas destacou que o papel redentor de Jesus, que teria vindo para atender aos marginalizados e excluídos, deveria também atingir a condição da mulher, no que diz respeito à sua ordenação ao ministério pastoral. Fez considerações sobre o pastorado feminino numa perspectiva do comprometimento das igrejas batistas com a práxis religiosa, na implantação e crescimento do Reino de Deus.

Outra pesquisa importante que trabalhou o binômio gênero e poder é a dissertação de Adriana Souza.¹⁴ A partir da realidade social que se caracteriza pela desigualdade, em especial no campo da docência em instituições teológicas

¹² SOUZA, Sandra Duarte. Estado da questão dos estudos de gênero na Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESp. *Mandrágora: Revista do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina*. São Bernardo do Campo, SP, no. 9, p. 9-18, 2003.

¹³ GETÃO, Eduardo. *Ordenação ao ministério feminino: estudo de caso na Convenção Batista Paranaense na perspectiva da Teologia Prática*. São Bernardo do Campo, SP, 2003. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

¹⁴ SOUZA, Adriana. *Gênero e poder: mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da Grande São Paulo*. São Bernardo do Campo, SP, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

protestantes da Grande São Paulo, a pesquisa problematizou as relações de gênero e poder nesse ambiente e sublinhou o preconceito que atinge as mulheres na academia teológica. O preconceito de gênero foi observado no jogo de representações sociais, cujas regras simbólicas construíram estereótipos que acabaram por determinar o lugar e o trabalho da mulher docente. A pesquisadora observou que as instituições teológicas são representantes das igrejas cristãs protestantes e, portanto, o que aí ocorre, nada mais é do que um reflexo daquilo que é ensinado e reproduzido nessas igrejas. Afirmou que o ingresso da mulher no ensino teológico é estratégia legítima para romper com os códigos da dominação patriarcal, bem como um meio seguro de entrar num espaço essencialmente masculino.

O trabalho de Francineide Pereira ¹⁵ estudou os mecanismos sociais que constroem masculinidades e procurou compreender a persistência da dominação-exploração patriarcal relacionando-a com as categorias de gênero, classe, raça e etnia. Pesquisa baseada na história de vida de oito homens, moradores de Teresina, PI, sendo seis heterossexuais e dois homossexuais, diferenciados por classe social e raça-etnia. Nas entrevistas com esses homens, procurou identificar que categorias de homens influenciaram de forma marcante a vida e a história de cada um dos sujeitos da pesquisa. As respostas das entrevistas ofereceram, para análise, as contradições que envolvem os relacionamentos pessoais e que determinam a trajetória de cada um, bem como a identificação das hierarquias e das lutas pelo poder entre as categorias de homens.

Outra pesquisa consultada foi a de Naira Santos, ¹⁶ sobre tradições batistas e relações de gênero. A pesquisadora estudou a problemática da divisão sexual do trabalho. Os mecanismos de produção e reprodução de valores patriarcais que alimentam a hierarquia de gênero se encontram com destaque no campo simbólico da religião. A pesquisadora encontrou no meio batista paulistano, a naturalização das representações tradicionais dos papéis sexuais: o homem como o “cabeça” e a mulher como a “auxiliadora” do marido. Em sua análise, percebeu que o discurso religioso batista, que fomenta essas tradicionais relações de gênero, enfrenta as

¹⁵ PEREIRA, Francineide Pires. “*Seja Homem*”: produção de masculinidades em contexto patriarcal. São Paulo, 2005. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

¹⁶ SANTOS, Naira Carla di Giuseppe Pinheiro. *Representações sócio-religiosas do trabalho doméstico: uma leitura de gênero entre batistas na cidade de São Paulo*. São Bernardo do Campo, SP, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

tensões provocadas pelo contato com os valores culturais da sociedade hodierna, o que implica em avanços, conflitos e permanências nas práticas de gênero.

Sobre o outro eixo principal deste trabalho, o poder, também se observa um grande número de trabalhos acadêmicos produzidos sobre esse assunto. A seleção das obras consultadas, portanto, foi necessária e certamente limitada. Os trabalhos escolhidos versaram sobre assuntos que têm conexão com os objetivos desta pesquisa.

Por exemplo, o trabalho de Silveira ¹⁷ ofereceu uma pesquisa na área de estudos organizacionais no Brasil, a partir do conceito de poder de Michel Foucault. Desse modo, apresentou as origens da utilização do pensamento de Foucault em análises organizacionais nos anos 1980, abordando temas importantes como: a analítica do poder, a construção da verdade, mecanismos de controle corporativos (mecanismos de poder disciplinar), as relações de poder no mundo corporativo e questões de gênero. O autor também explorou, além do poder, alguns dos principais conceitos de Foucault, importantes para uma análise organizacional: estratégia, biopolítica e governamentalidade.

A obra de Silveira, uma análise organizacional a partir do conceito de poder de Michel Foucault, certamente favorece a presente pesquisa, pois o debate sobre o marco inicial batista se dá no contexto de uma organização.

Outra obra consultada foi a de Fonseca, ¹⁸ que faz parte das Teses e Dissertações escolhidas para publicação pelo Setor de Pós-Graduação da PUC-SP. O autor destacou que a principal preocupação de Foucault em suas pesquisas não estava, na verdade, focada no poder, mas na constituição do sujeito. O sujeito não é um dado, mas algo constituído. Na constituição do sujeito observam-se formas de objetivação e subjetivação: a objetivação diz respeito à transformação do indivíduo em objeto, “um corpo dócil e útil” (genealogia do indivíduo moderno enquanto objeto), onde, para esse fim, são necessários mecanismos disciplinares; já a subjetivação significa o processo que faz o indivíduo preso à sua própria identidade pela consciência de si (genealogia do indivíduo moderno enquanto sujeito). Os processos de objetivação e subjetivação estão, segundo Foucault, justapostos assim

¹⁷ SILVEIRA, Rafael A. *Michel Foucault: poder e análise das organizações*. São Paulo, 2002. Dissertação de Mestrado. Escola de Administração de Empresas de São Paulo.

¹⁸ FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.

como os mecanismos e as estratégias que compõem esses processos. Fonseca, portanto, ofereceu um estudo importante sobre a última fase do filósofo francês.

O levantamento do estado atual da pesquisa, portanto, envolveu o contato com muitos trabalhos acadêmicos,¹⁹ o que exigiu uma seleção que por certo foi limitada. Certamente omissões importantes serão observadas.

8. Referenciais teóricos.

Para a análise das relações e dos conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, a pesquisa contou com os seguintes referenciais teóricos:

8.1 Joan Wallach Scott.

O gênero, como categoria de análise de natureza relacional, basicamente concebe a realidade social denunciando que a diferença entre os sexos decorre de construções sociais que determinam os papéis adequados aos homens e às mulheres.²⁰ Historicamente, o masculino é tomado como o normativo para a humanidade,²¹ o que proporciona a elaboração de uma espécie de contrato sexual nas relações sociais. Esse contrato, segundo Pateman,²² estabelece o patriarcado moderno e a dominação dos homens sobre as mulheres, principalmente no campo religioso. Portanto, gênero e poder estão implicados. Scott propôs:

O gênero é uma primeira maneira de dar significado às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é o primeiro campo no seio do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. O gênero não é o único campo, mas ele parece ter constituído um meio persistente e recorrente de dar eficácia à significação do poder no Ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas.²³

O texto fundamental para se entender o conceito de Joan Wallach Scott, professora da Escola de Ciência Social do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, New Jersey, sobre gênero como categoria analítica é *Gênero: uma*

¹⁹ Cf. Referências Bibliográficas, p. 360-363.

²⁰ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, no. 16(2), p. 5-22, jul./dez. 1990, p. 7.

²¹ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 104.

²² PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

²³ SCOTT, Joan. Op. cit. p. 16.

categoría útil de análise histórica (1990). Nele, Scott aponta que o termo *gênero* foi inicialmente utilizado para simplesmente designar os sexos masculino e feminino. Apenas recentemente o termo tem sido usado por teóricas feministas para se referir à construção e organização social da relação entre os sexos. Fiorenza citou a existência de uma linha de orientação *feminista de gênero*:

O *feminismo de gênero* (às vezes denominado também *feminismo da diferença*) não se centra tanto nas mulheres quanto na construção cultural e social dos gêneros. Em vez de pressupor que os papéis de gênero se baseiam nas diferenças naturais arraigadas no sexo biológico, afirma que o sexo-gênero é um sistema de dominação culturalmente construído. Posto que o gênero brinda um marco de referência dualista e funcionalista, o feminismo de gênero requer que se estudem “ambos” gêneros, assim como suas reconstruções ideológicas e culturais.²⁴

A partir dos anos 1970, *gênero* foi usado para teorizar a questão da diferença sexual. As feministas norte-americanas ofereceram grandes contribuições no uso de *gênero* no sentido mais recente: o apontamento do caráter social das distinções entre os sexos. O paradigma combatido foi o determinismo biológico que fundamentava a desigualdade de gênero.

No entanto, estudos centrados apenas sobre as mulheres se revelaram limitados. Desse modo, o conceito de *gênero* recebeu contribuições que revelaram o seu aspecto relacional. Em outras palavras, as mulheres só poderiam ser estudadas em sua relação com os homens. Nenhuma compreensão plena poderia ser alcançada em estudos que separassem homens das mulheres.

As teóricas feministas com visão política associavam as categorias de classe e raça em suas análises da perspectiva de *gênero*. Esses três eixos se constituíam o centro onde são organizadas todas as formas de desigualdade e de injustiça social. Para Scott, as três categorias não estão no mesmo nível. *Classe* refere-se à doutrina marxista, às leis econômicas, ao campo histórico e político. *Raça* (inclusive *etnia*) e gênero não têm referências semelhantes.

O estudo de *gênero* promoveu expectativas no sentido da possibilidade de se acrescentar novos temas, de criticar e transformar paradigmas nas diversas áreas do conhecimento humano. Sob a ótica de *gênero*, até mesmo a história da humanidade haveria de ser desconstruída e recontada. Poderia não só haver uma nova história das

²⁴ FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *Los caminos de la sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Trad. José M. L. Gotor. Cantabria, España: Sal Terrae, 2004. (Colección Presencia Teológica, 132). p. 90. [tradução do pesquisador].

mulheres, mas até mesmo uma *nova história*. Essa metodologia analítica incluiria as experiências das mulheres na história, tornando-as sujeitos dessa história.

A empolgação feminista na produção de uma história das mulheres, no entanto, sofreu com o descaso da academia. Provavelmente influenciado pelo domínio masculino no campo do conhecimento científico, o meio acadêmico relegou a pretensa história das mulheres a um segundo plano.

A teorização de *gênero*, no entanto, também não escapou de armadilhas encontradas nas ciências sociais. A generalização é uma delas. Essa tendência no uso de *gênero* pode, segundo Scott, não só destruir a complexidade que envolve a história, como também impedir a elaboração de análises que levem à transformação social.

Se nos anos 1970, *gênero* foi utilizado para teorizar a questão da diferença sexual, nos anos 1980 ele teve uma conotação mais objetiva e neutra do que simplesmente designar *mulheres*: o propósito foi o de buscar uma legitimidade institucional para os estudos feministas. Sem a ameaça da crítica acadêmica, esse uso incluiu as mulheres, sem nomeá-las e o aspecto relacional do conceito de *gênero* foi reforçado: qualquer estudo sobre mulheres implicava também em estudar os homens. A justificativa: o mundo das mulheres faz parte também do mundo dos homens. Scott entende que um uso não exclui o outro. *Gênero*, portanto, deve ser utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Deve ser “uma maneira de indicar ‘construções sociais’ – a criação inteiramente social de idéias sobre papéis adequados aos homens e às mulheres [...] O gênero é [...] uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado”.²⁵

8.2 Michel Foucault.

A análise de gênero demanda também a análise das relações de poder. Para essa tarefa, a pesquisa se serviu principalmente do conceito do filósofo Paul-Michel Foucault (1926-1984) sobre o poder, que entendeu esse fenômeno:

Como a multiplicidade das correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, por meio de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e

²⁵ SCOTT, Joan. Op. cit. p. 7.

contradições que as isolam entre si, enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.²⁶

É pretensão sistematizar o pensamento de Foucault, porque ele não foi um filósofo clássico.²⁷ Foucault trabalhou temas pertencentes aos campos da história, psicologia, medicina e filosofia. Deleuze o chamava de pensador *sísmico*. No entanto, a partir de suas obras produzidas nas décadas de 1960 a 1980, é possível construir o seguinte quadro:

ANOS	TEMA	OBRAS	PROJETO	PESQUISA
1960	SABER	História da Loucura (61). O Nascimento da Clínica (63). As Palavras e as Coisas (66). A Arqueologia do Saber (69).	Arqueologia do Saber.	Como os saberes aparecem e se transformam?
1970	PODER	A Ordem do Discurso (70). Vigiar e Punir (75). A Vontade de Saber (76).	Genealogia do Poder.	Por que os saberes existem e se transformam?
1980	SUJEITO	O Uso dos Prazeres (84). O Cuidado de Si (84).	Arqueo-Genealogia do Sujeito.	Como os seres humanos se transformam a si mesmos em sujeitos?

Quadro no. 1: Foucault e suas obras.

Observa-se que o tema saber-poder é um eixo importante para Foucault. Porém, em seu ensaio *Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet* Foucault afirmou que o tema geral de suas pesquisas foi, na verdade, o sujeito.²⁸

Não obstante, ele ofereceu importante contribuição para o campo político, quando propôs analisar o poder a partir das relações sociais. Compreendeu o poder não como algo que se possui ou não, mas como algo que se exerce, como uma relação de forças, que permeia toda a rede de relacionamentos sociais. Imanente às relações humanas, o poder não pode ser situado em superestruturas como pensa o marxismo. As relações de poder emanam das relações sociais. Propôs, com esse conceito, uma *microfísica do poder*.

O poder não é uma substância que está diluída de forma homogênea na sociedade, como afirma uma teoria do poder. Uma suposta distribuição homogênea do poder levaria à afirmação de que, na prática, haveria poder em todo lugar e isso

²⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. 16ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 88-89.

²⁷ STRATHERN, Paul. *Foucault (1926-1984) em 90 minutos*. Trad. Cassio Boechat. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2003, p. 7.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet*. Apud FONSECA, Márcio A. Op. cit. p. 21.

seria o mesmo que afirmar que na verdade não haveria poder em lugar nenhum. Outra teoria afirma que há lugares onde o poder existe (poder positivo) e lugares onde é ausente (poder negativo). Nesse caso, teríamos a teoria da “soma zero”, onde na soma dos poderes positivos e negativos (ausência de poder) resultaria naquilo que regularia e promoveria um equilíbrio social. Foucault discordou dessas teorias, ao contrapor seu conceito de que o poder está disseminado pela sociedade, não de forma homogênea, mas onipresente como uma ampla rede muito bem tecida. “O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares”.²⁹

Foucault estabeleceu os pontos importantes que são exigidos para uma análise das relações de poder:³⁰

1. O sistema de diferenciações: determinadas por lei ou por tradições (*status*, privilégio), diferenças econômicas, culturais e lingüísticas, diferenças no saber fazer (*know how*), etc.
2. Os tipos de objetivos traçados por aqueles que dominam: privilégios, benefícios, autoridade estatutária, etc.
3. Os meios de fazer existir as relações de poder: pelas armas, pelo discurso, pela economia (desigualdades), por métodos de controle e vigilância, pelo uso de recursos tecnológicos, etc.
4. Formas de institucionalização: tradição, estruturas legais, costume ou moda, através do ensino ou da disciplina, etc.
5. Níveis de racionalização: efetividade dos instrumentos usados no jogo das relações de poder, a certeza dos resultados, a relação custo-benefício.

Observa-se que esses pontos que estabelecem a análise das relações de poder, revelam que o exercício do poder é algo elaborado e, portanto, intencional, estratégico. O poder também está envolvido na produção e no uso do saber.

O saber, por sua vez, sempre tem um propósito: a dominação. Por isso, há uma íntima ligação entre poder e saber. O poder é o exercício do saber. O saber, ou a produção da verdade, acaba por estabelecer e determinar as relações de poder, através dos discursos dominantes que sujeitam outros saberes, não científicos, não qualificados.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 89.

³⁰ SILVEIRA, Rafael Alcadipani da. *Michel Foucault: poder e análise das organizações*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

A proposta do método genealógico de Foucault, que analisa a relação entre o poder e saber, oferece uma libertação dos saberes sujeitados, inscritos na “hierarquia de poderes próprios da ciência”:

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns.³¹

Foucault usa a idéia de insurreição dos saberes contra os efeitos de poder observados em um discurso científico e dominante. As relações de poder derivam desse conflito de saberes e produzem formas de resistência, de contra-poder, cujo desenvolvimento histórico se observa nos diversos níveis das relações sociais: a oposição do poder do homem sobre a mulher, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre a loucura, da medicina sobre o povo. Mas não são lutas que apenas se opõem às autoridades dominadoras. Essas lutas são *transversais*, sem fronteiras de nacionalidade, que têm como objetivo os efeitos próprios do poder. São lutas que se opõem aos privilégios que têm os detentores do conhecimento científico, dogmático.

Percebe-se a valiosa contribuição de Foucault para o pensamento e a teologia feministas: na desconstrução do discurso patriarcal e androcêntrico pelo método genealógico do poder, cria-se o caminho para a libertação e ativação dos saberes sujeitados das mulheres na direção da construção da história das mulheres.³²

A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico.³³

O projeto genealógico é, portanto, um projeto de libertação dos saberes sujeitados, não qualificados, que confere com os objetivos de uma teologia feminista da libertação.

Susan Bordo nos ofereceu um método para uma apropriação feminista dos conceitos de Foucault, que foi aproveitado em essência nesta pesquisa:

[...] temos primeiro que abandonar a idéia de que o poder é algo possuído por um grupo e dirigido contra outro e pensar, em vez disso, na rede de práticas, instituições e tecnologias que sustentam posições de

³¹ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos e Escritos, V), p. 171-172.

³² Sobre a contribuição de Foucault para a história das mulheres cf. PERROT, Michele. *As mulheres e os silêncios da história*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 489-503.

³³ Id. p. 172.

dominância e subordinação dentro de um âmbito particular. Em segundo lugar, necessitamos de uma análise adequada para descrever um poder cujos mecanismos centrais não são repressivos mas *constitutivos*: “um poder gerando forças, fazendo-as crescer e organizando-as, ao invés de um poder dedicado a impedi-las, subjugando-as ou destruindo-as”. [...] Em terceiro lugar, precisamos de um discurso que nos possibilite detectar a “recuperação” da rebeldia potencial, um discurso que, enquanto insiste na necessidade da análise “objetiva” das relações de poder, da hierarquia social, do recuo político etc., nos permita, não obstante, confrontar os mecanismos pelos quais o sujeito se torna às vezes enredado, conivente com forças que sustentam sua própria opressão.³⁴

8.3 Pierre Bourdieu

A pesquisa buscou suporte teórico no pensamento de Pierre Bourdieu, principalmente em suas reflexões encontradas na obra *A Dominação Masculina*.³⁵ Nessa obra, Bourdieu se propôs a atualizar sua análise dos mecanismos que eternizam a ordem sexual de natureza patriarcal estabelecida em nosso mundo. Em outras palavras, ele se perguntou: o que precisamente mantém essa presente ordem, caracteristicamente androcêntrica e notavelmente sem significativas mudanças ou revoluções? Esse fenômeno pode ser observado tanto em sociedades primitivas (Bourdieu pesquisou a sociedade *cabila*) quanto naquelas mais desenvolvidas. Que mecanismos históricos são responsáveis pela des-historicização, pela naturalização e, portanto, pela eternização dessa ordem sexual? Sabe-se que tais mecanismos são acionados pelas principais instituições sociais (família, igreja, escola, Estado), cujas tradicionais funções têm re-produzido, de forma orquestrada, as condições que reforçam as estruturas da divisão sexual. Essa ordem reforçada pelas instituições retira a relação entre os sexos da história e acaba confirmando que a divisão é construção social – daí o seu caráter arbitrário – e não natural como querem as visões essencialistas (biologizantes e psicanalíticas). Para deter esses mecanismos reforçadores, a proposta apresentada por Bourdieu é a da mobilização política – a revolução simbólica – que organiza a luta das mulheres, para oferecer uma ação coletiva de resistência na direção de reformas jurídicas e políticas.

Na análise da eternização da ordem sexual, surge o primeiro paradoxo: como essa ordem do mundo, com suas injustiças sociais (desigualdade, intolerância,

³⁴ BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M. BORDO, Susan R. (ed.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero; 1), p. 21-22.

³⁵ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kuhner. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

racismo, sexismo), continua a ser “grosso modo” tão facilmente aceita, respeitada e até mesmo tida como natural? Essa submissão, submissão paradoxal, tem na dominação masculina o seu exemplo por excelência. A dominação é resultante da violência simbólica que, por sua vez, não é facilmente percebida pelas próprias vítimas e é exercida através das vias simbólicas da comunicação e do conhecimento (também do desconhecimento e do reconhecimento) ou do sentimento. Eis a lógica da dominação: dominante e dominado se relacionam através de um princípio simbólico (língua, estilo de vida, estigma) conhecido e reconhecido por ambos, o que perpetua o sistema de dominação.

Bourdieu afirmou que “é característico dos dominantes estarem prontos a fazer reconhecer sua maneira de ser particular como universal”³⁶. A dominação sugere uma espécie de nobreza da masculinidade. Os homens, desde sua infância e no contexto de seu ambiente familiar, são ensinados e condicionados a aceitar as diferenças entre o universo masculino, público e o mundo feminino, privado. Os lugares de poder e não-poder do homem e da mulher já estão determinados pelas instituições sociais. Crianças são preparadas para profissões “adequadas” aos seus respectivos sexos. Se um homem assumir uma profissão considerada feminina (como a arte culinária ou a moda), sua atuação tende a ser mais respeitada e mais valorizada. Por isso, Bourdieu comparou a masculinidade com a nobreza: o valor do masculino é exaltado desde o próprio berço do homem.

O uso da etnografia, enquanto ferramenta para a abordagem e análise dessas questões, contribui para a desnaturalização, historicizando o eternizado na ordem sexual, mas pode, no entanto, produzir um novo paradoxo: as constantes e invariáveis que indiscutivelmente se mantêm, apesar de todas as mudanças da condição feminina, não privilegiam os mesmos mecanismos e as mesmas instituições históricas que não cessam, ainda, de tirar da história as constantes e invariáveis que objetivam a combatida divisão entre os sexos?

A tarefa proposta por Bourdieu, como forma de responder às questões levantadas é composta de quatro ações:

1. Reinsrer a relação entre os sexos na história – o processo de historicização para revelar a dominação;

³⁶ BOURDIEU, Pierre. Op. cit. p. 78.

2. Devolver à dóxa o seu caráter paradoxal – o processo de conscientização coletiva;
3. Denunciar os mecanismos históricos responsáveis pela eternização do arbitrário – o processo de identificação;
4. Concentrar o olhar e o discurso feministas no espaço público, nos lugares de elaboração de poder, da violência e da dominação – a mobilização política.

O processo de historicização é importante porque demonstra a construção arbitrária do biológico, que faz a dominação masculina ser incorporada na ordem social. Com base nessa construção social, nascem fortes esquemas de pensamento que acabam legitimando e naturalizando a divisão entre os sexos. Na verdade, a aceitação natural e relativamente fácil dessa divisão se dá porque há uma “adesão dóxica” por parte das dominadas. Elas acabam reconhecendo as estruturas da relação da dominação, ou seja, acabam se conformando com os esquemas que são produtos da mesma dominação – “as mulheres são seus piores inimigos”.³⁷

A divisão entre os sexos está presente, ao mesmo tempo e estado objetivado:

1. Nas coisas – as partes da casa são todas “sexuadas” (por exemplo, a cozinha pertence à mulher);
2. Em todo o mundo social – esse mundo “constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes”³⁸;
3. Em estado incorporado nos corpos e nos *habitus* (disposições) dos agentes – a diferença biológica entre homem e mulher, ou mais especificamente, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais justifica naturalmente a divisão social do trabalho.

A relação de dominação se legitima, portanto, pela força das diferenças de natureza biológica – homem x mulher – e essa natureza é, por sua vez, uma construção social naturalizada.

A dominação masculina não significa poder, mas violência simbólica. Essa violência não é simplesmente “espiritual”, que não tem efeitos reais, mas, pelo contrário, a experiência sofrida em relações de dominação e submissão é histórica e objetivada.

³⁷ BOURDIEU, Pierre. Op. cit. p. 52.

³⁸ Id. p. 18.

A violência simbólica não pode ser vencida apenas “convertendo” a consciência e a vontade dos participantes de relações de dominação e submissão. Isso é ilusório, pois o seu poder está profundamente inscrito “no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições (aptidões, inclinações)”.³⁹ Bourdieu propõe “uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências”.⁴⁰

Mas essa violência pode também se voltar contra o próprio homem. Sua virilidade, que é “entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança)”⁴¹, torna-se um peso para o homem, porque a própria sociedade impõe sobre ele pressões e cobranças para que ele sempre aja como homem viril.

8.4 Ivone Gebara.

Esta pesquisa também aproveitou os *insights* teológicos de Ivone Gebara, feminista brasileira, doutora em Filosofia e Ciências Religiosas, na análise das relações e conflitos de gênero e poder observados no debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, ocorrido no contexto das assembleias da Convenção Batista Brasileira, durante os anos 1960-1980.

Gebara (1944-) é católica e pertence à Congregação das Irmãs de Nossa Senhora, Cônegas de Santo Agostinho. Ela se considera uma teóloga feminista da libertação⁴² e elabora sua teologia a partir das experiências das mulheres, principalmente das mulheres brasileiras pobres.

Seus pensamentos revelam a importância que confere à mediação da categoria de gênero na análise das estruturas e dos mecanismos de opressão e dominação das mulheres no campo religioso. Assim, critica e desconstrói a teologia patriarcal que elabora o conceito de Deus a partir do ponto de vista masculino e androcêntrico, demonstrando que a imagem de Deus, tal qual nos é imposta por essa ótica pretensamente universalizante, é também uma construção social e cultural:

[...] isto quer dizer que todos nossos conceitos sobre Deus, são marcados pela dinâmica cultural e social do Gênero. O conceito GÊNERO – convém lembrar – é utilizado por alguns feminismos e por mim mesma precisamente para mostrar que a sexualidade humana é marcada pela realidade das dinâmicas sociais e culturais. Conseqüentemente, as

³⁹ BOURDIEU, Pierre. Op. cit. p. 51.

⁴⁰ Ibid. p. 51.

⁴¹ Ibid. p. 64.

⁴² GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 91.

relações sócio-culturais entre homens e mulheres e a própria construção de sua identidade social têm a ver com as imagens ou os modelos de Deus, e reciprocamente. O conceito “Deus”, particularmente na nossa tradição cristã, foi forjado a partir da compreensão dos papéis sociais, das filosofias que a marcaram, de uma certa compreensão da justiça e da transcendência, explicitada por diferentes grupos.⁴³

Portanto, Gebara propõe, em suas análises teológicas mediadas pela categoria de gênero, um novo modelo para Deus da perspectiva feminista crítica da libertação. Também estão em seu projeto as propostas de: 1) uma nova antropologia teológica, 2) uma nova linguagem trinitariana, 3) uma nova Cristologia e 4) a biodiversidade religiosa a partir de uma teologia ecofeminista latino-americana.

Quando retornou ao Brasil depois de seu exílio na França, Gebara se dedicou a escrever sobre a teologia ecofeminista. Sobre o conceito *Teologia*, ela crê que seja apenas um tipo de “roupagem” que tecemos, para envolver as experiências vividas pelo corpo. Desse modo, pode-se pensar em várias teologias⁴⁴. O ecofeminismo, cujo termo foi usado na França nos anos 1970⁴⁵, é tanto uma forma de pensamento, quanto um movimento social. Tal pensamento, certamente, é uma crítica à teologia clássica, elaborada nos restritos círculos acadêmicos, tão distantes da realidade dos sofredores, excluídos e explorados (incluindo a natureza), onde ainda prevalece o discurso de dominação patriarcal. Gebara ensina:

O ecofeminismo, como pensamento e movimento social, trabalha a conexão ideológica entre a exploração da natureza e das mulheres no interior do sistema hierárquico-patriarcal. O ecofeminismo pode ser considerado uma sabedoria que tenta recuperar o ecossistema e as mulheres. Estas foram relegadas pelo sistema patriarcal e particularmente pela modernidade a serem força de reprodução de mão de obra, “ventres benditos”, enquanto a natureza tornou-se objeto de dominação em vista do crescimento do capital.⁴⁶

Gebara elabora, então, um ecofeminismo crítico da libertação. Afirma que o ecofeminismo nasce da vida diária, do cotidiano. Nasce das lutas das mulheres pobres pela sobrevivência em um mundo onde o ecossistema também está sofrendo por causa da exploração econômica desenfreada.

⁴³ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 218-219.

⁴⁴ GEBARA, Ivone. *O que é teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos), p. 8-9.

⁴⁵ GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho d'Água, 1997, p. 9.

⁴⁶ Id. p. 10.

8.5 Elisabeth Schüssler Fiorenza.

A teóloga feminista católica Elisabeth Schüssler Fiorenza elaborou a *Hermenêutica Feminista Crítica da Libertação*. A chave para se entender o seu método crítico de interpretação feminista da Bíblia está na idéia do despertar da consciência (hermenêutica da suspeita), que promove condições e recursos para se reconhecer formas, mecanismos e experiências de opressão, injustiça, exploração e dominação sexistas. Sua contribuição para o pensamento feminista está em revelar, através da hermenêutica feminista crítica da libertação, as estruturas e os mecanismos de dominação patriarcal, ou *kyriarcal* (do grego *kyrios*, “senhor”) ⁴⁷ inscritos nos textos bíblicos, a fim de se conseguir a transformação do modo de vida social e religiosa do mundo ocidental cristão.

Sua hermenêutica trabalha no sentido de desconstruir o texto bíblico. Essa desconstrução, no entanto, não tem o significado que Derrida lhe confere, segundo Lieve Troch. ⁴⁸ É desconstruir sem destruir, é literalmente “desmontar” o texto, procurando a desnaturalização, a des-historicização, a desmistificação de textos e interpretações bíblicos usados para alimentar uma estrutura de dominação patriarcal, ou na linguagem de Fiorenza, de dominação *kyriarcal*.

Esse processo da desconstrução das estruturas de dominação *kyriarcal* e *kyriocêntrica* inscritas nos textos bíblicos, portanto, compreende o empreendimento de uma leitura de suspeita, que possa denunciar as relações de dominação e exploração. Na sua prática interpretativa, Schüssler Fiorenza entende a Bíblia não como um arquétipo, mas protótipo que contém *texto perigoso*, porque é texto de poder, que alimenta a tensão opressão-libertação. Por isso, todos os textos bíblicos precisam ser considerados e desconstruídos e não só aqueles que especificamente tratam de mulheres.

Portanto, o projeto principal de Fiorenza é o de reinscrever as mulheres na Bíblia toda, através da sua hermenêutica feminista crítica da libertação, cujos passos metodológicos são:

1. Análise de conjunto, sistêmica do texto. Cada texto é resultado de luta, conflito, por isso deve-se levar em conta raça, etnia, classe, educação, cultura,

⁴⁷ Fiorenza potencializa a idéia de dominação patriarcal ao designá-la de *kyriarcal*.

⁴⁸ Aula da disciplina Teologia Feminista do Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo, ministrada pela Dra. Lieve Troch no dia 15 mar. 2007.

religião, sexo, que se encontram interligados e criam diversidade de pessoas e de poderes.

2. Suspeita. Questionar: *Quem não está falando nesse texto? Por quê? Quais são as relações de poder percebidas? Como o texto está sendo usado na tradição? Como o texto está ainda funcionando?* Momento da desconstrução.
3. Avaliação: juízo do texto.
4. Reconstrução: o texto oferece caminhos para reconstruir em direção à igualdade?
5. Imaginação criativa: objetivo é inscrever a mulher na Bíblia.
6. Libertação transformadora: reescreve a história a partir das vozes silenciadas do texto.

Schüssler Fiorenza propõe o magistério alternativo na Igreja, onde todas as pessoas têm voz: o discipulado de iguais. Essa visão está relacionada com as parábolas do Reino de Deus nos Evangelhos sinóticos e procura nas diferenças das pessoas a construção da igualdade.

8.6 Carlo Ginzburg.

A elaboração dos capítulos I e II desta pesquisa, essencialmente históricos, foi inspirada nos pressupostos de um gênero historiográfico surgido na Itália durante os anos 1980, conhecido como *micro-história*. Carlo Ginzburg é o seu principal representante e sua obra *Mitos, Emblemas, Sinais*⁴⁹ revela, conforme Vainfas,⁵⁰ o início da trajetória dessa corrente historiográfica.

Sobre a *micro-história*, Vainfas ensina:

À semelhança da história das mentalidades, a micro-história se debruçou preferencialmente sobre temas deixados à margem, quer pela história convencional ou historicista – apegada aos grandes personagens ou eventos –, quer pela história social dedicada às estruturas sócio-econômicas das grandes totalidades – países, épocas, regiões.⁵¹

⁴⁹ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁵⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

⁵¹ Id. p. 105.

Lucia Guimarães, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, destaca que a micro-história é mal compreendida, ora confundida com a história cultural, ora com a história das mentalidades e com a história do cotidiano. Isso porque

A micro-história opera com escala de observação reduzida, exploração exaustiva de fontes, descrição etnográfica e preocupação com a narrativa literária. Neste sentido, contempla, sobretudo, temáticas ligadas *ao cotidiano de comunidades específicas – referidas geográfica ou sociologicamente – às situações-limites e às biografias ligadas à reconstituição de microcontextos ou dedicadas a personagens extremos*, geralmente vultos anônimos, figuras que por certo passariam despercebidas na multidão.⁵²

Segundo Vainfas, “os recortes privilegiados” pela micro-história “foram sempre minúsculos: a história de indivíduos, comunidades, pequenos enredos construídos a partir de tramas aparentemente banais, envolvendo gente comum”.⁵³

É dessa perspectiva, portanto, que esta pesquisa construiu a história do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil.

9. Metodologia.

9.1 Método de Abordagem.

Embora os especialistas possam discutir se há ou não distinção entre *método* e *métodos*, o método, no singular, significa a abordagem mais ampla na elaboração da pesquisa científica. Diz respeito à sua natureza filosófica, a razão mesma do método utilizado na pesquisa. É esse o método de abordagem, que, segundo Marconi e Lakatos, “engloba o indutivo, o dedutivo, o hipotético-dedutivo e o dialético”⁵⁴.

O método hipotético-dedutivo foi escolhido para a elaboração desta pesquisa. Esse método “se inicia pela percepção de uma lacuna nos conhecimentos, acerca da qual formula hipóteses e, pelo processo de inferência dedutiva, testa a predição da ocorrência de fenômenos abrangidos pela hipótese”⁵⁵. Como já foi afirmado, o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil não foi ainda analisado a partir da mediação de gênero como instrumento hermenêutico. Essa análise, proposta desta

⁵² GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Vainfas, Ronaldo. Os protagonistas anônimos da história: micro-história. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, no. 45, p. 317-318, 2003.

⁵³ VAINFAS, Ronaldo. Op. cit. p. 106.

⁵⁴ MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*.

5ª. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2003, p. 221.

⁵⁵ Id. p. 106.

pesquisa, pode oferecer outra interpretação quanto ao resultado final do referido debate, deslocando o conflito da área da historiografia para aquela pertencente às questões de gênero.

A primeira etapa da pesquisa compreendeu o levantamento e a seleção de fatos históricos documentados a partir de fontes primárias (anais da Convenção Brasileira) e secundárias (edições de *O Jornal Batista* e do *Batista Paulistano*), para a compreensão do problema. A preocupação inicial foi a de demonstrar que o debate era também objeto de pesquisa pertencente à área das questões de gênero, vez que esse conflito e o registro de suas etapas nos documentos históricos, jamais foram analisados através da perspectiva de gênero entre os batistas. Tais documentos, ao serem examinados a partir dessa ótica, revelaram o material necessário para esta pesquisa, denunciando lacuna no campo do conhecimento historiográfico batista. Desse modo, o gênero, enquanto categoria de análise social, se constituiu instrumento importante para oferecer uma outra leitura do debate, com implicações políticas significativas.

No trabalho para se provar que o debate era objeto de pesquisa legítimo da área de gênero, descreveu-se o contexto social, cultural, político e religioso, para destacar a influência da dominação patriarcal nas principais instituições sociais dos anos 1960-1980. Desse modo, a pesquisa procurou relacionar as etapas do debate, bem como as mudanças e conflitos nas relações sociais de gênero e poder observados entre os batistas, com as influências dos principais movimentos sociais daqueles anos, dentre eles, principalmente, os movimentos de mulheres e feminista no Brasil. A suposição central que se buscava provar era que havia conexão ideológica entre esses movimentos e o trabalho perseverante de Betty de Oliveira. Essa conexão foi deduzida, porque a protagonista do debate não admite que tenha sofrido influências dos movimentos feministas em seu trabalho junto à Convenção Brasileira.⁵⁶

A adoção do método hipotético-dedutivo para esta pesquisa ofereceu a verificação de conseqüências particulares no campo das relações sociais de gênero entre os batistas: nomeação de mulheres para cargos significativos da Convenção e o conflito gerado por conta da questão sobre a ordenação feminina ao ministério pastoral nos anos 1970.

⁵⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

A descrição do contexto social, cultural, político e religioso dos anos 1960-1980 fez parte do planejamento da pesquisa, como forma de pôr à prova as hipóteses levantadas sobre a trajetória histórica do debate. O levantamento de dados sobre as mudanças e conflitos nas relações de gênero e poder observados na sociedade e nas três igrejas cristãs históricas contemporâneas dos batistas (Igreja Metodista no Brasil, Igreja Presbiteriana do Brasil e Igreja Católica) favoreceu a interpretação de que os movimentos de mulheres e feministas estavam influenciando significativamente a ordem social dominada pelo sistema patriarcal.

9.2 Métodos de Procedimento.

Foram adotados e combinados dois métodos de procedimento: o histórico e o comparativo. Os métodos representam as etapas mais concretas da investigação.

a) Método histórico:

Consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época.⁵⁷

O debate sobre o marco inicial batista brasileiro foi um dos eventos importantes na história da Convenção Brasileira nos anos 1960-1980 que indiretamente fez parte de um movimento de emancipação da mulher batista brasileira. Esse movimento, inspirado e motivado pelo contexto sociopolítico da época, ganhou força de forma lenta e progressiva na denominação e culminou na ordenação de mulheres ao ministério batista a partir dos anos 1990.

b) Método comparativo:

Considerando que o estudo das semelhanças e diferenças entre diversos tipos de grupos, sociedades ou povos contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano, este método realiza comparações, com a finalidade de verificar similitudes e explicar divergências.⁵⁸

O estudo comparativo das igrejas batista, metodista, presbiteriana e católica no que diz respeito às mudanças e conflitos nas relações sociais de poder e de gênero ofereceu um quadro ilustrativo sobre como as influências sociais podem determinar a

⁵⁷ MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. Op. cit. p. 107.

⁵⁸ Id. p. 107.

dinâmica do funcionamento das estruturas eclesiais a ponto de mudar suas trajetórias históricas.

9.3 Técnicas.

Corresponde à parte prática de coleta de dados. O levantamento de dados desta pesquisa envolveu o trabalho com documentação indireta e direta:

1) Documentação indireta – pesquisa documental (fontes primárias) e pesquisa bibliográfica (fontes secundárias). “A característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias”.⁵⁹ Como fontes primárias, este trabalho selecionou e consultou atas das assembleias da Convenção Brasileira.

Segundo Marconi e Lakatos, a pesquisa bibliográfica, por sua vez,

Abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filmes e televisão.⁶⁰

As edições de *O Jornal Batista* e *Batista Paulistano* se constituíram as principais fontes secundárias da pesquisa. Nelas, os editoriais e artigos revelaram os conflitos nas relações sociais de gênero e poder observados durante as etapas do debate sobre o marco inicial batista.

2) Quanto à documentação direta, cujo levantamento de dados é feito no próprio local da ocorrência dos fenômenos foi preciso lidar com uma situação inesperada, que será exposta mais adiante. Como ensina Marconi e Lakatos, essa documentação pode ser levantada através da pesquisa de campo ou da pesquisa de laboratório. Neste trabalho, optou-se pela pesquisa de campo na linha da observação direta intensiva, com a técnica da entrevista despadronizada ou não-estruturada. Nessa entrevista

O entrevistador tem liberdade para desenvolver cada situação em qualquer direção que considere adequada. É uma forma de poder explorar mais amplamente uma questão. Em geral, as perguntas são abertas e podem ser respondidas dentro de uma conversação informal.⁶¹

⁵⁹ MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. Op. cit. p. 174.

⁶⁰ Ibid. p. 183.

⁶¹ Ibid. p. 197.

As perguntas do tipo *abertas*: “também chamadas livres ou não limitadas, são as que permitem ao informante responder livremente, usando linguagem própria, e emitir opiniões”.⁶²

A primeira dificuldade encontrada para atender ao levantamento da documentação direta, através da pesquisa de campo com entrevistas foi localizar os líderes ou ex-líderes que participaram de forma ativa no debate. Na verdade, três foram os principais protagonistas do conflito: o Pastor Reis Pereira, falecido, o Pastor Ebenézer Cavalcânti, também falecido e Betty Antunes de Oliveira.

Desse modo, só Betty Antunes de Oliveira foi entrevistada. Como o pesquisador optou pela entrevista não-estruturada com perguntas abertas, esperou que essa técnica pudesse favorecer o levantamento de maiores detalhes sobre a história não contada do debate sobre o marco inicial batista. Isso se verificou mais tarde. Porém, quando o primeiro contato foi feito com Betty de Oliveira, por telefone, a entrevistada não autorizou a gravação da conversa. Isso se repetiu em outros contatos telefônicos. Posteriormente, em visita pessoal ao seu domicílio no Rio de Janeiro em 18 de Dezembro de 2007, o pesquisador precisou acatar mais uma vez a recusa da entrevistada em gravar a conversa, embora ela tenha assinado (com alguma resistência) o termo de consentimento livre e esclarecido, documento recomendado pelo Conselho Nacional de Saúde – Resolução CNS 196/96.⁶³ Por isso, toda vez que Betty de Oliveira for citada como entrevistada nesta pesquisa, o que foi registrado como sua palavra é interpretação pessoal do pesquisador.

10. Estrutura da pesquisa.

Este trabalho está organizado em cinco capítulos:

Capítulo 1 – O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil – nesse capítulo foram apresentados a própria história do debate e os principais protagonistas do debate, o Pastor José dos Reis Pereira e a jornalista Betty Antunes de Oliveira, cujos papéis foram de fundamental importância para a condução das discussões sobre o marco inicial batista.

⁶² MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. Op. cit. p. 204.

⁶³ A resistência de Betty de Oliveira para gravar as entrevistas pode ser explicada pelos dissabores que experimentou em sua vida pessoal, por conta do clima tenso vivido pela autora durante o tempo que durou o debate sobre o marco inicial batista. Cf. Anexo p. 372ss.

Capítulo 2 – A arena do debate: a Convenção Batista Brasileira – no segundo capítulo foi preciso, a título de esclarecimento, oferecer uma breve história da origem dos batistas, da formação de seu pensamento e da sua chegada ao Brasil, para situar o leitor dentro do tema pesquisado. Depois, a pesquisa procurou descrever como eram re-produzidos os discursos e práticas de gênero, principalmente através do *O Jornal Batista*, o órgão oficial de informação dos batistas, e como eles legitimavam a exclusiva dominação masculina nos lugares de poder da estrutura organizacional da Convenção Brasileira.

Capítulo 3 – O contexto sociopolítico do debate: possíveis influências do feminismo brasileiro nas relações sociais de gênero entre os batistas dos anos 1960-1980 – a descrição do contexto maior, em seus aspectos sociais e políticos e que envolveu as etapas históricas do debate, teve como propósito relacionar as influências dos movimentos libertários com as mudanças e conflitos nas relações sociais de gênero e poder observados na Convenção Brasileira daqueles anos. Esse capítulo descreveu a trajetória dos movimentos de mulheres e a emergência da segunda onda do feminismo no Brasil em época de graves crises sociopolíticas no país. Essa descrição intencional do contexto sociopolítico proporcionou o pano de fundo necessário para fundamentar argumentos que podem favorecer a afirmação de que o debate entre Reis Pereira e Betty de Oliveira foi influenciado, de forma direta ou não, pela ideologia daqueles movimentos sociais.

Capítulo 4 – O contexto religioso: as possíveis influências dos movimentos feministas nas principais igrejas cristãs históricas contemporâneas dos batistas dos anos 1960-1980 – nesse capítulo foram selecionadas, para comparações, três igrejas representativas do cristianismo histórico: a Igreja Metodista no Brasil, a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Católica. Os motivos para essa seleção foram expostos naquele capítulo. Após uma breve apresentação da origem histórica de cada igreja e de sua inserção no Brasil, a pesquisa perguntou pelo modo como os movimentos feministas dos anos 1960-1980 influenciaram as relações de gênero no interior da vida eclesial de cada denominação selecionada e como essas instituições reagiram a essas influências. A intenção do capítulo foi a de relacionar as mudanças e/ou permanências que ocorreram no meio daquelas denominações, que denunciaram influências feministas externas, com as etapas do debate sobre o marco inicial batista. A análise, a partir da categoria de gênero, da descrição desse contexto específico que tratou de levantar dados sobre possíveis transformações nas relações

de gênero e poder em igrejas contemporâneas dos batistas dos anos 1960-1980 permite demonstrar, segundo Matos,

Que o comportamento ou os valores que são aceitos em uma sociedade num certo momento histórico podem ser rejeitados em outras formas de organização social ou em outros períodos.⁶⁴

Em outras palavras, cada denominação cristã contemporânea dos batistas daqueles anos assimilou a ordem social em transformação de forma distinta. Assim, os metodistas ordenaram pastoras, ao passo que presbiterianos se recusaram a qualquer abertura nesse sentido. Os católicos, por sua vez, não ordenaram suas mulheres, mas, através das Comunidades Eclesiais de Base promoveram sua emancipação política e eclesiástica. As reações dessas igrejas diante das influências do feminismo teriam sido percebidas pelos batistas durante as etapas do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil e, de alguma forma, orientaram mudanças gradativas na sua leitura da realidade social.

Capítulo 5 – A análise das relações e dos conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil – o trabalho descritivo dos quatro primeiros capítulos preparou a análise das relações e dos conflitos de gênero e poder a partir da mediação de gênero como instrumento hermenêutico. O capítulo pretendeu demonstrar, através dos dados analisados, que o resultado final do debate dependeu mais das questões de gênero e poder do que das discussões técnicas e acadêmicas sobre o acerto histórico das origens dos batistas no Brasil.

⁶⁴ MATOS, Maria Izilda S. de. *Outras histórias: as mulheres e estudos dos gêneros – percursos e possibilidades*. In: SAMARA, Eni de Mesquita. SOIHET, Rachel. MATOS, Maria Izilda S. *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997, p. 104.

CAPÍTULO I

O DEBATE SOBRE A HISTÓRIA DAS ORIGENS DO TRABALHO BATISTA NO BRASIL

O mundo vive de ganhadores e perdedores, e a
história privilegia os primeiros.
Renate Gierus.⁶⁵

1. Introdução.

Pretende-se, neste primeiro capítulo, apresentar o debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil, ocorrido no contexto da Convenção Batista Brasileira, durante os anos 1960-1980. O referido debate tem sua origem exata no ano de 1966, e a pesquisa descreverá a dinâmica das etapas de seu desenvolvimento até o ano de 1985. Com isso, espera-se extrair da descrição das etapas do citado debate os elementos necessários para uma análise das relações sociais e conflitos de poder, a partir de uma leitura de gênero. No entanto, a análise pretendida não será apresentada neste capítulo, mas no capítulo 5.

Portanto, são basicamente dois os objetivos aqui: a descrição da dinâmica do debate e o levantamento de pistas para uma análise das relações sociais e conflitos de gênero e poder. Para alcançá-los, o seguinte roteiro será observado: 1) a apresentação do debate e sua relevância para a história da Convenção Batista Brasileira; 2) a história da chegada dos primeiros batistas norte-americanos ao Brasil do século XIX; 3) a origem da tradição da posição oficial da Convenção Batista Brasileira sobre o marco inicial do trabalho batista; 4) a apresentação do principal defensor da posição oficial durante os anos 1960-1980: o Pastor José dos Reis Pereira; 5) a apresentação da principal defensora da posição contrária: Betty Antunes de Oliveira; 6) a descrição das principais etapas do debate no contexto da Convenção Batista Brasileira até à comemoração do Centenário no ano de 1982; 7) o fim emblemático do debate com o lançamento do livro *Centelha em Restolho Seco* de Betty Antunes de Oliveira, em 1985; e 8) as considerações sobre o período pós-debate.

⁶⁵ GIERUS, Renate. *Historiografia feminista do cristianismo*. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002, p. 513.

2. A Apresentação do Debate.

De quando em quando surgem entre os batistas brasileiros interrogações a respeito de qual seja, realmente, a data e o local exato do início da obra batista brasileira. Seria 1871, em Santa Bárbara, São Paulo? Ou 1882, em Salvador, Bahia? ⁶⁶

O pastor José dos Reis Pereira (1916-1991), “o historiador dos batistas brasileiros”, ⁶⁷ resumiu em poucas linhas aquilo que constituiu – e ainda constitui – o cerne do debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil. Esse debate impressiona, não pela qualidade dos argumentos defendidos pelos participantes, mas principalmente pelo tempo de duração: quase 20 anos (1966-1985). Isso também explica por que a polêmica sobre o acerto histórico do marco inicial do trabalho batista conseguiu ocupar um lugar de destaque no contexto da Convenção Batista Brasileira (CBB) dos anos 1960-1980. E uma consequência importante do debate foi o de provocar, ao longo daqueles anos, uma significativa divisão entre as fileiras da Convenção Batista Brasileira, conforme observaram alguns pesquisadores batistas contemporâneos.

Por exemplo, o Pastor Damy Ferreira, autor e organizador da obra sobre o Centenário da Convenção Batista do Estado de São Paulo em 2004, reconheceu:

O assunto do marco inicial da nossa história Batista, tanto no Brasil, como em São Paulo, **é bastante polêmico e há dois grupos distintos**: um que defende o marco inicial com a organização da Igreja Batista em Santa Bárbara D’Oeste, em 1871; outro que defende o marco inicial a partir da organização da Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, em 1882. ⁶⁸ [grifo meu].

Observa-se que Ferreira colocou o assunto do debate no tempo presente, o que significa que a polêmica ainda persiste e que não houve, como se pensa, uma conclusão nos anos 1980 (aparentemente, Ferreira se posicionou, em sua obra, ao lado do grupo que defende a tese de Santa Bárbara D’Oeste). ⁶⁹

Outro historiador batista, Marcelo Santos, pesquisou sobre o marco inicial do trabalho batista brasileiro em 2003 e observou:

⁶⁶ PEREIRA, J. dos Reis. A data do centenário. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1968, p. 3.

⁶⁷ PEREIRA recebeu esse título quando foi publicada a 1a. edição do seu livro sobre a história dos batistas brasileiros em 1982. Cf. SANTOS, Marcelo. *O marco inicial batista: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau*. São Paulo: Jorge Pinheiro, 2003. (Coleção Igreja sem Fronteiras), p. 74, 122, nota 156.

⁶⁸ FERREIRA, Damy (autor-organizador). *Centenário da Convenção Batista do Estado de São Paulo*. São Paulo: CBESP, 2004, p. 17.

⁶⁹ Id. p. 25-26.

É clara a existência de dois grupos que, partindo de pressupostos distintos procuram sustentar suas posições ideológicas e ao longo do tempo têm procurado conquistar mais espaço para suas afirmações históricas.⁷⁰ [grifo meu].

Santos também atualizou os termos do debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil. Esse pesquisador assumiu uma posição equidistante entre os dois grupos, porque considerou o acerto teórico e metodológico da perspectiva ideológica de cada grupo e concluiu pela coerência de cada tese.⁷¹

O Dr. Israel Belo de Azevedo escreveu uma obra sobre a formação do pensamento batista brasileiro em 1996 e nela apenas reconheceu que “quanto à chegada dos batistas, **a data foi objeto de uma renhida disputa no interior da denominação**”⁷² [grifo meu]. Embora tenha colocado o assunto em termos passados, ao usar a expressão “renhida disputa” para se referir à polêmica, Azevedo acaba oferecendo uma idéia da intensidade do debate sobre o marco inicial do trabalho batista brasileiro.

Durante esta pesquisa, o que se percebeu, primeiramente, é que o debate sobre o marco inicial dos batistas brasileiros não se encerrou nos anos 1980, mas ainda ocupa a atenção de estudiosos, pesquisadores e interessados sobre o tema. Entretanto, como se observará mais tarde, esse debate não se limitou apenas a discussões dentro de um restrito círculo acadêmico de batistas, mas ele invadiu o espaço ideológico e político da Convenção Brasileira, onde levantou importantes questões sobre conflitos de gênero e poder que serão analisados neste trabalho.

Mas afinal, qual teria sido a razão para se perguntar pelo início do trabalho batista no Brasil e por que isso gerou o debate, objeto desta pesquisa? A resposta a essa questão é e não é simples, vez que esse problema, como já foi afirmado, tinha implicações políticas: a celebração do primeiro centenário dos batistas brasileiros dependia diretamente da definição da correta data do início do trabalho batista no Brasil. Desse modo, além do problema para se determinar o marco inicial batista, outra questão fundamental precisava ser respondida: quem teria, no âmbito da Convenção Brasileira, a competência, o poder e a autoridade reconhecidos e necessários para defini-la? Boff observou que “na Igreja, os membros que detêm os meios de produção religiosa, que é simbólica, detêm também o poder e criam e

⁷⁰ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 16.

⁷¹ Id. p. 112.

⁷² AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba, São Paulo: UNIMEP/Exodus, 1996, p. 192.

controlam o discurso oficial”.⁷³ Portanto, o discurso oficial, ou verdadeiro (nos termos de Foucault), é o resultado do uso dos meios simbólicos de produção de conhecimento por quem tem o poder legitimado pela sociedade. E na igreja cristã, que é vista como uma sociedade que prega o discurso verdadeiro, aqueles que estão autorizados a produzi-lo são homens e não mulheres. Portanto, os homens elaboram e controlam o discurso oficial, porque detêm os meios simbólicos de produção do saber. Saber e poder estão intimamente implicados. Historicamente, sempre foi negado às mulheres o acesso ao saber e, conseqüentemente, aos lugares significativos de poder nas igrejas.

Assim, esperava-se que a data exata do marco inicial do trabalho batista no Brasil fosse determinada por líderes homens. E isso ocorreu, como será verificado mais adiante. Mas, de forma inusitada, surgiu uma mulher que publicamente se opôs aos argumentos da posição oficial dos batistas a respeito do marco inicial determinado pela liderança masculina, o que determinou o início do debate na Convenção Brasileira. Assim, de uma simples questão sobre a história dos batistas brasileiros parte-se para as questões do complexo campo das relações e conflitos de gênero e poder religioso. Isso será demonstrado mais adiante. Este capítulo procurará apenas descrever o aspecto histórico do debate e oferecer pistas para uma análise de gênero e poder que será apresentada em capítulo próprio.

Para atender o que demanda uma apresentação do tema proposto, é preciso, em primeiro lugar, esclarecer os termos do aludido debate. Assim, como se verá mais adiante, a posição “1882, Salvador, BA” foi a tese oficial da Convenção Brasileira dos anos 1960-1980, tendo como defensor principal o Pastor José dos Reis Pereira. No lado oposto à oficial, a tese “1871, Santa Bárbara, SP”, a posição considerada insurgente, foi defendida por algumas figuras importantes da Convenção Brasileira, mas dentre elas se destacou uma mulher, esposa de pastor batista, a jornalista e pesquisadora Betty Antunes de Oliveira (1919-), descendente dos primeiros imigrantes norte-americanos. A atuação de Betty de Oliveira no debate vai favorecer a análise do conflito, a partir da categoria de gênero. Seu papel é de fundamental importância para esta pesquisa, porque visibiliza as desigualdades de gênero e a violência simbólica no nível hierárquico da Convenção Brasileira.

⁷³ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 99-100.

Em segundo lugar, faz-se necessário conhecer os antecedentes históricos da questão sobre o marco inicial do trabalho batista brasileiro. Para isso, serão utilizadas principalmente as obras de Betty Antunes de Oliveira,⁷⁴ José dos Reis Pereira,⁷⁵ Asa Routh Crabtree (1889-1965),⁷⁶ Antonio Neves de Mesquita (1888-1979)⁷⁷ e Zaqueu Moreira de Oliveira.⁷⁸

Em seguida, como já foi anunciado na introdução deste capítulo, serão apresentadas as etapas do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, em ordem cronológica, tais quais se revelam a partir dos artigos de *O Jornal Batista* e de outras publicações.

3. Os Antecedentes Históricos: os Batistas Norte-Americanos e o Brasil do Século XIX.

A Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos aprovou, em 1848,⁷⁹ a proposta para a abertura de um campo missionário no Brasil e planejou evangelizar o povo brasileiro em 1850,⁸⁰ mas o primeiro missionário só seria enviado dez anos mais tarde, quando as condições para a obra missionária no país foram consideradas mais propícias.

O missionário pioneiro para o Brasil foi Thomas Jefferson Bowen (1814-1875), que havia trabalhado na Nigéria, África, entre o povo *ioruba*. Bowen tinha retornado aos Estados Unidos em 1856, por conta de um colapso nervoso, causado pela malária, sofrido no campo missionário africano, mas resistia em permanecer de licença médica. Assim que houve a oportunidade para ser nomeado para o Brasil, o que se deu em 1859, Bowen tomou sua esposa, Lurena Henrietta Bowen (1832-1907), e sua filha Lurena “Lula” (1858-1902) e partiu para o novo campo missionário, em 30 de Março de 1860. Desembarcou no Rio de Janeiro em 21 de Maio de 1860, onde fundou a Missão no Brasil. Sua maior esperança era alcançar os

⁷⁴ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil*. Rio de Janeiro: edição da autora, 1985.

⁷⁵ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

⁷⁶ CRABTREE, A. R. *Baptists in Brazil*. Rio de Janeiro: The Baptist Publishing House, 1953.

⁷⁷ MESQUITA, Antonio N. *História dos batistas do Brasil de 1907 até 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

⁷⁸ OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. *Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970)*. Rio de Janeiro: JUERP, 1999.

⁷⁹ PEREIRA, J. Reis. Documentos para a história batista do Brasil. *Revista Teológica: Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil*. Rio de Janeiro, no. 8, p. 55, dez. 1989.

⁸⁰ OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. Op.cit. p. 47.

negros procedentes da África para o Evangelho. Por isso, procurou trabalhar com os escravos africanos, já que dominava a língua *ioruba* (Bowen havia publicado um dicionário e gramática dessa língua em 1858 nos Estados Unidos). Esse investimento foi mal interpretado pelas autoridades brasileiras, porque suspeitaram que Bowen estivesse organizando uma revolta de escravos. Não há registros, mas suspeita-se que Bowen tenha sido preso por conta de suas atividades evangelísticas.⁸¹ Além de enfrentar problemas com as autoridades locais, Bowen sofreu novas crises de malária. Essa era a situação de Bowen no final do ano de 1860: sem saúde, sem condições para trabalhar livremente e sem recursos financeiros. Diante de todos esses problemas, sua esposa, Lurena, decidiu que toda a família deveria retornar aos Estados Unidos, sem o conhecimento de Bowen e da Junta de Richmond.⁸² No dia 9 de Fevereiro de 1861, a família Bowen embarcou de volta para a sua terra natal. O relatório de Bowen apresentado à Junta de Missões Estrangeiras (Junta de Richmond) da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos foi desanimador. A decisão da Junta foi a de suspender temporariamente qualquer investimento missionário no Brasil.

Além disso, outro fator que contribuiu fortemente para suspender o trabalho missionário em terras estrangeiras foi a Guerra Civil nos Estados Unidos, que começou em 12 de Abril de 1861 e só encontrou o seu fim em 9 de Abril de 1865. O Norte e o Sul daquele país se dividiram por causa de sérios conflitos de interesse econômico, mas o motivo mais popular dessa Guerra foi a questão da escravatura. Os estados do Sul, escravagistas, foram derrotados e, assim, muitos sulistas americanos foram obrigados a recomeçar suas vidas. Muitos tinham perdido bens e propriedades.

O Governo Imperial do Brasil expressou, à época, desejo de ter imigrantes europeus, visando um intercâmbio que pudesse favorecer o desenvolvimento sócio-econômico do país e, para isso, abriu as suas fronteiras.⁸³ O Brasil se tornou, então, para muitos daqueles sofridos norte-americanos (segundo Machado, um número

⁸¹ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 10.

⁸² OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. p. 81.

⁸³ Jones registrou: “a falta de organização da tentativa de colonização européia fez com que o governo brasileiro abrisse, em agosto de 1865, um escritório em Nova York, que centralizasse toda a propaganda feita pelos agentes consulares no Sul”. JONES, Judith Mac Knight. *Soldado descansa! : uma epopéia norte-americana sob os céus do Brasil*. São Paulo: Editora Jarde, 1967, p. 59.

estimado “entre 5 e 8 mil imigrantes”),⁸⁴ a esperança de uma nova vida. Betty de Oliveira registrou:

Entre todos esses emigrados podiam ser encontrados batistas, metodistas, presbiterianos, episcopais, católicos e os incréus. Dos três primeiros mencionados era a maioria. Entre eles havia os procedentes dos Estados Confederados, Sul dos EUA, mas havia, também, em pequena minoria, emigrados do Norte. No grupo existiam médicos, dentistas, militares, fazendeiros, simples agricultores, operários, trabalhadores, professores, Ministros do Evangelho, um jardineiro surdo-mudo, os trapacentos e até aventureiros buscando algum Eldorado! Nem todos eram norte-americanos, ainda que tidos como tais. Podemos imaginar que havia ricos, menos ricos e pobres nesse grupo; desiludidos do sistema político vigente naquele País; os frustrados e aqueles que haviam perdido os seus haveres e propriedades pelo fogo ou pela rapina; os que fugiram com receio de maus tratos ou prisão pelos do Norte; e também os escravagistas.⁸⁵

Um grupo se estabeleceu em Santa Bárbara, no interior da Província de São Paulo em 1866. Foi a colônia que melhor se adaptou ao Brasil. Dentre os imigrantes, havia batistas, presbiterianos e metodistas. Cada grupo religioso organizou como pôde os seus cultos, inicialmente realizados nas próprias residências e depois dividindo o mesmo espaço físico, uma casa comum, a *Meeting-House*, onde também se reuniam para as festas e outras atividades.⁸⁶

Com o tempo, presbiterianos, metodistas e batistas desenvolveram os seus trabalhos em Santa Bárbara, de tal modo, que cada grupo pôde fundar sua própria igreja. Assim, os presbiterianos organizaram sua igreja em Junho de 1870 e os metodistas, em 20 de Agosto de 1871.⁸⁷

Em 10 de Setembro de 1871, com cerca de trinta membros, foi organizada a Igreja Batista em Santa Bárbara, sendo Richard Ratcliff (1831-1912), um colono, o seu primeiro pastor e também o primeiro pastor batista no Brasil.⁸⁸ Em 12 de Outubro de 1872, a Igreja de Santa Bárbara enviou carta à Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, comunicando a organização da igreja e solicitando um estudo para a nomeação de missionários para o Brasil.⁸⁹

⁸⁴ MACHADO, José Nemésio. *A contribuição batista para a educação brasileira*. Piracicaba, SP, 1993. Dissertação de Mestrado. UNIMEP. p. 50.

⁸⁵ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. p. 10.

⁸⁶ *Ibid.* p. 33.

⁸⁷ *Ibid.* p. 226, 230.

⁸⁸ *Ibid.* p. 68, 100, 230.

⁸⁹ PEREIRA, J. Reis. Documentos para a história batista do Brasil. *Revista Teológica*. p. 55.

Em 2 de Novembro de 1879, foi organizada a Igreja Batista da Estação, ainda em Santa Bárbara, atendendo parte do grupo – cerca de doze pessoas – que habitava em região distante da primeira igreja.⁹⁰

Os batistas de Santa Bárbara logo perceberam a necessidade de investimento maior para alcançar o povo brasileiro. Vários apelos foram feitos à Junta de Richmond para enviar missionários para o Brasil, além do pedido pelo reconhecimento do trabalho de Santa Bárbara como Missão oficial da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Devido aos esforços do Pastor Richard Ratcliff, que havia retornado aos Estados Unidos em razão do falecimento de sua esposa, Eunice, em 1876, a Junta de Richmond reconheceu o trabalho de Santa Bárbara e nomeou, em 1879, o Pastor Elias Hoton Quillin (c. 1822-1886), do Texas para o Brasil. Quillin foi o primeiro missionário texano para o estrangeiro⁹¹ e sucedeu a Ratcliff no pastorado da Igreja de Santa Bárbara.

Antes da organização da igreja em Santa Bárbara, o general sulista Alexandre Travis Hawthorne (1825-1899) veio ao Brasil em 1868 para organizar uma nova colônia norte-americana. Visitou Santa Bárbara e depois, com permissão oficial do Governo brasileiro, viajou pelo país para escolher o local da nova colônia. No sul da Província da Bahia, Hawthorne foi recebido festivamente e decidiu que ali seria o lugar ideal. Assim, retornou aos Estados Unidos, mas não conseguiu levar adiante seu plano, porque duas situações graves impactaram sua vida pessoal: a doença de sua esposa e, depois, o falecimento de sua única filha. A morte de sua filha o levou ao desespero. Hawthorne não era cristão e parece que esse evento o levou a se converter à fé batista. Destacou-se em sua nova religião de tal modo que foi nomeado representante da Junta de Richmond para o Estado do Texas. Era, agora, um apaixonado por missões, e por isso retomou seus planos para o Brasil, mas agora com ênfase destacada: a de evangelizar o povo brasileiro. Mesmo com a nomeação de Quillin para o Brasil, Hawthorne conseguiu convencer a assembléia da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos em 1880 a reinvestir na missão no Brasil, que estava estagnada desde 1861. Como não possuía mais idade para ser nomeado missionário, Hawthorne contactou e convenceu um casal de vocacionados, William Buck Bagby (1855-1939), recém consagrado pastor, e Anne Luther Bagby (1859-1942), para o campo brasileiro. A primeira a ser contactada por Hawthorne, no

⁹⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Op. cit. p. 19.

⁹¹ Id. p. 109.

entanto, foi Anne que, à época, ainda era noiva de William. Ela tomou a decisão de trabalhar no Brasil, antes de conhecer a opinião de seu noivo. Em carta, datada de 11 de Junho de 1880, dirigida a William, Anne escreveu:

Imagine só! O General Hawthorne quer que eu vá já para o Brasil. Ele declara que o povo é bom e agradável, o governo favorável ao cristianismo, e, ainda, que o clima é excelente!
 [...] Dizem-me que posso ir sozinha, mas que seria muito melhor se eu estivesse casada.
 [...] Sr. Bagby, de maneira alguma quero interferir em seus planos. Estou disposta a manter nossa decisão [casamento]; **estou pronta a ir sozinha e esperar pelo senhor**, ou irmos juntos. Afinal, decida como o senhor achar melhor.⁹² [grifo meu].

É notória a disposição de Anne para trabalhar, mesmo sozinha, como missionária no Brasil. Sua atitude, embora não insubmissa a seu noivo, revela ousadia e determinação, virtudes não muito esperadas em mulheres de sua época.

Enquanto isso, em 20 de Junho de 1880, era batizado na Igreja Batista da Estação, o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque (1840-1887) pelo pastor-colono Robert Porter Thomas (1825-1897), bisavô da jornalista Betty de Oliveira. Albuquerque havia abandonado o sacerdócio católico na Província de Alagoas e fugido de sua terra por causa da perseguição religiosa. Casou-se em Recife com Senhorinha Francisca de Jesus no ano de 1878. Em Março de 1879, Albuquerque e sua família chegaram ao Rio de Janeiro. Nessa província, uniu-se aos metodistas e, depois de um tempo, recebeu convite para ajudar a escola aberta pelo Rev. Junius Newman em Piracicaba, SP. Naquela cidade, Albuquerque entrou em contato com os imigrantes norte-americanos e entendeu que a fé batista estava mais de acordo com as suas novas convicções. No dia em que foi batizado na Igreja da Estação, Albuquerque também foi ordenado pastor batista. Foi, portanto, possivelmente o primeiro brasileiro a se tornar batista e também o primeiro pastor nacional.

Em 1881, os Bagby foram nomeados “missionários **adicionais** para o trabalho no Brasil” [grifo meu]⁹³ já que, antes deles, tinham sido nomeados Bowen, em 1859, e Quillin, em 1879. Chegaram ao Brasil e foram diretamente para Santa Bárbara. William Bagby foi designado para pastorear as duas igrejas daquela cidade, substituindo a Quillin, que retornou aos Estados Unidos ainda em 1881. Os Bagby trabalharam durante algum tempo junto aos colonos batistas e ao mesmo tempo

⁹² HARRISON, Helen Bagby. *Os Bagby do Brasil: uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras*. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Os Batistas), p. 16.

⁹³ OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. Op. cit. p. 50.

aprendiam a língua portuguesa, graças ao apoio dos presbiterianos, que já administravam um colégio em Campinas, SP.

Outro casal de missionários norte-americanos se uniu aos Bagby: Zachary Clay Taylor (1851-1919) e Kate Stevens Crawford Taylor (1862-1892). Eles foram enviados também pela Junta de Richmond e chegaram ao Brasil em 13 de Fevereiro de 1882. Juntos e por motivos não bem esclarecidos, Bagby e Taylor deixaram Santa Bárbara e seguiram para Minas Gerais, onde estudaram o mapa do Brasil e escolheram a cidade de Salvador, na Bahia, “o melhor lugar para deitarem os alicerces do trabalho”.⁹⁴ A Província da Bahia foi durante a primeira metade do século XIX uma região muito próspera, como testemunhou um viajante inglês chamado James Prior em 1813:

São Salvador tem internamente os meios de se tornar a mais rica e poderosa região do Brasil; sua localização central, seus produtos, população, um extenso intercâmbio com outras partes da América, além da Europa e África, um bom porto e meios ilimitados de aumentar todas essas vantagens com um mínimo de esforço de um governo sábio e liberal, apontam-na como a verdadeira capital do país.⁹⁵

A região, no entanto, sofreu séria decadência econômica por causa dos conflitos gerados pela guerra da Independência em 1822 e também da concorrência internacional que provocou crises nos preços da cana-de-açúcar, do algodão e do fumo, os principais produtos de exportação daquela Província. Isso acrescentou sérios problemas sociais em região já conturbada por crises de outras naturezas provocadas pelas irmandades e ordens terceiras de Salvador.⁹⁶

Não obstante o quadro negativo que tinham pela frente, Bagby, Taylor e o ex-padre Albuquerque resolveram viajar para a então Província da Bahia, onde chegaram no mês de Agosto de 1882. Alugaram uma casa com um grande salão para os cultos. O propósito dessa obra foi o de evangelizar os brasileiros. Bagby já pregava na língua nativa e ainda contava com o auxílio de Albuquerque. A igreja foi organizada em 15 de Outubro de 1882, com cinco membros: os Bagby, os Taylor e Albuquerque (a esposa de Albuquerque, Senhorinha, ainda não havia se decidido pela fé batista). Para concluir formalmente a organização daquela Igreja, os Bagby e

⁹⁴ HARRISON, Helen Bagby. Op. cit. p. 32.

⁹⁵ PRIOR, James. Apud REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 40.

⁹⁶ Cf. REIS, João José. Op. cit. p. 49-72.

os Taylor pediram suas cartas de transferência ⁹⁷ à Igreja de Santa Bárbara e Albuquerque fez o mesmo, mas solicitando a sua da Igreja Batista da Estação. Os primeiros convertidos da Primeira Igreja Batista da Bahia foram mulheres: Emília, uma empregada dos Bagby (filha de Anne, Helen Harrison afirmou que Emília “difícilmente escaparia dos esforços de mamãe em ganhar almas para Cristo” ⁹⁸), a esposa de Albuquerque, Senhorinha e Mary O’Rorke, talvez a ama dos filhos dos missionários norte-americanos.

Pouco tempo depois, Bagby, Taylor e Albuquerque concordaram que precisavam expandir o trabalho batista pelo Brasil. Assim, em 1884, Bagby resolveu seguir para o sul, para o Rio de Janeiro onde organizou, com quatro membros, a Primeira Igreja Batista do Rio, “a Segunda Igreja Batista Brasileira”, ⁹⁹ e, de lá, entendeu que podia pastorear também Santa Bárbara, que já contava apenas com uma igreja (a Igreja de Santa Bárbara desapareceu em 1910). A primeira conversão no Rio de Janeiro também foi de uma mulher, graças, mais uma vez, aos esforços de Anne: Castorina Adélia de Castro, empregada dos Bagby.

Albuquerque também saiu de Salvador, mas em direção a Alagoas, onde fundou a Primeira Igreja Batista de Maceió, em 17 de Maio de 1885, com dez membros. A Igreja de Salvador, então com 25 membros, ficou sob a liderança de Taylor. Mas Taylor ainda apoiou a organização da Primeira Igreja Batista do Recife, com seis membros fundadores, em 4 de Abril de 1886. A esposa de Taylor, Kate, muito atuante no ministério em Salvador, foi vítima de câncer e faleceu ainda jovem. Foi sepultada na Bahia em 1892.

O trabalho se desenvolveu rapidamente. Vinte e cinco anos depois da organização da Primeira Igreja Batista de Salvador, em 1907, os batistas contavam com 83 igrejas, 4.201 membros e 50 pastores e missionários. ¹⁰⁰ Naquele ano foi criada, pela iniciativa dos missionários da Junta de Richmond, a Convenção Batista Brasileira, onde, pela primeira vez, se pensou no marco inicial do trabalho batista brasileiro. É, portanto, na origem da Convenção Brasileira, que se encontra a gênese da posição “1882, Salvador, BA” como tese oficial dos batistas brasileiros.

⁹⁷ Carta de Transferência: entre os batistas essa é a forma burocrática que permite oficialmente a transferência de seus membros para igrejas batistas de mesma fé e ordem.

⁹⁸ HARRISON, Helen Bagby. Op. cit. p. 35.

⁹⁹ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 27.

¹⁰⁰ AMARAL, Óthon Ávila. BARBOSA, Celso Aloísio Santos. *O livro de ouro da CBB: epopéia de fé, lutas e vitórias*. Rio de Janeiro: JUERP, 2007, p. 42.

4. O Início da Tradição da Posição Oficial “1882, Salvador, BA” como o Marco Inicial Batista.

No início do século XX, os missionários Arthur Beriah Deter ¹⁰¹ (1868-1945), Salomão Luiz Ginsburg ¹⁰² (1867-1927) e William Buck Bagby resolveram criar a Convenção Batista Brasileira (CBB), com o propósito maior de promover não só o conagraamento de todos os batistas do Brasil, mas também a unidade espiritual das igrejas nacionais. Aqueles missionários formaram a Comissão Promotora daquele que foi chamado de “Primeiro Congresso Batista Brasileiro” (depois Convenção Batista Brasileira). Resolveram que o evento deveria ocorrer em 1907, na cidade de Salvador, BA, pois estavam certos de que os batistas brasileiros celebrariam naquele ano as suas “bodas de prata”. Isso fica patente nos termos usados no convite enviado por telegrama ao então presidente da República, Afonso Pena:

“A primeira Convenção Batista Brasileira, **comemorando o 25º Aniversário da entrada dos primeiros evangelizadores no território nacional**, felicita a nação em V. Ex., fazendo votos a Deus pela prosperidade e grandeza do Brasil”. (aa) Bagby e Taylor. ¹⁰³ [grifo meu].

Com esses dizeres, e de forma oficial, já que contataram a mais alta autoridade do Brasil, Bagby e Taylor deram início à tradição da posição “1882, Salvador, BA”. Eles desconsideraram, então, os primeiros esforços missionários de seus compatriotas, Bowen em 1860-1861 e Quillin, desde 1879. Bagby também não levou em conta o fato de que ele e sua esposa, Anne, haviam sido nomeados “missionários **adicionais**” [grifo meu] e, portanto, não poderiam ter sido os primeiros evangelizadores no Brasil. Desconsideraram também as duas igrejas organizadas em Santa Bárbara, SP. Desse modo, o trabalho na Bahia foi considerado, por Bagby e Taylor, o pioneiro na evangelização do Brasil.

Em 1921, surgiu outro importante reforço para a tradição da posição “1882, Salvador, BA”: o missionário Salomão Luiz Ginsburg, um judeu polonês radicado no

¹⁰¹ Arthur B. Deter foi missionário nomeado pela Junta de Richmond e veio ao Brasil em 1901. Trabalhou à frente da Casa Publicadora e do *O Jornal Batista*. Foi o primeiro capelão militar batista do Brasil. PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 103.

¹⁰² Salomão L. Ginsburg veio ao Brasil em 1890. Era da Igreja Congregacional, mas depois de conhecer o trabalho dos batistas, uniu-se a eles através do batismo. Foi nomeado como missionário no Brasil pela Junta de Richmond em 1892. PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 39-42.

¹⁰³ MESQUITA, Antonio N. Op. cit. p. 22.

Brasil, famoso por ter pregado o Evangelho ao cangaceiro Antonio Silvino,¹⁰⁴ também considerado o “pai da Convenção Batista Brasileira”¹⁰⁵ e o “pai do Cantor Cristão”,¹⁰⁶ escreveu em sua autobiografia o seguinte:

A história primitiva do trabalho batista na Bahia seria um dos mais interessantes capítulos do movimento missionário moderno. Foi na sua capital, Salvador, que **a primeira igreja batista brasileira foi fundada, no ano de 1882**, o primeiro ministro batista nativo ganhou, batizado e depois ordenado ao ministério, e, curiosa coincidência, chamava-se João Batista. Foi ali também que houve a primeira tentativa de criar a Casa Publicadora Batista brasileira e o primeiro livro batista foi publicado na língua portuguesa, bem como a primeira propriedade adquirida para a Denominação Batista no Brasil, a velha prisão jesuíta, onde muitos homens de Deus sofreram por causa de questão de consciência.¹⁰⁷ [grifo meu].

Ginsburg foi mais claro que seus colegas Bagby e Taylor: a igreja batista organizada em 1882, na cidade de Salvador, BA, foi, para ele, a primeira do Brasil. E dentre as razões que encontrou para justificar sua posição, Ginsburg destacou o fato de aquela igreja ter consagrado “o primeiro ministro batista ganhou”. Com isso, ele não levou em conta a história recente do ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque.

Anos mais tarde, provando a força da posição tomada pelos missionários citados, um historiador e teólogo muito reconhecido pelos batistas, o Dr. Antonio Neves de Mesquita, trabalhou na mesma linha de Ginsburg ao escrever, em 1940, a sua *História dos Batistas*:

O ano de 1907 abre um novo ciclo nas atividades batistas no Brasil. **Os primeiros vinte e cinco anos de atividades** tinha [sic] consistido em espalhar a boa semente, fundar campos missionários, desbravar a selva, para depois se organizar todo este trabalho em 1907.
[...] “As bodas de Prata” dos batistas seriam celebradas com o lançamento de um programa empolgante.
[...] O lugar da reunião não sofreu muito debate, porque logicamente a Bahia estava indicada para tal. **Centro do trabalho batista no país**, centro da vida clerical também, convinha levar ali a palavra viva dos crentes...¹⁰⁸ [grifos meus].

Mesquita considerou “os primeiros vinte e cinco anos de atividades” “batistas no Brasil” a partir da obra da Igreja de Salvador, em 1882. Além disso, considerou o

¹⁰⁴ GINSBURG, Salomão L. *Um judeu errante no Brasil*: autobiografia. Trad. Manoel Avelino de Souza. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970, p. 136-141.

¹⁰⁵ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 83.

¹⁰⁶ ICHTER, Bill. *O que fazem os Ginsburg*. Apud GONÇALVES, Almir S. In: GINSBURG, Salomão L. Op. cit. p. 10, 255. O Cantor Cristão (CC) era o Hinário usado pelos batistas até pouco tempo atrás, tendo sido substituído pelo Hinário para o Culto Cristão (HCC).

¹⁰⁷ GINSBURG, Salomão L. Op. cit. p. 70-71. O texto foi redigido em inglês por Ginsburg em 1921.

¹⁰⁸ MESQUITA, Antonio N. Op. cit. p. 17, 21-22.

Estado da Bahia como o “centro do trabalho batista no país”, vez que de lá partiram outras missões para evangelizar o país (o desprezado trabalho batista em Santa Bárbara, do qual partiram Bagby, Taylor e Albuquerque, fundadores da igreja de Salvador, estava em declínio já há algum tempo e foi encerrado em 1910).¹⁰⁹

Outra opinião importante para o estabelecimento da tradição da tese “1882, Salvador, BA” foi a do Dr. Asa Routh Crabtree. Além de missionário, Crabtree era teólogo, especialista em Hebraico e Antigo Testamento e também contribuiu na pesquisa da história dos batistas brasileiros. Escreveu, em 1953, *Baptists in Brazil* (Batistas no Brasil), onde afirmou:

Em 15 de Outubro de 1882, a primeira Igreja Batista do Brasil foi organizada na Cidade da Bahia (Cidade do Salvador), com cinco membros: W. B. Bagby, Senhora Anne Luther Bagby, Z. C. Taylor, Senhora Kate Crawford Taylor e Antonio Teixeira de Albuquerque. Apesar do fato de já existir uma igreja batista na Província de S. Paulo, **a igreja da Bahia, com apenas um membro nativo, é propriamente reconhecida como a primeira igreja Batista do Brasil, porque foi organizada com o propósito de pregar o Evangelho aos brasileiros em sua própria língua.**¹¹⁰ [grifo meu].

Crabtree colocou de forma clara a razão por que a Igreja de Salvador foi tomada como a primeira igreja batista do Brasil: o propósito de alcançar exclusivamente os brasileiros, evangelizando-os na própria língua nativa. Assim, para ele, a Igreja de Santa Bárbara não atendia a esse quesito. Esse foi o discurso de todos aqueles que defenderam a posição “1882, Salvador, BA” nos anos 1960-1980. Dentre eles, Reis Pereira era o mais conhecido e afirmava:

Essa Igreja de Santa Bárbara é a primeira igreja batista estabelecida em solo brasileiro. Era, entretanto, uma igreja de língua inglesa, fundada para servir aos colonos, e que **nunca deixou de ser igreja de língua inglesa.** [...] os crentes de Santa Bárbara não se interessaram em aprender o português, para pregar a mensagem evangélica aos brasileiros. Não era uma igreja missionária.¹¹¹ [grifo meu].

Observa-se que o critério adotado por Crabtree e pelos demais líderes batistas para eleger a igreja organizada em Salvador, como a primeira igreja batista do Brasil, foi elaborado a partir de uma perspectiva ideológica de missão.¹¹² Assim, as duas igrejas batistas organizadas em Santa Bárbara, antes daquela em Salvador, não atenderiam a esse critério, porque, segundo eles, surgiram para assistir exclusivamente aos colonos norte-americanos. Mas, o que se observou depois foi o

¹⁰⁹ FERREIRA, Damy. Op. cit. p. 25-26.

¹¹⁰ CRABTREE, A. R. Op. cit. p. 44-45. [Tradução do pesquisador].

¹¹¹ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 11.

¹¹² SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 112.

fato de que os cultos naquelas igrejas de Santa Bárbara não eram realizados apenas na língua inglesa. No curto espaço de tempo em que Bagby esteve entre os colonos em Santa Bárbara (algo entre Abril de 1881 a Agosto de 1882), houve várias oportunidades para esse missionário pregar o Evangelho na língua portuguesa para os vizinhos brasileiros, conforme atestam suas cartas ¹¹³ enviadas à Junta de Richmond. À luz desses dados, é difícil desconsiderar o pioneirismo do trabalho batista em Santa Bárbara entre brasileiros, como fizeram os líderes da Convenção Brasileira e não suspeitar que essa obra em solo paulista não seja o marco inicial dos batistas no Brasil.

De qualquer modo, a tradição da posição “1882, Salvador, BA” estava, portanto, estabelecida. Assim, ao considerar o peso da palavra de homens como William Buck Bagby, Zachary Clay Taylor, Salomão Luiz Ginsburg, Antonio Neves de Mesquita, Asa Routh Crabtree, o entendimento geral dos batistas só poderia ser o de considerar Salvador, BA, como o lugar do marco inicial do trabalho batista no Brasil. Afinal, aqueles homens eram líderes reconhecidos, pastores e missionários ungidos por Deus, ou seja, eram detentores do poder sagrado de produzir o saber religioso e de estabelecer as verdades. Tamanho foi esse poder que, de 1907, quando da realização da primeira assembléia da Convenção Brasileira em Salvador, até o ano de 1966, não houve qualquer questionamento sobre quando e onde teria se iniciado o trabalho batista no Brasil. Havia, portanto, uma concordância geral de que o trabalho de Salvador representava o marco oficial do início do trabalho batista no Brasil.

Depois dessa exposição dos antecedentes históricos da questão do marco inicial batista, faz-se necessário, antes de estudar as etapas do debate, conhecer quem foi o Pastor José dos Reis Pereira, o principal defensor da posição oficial durante os anos 1960-1980.

¹¹³ BAGBY, William Buck. Cartas para a Junta de Richmond. Apud OLIVEIRA, Betty Antunes de. Op. cit. p. 280-283.

5. O Principal Defensor da Posição Oficial “1882, Salvador, BA”: Pastor José dos Reis Pereira.



Foto no. 1: José dos Reis da Silva Pereira. Fonte: História dos Batistas no Brasil (1882-1982).

José dos Reis da Silva Pereira nasceu em 4 de Fevereiro de 1916, em Piraí, Rio de Janeiro. Converteu-se à fé batista aos 14 anos de idade, tendo sido batizado pelo Pastor Tecê Bagby, na Igreja Batista de Vila Mariana, SP. Aos 16 anos, alistou-se no Exército Brasileiro para participar da Revolução de 1932.

Com 21 anos, deixou o curso de Letras da Faculdade de Filosofia em São Paulo, para ingressar no Seminário Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro. Formou-se Bacharel em Teologia em 1940, tendo sido o orador de sua turma. Logo depois de sua formatura, Reis Pereira foi convidado pelo próprio Seminário para assumir a docência daquela instituição de ensino teológico. Durante 37 anos, lecionou várias matérias, mas a sua principal disciplina foi História Eclesiástica, da qual se tornou especialista. Foi professor também do Instituto Batista de Educação Religiosa (voltado para mulheres). Posteriormente graduou-se em Filosofia, pela Universidade Federal da Guanabara e em Jornalismo e História pela Universidade do Brasil. Foi consagrado ao ministério pastoral em 29 de Dezembro de 1941, na Igreja Batista da Rocha, na Guanabara, de onde só saiu por ocasião de seu falecimento, em 15 de Outubro de 1991, ironicamente no *Dia Batista do Brasil*, data instituída pelo próprio Reis Pereira. Casou-se com Darcilia Pereira, em 2 de Abril de 1943.

Foi redator de *A Voz da Mocidade*, um jornal da juventude batista paulistana e depois, em 1 de Março de 1964, tomou posse como diretor e redator de *O Jornal Batista*, o “órgão representativo da Denominação e da Convenção Batista Brasileira”,

onde trabalhou 24 anos.¹¹⁴ Escreveu vários artigos, folhetos, livros e traduções. Entre eles, *Da Consubstanciação à Ceia do Senhor* (1955), *Sal da terra: um dia na vida de cinco membros da igreja* (1959), *Mobilização dos válidos* (1968), *Breve História dos Batistas* (1972), *Vale a pena sonhar?* (1981), *Mensagem* (1989), e a *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)* (1982, com reedições em 1985, 1993 e 2001). Mas a maior influência de Reis Pereira para o pensamento batista da Convenção Brasileira foi através dos seus editoriais no *O Jornal Batista*.

Presidiu a Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Brasileira de 1948 até 1967. Fundou e presidiu por 10 anos a União dos Ministros Batistas da Capital Federal, depois designada Ordem dos Ministros Batistas do Brasil, secção da Guanabara (atualmente Ordem dos Pastores Batistas do Brasil).

Foi várias vezes presidente e vice-presidente da Convenção Batista do Estado da Guanabara. Ocupou o cargo de Secretário Executivo do Campo Guanabarino por vários anos. Na Convenção Brasileira, também atuou como vice-presidente, como secretário e como tesoureiro. Sua liderança entre os batistas da Convenção Brasileira foi assim descrita em *O Jornal Batista*:

Dizer o que o Pastor José dos Reis Pereira tem sido na Denominação, como líder, não é possível neste pequeno espaço. Entretanto as Juntas, os Departamentos, as Igrejas, todos, enfim, o conhecem e têm recebido a influência de sua liderança segura, espiritual e perfeita.¹¹⁵

A influência de Reis Pereira na teologia e no pensamento batistas é reconhecida por Azevedo em sua pesquisa sobre a formação do pensamento batista brasileiro,¹¹⁶ que o coloca na lista dos principais teólogos batistas do Brasil: Antonio Teixeira de Albuquerque, Zachary Clay Taylor, Salomão Luiz Ginsburg, William Edwin Entzminger (1859-1930), Theodoro Rodrigues Teixeira (1871-1950), Alva Bee Langston (1878-1965), William Carey Taylor (1886-1971), Asa Routh Crabtree, Antonio Neves de Mesquita, Reynaldo Purim (1897-1988), José dos Reis Pereira e Delcyr de Souza Lima.

Seu desempenho como professor do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, RJ, valeu-lhe, em 1978, a honra de ter sua fotografia colocada na galeria dos ilustres professores daquela instituição. Naquele mesmo ano, foi criado o “Fundo

¹¹⁴ GONÇALVES, Almir. Uma vida inteira consagrada a Deus e dedicada à denominação. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 jun. 1967, p. 1.

¹¹⁵ Id. p. 1.

¹¹⁶ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 201.

Reis Pereira”,¹¹⁷ com a finalidade de oferecer bolsa de estudo e financiar a publicação de pesquisas históricas.

Quando da sua morte, várias foram as manifestações de pesar e muitos exaltaram a importância de Reis Pereira para os batistas da Convenção Brasileira. Dentre eles, destaca-se o artigo de Dimárzio em *O Jornal Batista*:

Por seu vasto conhecimento da vida batista e das regras parlamentares, além de ativa participação durante longos anos nos plenários da Convenção Batista Brasileira, **a sua palavra era sempre ouvida com muito respeito pelos convencionais; e não raro, sua intervenção era decisiva no encaminhamento das discussões, influenciando nas decisões do plenário.**¹¹⁸ [grifo meu].

Clóvis Moreira Pereira, filho de Reis Pereira, escreveu um breve histórico complementar ao livro *História dos Batistas no Brasil* em 2001, onde procurou informar os principais acontecimentos na Convenção Brasileira a partir do ano de 1982. Quanto ao ano de 1991, ano da morte de seu pai, Clóvis registrou:

Em 15 de Outubro de 1991 “o Dia Batista do Brasil”, é chamado pelo Senhor Deus, o Pastor José dos Reis Pereira. Pastor, professor, jornalista, historiador, ex-Diretor de “O Jornal Batista”. Como pesquisador da história do (sic) Batistas Brasileiros sempre defendeu a data de 15 de Outubro de 1882 para determinar o início da obra Batista genuinamente brasileira, apesar das suas origens paulistanas. Nos seus 11 livros hoje esgotados, nos seus artigos jornalísticos, nas suas mensagens e nas suas aulas sempre foi identificado como “o Batista”.¹¹⁹

Observa-se, desse modo, ao fim desta breve biografia de Reis Pereira, que o mais destacado defensor da posição oficial sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil era figura extremamente respeitada e, portanto, possuía uma palavra de peso significativo no meio batista.

Com essas informações, é possível prosseguir dando atenção, agora, à atuação de Reis Pereira na defesa da posição oficial da Convenção Brasileira sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, durante os anos 1960 a 1980. Seu primeiro ato se deu no ano de 1960, ano histórico para os batistas da Convenção Brasileira.

¹¹⁷ HALLOCK, Edgar F. Pastor Reis Pereira foi homenageado no Seminário do Sul. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 abr. 1978, p. 1.

¹¹⁸ DIMÁRZIO, Nilson. Nosso até breve a Reis Pereira. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 17 nov. 1991, p. 3.

¹¹⁹ PEREIRA, Clóvis M. Unidade III – A história dos batistas no Brasil (Atualização – 1982 a 2001). In: PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-2001)*. Reedição atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 445.

6. A Posição Oficial “1882, Salvador, BA” Relembrada e Estabelecida.

O ano de 1960 foi de grande importância histórica para os batistas brasileiros: foi o ano do 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial, realizado no Rio de Janeiro, entre os dias 26 de junho a 3 de julho. A Convenção Brasileira havia aguardado 49 anos para ter esse Congresso em solo brasileiro. Batistas de várias nações visitaram o Brasil e impactaram a cidade do Rio de Janeiro. Sobre esse Congresso, o Pastor José dos Reis Pereira, então membro da Junta Executiva da Convenção Brasileira e o responsável pela organização da reunião de encerramento no Estádio do Maracanã, afirmou: “nunca tinha havido nem nunca mais houve, no Brasil, uma reunião evangélica tão impressionante”.¹²⁰ Calculou-se que entre 150.000 a 200.000 pessoas, entre batistas, autoridades governamentais e amigos, se reuniram no Maracanã no último dia do Congresso e “entoaram o *Hino Nacional Brasileiro*, louvaram ao Senhor cantando o *Saudai o Nome de Jesus*, e aí se fez ouvir o maior pregador dos tempos modernos, Billy Graham”.¹²¹

Nesse clima de euforia, foi lançada uma edição especial de *O Jornal Batista*, em junho de 1960, cuja tiragem foi distribuída a todos os congressistas. Naquela edição, a Junta Executiva da Convenção Brasileira, da qual fazia parte o Pastor Reis Pereira, deu as palavras oficiais de boas-vindas aos batistas:

Os batistas de todo o Brasil saúdam os seus amados irmãos de todo o mundo que, nesta hora, nos visitam, e lhes apresentam as mais cordiais boas-vindas.¹²²

Mais adiante, no mesmo jornal, Reis Pereira aproveitou a oportunidade para lançar, internacionalmente, o ano do centenário do trabalho batista no Brasil:

Os batistas brasileiros recebem de braços abertos os batistas de todo o mundo que vêm assistir ao Décimo Congresso da Aliança Batista Mundial. É uma honra excepcional essa que lhes é dada de hospedarem seus irmãos de outras terras para essa reunião de conagração e essa afirmação de fé nesta hora tão conturbada e apreensiva da história do mundo.

O trabalho batista no Brasil tem sido objeto do favor de Deus de forma realmente maravilhosa e gostaríamos que nossos irmãos visitantes se

¹²⁰ PEREIRA, J. Reis. *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 181.

¹²¹ GONÇALVES, Almir S. Marcos da nossa história: a propósito do 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 29 jun. 1961, p. 1.

¹²² PEREIRA, J. Reis. Boas-vindas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 jun. 1960, p. 2. As boas-vindas aos congressistas, nessa edição especial, foram dadas nas seguintes línguas: português, inglês, sueco, francês, norueguês, alemão, dinamarquês, italiano, húngaro, estoniano, swahili, russo, leto, búlgaro, ucraniano, latim e hebraico.

unissem a nós em preces de gratidão ao Senhor pelo que nos tem dado. Será difícil encontrar outro lugar no mundo em que a obra batista tenha crescido tanto em tão pouco tempo.

Foi em 1881 que aqui chegaram os primeiros missionários batistas. Hoje, menos de 80 anos passados, temos quase 200.000 membros em nossas 1.500 igrejas. Assim, quanto ao número de batistas, o Brasil ocupa o 6º. lugar no mundo, só tendo mais batistas que o Brasil os Estados Unidos, a Rússia, a Índia, a Inglaterra e a Birmânia. No progresso em que caminhamos, **quando comemorarmos o primeiro centenário da obra batista no Brasil, daqui a 22 anos, haverá mais de 300.000 membros.** ¹²³ [grifos meus].

Com isso, estava oficialmente publicada a posição da Convenção Brasileira quanto ao marco inicial do trabalho batista brasileiro. Na verdade, era uma reafirmação do entendimento da primeira assembléia da Convenção Brasileira em 1907. Mas o efeito político da comunicação acerca do ano do centenário (ano deduzido, porque não claramente declarado, mas como foi projetado para 22 anos no futuro, o ano seria o de 1982) durante aquele Congresso de 1960 e através do *O Jornal Batista*, é no mínimo extraordinário e de alto valor estratégico. Santos observa que “antes de Reis Pereira não havia preocupação do jornal [*O Jornal Batista*] com relação a este tema, uma vez que este assunto não ocupava as suas páginas”. ¹²⁴

Portanto, considerando o contexto histórico e o caráter ufanista daquele 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial no Rio de Janeiro e a forma como foi anunciado o ano do centenário, qual seja, através do *O Jornal Batista*, órgão informativo oficial da Convenção Brasileira, a posição oficial “1882, Salvador, BA” foi inteligentemente lembrada, imposta e estabelecida e, assim, não deveria ser jamais contestada.

7. A Posição Oficial “1882, Salvador, BA” Afirmada: Tempos de Paz.

Desde o anúncio oficial do ano do centenário batista brasileiro em 1960 até o ano de 1966, aparentemente não houve nenhuma objeção àquele comunicado de Reis Pereira. Se não, vejamos: em 1961, o editor de *O Jornal Batista*, Almir Gonçalves, reforçou a posição oficial ao fazer um balanço do que havia sido o 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial para os brasileiros:

A história dos Batistas no Brasil semelha uma grande cordilheira na qual alcantilam certos fatos notáveis, pontos culminantes dessa história,

¹²³ PEREIRA, J. Reis. A Junta Executiva saúda os congressistas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 jun. 1960, p. 6.

¹²⁴ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 57.

píncaros da nossa obra efetuada pela graça de Deus e sob a Sua direção e bênção. Vamos aqui lembrar aqueles dias memoráveis de vitórias alcançadas. [...]

[A] **Fundação da 1ª. Igreja Batista no Brasil, em 15 de outubro de 1882, em Salvador**, com 5 membros: W. B. Bagby e Senhora, Zacharias C. Taylor e Senhora e o padre A. T. de Albuquerque. Que sementezinha de mostarda, que já rendeu 1.500 igrejas, segundo as últimas estatísticas, e 180.000 membros! ¹²⁵ [grifo meu].

Como foi observado, Pereira já havia informado na edição especial de *O Jornal Batista* de junho de 1960, o ano da chegada dos primeiros missionários batistas (1881). Agora, Gonçalves informava a data e o local da organização da primeira igreja batista do Brasil. Notavelmente, Gonçalves omite, nesse artigo, os nomes das esposas dos missionários norte-americanos, principalmente o de Anne, responsável pela primeira pessoa brasileira, uma mulher, convertida à fé batista na Bahia.

Em 1964 surgiu a obra *Colunas Batistas no Brasil* de Délcio Costa, que compreendeu uma seleção de biografias de batistas ilustres (só homens), com a finalidade de oferecer estudos dirigidos à Mocidade Batista. Ao escrever sobre William Buck Bagby, Costa registrou:

Aos 15 dias do mês de outubro de 1882 foi fundada a Primeira Igreja Batista Brasileira com 5 membros: os 2 casais de missionários e o ex-Padre Teixeira de Albuquerque. Pouco tempo depois era esse número aumentado com a conversão de Emília, a empregada dos Taylors, que foi o primeiro fruto no Brasil. ¹²⁶ [grifo meu].

A obra de Costa revelou estar de acordo com a posição oficial “1882, Salvador, BA”. Seu livro foi publicado pela editora oficial da Convenção Brasileira, a então Casa Publicadora Batista (mais tarde conhecida como Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP) e isso também comunica significado importante para a tese oficial. Não havia, portanto, qualquer objeção contra “1882, Salvador, BA”, nem outra posição sobre a data do marco inicial do trabalho batista no Brasil.

Nesse relativo ambiente de paz, Reis Pereira provavelmente se sentiu à vontade para retomar o tema, alguns anos mais tarde, agora como editor de *O Jornal Batista* e escreveu na edição de 18 de Outubro de 1964: “Não será cálculo demasiadamente otimista falar em cinco mil igrejas e mais de um milhão de crentes [batistas] em 1982 **quando comemorarmos o primeiro centenário**”. ¹²⁷ [grifo

¹²⁵ GONÇALVES, Almir S. Marcos da nossa história: a propósito do 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 29 jun. 1961, p. 1.

¹²⁶ COSTA, Délcio. *Colunas batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964, p. 17.

¹²⁷ PEREIRA, J. dos Reis. A grande data batista brasileira: 15 de outubro de 1882. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 18 out. 1964, p. 1.

meu]. Na mesma edição, Reis Pereira aproveitou a oportunidade para lançar “O Dia Batista do Brasil”: 15 de Outubro de 1882. No ano seguinte, Reis Pereira reforçou a posição oficial e a sua proposta do “Dia Batista do Brasil” ao escrever o artigo *No dia 15 de Outubro os batistas brasileiros fazem 83 anos*.¹²⁸

“O Dia Batista do Brasil” se tornou, portanto, a contribuição particular de Reis Pereira para o assunto.

8. A Posição Oficial Contestada por uma Mulher Batista Brasileira.

Em 16 de Outubro de 1966, Reis Pereira escreveu mais um artigo¹²⁹ sobre “O Dia Batista do Brasil”, como vinha fazendo desde o seu lançamento em 1964. Possivelmente, Reis Pereira confiava que a posição “1882, Salvador, BA” era assunto inquestionável na mente dos batistas brasileiros, já que essa tese oficial nunca havia sido contestada, pelo menos, publicamente.

Mas, no mês seguinte, no próprio *O Jornal Batista*, foi publicado o artigo que desafiou a posição oficial da Convenção Brasileira e ameaçou uma hegemonia de quase 60 anos da tradição “1882, Salvador, BA”: tratava-se de uma nova interpretação sobre quando e onde se deu o marco inicial do trabalho batista no Brasil. E o desafio partiu da voz paradoxal de uma mulher, esposa de pastor batista, a jornalista Betty Antunes de Oliveira. Voz paradoxal, no sentido que Scott conceitua paradoxo:

Emprega-se o vocábulo “paradoxo” para significar uma opinião que desafia o que é predominantemente ortodoxo, que é contrária à tradição (literalmente: transgride a dóxa). O paradoxo marca sua posição de enfrentamento à tradição, acentuando as diferenças entre ambos.¹³⁰

O desafio de Betty Antunes de Oliveira é surpreendente, se considerar toda a trajetória histórica da posição oficial. É uma transgressão, um enfrentamento inesperado. Surpreendente também foi a autorização para a publicação do artigo em *O Jornal Batista*. Os batistas são bem conhecidos pelo seu espírito democrático e essa pode ser uma razão para explicar a publicação desse artigo. Mas esse fato será

¹²⁸ PEREIRA, J. dos Reis. No dia 15 de Outubro os batistas brasileiros fazem 83 anos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 10 out. 1965, p. 1.

¹²⁹ PEREIRA, J. dos Reis. Os batistas brasileiros fazem 84 anos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 16 out. 1966, p. 1.

¹³⁰ SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Trad. Élvia A. Funck. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002, p. 28.

analisado mais adiante. Antes, porém, é preciso conhecer um pouco da história de Betty Antunes de Oliveira.

9. A Principal Defensora da Posição “1871, Santa Bárbara, SP”: Betty Antunes de Oliveira.



Foto no. 2: Betty Antunes de Oliveira. Fonte: Centelha em Restolho Seco, p. 392.

Betty Antunes de Oliveira nasceu na cidade do Rio de Janeiro, no dia 13 de Maio de 1919. Filha do pastor batista Ricardo Pitrowisky e de Eugenia Pitrowisky, era descendente do Pastor-colono norte-americano Robert Porter Thomas, aquele que batizou o ex-Padre Antonio Teixeira de Albuquerque em 1880, na cidade de Santa Bárbara, SP. Betty iniciou os seus estudos em música aos 7 anos de idade.

Aos 13 anos, estava matriculada na Escola Nacional de Música no Rio de Janeiro. Graduou-se em Piano (1935) e mais tarde em Órgão (1971) e Composição e Regência (1972). Foi reconhecida, em 1980, como excelente organista pelo articulista Rolando de Nassau ¹³¹ de *O Jornal Batista*, especialista em música sacra. Durante a década de 1930 estudou Ciências e Artes da Educação na Escola de Obreiras do Colégio Batista do Rio de Janeiro (hoje Centro Integrado de Educação e

¹³¹ NASSAU, Rolando. Órgãos, organeiros e organistas – III (em homenagem a Nicéa de Miranda Soren e Betty Antunes de Oliveira). *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 ago. 1980, p. 2.

Missões – CIEM). Também tem formação em Jornalismo (1962), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, tendo feito parte da primeira turma do Curso. Em entrevista ¹³² concedida ao pesquisador, informou que sua turma era composta de 15 homens e apenas duas mulheres, sendo que sua colega já era bem idosa e que havia abandonado o curso antes de sua conclusão. Casou-se no Rio de Janeiro em 14 de Janeiro de 1938, com Albérico Antunes de Oliveira, pastor batista. Depois do casamento mudou-se para Manaus, AM, onde viveu cerca de 50 anos, auxiliando o ministério de seu esposo (algum tempo depois, o Pastor Albérico elegeu-se deputado federal pelo Estado do Amazonas). Para fazer os seus cursos, Betty fazia as longas viagens de Manaus ao Rio de Janeiro, levando consigo os seus filhos pequenos, concluindo-os com muito sacrifício. Para ajudar no orçamento familiar, Betty prestou concurso para fazer parte do corpo docente da Escola Profissional de Manaus, tendo sido, conforme informou, ¹³³ a primeira mulher a ser aprovada como professora daquela instituição.

Betty de Oliveira é membro da Academia Evangélica de Letras do Brasil, do Colégio Brasileiro de Genealogia, da Associação Brasileira de Pesquisadores de História e Genealogia e sócia correspondente do Instituto Histórico, Geográfico e Genealógico de Sorocaba. Publicou os seguintes livros: *North American Immigration to Brazil: tombstone records of the “Campo” Cemetery – Santa Bárbara – S. Paulo State* (1978), *Antonio Teixeira de Albuquerque: o primeiro pastor batista brasileiro (1880): uma contribuição para a história dos batistas no Brasil* (1982), *Movimento de passageiros norte-americanos no porto do Rio de Janeiro (1865-1890)* (1982) e *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil* (1985, com uma segunda edição em 2005 pela Edições Vida Nova). Todos esses livros, com exceção da segunda edição de *Centelha em restolho seco*, foram lançados e publicados com os recursos próprios da autora. Aliás, a segunda edição de *Centelha em restolho seco* ganhou o Prêmio Areté da Associação Brasileira de Escritores Cristãos de 2005.

¹³² OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. (por telefone). São Caetano do Sul, SP. 08 nov. 2007. 10h45m. Embora tenha, mais tarde, assinado o termo de consentimento livre e esclarecido, Betty de Oliveira não autorizou a gravação de nenhuma entrevista. Por isso, toda vez que for citada como entrevistada nesta pesquisa, o que for registrado como sua palavra é fruto da interpretação pessoal do pesquisador.

¹³³ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi (por telefone). Caraguatatuba, SP. 24 jul. 2008. 17h00m.

Há, ainda, um texto que não foi publicado, *Do arado ao cajado: biografia do Pastor Ricardo Pitrowski* (1991). Trata-se de uma biografia de seu próprio pai. Tentou publicá-lo pela Casa Publicadora Batista (atual Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP), editora oficial da Convenção Brasileira, mas o manuscrito ficou cerca de um ano “engavetado”.¹³⁴ Resolveu então resgatá-lo e guardou-o consigo em sua própria casa.

Escreveu vários textos sobre o trabalho na área de imigração norte-americana e pomerana (alemã) para Santa Bárbara e Rio Grande do Sul, genealogias e histórias de famílias, pesquisas biográficas e artigos para *O Jornal Batista*.

Betty de Oliveira iniciou sua pesquisa histórica por motivos pessoais, ou seja, queria apenas resgatar a memória de seus antepassados, aqueles que acompanharam os primeiros grupos de imigrantes norte-americanos em Santa Bárbara, SP. Afinal, era uma história com muitos significados importantes: o seu bisavô, Robert Porter Thomas, havia batizado Antonio Teixeira de Albuquerque e sua tia, Anne Hope Thomas, foi a primeira missionária da Junta de Richmond nascida no Brasil. Mas sua pesquisa a levou para além de sua meta original: ela percebeu que estava diante da histórica origem dos batistas no Brasil. Seu primeiro passo, ao constatar o que descobrira, foi o de fazer publicar um artigo sob o título *No Primeiro Centenário dos Pioneiros Norte-Americanos* em *O Jornal Batista* no ano de 1966:

Por causa do grupo de batistas, vieram os missionários Bagbys e depois outros. Que sementeira magnífica! **Aquela “First Baptist Church Of Brazil”**, organizada no coração de São Paulo não mais existe. Foi a semente que posta na terra, morreu, para dar vida a tantas outras.¹³⁵ [grifo meu].

Betty de Oliveira, talvez preocupada com as repercussões de sua declaração pública, sutilmente apresentou sua tese ao afirmar, em inglês,¹³⁶ que a Igreja de Santa Bárbara seria, para a pesquisadora, a primeira igreja batista do Brasil.

De qualquer modo, o fato é que o seu artigo se tornou emblemático para o debate e seria a senha para outros que não concordavam com a posição oficial.

¹³⁴ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

¹³⁵ OLIVEIRA, Betty Antunes. No primeiro centenário dos pioneiros norte-americanos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 27 nov. 1966, p. 1.

¹³⁶ “First Baptist Church Of Brazil” era uma das designações dadas à Igreja de Santa Bárbara. Betty de Oliveira lista 10 nomes dados àquela igreja, mas intencionalmente ou não, escolhe, para o artigo de *O Jornal Batista*, justamente aquele que daria o significado desejado. Quanto à lista, ver OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. p. 219.

Santos também afirmou isso, quando concluiu que o artigo de Betty de Oliveira “era o início do questionamento que iria ganhar o apoio de outros articulistas ao longo dos anos”.¹³⁷

Depois da publicação do artigo de Betty de Oliveira, houve um silêncio por parte da liderança da Convenção Brasileira, principalmente do Pastor Reis Pereira, que desde o ano de 1964 era o editor de *O Jornal Batista*. Há algumas respostas possíveis, que posteriormente serão consideradas:

- 1) Reis Pereira ignorou a importância do artigo e, assim, não se preocupou com as possíveis consequências da declaração de Betty de Oliveira;
- 2) Ou, possivelmente foi um silêncio intencional, estratégico: poderia significar que Reis Pereira não queria estimular uma polêmica sobre assunto que para ele já estava definido. Quando assumiu o jornal em 1964, Reis Pereira verificou que entre os leitores havia um “desapreço generalizado pelas polêmicas”¹³⁸ e, assim, fez parte de sua política não fomentar debates:

Não podemos admitir que em nossas páginas saiam sons incertos de trombeta para confundir os fiéis. Esta é uma das razões por que não podemos satisfazer aqueles que gostariam de ver transformado O JORNAL BATISTA em tribuna livre para os mais disparatados debates.
¹³⁹

- 3) Ou o seu silêncio foi uma tentativa para desqualificar o saber de Betty de Oliveira sobre a história das origens dos batistas brasileiros.

Curiosamente, Betty de Oliveira já havia sofrido silêncio semelhante em outra ocasião, quando, a título de colaboração, escreveu um artigo¹⁴⁰ para *O Jornal Batista*, onde sugeriu um método não ortodoxo para o censo de batistas brasileiros no ano de 1960. Naquele artigo, ela pensou na possibilidade de se incluir no censo, “os filhos e os aderentes não batizados”. Isso simplesmente contrariava a forma como sempre os batistas lidaram com suas estatísticas. Azevedo, em 1996, ou seja, trinta e

¹³⁷ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 89.

¹³⁸ PEREIRA, J. dos Reis. Uma palavra muito pessoal. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 5 abr. 1964, p. 3.

¹³⁹ PEREIRA, J. dos Reis. Missão da imprensa evangélica. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 8 jan. 1967, p. 3.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. O censo de 1960. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 fev. 1960, p. 2.

seis anos depois do artigo de Betty, ensina qual é a prática dos batistas para o levantamento de seus números:

São hoje no Brasil mais de um milhão de crentes batizados, cifra que exclui, **como os batistas o fazem**, seus filhos e familiares, bem como outros freqüentadores habituais.¹⁴¹ [grifo meu].

Betty de Oliveira, apesar de sua ousada sugestão, pediu a reação dos leitores, principalmente dos “entendidos ou interessados no assunto”, mas visando claramente a liderança da Convenção Brasileira. Para não afirmar que foi um silêncio total, houve uma resposta, indireta, mas que revela o descaso sobre o assunto tratado por Betty de Oliveira: o historiador batista Antonio Neves de Mesquita, cerca de seis meses depois, escreveu em *O Jornal Batista* o seguinte:

O certo é que nós não sabemos de muitas coisas, mas de duas não sabemos mesmo. Primeiro: não sabemos quantos somos e nem isso interessa muito. Não temos estatísticas verdadeiras e nem nos preocupamos com isso. [...] ¹⁴²

Depois de seu artigo de 1966, Betty de Oliveira não mais tratou, de forma direta, sobre o marco inicial batista no Brasil em *O Jornal Batista*. Enviou três artigos, que foram publicados em 1977, sendo dois sobre o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque. Sua justificativa: “parou porque estava perdendo tempo”. Mas revela que seu relacionamento com Reis Pereira foi sempre cordial e que, quanto à diferença de opiniões sobre as origens do trabalho batista brasileiro, chegou ao seguinte raciocínio: “o que ganharia uma esposa de pastor brigar com um pastor?”.¹⁴³

Apesar disso, manteve sua pesquisa, realizando muitas viagens para Santa Bárbara, para o Rio de Janeiro e para os Estados Unidos, a fim de concluir o seu trabalho. Nessa jornada, encontrou forte apoio do Dr. Thurman Bryant, da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, da Junta de Richmond da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos e principalmente de seu esposo, Pastor Albérico Antunes de Oliveira.

Betty de Oliveira tem hoje 89 anos de idade, mora no Rio de Janeiro, na Tijuca, e é membro da Primeira Igreja Batista do Rio. Em entrevista concedida ao pesquisador em 18 de Dezembro de 2007, em sua residência, e depois de ouvir sua

¹⁴¹ AZEVEDO, Israel Belo. Op. cit. p. 15.

¹⁴² MESQUITA, Antonio Neves de. Batistas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 18 ago. 1960, p. 2.

¹⁴³ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. (por telefone). Caraguatatuba, SP. 24 jul. 2008. 17h00m.

argumentação, Betty considerou provável que a sua tese não saiu vencedora no debate, porque havia sido elaborada por uma mulher, uma esposa de pastor.¹⁴⁴

10. A Posição “1871, Santa Bárbara, SP” ganha apoio.

Cerca de um ano depois do emblemático artigo de Betty de Oliveira, o Pastor Ebenézer Gomes Cavalcânti (1911-1979), um líder respeitado na Convenção Brasileira, publicou artigo em *O Jornal Batista* com o título *Antonio Teixeira de Albuquerque até 1886*, onde escreveu:

Os quatro missionários pioneiros [Bagby e Taylor] pertenceram à Igreja Batista de Santa Bárbara, que fora organizada em 10-9-1871, na província de S. Paulo, efetivamente **a primeira do Brasil**, se adotarmos o critério denominacional e não o frágil critério puramente nacional. A ela não pertencera Antonio Teixeira de Albuquerque, e sim à **Segunda Igreja Batista no Brasil**, conhecida como a Igreja da Station, ou melhor: “o TEIXEIRA foi membro da Igreja da Estação de Sta. Bárbara”, também em S. Paulo, como consta da retificação da primeira ata (sessão de 10-5-1883). Aquela segunda igreja fora organizada em janeiro de 1879. Aquelas igrejas merecerão, oportunamente, um estudo à parte, inclusive **para que se desfaça um dos nossos piores equívocos históricos.**¹⁴⁵ [grifos meus].

Cavalcânti declarou que considerar a igreja de Salvador, BA, como a primeira igreja do Brasil era na verdade “um dos nossos piores equívocos históricos”. Embora revele sua simpatia pela tese “1871, Santa Bárbara”, Cavalcânti, notavelmente, não fez referência ao artigo de Betty de Oliveira que havia sido publicado no ano anterior.

No entanto, o artigo de Cavalcânti fez Reis Pereira se movimentar. Alguns meses depois, mas já em 1968, Reis Pereira apresentou sua tese sobre o marco inicial batista como proposta na assembléia da Convenção Brasileira em Fortaleza, CE, com a finalidade de estabelecer definitivamente “a data exata da comemoração de nosso primeiro centenário”.¹⁴⁶ A proposta¹⁴⁷ foi encaminhada à Comissão de Assuntos Eventuais nos seguintes termos:

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

¹⁴⁴ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

¹⁴⁵ CAVALCÂNTI, Ebenézer. Antonio Teixeira de Albuquerque até 1886. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 29 nov. 1967, p. 5-6.

¹⁴⁶ PEREIRA, J. dos Reis. A data do centenário. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1968, p. 3.

¹⁴⁷ Id. p. 3.

Como nos aproximamos de nosso primeiro centenário e para evitar estudos e decisões de última hora, como aconteceu recentemente, aos irmãos metodistas brasileiros, na véspera das comemorações de seu centenário, fazemos uma proposta sobre a matéria, atendendo às seguintes razões:

1. O primeiro missionário batista que trabalhou no Brasil foi T. J. Bowen, em 1859, mas ninguém sugeriu qualquer comemoração centenária relacionada com essa data que, aliás, passou despercebida para os batistas brasileiros. É que o trabalho de Bowen durou pouco e não produziu frutos, que se saiba.
2. A Igreja fundada em Santa Bárbara pelos colonos norte-americanos ali estabelecidos após a Guerra da Secessão, era uma Igreja de língua inglesa, destinada a servir exclusivamente aos colonos.¹⁴⁸
3. Essa Igreja, bem como outra por ela organizada com os mesmos fins, em 1879, no local denominado Estação, desapareceu, sem deixar traço, de tal modo que não se pode determinar hoje o lugar em que ela se reunia.
4. Essa Igreja não visava a evangelização dos brasileiros, embora tivesse visão missionária, visto que escreveu à Junta de Richmond solicitando-lhe o envio de missionários para iniciarem trabalho batista entre brasileiros. Detidos pela barreira da língua e entregues aos seus trabalhos agrícolas, aqueles irmãos não encontram recursos para evangelizar a circunvizinhança.
5. O fato de Antonio Teixeira de Albuquerque ter sido batizado em Santa Bárbara não infirma a declaração anterior porque foi um acontecimento isolado, de iniciativa do batizando e sobre o qual não temos informações exatas.

Propomos, portanto:

- a) que a data de 15 de outubro de 1882, quando foi fundada pelos Missionários William e Ana Bagby, Zacarias e Kate Taylor e pelo ex-padre A. Teixeira de Albuquerque a Primeira Igreja Batista da Bahia, seja considerada, oficialmente, a data do início da obra batista brasileira;
- b) que essa decisão seja submetida a segunda votação na Convenção de 1969, o que permitirá aos estudiosos apresentar e publicar quaisquer objeções durante o corrente ano;
- c) que essas possíveis objeções sejam estudadas por uma Comissão a ser designada pelos Corpos Docentes dos três Seminários da Convenção.

A proposta de Reis Pereira “foi unanimemente aprovada”,¹⁴⁹ mas a sua homologação ficou para 1969, na assembléia da Convenção Brasileira em Niterói, RJ.¹⁵⁰ O propósito foi o de conceder o prazo de um ano para que toda e qualquer objeção à proposta de Reis Pereira pudesse ser estudada pela Comissão eleita pela assembléia de 1968.

¹⁴⁸ Léonard observou que os batistas, presbiterianos e metodistas, colonos norte-americanos de Santa Bárbara, não se interessavam em atrair para suas igrejas os brasileiros, “no que aliás imitavam os membros de todas as colônias estrangeiras”. LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. Trad. de Linneu de Camargo Schützer. 2ª. edição. Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1981, p. 75.

¹⁴⁹ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 309.

¹⁵⁰ Ata da Nona Sessão realizada no dia 27 jan. 1969 no templo da Primeira Igreja Batista de Niterói, RJ. CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Anais, 1969, p. 21, 41-42.

Fortalecido com a decisão da assembléia da Convenção Brasileira em 1968 e antes mesmo de ver sua proposta homologada, Reis Pereira escreveu, em 13 de Outubro daquele ano, outro artigo alusivo à posição oficial sobre o marco inicial batista, sob o título *No Dia Batista do Brasil: homenagem à mulher pioneira*,¹⁵¹ (nesse artigo, ele destacou a importância da mulher batista na evangelização do país).

Na assembléia da Convenção Brasileira em 1969, Reis Pereira informou que “não houve qualquer objeção durante o ano [1968]”¹⁵² e, assim, sua proposta foi novamente submetida e aprovada em sessão. Todo o processo para definir a data do marco inicial do trabalho batista brasileiro naquelas assembléias da Convenção Brasileira revelou o espírito democrático dos batistas, mas houve um fato, no mínimo curioso: o relator da Comissão que estudaria as objeções à proposta de Reis Pereira foi o próprio Reis Pereira.¹⁵³

Em 1970, Reis Pereira, através de *O Jornal Batista*, reforçou sua proposta e também a posição oficial ao escrever no seu *Editorial*¹⁵⁴ de Março, que sua expectativa para 1982, o ano do centenário, era dos batistas brasileiros ultrapassarem a casa de um milhão de membros. Em Setembro, escreveu: *O Dia Batista do Brasil*¹⁵⁵ e *15 de Outubro, Dia Batista do Brasil*.¹⁵⁶ E no mês de Outubro publicou, em *O Jornal Batista*, *Em 15 de Outubro os Batistas brasileiros fazem 88 anos*.¹⁵⁷

11. 1971: Um Centenário que não foi Centenário.

Mas, em 1971, Cavalcânti voltou a tratar, de forma polêmica, o assunto a respeito do marco inicial do trabalho batista no Brasil. Fez publicar seu artigo *Um Centenário Batista no Brasil* em *O Jornal Batista*, em 12 de Setembro, o que seria, portanto, a edição daquele pretendido centésimo aniversário dos batistas de Santa Bárbara e do Brasil. Desta vez, Cavalcânti citou o artigo de Betty Antunes de

¹⁵¹ PEREIRA, J. dos Reis. No Dia Batista do Brasil: homenagem à mulher pioneira. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 13 out. 1968, p. 1.

¹⁵² PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 309.

¹⁵³ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 59.

¹⁵⁴ PEREIRA, J. dos Reis. Editorial. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 1 mar. 1970, p. 3.

¹⁵⁵ PEREIRA, J. dos Reis. O Dia Batista do Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 13 set. 1970, p. 3.

¹⁵⁶ PEREIRA, J. dos Reis. 15 de Outubro, Dia Batista do Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 27 set. 1970, p. 1.

¹⁵⁷ PEREIRA, J. dos Reis. Em 15 de Outubro os Batistas brasileiros fazem 88 anos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 11 out. 1970, p. 1.

Oliveira e criticou duramente todo o processo que elegeu “1882, Salvador, BA” como a posição oficial da Convenção Brasileira:

Não compreendo o desprezo a que os batistas relegam sua própria História, que se reconstitui sob o império de leis e não à base de sentimentalismo. Afinal, que igreja brasileira foi essa, a de 1882, na Bahia, constituída por quatro norte-americanos e um brasileiro?

[...] **História não se faz por decreto, senão que resulta da pesquisa dos fatos.**

[...] Quando morrerem todos os patriotas nacionalistas, brasileiros e norte-americanos, se eu sobreviver a eles, proporei à Convenção Batista Brasileira que RETIFIQUE o lamentável equívoco de apagar mais de dez anos de História Batista no Brasil.

[...] Não foi ela [Igreja Batista de Santa Bárbara] a primeira a ser organizada no Brasil (não só no solo, mas na Nação, sob as leis do Império do Brasil), e não é verdade que isto ocorreu no dia 10 de setembro de 1871? E então? Voltemos ao berço, se somos historiadores e não meros historiógrafos. ¹⁵⁸ [grifo meu].

A reação de Reis Pereira se deu na mesma edição, quando em nota da redação, ¹⁵⁹ ao final do artigo de Cavalcânti, prometeu réplica para o próximo número de *O Jornal Batista*, com explicações sobre os motivos que levaram a Convenção Brasileira aprovar a posição “1882, Salvador, BA”. A urgência se justificava: 1971 seria o ano do centenário dos batistas brasileiros para os defensores da posição insurgente.

Na edição seguinte, ¹⁶⁰ Reis Pereira respondeu ao questionamento de Cavalcânti e também criticou o fato da objeção ser apresentada fora do tempo, vez que havia sido oferecido o prazo de um ano para as contestações, antes da homologação da proposta em 1969 pela assembléia da Convenção Brasileira.

Em 3 de Outubro de 1971, *O Jornal Batista* publicou, em primeira página, a cobertura do centenário da Igreja Batista em Santa Bárbara, sob a responsabilidade do Pastor João Falcão Sobrinho. Mas sua reportagem trouxe a seguinte informação:

Embora os batistas brasileiros reconheçam 15 de outubro de 1882, data da organização da primeira igreja batista brasileira, na Bahia, como a data batista do Brasil, rendemos nossa profunda homenagem **àquele punhado de desbravadores que no dia 10 de setembro de 1871, há um século, fundaram uma igreja batista em solo brasileiro, que foi a semente, o instrumento de Deus para o início dessa epopéia missionária de que, por Sua misericórdia, todos somos participantes.** Foi, pois, com a alma enternecida pela gratidão e o coração reverente de saudade e respeito, que participamos da celebração do centenário da

¹⁵⁸ CAVALCÂNTI, Ebenézer. Um centenário batista no Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 set. 1971, p. 4-5.

¹⁵⁹ PEREIRA, J. dos Reis. Nota da redação. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 set. 1971, p. 5.

¹⁶⁰ PEREIRA, J. dos Reis. O centenário do início do trabalho batista no Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 19 set. 1971, p. 5.

organização da primeira igreja batista em solo brasileiro, na bela sexta-feira, 10 de setembro de 1971. ¹⁶¹ [grifo meu].

Certamente, mais um artigo problemático para a posição oficial, ou pelo menos para Reis Pereira. Providencialmente, o editor de *O Jornal Batista* inseriu um *box* ¹⁶² na primeira página da mesma edição de 3 de Outubro, onde destacou o dia 15 de Outubro com o Dia Batista do Brasil, conforme aprovado pela Convenção Brasileira.

Ainda no mês de Outubro de 1971, o mês do “Dia Batista do Brasil”, Reis Pereira investiu forte no *O Jornal Batista*. Publicou no dia 10 de Outubro o artigo *Como Celebrar o Dia Batista do Brasil* ¹⁶³ na primeira página. Depois, no dia 15 de Outubro ele publicou três artigos: *O Dia Batista do Brasil – homenagem aos fundadores*, *Há 90 anos foi fundada a Primeira Igreja Batista Brasileira* e *Em 90 anos: 2500 Igrejas*. Aparentemente, as manifestações favoráveis à tese de Betty de Oliveira, através dos artigos de Cavalcânti e de Falcão Sobrinho estavam incomodando o editor de *O Jornal Batista* quanto à celebração do centenário batista em 1982.

Ainda em 1971, outro texto surgiu para dar força ao debate: foi publicado um opúsculo de Ruth Ferreira Mathews sobre a vida de Anne Bagby, através da União Feminina Missionária da Convenção Brasileira. Em sua obra, Ruth Mathews, à semelhança de Betty de Oliveira, pareceu desafiar a posição oficial, embora sua colocação não refletisse o pensamento geral das mulheres batistas, como se verificará depois. Ao descrever a situação dos norte-americanos em Santa Bárbara, antes da chegada dos Bagby ao Brasil, Ruth Mathews escreveu:

Nessa colônia [Santa Bárbara] havia muitos crentes e entre eles um bom número de batistas. Estes se reuniram e, em 10 de setembro de 1871, **organizaram a 1ª. Igreja Batista do Brasil**. Os cultos dessa igreja e todo o seu trabalho eram realizados em língua inglesa e se restringia às famílias da colônia. ¹⁶⁴ [grifo meu].

¹⁶¹ FALCÃO SOBRINHO, João. Um século depois. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 out. 1971, p. 1-2.

¹⁶² PEREIRA, J. dos Reis. 15 de Outubro: Dia Batista do Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 out. 1971, p. 1.

¹⁶³ PEREIRA, J. dos Reis. Como celebrar o dia batista do Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 10 out. 1971, p. 1.

¹⁶⁴ MATHEWS, Ruth Ferreira. *Ana Bagby, a pioneira*. Rio de Janeiro: União Feminina Missionária, 1972, p. 14.

Ruth Mathews era pesquisadora respeitada entre os batistas, porque já havia escrito a biografia do missionário norte-americano Lewis Malen Bratcher,¹⁶⁵ a pedido da Junta de Missões Nacionais em 1967 e publicada pela editora oficial da Convenção Brasileira, a Casa Publicadora Batista. Parece que o alcance de seu pequeno livro (com 35 páginas) ficou restrito ao círculo das mulheres batistas, membros da União Feminina Missionária da Convenção Brasileira, mas, considerando o contexto do debate, era mais uma voz paradoxal que fazia coro junto àqueles que defendiam a posição insurgente.

Além disso, em 1971, os batistas paulistas também se levantaram contra a posição oficial. O periódico *Batista Paulistano*, que por alguma razão não foi publicado no final do ano de 1971, revelou no artigo *1971 e 1972* certa indignação pelo curso que levou o marco inicial batista para fora do Estado de São Paulo:

Este número é uma espécie de dupla face, pois é o último de 1971 e também o primeiro de 1972, de maneira que trataremos de assuntos acontecidos e por acontecer.

Do ano que se finda destacamos um fato que para os batistas e, especialmente os paulistas, foi de grande significado e que denominamos de UM CENTENÁRIO QUE NÃO FOI CENTENÁRIO.

Este ano os batistas brasileiros deveriam ter comemorado o seu primeiro centenário, particularmente no Estado de São Paulo, berço de marcantes fatos na história brasileira.

[...] É um centenário que não foi comemorado como tal, cujas razões não desejo discutir, mas fica, pelo menos neste editorial, no jornal dos batistas do Estado de São Paulo, o registro do grande acontecimento, que embora venha a ser comemorado em época posterior e com origem em outro Estado, **a nossa história registrará que em pequenina cidade, no Estado de São Paulo teve início o Trabalho Batista no Brasil.**¹⁶⁶ [grifo meu].

De qualquer modo, o ano de 1971 findou e com ele também qualquer outra possibilidade de ressuscitar a posição insurgente. Reis Pereira pôde, então, se organizar para preparar a celebração do centenário batista brasileiro para o ano de 1982.

Na assembléia da Convenção Brasileira em 1970, em Salvador, BA, já havia sido aprovada a formação de um Grupo de Trabalho, com o fim específico de elaborar o Plano Decenal da Convenção Brasileira, ou seja, um plano de desenvolvimento e crescimento da Denominação.¹⁶⁷ Todos os setores da Convenção

¹⁶⁵ MATHEWS, Ruth Ferreira. *O apóstolo do sertão*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Mundiais e Casa Publicadora Batista, 1967.

¹⁶⁶ LOPES, Orivaldo Pimentel. 1971 e 1972. *Batista Paulistano*. São Paulo, jan./fev. 1972, p. 2.

¹⁶⁷ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, Anais, 1970, p. 72.

Brasileira, bem como suas igrejas filiadas, deveriam atender às orientações do referido Plano, e, através do cumprimento de metas específicas e determinadas, contribuiriam para a projeção dos batistas em âmbito nacional. O foco do Plano Decenal era o centenário em 1982. A verificação do cumprimento das metas seria feita a cada biênio, a partir do ano de 1971.

No entanto, em 1971, a Junta Executiva da Convenção Brasileira resolveu preparar um Plano Integrado para as comemorações do centenário batista brasileiro em 1982. Esse Plano deu origem ao Plano Integrado para o Decênio do Centenário, que foi apresentado à assembléia da Convenção Brasileira em 1973, com o nome de Programa Integrado de Missões e Evangelização – PROIME.¹⁶⁸ O Programa atendia a ideologia missionária da Convenção Brasileira e estabeleceu os seguintes alvos a serem atingidos no ano de 1982, ano do centenário: 6.600 igrejas batistas, 1 milhão de membros, 120 missionários no exterior, 550 missionários nacionais, 3.000 alunos nos Seminários, tiragem de 60.000 exemplares de *O Jornal Batista*, 3.000 igrejas com pastores com dedicação integral e a publicação de uma nova História dos Batistas Brasileiros. Desses alvos, em 1982, só a publicação da história dos batistas foi alcançada. O autor da obra foi o Pastor José dos Reis Pereira.

Na mesma assembléia em que foi apresentado o PROIME, em clima festivo, a Primeira Igreja Batista da Bahia comunicou à Convenção Brasileira que havia mudado o seu nome para Primeira Igreja Batista do Brasil.¹⁶⁹ A partir de então, conforme observa Santos,

O Centenário passa a ser o centro da vida batista brasileira [...]. Em todos os setores da vida denominacional há grandes expectativas e muita euforia com relação às comemorações do Centenário.¹⁷⁰

Desse modo, a posição “1871, Santa Bárbara, SP”, estava fadada ao esquecimento.

Em 1972, Reis Pereira publicou, através da Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP, sua *Breve História dos Batistas* (que alcançou três edições e uma reedição especial em 2001), onde, mais uma vez, mas agora alcançando diretamente a academia batista, afirmou:

Assim, pois, com cinco membros fundadores, em 15 de outubro de 1882, foi organizada a **Primeira Igreja Batista da Bahia e primeira igreja batista brasileira.**¹⁷¹ [grifo meu].

¹⁶⁸ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, Anais, 1973, p. 44-60, 335.

¹⁶⁹ AMARAL, Othon Ávila. Jornal do secretário. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 18 fev. 1973, p. 1.

¹⁷⁰ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 64.

Colaborador direto de Reis Pereira em *O Jornal Batista*, Othon Ávila Amaral, também historiador, adotou, em 1975, uma posição curiosa quanto ao assunto:

Admitimos, inclusive reconsiderando posição anterior, que o Pastor Robert Porter Thomaz, bisavô de nossa Betty Antunes de Oliveira, tenha sido realmente o batizador do primeiro batista brasileiro [o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque]. O primeiro pastor e batista brasileiro pertenceu a três igrejas batistas: 1 – Igreja Batista da Estação, na Colônia de Santa Bárbara, organizada no dia 5 (domingo) de Janeiro de 1879; 2 – Primeira Igreja Batista do Brasil, organizada no dia 15 de Outubro de 1882 e, 3 – Igreja Batista de Maceió, organizada no dia 17 de Maio de 1885. Foi, aliás, o primeiro Pastor desta última.¹⁷²

Amaral admitiu que a Igreja da Estação teve em seu rol de membros um brasileiro, e essa foi a mesma situação da igreja fundada em Salvador, cuja filiação de Albuquerque justificava a última como a primeira igreja nacional.

Em um artigo de autoria de Mário Ribeiro Martins, que não concordou com Amaral a respeito de quem teria batizado Albuquerque (para ele, teria sido o Pastor Ratcliff), mais detalhes são revelados a respeito do trabalho de Santa Bárbara junto aos brasileiros:

Nomeados no dia 2 de Janeiro de 1881, Bagby e esposa chegaram ao Brasil em 2 de Março, descendo no Rio de Janeiro. No dia 16 de Abril de 1881, foram para Campinas estudar a língua. Em Maio Bagby aceitou o pastorado da Igreja Batista de Santa Bárbara, e ficou pregando lá e na Igreja da “Estação”. Em Junho seis pessoas foram batizadas e **no fim de 1881 Bagby pregou 4 sermões em português [...]. A esta altura a Igreja Batista de Santa Bárbara perdeu as características de igreja puramente norte-americana, porque já tinha um brasileiro como membro.** Bagby já pregava em português e ele mesmo prometeu estender “o Evangelho a regiões distantes”, o que fez enviando um nativo (Teixeira) juntamente com os Bagbys e os Taylors para fundar uma igreja na cidade mais católica da América Latina, Salvador, sede do arcebispado do Brasil.¹⁷³ [grifo meu].

Percebe-se que os articulistas demonstravam certa confusão quanto ao acerto histórico do marco inicial do trabalho batista no Brasil. Ao mesmo tempo em que admitiam a posição oficial, “Salvador, BA, 1882”, ofereciam também argumentos que contrariavam essa tese, fortalecendo os argumentos defendidos por Betty de Oliveira.

¹⁷¹ PEREIRA, J. dos Reis. *Breve história dos batistas*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987, p. 83.

¹⁷² AMARAL, Othon Ávila. Antônio Teixeira de Albuquerque: o primeiro metodista e batista do Brasil. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 jan. 1975, p. 7.

¹⁷³ MARTINS, Mário Ribeiro. Rio Largo: berço e túmulo de dois pioneiros batistas (Mello Lins e Teixeira de Albuquerque). *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 9 fev. 1975, p. 5.

Provavelmente para consolidar a posição oficial, em 1976 Reis Pereira viajou para os Estados Unidos onde pesquisou documentos arquivados em Richmond. Em seu relatório publicado em 22 de Agosto de 1976, Reis Pereira se baseou em cartas enviadas por William Bagby à Junta de Richmond para afirmar:

A data de 15 de Outubro de 1882 foi escolhida porque nela foi fundada uma igreja batista brasileira que pregava o evangelho em português, uma igreja missionária que desejava levar, como levou, o evangelho a outros lugares, procurando atingir o maior número possível de brasileiros. A Igreja de Santa Bárbara não era nada disso. [...] em carta de 2 de Setembro de 1881 Bagby diz a respeito da Igreja da Estação: “sua organização foi imprudente e infeliz”. [...] Em 15 de Dezembro de 1881 William Bagby escrevia: “os batistas até agora nada fizeram entre os brasileiros. A Igreja de Santa Bárbara é composta inteiramente de norte-americanos”.¹⁷⁴

Seu relatório pretendia, possivelmente, pôr fim à série de questionamentos sobre a data oficial do início do trabalho batista no Brasil.

Mas, na verdade, não houve unanimidade sobre o tema como provam os citados artigos publicados em *O Jornal Batista*. A discussão sobre o marco inicial das origens do trabalho brasileiro permaneceu após a celebração do Centenário em 1982, como será verificado mais adiante.

12. Parêntesis: Mulheres Batistas e o Debate sobre o Marco Inicial.

Durante a elaboração desta pesquisa, observou-se que entre as historiadoras batistas brasileiras houve divergência de opiniões sobre onde e quando se deu o marco inicial do trabalho batista. Houve quem defendesse a posição oficial da Convenção Brasileira, a tese “1882, Salvador, BA”. Foi o caso de Marli Geralda Teixeira que, em sua dissertação de mestrado apresentada em 1975, afirmou:

A primeira igreja batista organizada em Santa Bárbara em 10 de Setembro de 1871 não resultou do planejamento missionário de nenhuma missão batista americana, mas exclusivamente da necessidade sentida pelos batistas imigrantes de atender os seus anseios espirituais morais. **Sem direção pastoral**, não atraiu de início o interesse da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção do Sul dos Estados Unidos, mantendo-se precariamente até 1879, quando, após incessantes apelos, a Junta decidiu auxiliar o pequeno grupo.¹⁷⁵ [grifo meu].

¹⁷⁴ PEREIRA, J. dos Reis. Pesquisa em Richmond (III): notas de viagem. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 22 ago. 1976, p. 8.

¹⁷⁵ TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os batistas na Bahia: 1882-1925: um estudo de história social*. Salvador, BA, 1975. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, p. 33.

A pesquisa de Teixeira enfatizou o trabalho dos batistas em Salvador e assim ela privilegiou a posição oficial da Convenção Brasileira.

Outra colaboradora para a história dos batistas brasileiros, Helen Bagby Harrison, escreveu *Os Bagby do Brasil: uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras* em 1987, obra que tratou da trajetória de vida de seus pais, os missionários William e Anne. Seu livro contou com o apoio da Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP (antiga Casa Publicadora Batista), editora oficial da Convenção Brasileira e revelou total harmonia com a narrativa oficial sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil:

Já em 1871, tinha sido organizada, em Santa Bárbara, uma igreja batista, que atendia somente aos americanos da colônia na língua inglesa. Es ses habitantes vinham pedindo à Junta dos Estados Unidos que mandasse missionários para o Brasil.¹⁷⁶

A história da igreja de Santa Bárbara, para Harrison, conferia com as afirmações de Reis Pereira. Mais adiante, ela afirmou:

A primeira igreja batista brasileira, com culto em português, foi organizada em 15 de outubro de 1882. Os membros fundadores foram cinco – os dois casais missionários e o ex-Padre Teixeira. A esposa dele ainda não era crente.¹⁷⁷

Obviamente era de se esperar que, sendo Harrison descendente direta dos Bagby, essa autora posicionasse seus pais como os missionários pioneiros para o Brasil.

O que se nota, no entanto, é que as mulheres que contribuíram para a historiografia batista se dividiram quanto ao tema sobre o marco inicial batista: Betty de Oliveira e Ruth Mathews defenderam “1871, Santa Bárbara, SP”; Marli Teixeira e Helen Bagby Harrison seguiram a linha da posição oficial. Mathews e Harrison escreveram sobre os Bagby, mas as interpretações sobre o marco inicial batista foram distintas. Outra observação interessante foi a humildade que se manifestou em duas obras: tanto Betty de Oliveira, quanto Helen Bagby Harrison designaram suas obras como apenas “uma contribuição” para a história dos batistas. Isso ocorreu porque possivelmente respeitaram o código de ética daqueles tempos: aqueles que dominavam o campo do saber historiográfico batista eram os homens. Por isso, suas participações deveriam ser apenas consideradas “contribuições”.

¹⁷⁶ HARRISON, Helen Bagby. Op. cit. p. 15.

¹⁷⁷ Id. p. 35.

13. Inconformismo e Perseverança: A Atuação de Betty Antunes de Oliveira.

A partir da vitória da posição “1882, Salvador, BA” em 1969, Betty de Oliveira sentiu certo desprezo da parte de alguns líderes da Convenção Brasileira e até mesmo de algumas mulheres batistas.¹⁷⁸ Mas a historiadora ainda permaneceu crendo em sua tese e continuou, com grandes sacrifícios, a sua pesquisa sobre os colonos batistas de Santa Bárbara, SP.

Em 1977, onze anos depois de seu revolucionário artigo, Betty de Oliveira conseguiu que fossem publicados em *O Jornal Batista*, em série, três artigos, sob o tema “Fruto de minhas pesquisas históricas (nota prévia do livro em preparo)”: o primeiro foi sobre a possível localização do primeiro batistério batista em Santa Bárbara;¹⁷⁹ o segundo tratou sobre a primeira parte da vida do ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque;¹⁸⁰ e o último tratou do seu ministério entre os batistas.¹⁸¹ Demonstrava, assim, sua perseverança na defesa da posição “1871, Santa Bárbara, SP”.

Sua pesquisa sobre o ex-padre Albuquerque seria mais tarde reconhecida pelo historiador batista Óthon Ávila Amaral, que durante muitos anos atuou como secretário de redação de *O Jornal Batista*. No início de 1977, Amaral fortaleceu, de certa maneira, a tese de Santa Bárbara, quando afirmou que o Pastor-colono Robert Thomaz, bisavô de Betty, teria batizado o ex-padre, tornando-o o primeiro batista brasileiro.¹⁸² Depois, em 1980, escreveu um artigo¹⁸³ sobre o ex-padre e citou o trabalho de Betty de Oliveira, algo que Reis Pereira não fez ao publicar o seu livro sobre a história dos batistas brasileiros em 1982.¹⁸⁴

O assunto sobre quem teria batizado o ex-padre também mereceu certa atenção de estudiosos batistas da época. O Pastor Ebenézer Gomes Cavalcânti

¹⁷⁸ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

¹⁷⁹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Primeira Igreja Batista em Santa Bárbara, SP: localização dos imigrantes, cemitério, capela e batistério (I). *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 19 jun. 1977, p. 4.

¹⁸⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Antonio Teixeira de Albuquerque (II). *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 jun. 1977, p. 7.

¹⁸¹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Antonio Teixeira de Albuquerque – seu batismo e consagração ao ministério (III). *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 23 out. 1977, p. 7.

¹⁸² AMARAL, Óthon Ávila. Quem batizou Antonio Teixeira de Albuquerque? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 2 jan. 1977, p. 5.

¹⁸³ AMARAL, Óthon Ávila. Antonio Teixeira de Albuquerque, o centenário de sua ordenação ao ministério. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 15 jun. 1980.

¹⁸⁴ Em *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, Reis Pereira não citou Betty de Oliveira no índice onomástico e nem na bibliografia consultada. PEREIRA, J. dos Reis. Op. cit. p. 361-370.

rejeitou a posição de Betty de Oliveira e de Amaral sobre o Pastor Robert Thomaz. Para Cavalcânti, quem batizou Teixeira de Albuquerque foi o Pastor Ratcliff. Mas essa polêmica não alterou sua interpretação de que a igreja de Santa Bárbara teria sido a primeira igreja batista brasileira.¹⁸⁵

O sermão oficial da 60ª. Assembléia da Convenção Batista Brasileira, em Recife, PE, proferido pelo Pastor Tomaz José de Aguiar Munguba, em 19 de Janeiro de 1978, foi intitulado *Ampliar – o desafio do Centenário*.¹⁸⁶ Sendo o momento mais solene da assembléia, o sermão oficial determina o pensamento da denominação. Assim, em 1978, o sermão reafirmou a tese “1882, Salvador, BA”, bem como a ideologia missionária da Convenção Brasileira.

Ainda naquele ano, outro reforço para a posição oficial se verificou na edição de 29 de Janeiro em *O Jornal Batista*, onde, em primeira página, há uma reportagem sobre a Primeira Igreja Batista de Maceió:

Primeira de Maceió já prepara seu Centenário.
A Primeira Igreja Batista de Maceió **foi a terceira igreja batista brasileira, na ordem cronológica**. Seu Centenário deve ocorrer em 1985.¹⁸⁷[grifo meu].

Ficava clara a intenção da direção do jornal ao publicar o planejamento da celebração do centenário da igreja de Maceió, que com antecedência (cerca de sete anos), comunicou tais festividades de aniversário. Em primeiro lugar, a reafirmação da posição oficial e, depois, um estímulo para que todos pudessem ter o espírito de participar das preparações do grande centenário.

Reis Pereira continuou zelosamente o seu trabalho para promover o Centenário através de *O Jornal Batista*. Preocupado com a organização da celebração em 1982, manifestou certa ansiedade quanto ao cumprimento das metas que deveriam ser atingidas através do PROIME, principalmente daquela que tratava do número de batistas no Centenário. Em 1978, Reis Pereira escreveu uma série de editoriais sobre a meta de 1 milhão de batistas e revelou, através deles, os seus temores. Assim, na edição de 8 de Janeiro, declarou: “pelos nossos cálculos

¹⁸⁵ CAVALCANTI, Ebenézer Gomes. Antonio Teixeira de Albuquerque: quem o batizou? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 6 fev. 1977, p. 2.

¹⁸⁶ MUNGUBA, Tomaz José de Aguiar. *Ampliar – o desafio do centenário*. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 fev. 1978, p. 9.

¹⁸⁷ TAVARES, J. Primeira de Maceió já prepara seu centenário. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 29 jan. 1978, p. 1.

ficaremos aquém do alvo de um milhão de membros no ano do Centenário”.¹⁸⁸ Em 26 de Fevereiro, através do seu artigo *Um Milhão em 1982*, Reis Pereira revelou que, desde 1973, o crescimento das igrejas através do número de batismos era insuficiente para atingir a meta de 1982.

De 1973, quando começou a Década do Centenário até 1977, nos cinco primeiros anos, nós crescemos, mas não crescemos na proporção necessária para termos um milhão em 1982.¹⁸⁹

No mês seguinte, outro editorial sob o título *A Campanha de 1980: Apelo Concreto* e Reis Pereira, manifestando preocupação, ofereceu às igrejas a fórmula para o cumprimento da meta estabelecida para o Centenário: “para atingirmos um milhão em 1982 precisamos de ter um aumento de, pelo menos, 20% ao ano”.¹⁹⁰ Na edição de 15 de Outubro de 1978,¹⁹¹ o *Dia Batista do Brasil*, Reis Pereira retomou a história da primeira igreja batista brasileira. No mês seguinte Reis Pereira escreveu o artigo *Centenário não acontece todo dia*¹⁹² e nele expressou certa indignação quanto à resistência de parte da liderança da Convenção Brasileira em realizar a Convenção de 1982 exatamente na data do centenário (o mês de outubro não era o mês tradicional para a realização das assembléias anuais da Convenção Brasileira). No seu artigo *A Voz e o Apelo da Estatística*¹⁹³ de 31 de Dezembro, Reis Pereira revelou mais uma vez sua preocupação quanto ao cumprimento da meta de um milhão de membros batistas no ano do Centenário.

Em Agosto de 1978, Betty de Oliveira lançou o seu livro *North American Immigration to Brazil: tombstone records of the “Campo” Cemetery – Santa Bárbara – S. Paulo State*. Sem apoio da editora oficial da Convenção Brasileira, a autora precisou usar recursos próprios para a edição de sua obra. Betty visitou o Cemitério dos protestantes em Santa Bárbara e, lápide por lápide, identificou onde estavam sepultados aqueles colonos que fizeram a história de batistas, presbiterianos e metodistas a partir dos fins do século XIX. Tentava assim, através de seu livro, manter viva a memória dos pioneiros batistas no Brasil, em momento onde as

¹⁸⁸ PEREIRA, J. dos Reis. Quantos somos? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 8 jan. 1978, p. 3.

¹⁸⁹ PEREIRA, J. dos Reis. Um milhão em 1982. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 fev. 1978, p. 3.

¹⁹⁰ PEREIRA, J. dos Reis. A campanha de 1980: apelo concreto. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 19 mar. 1978, p. 3.

¹⁹¹ PEREIRA, J. dos Reis. A primeira igreja batista brasileira. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 15 out. 1978, p. 3.

¹⁹² PEREIRA, J. dos Reis. Centenário não acontece todo dia. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 nov. 1978, p. 3.

¹⁹³ PEREIRA, J. dos Reis. A voz e o apelo da estatística. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 31 dez. 1978, p. 3.

atenções estavam voltadas para “1882, Salvador, BA”. A repercussão de sua obra, porém, foi pequena na Convenção Brasileira, até porque foi publicada na língua inglesa.

No ano seguinte, 1979, Betty de Oliveira tentou, sem sucesso, o reconhecimento oficial do centenário da Missão Batista no Brasil. Não informou como foi essa tentativa, ou que canais procurou se utilizar para alcançar o seu propósito, mas o fato é que reconheceu o seu insucesso e precisou estabelecer outra estratégia.

Em 1979, por um escrito, tentamos fazer lembrado o centenário do estabelecimento da Missão Batista no Brasil, pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos da América, a Junta de Richmond. Todavia, tendo falhado o meio de divulgação do evento, tentamos outro caminho.¹⁹⁴

O reconhecimento da Missão Batista de 1879 seria estrategicamente importante, porque implicaria na conclusão de que a Igreja de Salvador, em 1882, não teria sido o primeiro trabalho missionário oficial dos batistas entre brasileiros. Naquele mesmo ano, Reis Pereira reforçou a posição “1882, Salvador, BA” ao publicar em primeira página de *O Jornal Batista: 15 de Outubro: este é o Dia Batista do Brasil. Por quê? Porque em 15 de outubro de 1882, foi fundada, na Bahia, a Primeira Igreja Batista Brasileira.*¹⁹⁵

Fracassada a primeira tentativa, Betty entendeu que o “outro caminho” para reconhecimento oficial do Centenário da Missão Batista no Brasil em 1879, seria em 1980, na 62ª. Convenção Batista Brasileira, em Goiânia, GO. Para isso, conseguiu a adesão de 26 convencionais e preparou uma proposição que foi lida em sessão da assembléia daquela Convenção. Sua proposição¹⁹⁶ foi lida nesses termos:

Assunto: voto de gratidão e reconhecimento, dos batistas brasileiros, aos irmãos norte-americanos, pelo estabelecimento definitivo do trabalho missionário, no Brasil, há cem anos passados – 1879.

Proposta: - que se envie uma carta especial à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, agradecendo aos irmãos batistas norte-americanos, a instalação definitiva de sua Missão, no Brasil, iniciada, em Santa Bárbara (hoje Santa Bárbara D’Oeste) Estado de São Paulo, em 1879 (ainda que a Junta de Missões Estrangeiras daquela Convenção tivesse enviado o missionário Thomas Jefferson Bowen e esposa, em 1860);

- que se inclua, nessa carta especial, o nosso profundo reconhecimento pela operosidade da Junta de Missões Estrangeiras – a

¹⁹⁴ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. p. 355.

¹⁹⁵ PEREIRA, J. dos Reis. 15 de outubro. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 7 out. 1979, p. 1.

¹⁹⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Op. cit.* p. 356.

Junta de Richmond, da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, em cem anos, no Brasil.

Para melhor entendimento do espírito desta proposta, tomamos a liberdade de transcrever alguns trechos, em anexo: dos Relatórios, Pareceres e Atas da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, dos anos de 1879, 1880, 1881 e 1885, p. 30, 31, 52 e 54; 24, 25, 51, 52, 53, 54; 21, 40 e 49, respectivamente;

- da Ata da Junta de Richmond, de 1º. de novembro de 1880, p. 419;

- de recortes do jornal dessa Junta, de 1879, 1880 e 1881.

O assunto foi encaminhado para a Comissão de Assuntos Eventuais, cujo parecer foi de aprovação com observações.

Considerando que diante da evidência de fatos históricos não se pode apresentar contestação, a não ser nos termos em que esses fatos são apontados [...]. Considerando que a Convenção Batista Brasileira **já deliberou, oportunamente, a respeito do marco inicial do trabalho batista brasileiro**; SOMOS DE PARECER: que a Convenção Batista Brasileira manifeste à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos da América, através de uma carta a ser elaborada pela Junta Executiva da CBB, a expressiva gratidão dos batistas brasileiros: [...] pelo envio dos seus missionários William Buck Bagby e esposa em 1881 ao Brasil, os quais em 15 de outubro de 1882 organizaram a Primeira Igreja Batista, em Salvador, BA, em idioma português, **igreja essa, por conseguinte, tida como marco inicial da organização do trabalho batista no Brasil.**¹⁹⁷ [grifos meus].

Estava muito claro que a liderança da Convenção Brasileira não estava disposta a retomar o assunto sobre o marco inicial do trabalho batista. Isso era algo que estava definido. Apenas julgaram acertada a manifestação de gratidão à Junta de Richmond e, por sua vez, à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, pelo esforço envidado no estabelecimento do campo missionário no Brasil.

É interessante destacar o comentário de Reis Pereira sobre os trabalhos dessa Convenção em Goiânia. Através do seu artigo *Convenção Sem Novidades*, ele registrou:

Não houve em Goiânia resoluções espetaculares, nem transformações violentas no trabalho denominacional. Mas foi um prazer rever tantos irmãos e amigos que somente nessas ocasiões encontramos. Foi prazer também verificar, mais uma vez, **o funcionamento de nosso sistema democrático em que todos têm o direito de se expressar sobre os mais variados assuntos mesmo que não se expressem bem ou que se enganem nas suas apreciações.**¹⁹⁸ [grifo meu].

¹⁹⁷ 62a. ASSEMBLÉIA DA CBB, 22 jan. 1980. Goiânia, GO. In: CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Anais*. Goiânia: CBB, 1980, p. 314-315.

¹⁹⁸ PEREIRA, J. dos Reis. Convenção sem novidades. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 2 mar. 1980, p. 3.

Em fins do ano de 1981, a Convenção Batista, através de *O Jornal Batista*, convidou todas as igrejas filiadas a lançarem oficialmente no dia 31 de dezembro, no âmbito de suas respectivas comunidades, o ano oficial do Centenário Batista.

Os batistas paulistas atenderam o chamado da Convenção Brasileira, mas, ainda no ano de 1981, manifestaram mais uma vez a posição insurgente através do seu órgão informativo oficial, *Batista Paulistano*:

São Paulo batista estará assim homenageando os pioneiros que nos idos distantes do século passado iniciaram a obra batista em terras de Piratininga. **Vale lembrar que aqui surgiu realmente a 1ª. Igreja Batista neste País [...].**

[...] Há, portanto, marcas irremovíveis da obra batista em tempos pioneiros no Estado de São Paulo. ¹⁹⁹ [grifo meu].

Pelo menos no Estado de São Paulo, ainda se manifestavam abertamente aqueles que se opunham à tese oficial da Convenção Brasileira e que faziam questão de destacar sua posição quanto ao marco inicial do trabalho batista.

14. 1982: o Ano do Centenário Oficial dos Batistas Brasileiros.

No ano do centenário “segundo o reconhecimento oficial de nossa história”, ²⁰⁰ Betty de Oliveira publicou dois de seus livros: *Antonio Teixeira de Albuquerque: o Primeiro Pastor Batista (1880)* e *Movimento de Passageiros Norte-Americanos no Porto do Rio de Janeiro (1865-1890)*. Estava clara a intenção da autora: não permitir qualquer arrefecimento na sustentação da tese “1871, Santa Bárbara, SP”, mesmo no ano do centenário oficial. O título do livro sobre a vida do ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque desafiava a afirmação de Salomão Luiz Ginsburg em 1921: Albuquerque era, para Betty de Oliveira, o primeiro pastor batista brasileiro, e não um tal de João Batista, “o primeiro ministro batista nativo ganho, batizado e depois ordenado ao ministério” ²⁰¹ na Bahia, como defendia Ginsburg. Mais uma vez, Betty de Oliveira não conseguiu apoio da Junta de Educação Religiosa e Publicações para lançar seus dois livros.

¹⁹⁹ A CONVENÇÃO DO CENTENÁRIO. *Batista Paulistano*. São Paulo, out./dez. 1981, p. 1.

²⁰⁰ GONÇALVES JR., Almir dos Santos. Apresentação. In: PEREIRA, J. dos Reis. *História dos Batistas no Brasil (1882-2001)*. 3ª. ed. ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 7.

²⁰¹ GINSBURG, Salomão L. Op. cit. p. 70.

Sua determinação, no entanto, foi reconhecida pela liderança da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, conforme se demonstra em artigo da Revista da Junta de Missões Estrangeiras, numa edição especial sobre o Brasil em 1982:

Em minoria – Pelo menos um, entre os Batistas Brasileiros, mantém a convicção de que o centenário do trabalho já se passou. A Convenção [CBB] acordou que a igreja da qual o trabalho se originou é a de Salvador, onde os primeiros brasileiros tornaram-se Batistas. A Convenção reunir-se-á ali em outubro.

Porém, a Sra. Betty Antunes de Oliveira vê o fato de maneira diferente. Muitas pessoas dos Estados Unidos da América estabeleceram-se no Brasil, depois da Guerra da Secessão. Alguns eram Batistas e organizaram igrejas. A Sra. Oliveira insiste que, desde que alguns brasileiros foram envolvidos naquelas igrejas, o trabalho Batista, de fato, começou mais cedo. A Sra. Oliveira, uma descendente de alguns daqueles emigrados, tem pesquisado o assunto onde lhe tem sido possível.

A Convenção, porém, celebrará o seu 100º. aniversário em 1982.²⁰² [grifos meus].

A Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos não tomou partido. Aparentemente, no ano do centenário oficial, apenas Betty de Oliveira estava mantendo a posição rebelde. Suas obras não alcançaram o povo batista em sua totalidade, até porque a tiragem de seus livros foi bem limitada, vez que a autora precisou assumir, mais uma vez, sua publicação com recursos próprios. Assim, o seu trabalho literário em 1982 pode ser interpretado como um esforço no sentido de marcar presença em momento histórico contrário à tradição de Santa Bárbara.

Do outro lado da questão, Reis Pereira trabalhou arduamente na organização da celebração do centenário e teve todo o apoio da estrutura da Convenção Brasileira para escrever um livro sobre a história dos batistas brasileiros.

A Convenção em Salvador, BA, foi considerada, naquela época, “a maior de todas as Assembléias convencionais da História dos Batistas no Brasil, com 6.020 mensageiros arrolados e milhares de presentes”.²⁰³ O centenário foi muito festejado e cantado, como se observa nos seguintes versos do poeta Mário Barreto França,²⁰⁴ publicados no *O Jornal Batista*:

Mil oitocentos e oitenta e dois
Foi a 15 de outubro, nesse dia,

²⁰² GLOBAL Glimpses. *The Commission*. Richmond, Virginia, fev./mar. 1982, v. 45, no. 2, p. 5. Trad. Betty Antunes de Oliveira [revista da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos da América, número especial dedicado ao Brasil].

²⁰³ PEREIRA, Clóvis M. Unidade III – A história dos batistas no Brasil (atualização - 1982 a 2001). In: PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil*. p. 432.

²⁰⁴ FRANÇA, Mário Barreto. Apud PEREIRA, Clóvis M. Op. cit. p. 432.

Para a glória de Deus se organizava
 Uma Igreja Batista na Bahia.
 E os Bagby, os Tailor (sic) e Albuquerque,
 Unidos num propósito gentil,
 Estavam organizando essa primeira
 Igreja dos Batistas no Brasil.

Apesar do clima festivo, as metas para o ano do centenário, estabelecidas pelo Programa Integrado de Missões e Evangelização – PROIME, elaborado pela Convenção Brasileira em 1973, não foram atingidas. Esperava-se alcançar os seguintes números: 6.600 igrejas (em 1982 eram 3.600) e 1 milhão de membros (eram 560.000).

Outra meta para 1982 era a publicação de uma nova história dos batistas brasileiros. Envidando todos os esforços e com todo o apoio da Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP, Reis Pereira cumpriu a tarefa num exíguo prazo de cerca de seis meses. Para isso, ele se utilizou das anotações das aulas de História Eclesiástica dadas no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, dos seus artigos em *O Jornal Batista* e de importantes livros e documentos da história dos batistas. Além disso, solicitou ajuda dos leitores de *O Jornal Batista* para que enviassem a ele qualquer documento que pudesse contribuir para o seu livro. Depois de muito trabalho e pressão, Reis Pereira conseguiu, em Setembro de 1982, entregar sua *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)* no prazo, ou seja, no ano do centenário oficial. Quando do lançamento do seu livro, Reis Pereira escreveu em tom triunfante, as seguintes palavras em sua apresentação:

É muito próprio que, nas comemorações do Centenário da fundação da Primeira Igreja Batista Brasileira, seja publicada esta síntese histórica de um século de trabalho batista no Brasil. [...] Sinto-me honrado e feliz por ter-me sido entregue a responsabilidade de escrevê-la. [...] Agradeço a Deus ter-me dado as forças necessárias para que, sem deixar as diversas atividades em que estou envolvido, pudesse escrever estas páginas, **dentro do Ano do Centenário.**²⁰⁵ [grifo meu].

Como já foi observado, em sua obra Reis Pereira não cita a pesquisa, nem os livros e nem o nome de Betty de Oliveira.

15. 1985: o Ano de Centelha em Restolho Seco.

Betty de Oliveira manteve o seu foco em visibilizar a posição “1871, Santa Bárbara, SP”. Tendo finalizada a sua pesquisa em 1985, iniciada nos primeiros anos

²⁰⁵ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 5-6.

da década de 1960, a historiadora procurou apoio da Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP, no sentido de ter sua obra patrocinada e publicada pela editora oficial da Convenção Brasileira, como o foi a obra de Reis Pereira. Mas não obteve o apoio desejado e nem percebeu qualquer interesse por parte da liderança da denominação. Na verdade, sentiu “certa indiferença, certo descaso”²⁰⁶ para com a sua pesquisa. Assim, procurou ajuda fora dos limites da denominação. Além do esforço para levantar recursos para a publicação de sua pesquisa, Betty precisou contar com o auxílio de pessoas que seguiam outras religiões.²⁰⁷ Desse modo, conseguiu lançar *Centelha em Restolho Seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil* entre os dias 6 e 7 de Novembro de 1985, na Capela do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro, RJ. O evento do lançamento do livro de Betty de Oliveira foi coberto pela reportagem da *Revista Teológica* do próprio Seminário, que registrou a fala contestadora da autora:

Para que uma igreja evangélica batista seja organizada é preciso que seus membros declarem a sua nacionalidade, a sua cor, partido político ou sua condição social? Ou ela deve ser reconhecida pelo fato de que seus membros são salvos em Cristo Jesus, pela fé, e devidamente batizados conforme as Escrituras?²⁰⁸

Essa palavra de Betty de Oliveira vai de encontro ao argumento maior da defesa de Reis Pereira em favor de Salvador: o critério étnico. Reis Pereira sempre afirmou que o problema da Igreja de Santa Bárbara era o fato de que era uma igreja voltada exclusivamente para os colonos norte-americanos.

Esses colonos pertenciam a várias denominações evangélicas: presbiterianos, metodistas, batistas. Depois de bem assentados na nova terra, cuidaram de estabelecer também suas igrejas, e foi assim que o grupo batista fundou, em 10 de setembro de 1871, a Igreja Batista de Santa Bárbara. **Trata-se da primeira igreja batista organizada em solo brasileiro. Era, entretanto, uma igreja limitada em seu escopo: seus cultos, em língua inglesa, destinavam-se apenas aos colonos.**²⁰⁹ [grifo meu].

²⁰⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. [por telefone]. São Caetano do Sul, SP. 21 fev. 2006. 16h50m.

²⁰⁷ Segundo Betty, um empresário de origem libanesa, aparentemente seguidor do espiritismo, se interessou por seu trabalho e ofereceu toda a ajuda necessária para publicá-lo. (Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. [por telefone]. São Caetano do Sul, SP. 21 fev. 2006. 16h50m).

²⁰⁸ OLIVEIRA, Betty Antunes. A propósito da organização da primeira Igreja Batista do Brasil... *Revista Teológica*: Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Rio de Janeiro, no. 2, p. 67, dez. 1985.

²⁰⁹ PEREIRA, J. dos Reis. *Breve história dos batistas*, p. 81.

Outra alegação de Reis Pereira era de que a Igreja de Santa Bárbara não se interessava em alcançar brasileiros e, por isso, não era uma igreja missionária. Betty rebateu esse argumento, ao lembrar o ministério de Antonio Teixeira de Albuquerque em Santa Bárbara e Piracicaba:

Há forte evidência de que Teixeira iniciou o seu ministério ali em Santa Bárbara e Piracicaba. Baseamo-nos numa informação que Dr. W. B. Bagby enviou à Junta dizendo que Teixeira não pregava mais. Tinha havido um desentendimento entre Teixeira e Quillin, em Piracicaba, na tentativa de ali ser organizada a Terceira Igreja e uma escola-missão. Esse desentendimento resultou na separação de ambos e abandono da idéia e do trabalho em Piracicaba. Mas, ficou o registro que Teixeira deixara de pregar, ou seja, que antes ele pregava. Perguntamos: onde pregava? A quem pregava? Será que os norte-americanos estavam interessados em que um brasileiro se tornasse um pastor para eles, se já possuíam o seu? Qual o interesse do grupo em receber um brasileiro no seu seio e consagrá-lo ao ministério? Não sobra qualquer dúvida no fato de que as duas igrejas serviram de berço ao alagoano intrépido que então iniciava o seu ministério, como um batista.²¹⁰

Assim, Betty de Oliveira apresentou o seu trabalho ao círculo acadêmico batista, representado pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Estavam presentes naquela ocasião o Diretor do Centro de História Viva dos Batistas Brasileiros, o Dr. Israel Belo de Azevedo e o bisneto do Pastor Antonio Teixeira de Albuquerque. Esse passo de Betty de Oliveira foi estrategicamente importante para sua pesquisa, pois “os centros por excelência da produção do pensamento batista são os seus seminários, que levam o adjetivo de ‘teológicos’”.²¹¹ E de forma clara e expressa afirmou em sua obra:

A 10.09.1871, foi organizada a primeira igreja batista em solo brasileiro, em Santa Bárbara, SP. O Rev. Richard Ratcliff, pastor fundador, tornou-se então o primeiro pastor batista neste país.
[...] A 02.11.1879, foi organizada a segunda igreja batista no Brasil, a da Estação, Santa Bárbara, SP, nome de como é conhecida. Esta foi a primeira filha que a Primeira Igreja estava formando.²¹²

Betty de Oliveira manifestava, assim, a sua perseverança quanto ao marco inicial do trabalho batista no Brasil, não obstante toda a trajetória vitoriosa da posição oficial da Convenção Brasileira, “1882, Salvador, BA”.

A pesquisadora ainda deu palestras sobre o tema no Seminário de Manaus e por mais duas vezes no Seminário do Sul. Percebeu que, no Rio de Janeiro, houve

²¹⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. A propósito da organização da primeira Igreja Batista do Brasil... *Revista Teológica*. p. 67-68.

²¹¹ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 198.

²¹² OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 177, 181.

um crescente desinteresse por seu trabalho, sendo que “nunca mais foi convidada” para falar ao Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Isso lhe “causou estranheza”.²¹³

Mas um fato interessante ocorreu no ano do lançamento da obra de Betty de Oliveira: a Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP publicou a segunda edição do livro de Reis Pereira, a sua *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)* lançada no ano do Centenário. Mesmo que a primeira edição tenha sido esgotada, isso leva a perguntar pela intenção da liderança masculina da Convenção Brasileira ao aprovar uma nova edição justamente no ano do lançamento de *Centelha em Restolho Seco*, levando ainda em conta que o livro de Betty não teve o mesmo alcance da obra de Reis Pereira.

16. O Pós-Debate.

O ano de 1982 poderia ter sido considerado aquele que concluiu o debate sobre o marco inicial do trabalho batista, iniciado em 1966 por Betty Antunes de Oliveira. Mas o lançamento de *Centelha em Restolho Seco* em 1985 e as repercussões do debate, pós-1985, ainda avivam a questão sobre as origens dos batistas no Brasil.

A primeira reação interessante a ser considerada é a do próprio Reis Pereira, em 1989. Em artigo enviado à *Revista Teológica* do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, ele considerou:

A Igreja Batista de Santa Bárbara foi a primeira igreja batista a ser organizada em solo brasileiro. **Esse é um marco histórico inegável.** Mas por que os batistas brasileiros comemoraram o centenário do início do trabalho batista no Brasil em 1982? Porque a Igreja de Santa Bárbara não teve significado na evangelização dos brasileiros. Era uma igreja de língua inglesa para servir aos colonos norte-americanos ali estabelecidos. [...] Mas, de qualquer maneira, **acho que a história da Igreja de Santa Bárbara merecia mais estudo** [...].²¹⁴ [grifos meus].

Obviamente, não poderemos considerar essas palavras de Reis Pereira como um recuo ou reconsideração. Antes de 1982, ele tinha muito a perder, mas agora, confortavelmente instalado em situação vencedora, Reis Pereira podia lançar um olhar um pouco mais complacente para a tese de “1871, Santa Bárbara, SP”.

²¹³ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

²¹⁴ PEREIRA, J. dos Reis. Documentos para a história batista do Brasil. Op. cit. p. 55.

Mas, depois de 1985, outras vozes discordantes da posição “1882, Salvador, BA” mantiveram aceso o questionamento. Dentre elas, a de Zaqueu Moreira de Oliveira. Em seu livro, *Perseguidos, mas não Desamparados*, ele escreveu:

Esquecer o trabalho e influência da Igreja Batista de Santa Bárbara, para a reabertura do campo missionário no Brasil, **é a maior injustiça histórica que os batistas brasileiros têm cometido. O autor do presente trabalho espera que o sesquicentenário dos batistas no Brasil não seja comemorado em 2032, mas em 2021, reparando assim esta injustiça.**²¹⁵ [grifo meu].

Injustiça ou não, o que se nota é que o debate se encontra em aberto e poderá durar muito tempo ainda. Porém, esta pesquisa não pretende discutir o acerto histórico da questão sobre o marco inicial batista brasileiro. O interesse maior é o de descrever e analisar toda a dinâmica do debate a partir de uma leitura crítica que considere gênero como instrumento de sua interpretação e, por isso, pistas foram sendo levantadas ao longo deste capítulo. Suspeita-se que o resultado final do debate denuncia a força do preconceito de gênero. Mas a análise conclusiva desse debate, bem como suas implicações, será apresentada em capítulo próprio.

Finalmente, este capítulo procurou apresentar e descrever os aspectos históricos do debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, suas etapas e desenvolvimento, o papel de seus principais participantes e o resultado final. Mas o material necessário para a análise de gênero não pode ser considerado completo se não se levar em conta o contexto imediato que envolveu o debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, qual seja, a própria Convenção Batista Brasileira. Conhecer a cultura batista da Convenção Brasileira dos anos 1960-1980 que influenciou a dinâmica das etapas do debate sobre o marco inicial batista é, portanto, o assunto do próximo capítulo.

²¹⁵ OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. Op. cit. p. 48.

CAPÍTULO II

A ARENA DO DEBATE: A CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA

Os batistas foram os primeiros proponentes de
uma liberdade absoluta, justa e verdadeira
liberdade, liberdade igual e imparcial.²¹⁶

John Locke

1. Introdução.

Neste capítulo, pretende-se descrever o contexto imediato que serviu de arena para o debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: o campo dos dispositivos de poder da Convenção Batista Brasileira. Nessa descrição, espera-se demonstrar que um domínio patriarcal entre os batistas impedia o acesso das mulheres aos lugares significativos do poder da Convenção Brasileira dos anos 1960-1980, apesar dos discursos democráticos e igualitários da ideologia batista.

A assimetria de poder na estrutura organizacional da Convenção Brasileira pode ser explicada também pelo medo do feminino no poder, medo dissimulado e reproduzido, mas não publicamente admitido, o qual pode ser demonstrado através do estudo das formas como se ordenavam e se re-produziam os discursos e as práticas da época. Para a confirmação dessa hipótese, pretende-se levantar pistas para uma análise das relações de poder e gênero, que será posteriormente apresentada em capítulo próprio.

Para atingir os propósitos deste capítulo, será apresentada, em primeiro lugar, a identidade dos batistas da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. A origem dos batistas na história do cristianismo, seus princípios que os distinguem das demais confissões de fé protestantes e sua práxis eclesial serão estudados, para se conhecer como se formou o pensamento batista brasileiro daqueles anos.

A apresentação da estrutura organizacional da Convenção Brasileira demonstrará como ela refletia visivelmente a singular ideologia missionária dos batistas. No entanto, se verificará que o lugar das mulheres nessa organização estava muito bem estabelecido, conforme a definida divisão sexual de papéis da época.

²¹⁶ LOCKE, John. Apud BEZERRA, Benilton C. *Interpretação panorâmica dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960, p. 47.

Espera-se demonstrar essa situação, apresentando o papel da União Feminina Missionária Batista do Brasil no contexto da Convenção Brasileira.

A seguir, será apresentada a editora oficial da Convenção Brasileira: a Casa Publicadora Batista, que mais tarde recebeu o nome de Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP. Essa editora tem importância capital para a re-produção de sentidos e valores da ideologia da denominação batista. Pretende-se demonstrar que o seu papel junto aos batistas brasileiros está na afirmação daqueles valores desejados pela liderança da denominação, majoritariamente masculina.

Após as considerações sobre a editora dos batistas, será apresentado *O Jornal Batista*, o órgão oficial de informação da Convenção Brasileira e o principal instrumento de re-produção ideológica dos batistas. Editado pela Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP, esse jornal tem representado o pensamento oficial da denominação nos mais variados assuntos trabalhados. No que diz respeito às questões de gênero, *O Jornal Batista* refletiu, como será demonstrado, a cultura patriarcal dominante daqueles anos 1960-1980.

Em último lugar, será estudado o papel das instituições batistas de ensino teológico, em especial o seu papel na reprodução da desigualdade de gênero. Verificaremos que, a partir dos anos 1960, os seminários teológicos batistas visibilizavam a tensão entre a afirmação patriarcal quanto ao acesso ao poder na Convenção Brasileira e a emancipação das mulheres batistas, que participavam de seus quadros docentes e discentes. Será privilegiado o estudo da primeira instituição teológica batista surgida no País: o Seminário Batista do Norte do Brasil, em Recife.

2. Breve história dos batistas.

Os batistas, “quem são eles? Não é fácil identificá-los”²¹⁷ reconhecia Benilton Carlos Bezerra, professor de História Eclesiástica do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Sua origem na história do cristianismo foi motivo de muita discussão. “Os estudiosos batistas não são unânimes quanto às suas origens”.

²¹⁸ Há três teorias ²¹⁹ que tratam da origem dos batistas no mundo: a primeira é a

²¹⁷ BEZERRA, Benilton Carlos. Op. cit. p. 12.

²¹⁸ MACHADO, José Nemésio. *Educação batista no Brasil: uma análise complexa*. São Paulo: ed. do autor, 1999, p. 57.

²¹⁹ Cf. PEREIRA, J. dos Reis. *Breve história dos batistas*. p. 9-16.

teoria JJJ, a segunda associa a origem com os anabatistas do século XVI e a terceira relaciona os primeiros batistas com o movimento separatista inglês do século XVII.

A teoria JJJ, ou seja, Jerusalém-Jordão-João, defende que os batistas vêm de uma linha ininterrupta desde os tempos de João, o Batista, que batizava no rio Jordão, nas proximidades da cidade de Jerusalém. Essa “linhagem batista” pode ser traçada até às igrejas batistas da atualidade. É uma teoria antiga e hoje quase não se encontra quem a defenda.

A teoria do parentesco com os anabatistas do século XVI encontrou defensores a partir do século XIX. Embora se verifique muitos pontos de contato entre doutrinas batistas e anabatistas, essa teoria oferece dificuldades, segundo alguns estudiosos, porque não há como comprovar essa relação histórica com os anabatistas, cujo nome significa *rebatizadores*. Whitley, historiador batista, escreveu: “é indesculpável hoje confundir os anabatistas continentais do século 16 com os batistas ingleses do século 17”.²²⁰

A teoria que relaciona a origem dos batistas com o movimento separatista inglês do século XVII conta com o apoio de documentos históricos e é a posição oficial da Convenção Brasileira.²²¹ Os separatistas eram aqueles que, inconformados com a decadência espiritual e moral da Igreja de confissão anglicana, tentaram promover uma reforma religiosa na Inglaterra. Foram duramente perseguidos e um grupo se refugiou na Holanda, onde obteve apoio do anabatista Menno Simons, fundador da Igreja Menonita, com a qual os batistas mantêm laços de fraternidade até hoje. Em Amsterdã, uma igreja batista de língua inglesa foi organizada no ano de 1609 e ela pode ser considerada “a primeira igreja batista dos tempos modernos”.²²² Um pequeno grupo de batistas ingleses resolveu voltar para sua pátria e organizou, em 1612, a primeira igreja batista da Inglaterra, em Spitalfields, lugar próximo de Londres. O movimento cresceu, mas a perseguição religiosa, no entanto, não cessava e, por isso, muitos buscaram sua liberdade em outras terras.

A América do Norte foi o destino de muitos dissidentes que partiram para o novo mundo com o desejo de construir uma vida melhor. Eles foram chamados de Pais Peregrinos, que desembarcaram na Nova Inglaterra no ano de 1620. Muitos batistas estavam entre os colonos ingleses. A primeira igreja batista em solo

²²⁰ WHITLEY, W. T. Apud BEZERRA, Benilton Carlos. Op. cit. p. 14.

²²¹ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *A nossa história no Brasil e no mundo*. Disponível em: <<http://www.batistas.org.br>>. Acesso em: 18 ago. 2008.

²²² PEREIRA, J. Reis. *Breve história dos batistas*. p. 68.

americano surgiu, provavelmente, no ano de 1639,²²³ cujo primeiro pastor foi Roger Williams. Os batistas participaram ativamente da história norte-americana. Dentre eles o Dr. John Clarke, que estabeleceu colônia numa ilha e foi por ele batizada de Rhode Island e Henry Dunster, o primeiro presidente do Colégio de Harvard, que mais tarde se tornou a primeira universidade norte-americana. Os batistas tiveram papel fundamental na elaboração da Constituição de 1781 e de suas emendas, principalmente a emenda “Bill of Rights”, a Lei dos Direitos.

O século XIX foi o século da obra missionária dos batistas norte-americanos. Em maio de 1814 foi organizada em Filadélfia a Convenção Geral da Denominação Batista nos Estados Unidos para Missões no Estrangeiro, cujo primeiro presidente foi Richard Furman, da Carolina do Sul. O objetivo dessa Convenção, que se reunia de três em três anos, foi o de sustentar a obra missionária transcultural. Em 1845, a Convenção deixou de existir em virtude da divisão entre os Estados do Sul e os do Norte, por causa da questão da escravidão. Os sulistas, escravagistas, resolveram fundar, em maio daquele ano, a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Anos mais tarde, os nortistas organizaram a Convenção Batista do Norte, que mudou o nome para Convenção Batista Americana e depois para Igrejas Batistas Americanas dos Estados Unidos. A Convenção do Sul organizou a sua Junta de Missões Estrangeiras na cidade de Richmond, Virginia, e estabeleceu campos missionários na China, na África e depois, como já estudado, no Brasil.

3. Identidade batista.

Quem é o batista?

Identifica-se como batista a pessoa convertida, regenerada pela ação do Espírito Santo, salva mediante a graça de Deus e a fé em Jesus Cristo, e que se submete à soberania de Cristo; une-se a uma igreja da mesma fé e ordem – corpo de Cristo – através do batismo; presta culto a Deus, e somente a ele; crê na autoridade da Palavra de Deus – sua única regra de fé e prática – e na competência do indivíduo perante Deus.²²⁴

²²³ PEREIRA, J. dos Reis. *Breve história dos batistas*. p. 74.

²²⁴ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Filosofia da Convenção Batista Brasileira*. Disponível em: <<http://www.batistas.org.br>>. Acesso em: 18 ago. 2008.

O nome “batista” surgiu pela primeira vez em 1644 na Inglaterra e foi dado aos batistas pelos seus adversários.²²⁵ A razão foi a prática de imersão nos batismos defendida pelos batistas como a única forma verdadeira e bíblica. Porém, Azevedo informa que a primeira igreja batista da Inglaterra, organizada em 1612, praticava o batismo por aspersão.²²⁶ Fato histórico curioso foi o que ocorreu no ano de 1896, quando o então presidente do Seminário batista de Louisville, Estados Unidos, Dr. William Whitsitt, foi forçado a pedir exoneração de seu cargo, porque escreveu um artigo afirmando que o batismo por imersão havia sido restaurado pelos batistas em 1641.²²⁷ Isso significava que, de 1609, ano da fundação da primeira igreja batista no mundo, até 1641, o batismo praticado pelos batistas era por aspersão, algo considerado inadmissível para os batistas mais conservadores.

O que é uma igreja batista? Segundo a perspectiva batista,

Igreja é uma congregação local de pessoas regeneradas e batizadas após profissão de fé. É nesse sentido que a palavra “igreja” é empregada no maior número de vezes nos livros do Novo Testamento.²²⁸

Desse modo, os batistas crêem que o modelo de suas igrejas deva ser fiel àquele vivido pelos primeiros cristãos. Em seu *Estudo do Pacto das Igrejas Batistas*, Schaly ensinou:

Uma igreja batista é uma sociedade local de crentes em Cristo, batizados por imersão, sob sua profissão de fé, que cultua corretamente a Deus, que prega Sua Palavra e que ministra devidamente as suas ordenanças neotestamentárias.²²⁹

Aliás, para os batistas, não há a Igreja Batista, mas igrejas batistas, e privilegiam a autonomia e independência de suas comunidades religiosas, embora concordem que a cooperação entre si seja necessária. Reis Pereira ensinou:

Em primeiro lugar não há “Igreja Batista do Brasil”. A designação correta é Igrejas Batistas do Brasil. É princípio batista a autonomia da Igreja local. Temos cansado de explicar aos irmãos de outras Denominações que nossa eclesiologia é diferente. Pode-se falar numa Igreja Metodista do Brasil, numa Igreja Presbiteriana do Brasil, numa Igreja Episcopal do Brasil, etc. Mas nunca de uma Igreja Batista do Brasil.²³⁰

²²⁵ BROWN, L. D. *Fundamentos bíblicos dos batistas: um estudo bíblico sobre as características que distinguem os batistas*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1992, p. 8.

²²⁶ AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo*. p. 78.

²²⁷ BEZERRA, Benilton C. Op. cit. p. 49.

²²⁸ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Documentos Batistas, 2), p. 14.

²²⁹ SCHALY, Harald. *Estudo do pacto das igrejas batistas*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1992, p. 5.

²³⁰ PEREIRA, J. Reis. Informação inexata. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 mar. 1980, p. 3.

As igrejas batistas não têm, em tese, um poder centralizador, de onde emana toda sorte de ordens e determinações. Cada igreja é soberana em suas decisões administrativas, que são tomadas democraticamente e isso é o que caracteriza a forma de governo de uma igreja batista. A democracia é sua forte característica e implica em uma participação igualitária dos membros de uma comunidade local, homens e mulheres, nas decisões a serem tomadas quanto aos rumos de sua igreja. Os membros são pessoas regeneradas, ou seja, convertidas ao Evangelho e batizadas conforme a fé batista.

Os batistas fazem questão de afirmar a linhagem neotestamentária das suas igrejas. Esse entendimento foi reforçado por um movimento surgido nos Estados Unidos que influenciou a eclesiologia batista brasileira. Esse movimento foi conhecido como *landmarquismo*:

Este termo representa várias convicções sustentadas por alguns batistas, mormente no sudeste dos Estados Unidos, no tocante à natureza da igreja. Juntamente com outros batistas, os landmarquistas são firmemente congregacionalistas e acreditam que a autoridade eclesiástica está limitada à assembléia local. De modo mais peculiar, sustentam que o modelo neotestamentário para a igreja é somente o da congregação local e visível, sendo que qualquer alusão a uma igreja universal e espiritual viola os princípios do NT [Novo Testamento]. Os batistas landmarquistas acreditam, também, que a Santa Ceia deve ser limitada aos membros da assembléia e que o batismo é válido somente quando administrado numa congregação batista local corretamente constituída. Acreditam, ainda, que uma “linhagem batista” histórica pode ser traçada desde João Batista até às igrejas batistas da atualidade, nas quais prevalecem o batismo dos que crêem e os princípios do landmarquismo. [...] seu nome foi extraído do título de um panfleto de James M. Pendleton, *An Old Landmark Re-Set* (“Um Antigo Marco Divisório Recolocado” – 1856), uma alusão a Pv. 22.28: “Não removas os marcos antigos”. *Landmark*, portanto, é esta divisa, linha ou marco divisório.²³¹

Azevedo afirma que “os batistas são protestantes”, são “herdeiros da Reforma”.²³² Wright ensina que:

No seu sentido mais amplo, “protestantismo” denomina todo o movimento dentro do cristianismo que se originou na reforma do século XVI e que mais tarde centrou-se nas principais tradições da igreja reformada – Luterana, Reformada (Calvinista/Presbiteriana) e Anglicano-Episcopal (embora o anglicanismo alegue ser tanto católico quanto protestante) – em Speyer, 1529, com os primeiros dissidentes de

²³¹ NOLL, M. A. JOHNSON, R. E. *Landmarquismo*. In: ELWELL, W. A. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol. II. p. 410-411.

²³² AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 15, 23.

uma imposição religiosa, e continuando com os batistas, metodistas, pentecostais, até às Igrejas Africanas Independentes dos nossos dias.²³³

Mas os primeiros batistas no Brasil não se viam como tais. William Bagby em carta dirigida à Junta de Richmond, declarou: “nós nos negamos claramente a aceitar origem comum com Lutero, Calvino e outros”.²³⁴ Seu colega de ministério, o missionário Z. C. Taylor, prefaciando o livro de S. H. Ford sobre a origem e a história dos batistas, declarou:

Os batistas não fizeram parte, nem saíram da Igreja Romana, ou outra qualquer; por isso não são protestantes. São Protestantes os Judeus? Certamente não, porque não saíram de outra igreja, ou organização. Pela mesma razão, os batistas não são Protestantes: eles têm sua origem de Cristo, e sua sucessão separada e independente de toda outra igreja ou sociedade.²³⁵

Desse modo, com essa herança, muitos batistas julgam que o seu movimento é anterior à Reforma e que suas raízes podem ser identificadas nos primórdios do cristianismo, quando do surgimento das primeiras igrejas cristãs, conforme relata o Novo Testamento. Crêem que suas doutrinas se harmonizam com aquelas que foram ensinadas pelos apóstolos, porque derivam das próprias Escrituras Sagradas.

Os batistas sempre rejeitaram a tradição como fonte doutrinária. Nossas doutrinas não são aquilo que tal ou qual vulto cristão defendeu e ensinou, mas o que Cristo e os apóstolos pregaram. Não precisamos da história para mostrar a justeza de nossa posição em face do evangelho. Esta busca de pontos de apoio na história ou na tradição fica bem para certos grupos religiosos com pretensões estatais de hierarquia e monopólio espiritual.²³⁶

Embora advoguem esse vínculo histórico e ideológico direto com os primeiros cristãos da história, os batistas são, na verdade, filhos de sua época.²³⁷ Os batistas norte-americanos do século XIX sofreram forte influência do movimento liberal europeu, da Reforma, do puritanismo inglês (que foi adaptado ao contexto social dos Estados Unidos) e do pietismo germano-britânico.²³⁸

²³³ WRIGHT, D. F. *Protestantismo*. In: ELWELL, W. A. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol. III. p. 194.

²³⁴ BAGBY, William Buck. Apud PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 53.

²³⁵ TAYLOR, Z. C. Apud AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 219.

²³⁶ BRETONES, Lauro. *Roteiro dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1948, p. 12-13.

²³⁷ Sobre a formação do pensamento batista, em especial do brasileiro, ver AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo*.

²³⁸ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 95-97.

Do pensamento liberal inglês e do puritanismo vieram os princípios da liberdade individual e da separação entre igreja e estado. Do pietismo veio o desejo de proclamar o evangelho ao mundo, o que acabou desenvolvendo nos batistas norte-americanos uma visão messianista, salvacionista. Da Reforma veio a doutrina da justificação pela fé e, nesse assunto, os batistas se dividiram entre o calvinismo puritano e o arminianismo (os primeiros batistas ingleses foram arminianos).

Quando vieram ao Brasil, os batistas norte-americanos trouxeram a pregação de um Evangelho supranacional e essa bagagem ideológica que influenciou profundamente a formação do pensamento batista brasileiro. A visão salvacionista se revelou claramente quando os missionários americanos classificaram o catolicismo como um tipo de cristianismo distorcido e que, por isso, havia mantido o Brasil no paganismo. Assim, tanto o catolicismo como o paganismo precisavam ser combatidos. E criam que só os batistas tinham a mensagem salvadora, porque julgam ser o povo “chamado”.²³⁹ O pensamento batista brasileiro, portanto, “nasce sob a pretensão da diferença”²⁴⁰, signo que o acompanhará durante toda a sua trajetória histórica até os anos 1960-1980. A partir da concepção que tinham do seu *Destino Manifesto*, os batistas e outros protestantes norte-americanos entenderam, também, que possuíam o estilo de vida ideal para todos os povos e que precisavam ensinar esse *american way of life*. Nesse sentido, desde a implantação do trabalho batista norte-americano, os valores e costumes brasileiros foram desprezados por conta dessa visão nacionalista. Por exemplo, os principais postos de liderança da denominação batista brasileira foram, durante muito tempo, ocupados por missionários americanos (isso iria provocar, nos anos 1920, a chamada “Questão Radical”, ou seja, o levante dos nacionais contra o domínio norte-americano na hierarquia denominacional²⁴¹). Não obstante, “o pensamento batista no Brasil é o pensamento batista norte-americano reproduzido nas suas linhas gerais”²⁴², com ênfase no anticatolicismo, no laicismo do Estado e, como já foi visto, no *landmarquismo* em sua eclesiologia. Mais tarde, no período pós-Segunda Guerra Mundial, outro eixo fará parte do pensamento batista brasileiro: o anticomunismo.

²³⁹ MACHADO, José Nemésio. *Educação Batista no Brasil*. p. 38.

²⁴⁰ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 226.

²⁴¹ Cf. PEREIRA, J. dos Reis. A questão radical. In: *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 113-121.

²⁴² AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 225.

Embora sejam muitas as influências ideológicas herdadas, os batistas não são afeitos a desenvolver uma teologia própria, com rigor científico. Sob o princípio que reza que a Bíblia é a sua “única regra de fé e de prática”, os batistas tendem a desprezar até mesmo a formulação oficial de credos, confissões ou declarações de fé. O missionário norte-americano William Carey Taylor (1886-1971) afirmou essa posição com essas palavras:

Os batistas não têm dogmas ou credos. Dogma é definição eclesiástica, obrigatória e final de doutrina, entre seitas católicas ou protestantes de gênio credal. [...] Um credo é documento litúrgico para ser recitado ou cantado, e para ter valor da Escritura; e geralmente tem mais valor do que a Escritura para seus adeptos, pois aceitam o credo quando ele abertamente contradiz a Palavra de Deus. Sou batista há quase quarenta anos, mas nunca ouvi um só batista apelar para os nossos “Artigos de Fé” a fim de provar ou condenar ou disciplinar. Imediatamente que surge questão de autoridade, nos esquecemos dos “Artigos de Fé” e recorremos a Jesus Cristo e às Escrituras do Novo Testamento que são a interpretação apostólica de sua pessoa, sua obra redentora e sua vontade revelada. Para provar qualquer artigo seguimos o exemplo de nosso Mestre e dizemos: “Está escrito!”.²⁴³

Apesar dessa postura categórica, no entanto, houve, na história dos batistas, a necessidade de se buscar coesão ideológica, para a afirmação da identidade doutrinária, bem como para se defender dos adversários, através da elaboração de documentos oficiais e doutrinários, conhecidos como confissões ou declarações de fé (Azevedo aponta que credo e confissão são tecnicamente semelhantes).²⁴⁴ Torbet²⁴⁵ destacou o uso prático dessas confissões de fé batistas:

1. Para manter a pureza da doutrina.
2. Para esclarecer e valorizar a posição Batista.
3. Para servir como guia às assembleias ou associações de igrejas e à vida das igrejas locais.
4. Para servir como base de comunhão entre igrejas, associações, uniões, etc.
5. Para disciplinar igrejas e membros, no sentido do afastamento daqueles que praticavam e persistiam em praticar erros doutrinários.

Desde a organização da primeira igreja batista da história, em 1609, os batistas sentiram a necessidade de dar forma oficial ao conjunto de princípios e doutrinas que defendiam. Assim, a primeira Confissão de Fé batista foi redigida em 1609, na Holanda. A partir daquele ano, outras Confissões foram elaboradas, por conta de revisões doutrinárias ou por razões apologéticas. No Brasil, quando da

²⁴³ TAYLOR, W. C. Apud AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 232.

²⁴⁴ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 233.

²⁴⁵ TORBET, R. G. FAIRCLOTH, S. D. *Esboço da história dos baptistas*. Leiria, Portugal: Vida Nova, 1959, p. 40.

organização da Primeira Igreja Batista de Salvador, Bahia, adotou-se a Confissão de Fé de New Hampshire de 1833 (traduzida para a língua portuguesa por Z. C. Taylor), confissão que em 1916 foi adotada pela Convenção Brasileira com o nome de “Declaração de Fé das Igrejas Batistas no Brasil” (substituída em 1986 pela “Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira”).

Os batistas brasileiros, no entanto, não valorizam tanto confissões ou declarações doutrinárias como os seus irmãos ingleses e norte-americanos, porque temem que tais documentos possam restringir a liberdade que encontram na interpretação e reflexão de sua fé. Julgam encontrar nas Escrituras toda a doutrina que precisam, pois elas se constituem para eles a única regra de fé e conduta. Porém, as condições históricas do momento podem determinar a necessidade de uma Declaração, como justificou a liderança da Convenção Brasileira em 1986:

[...] de quando em quando, as circunstâncias exigem que sejam feitas declarações doutrinárias que esclareçam os espíritos, dissipem dúvidas e reafirmem posições. Cremos estar vivendo um momento assim no Brasil, quando uma declaração desse tipo deve ser formulada, com a exigência insubstituível de ser rigorosamente fundamentada na Palavra de Deus.²⁴⁶

Assim, com 19 artigos, foi aprovada a “Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira” em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, em substituição à “Declaração de Fé das Igrejas Batistas no Brasil”. Silva destaca a importância dessa Declaração para os batistas brasileiros ao afirmar:

A Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira é a nossa resposta aos erros teológicos históricos e às inovações doutrinárias surgidas ultimamente. Ela é o nosso “está escrito” e “também está escrito” para os dias de hoje. A nossa declaração doutrinária não é autoridade paralela às Escrituras, mas é um demarcador doutrinário e um resumo da teologia cristã do povo batista nos seus dezenove artigos.²⁴⁷

Percebe-se nas palavras de Silva uma resposta ao parecer de W. C. Taylor quanto à posição dos batistas no que diz respeito a credos ou confissões de fé. A importância das declarações doutrinárias batistas está, portanto, no seu papel na formação e na coesão do pensamento batista, embora não sejam tão valorizadas pelos batistas.

No entanto, o que realmente distingue os batistas das demais denominações não são as suas declarações doutrinárias, mas os seus princípios de distinção

²⁴⁶ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. p. 4.

²⁴⁷ SILVA, Roberto do Amaral. *Princípios e doutrinas batistas: os marcos de nossa fé*. Rio de Janeiro: JUERP, 2003. (Como a Bíblia nos fala hoje). p. 72.

defendidos, segundo eles, ao longo de toda a sua história. O teólogo batista A. B. Langston ensinou:

Os batistas sustentam princípios que nenhuma outra denominação evangélica sustenta. E não somente os sustentam, como têm, através de sua longa e honrosa história, coerente e destemidamente, aplicado estes princípios a todas as suas relações na vida.²⁴⁸

Os princípios estabelecem, portanto, a distinção dos batistas frente às outras confissões de fé cristã. Pensam os batistas que devem ser julgados por esses princípios e não pelas doutrinas que defendem. Os princípios antecedem as declarações de fé, vez que essas apenas sistematizam os valores dos primeiros através dos termos de seus artigos. Silva assim definiu princípios batistas:

[...] quando falamos de princípios batistas seriam eles a mesma coisa que doutrinas batistas? Embora os princípios batistas se baseiem nas páginas do Novo Testamento e se relacionem com as doutrinas e práticas cristãs, não são o que denominamos doutrinas batistas. O entendimento que temos é que princípios são convicções que norteiam nossa maneira de ler e interpretar a realidade que nos rodeia e como interagimos nela.²⁴⁹

Essa definição segue a linha de pensamento de Landers que afirmou: “os princípios batistas são linhas mestras de interpretação da fé cristã que distinguem os batistas das demais denominações”.²⁵⁰ Mas nem todos os princípios assumidos pelos batistas lhes são exclusivos, pois outros grupos religiosos também defendem tais valores.²⁵¹ A diferença, segundo os batistas, está na coerência na aplicação da teoria à vida prática e espiritual:

Os batistas têm sido inegavelmente sempre coerentes. Na sua defesa da liberdade da alma sem restrição de espécie alguma, no princípio da separação entre Igreja e o Estado, e na sua insistência no batismo do crente e numa congregação regenerada, não se nota um laivo, uma mancha, nas honrosas páginas da sua história.²⁵²

A observância “coerente” desses princípios durante toda a história da denominação é o motivo de orgulho entre os batistas.

O significado dos princípios para os batistas está na formação de uma cosmovisão singular, que procura dar conta dos desafios de se viver uma espiritualidade distante do mundo secularizado.

²⁴⁸ LANGSTON, A. B. apud AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 228.

²⁴⁹ SILVA, Roberto do Amaral. Op. cit. p. 22-23.

²⁵⁰ LANDERS, John. *Teologia dos princípios batistas*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 12.

²⁵¹ Id. p. 11-12.

²⁵² MULLINS, E. Y. *Os axiomas da religião: uma nova interpretação da fé batista*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1956, p. 55.

Que princípios são esses que distinguem os batistas das demais denominações? Quando são apresentados, esses princípios são geralmente relacionados em uma lista. Notavelmente, porém, há listas diferenciadas de princípios aceitos pelos batistas. Por exemplo, Torbet,²⁵³ um historiador batista, fez uma lista de seis princípios. Em 1964, uma comissão de dezenove líderes da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos²⁵⁴ elaborou, de forma detalhada, uma relação de vinte e seis princípios organizados em cinco grandes temas. O pastor João Soren²⁵⁵ ofereceu uma lista, em 1982, que registrava sete princípios, que segundo ele, derivavam diretamente dos textos do Novo Testamento. Landers²⁵⁶ comentou a teologia que estava por trás de onze princípios batistas. Por sua vez, Silva,²⁵⁷ autor contemporâneo, elaborou uma relação de oito princípios. Há, enfim, uma lista única e oficial? Aparentemente não há consenso entre os batistas a esse respeito. Landers observou que, “diante das variações no mundo batista hoje em dia, nenhuma declinação e exposição dos princípios batistas agrada a todos”.²⁵⁸ Embora não haja uma lista única, todas as listas de princípios até aqui citadas não apresentam grandes divergências entre si e elas surgiram por causa das diferentes ênfases e perspectivas trabalhadas pelos respectivos proponentes.

Mas é possível que a lista apresentada oficialmente pela Convenção Brasileira em 1986, através da Declaração Doutrinária, tenha a pretensão de estabelecer uma definição sobre esse assunto. A Declaração Doutrinária da Convenção Brasileira de 1986 listou seis princípios, mas de forma resumida e não tão elaborada como a lista da Convenção do Sul dos Estados Unidos (embora mantenha o mesmo espírito ideológico da lista norte-americana). A lista brasileira conta com os seguintes princípios batistas²⁵⁹:

1. A aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta.
2. O conceito de igreja como sendo uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e biblicamente batizadas.
3. A separação entre Igreja e Estado.

²⁵³ TORBET, R. G. Apud BEZERRA, Benilton C. Op. cit. p. 20.

²⁵⁴ CONVENÇÃO BATISTA DO SUL DOS ESTADOS UNIDOS. *Princípios batistas*. Trad. Cathryn Smith. 3ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Documentos Batistas).

²⁵⁵ SOREN, João. Apud AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 227.

²⁵⁶ LANDERS, John. Op. cit. Passim.

²⁵⁷ SILVA, Roberto do Amaral. Op. cit. p. 27.

²⁵⁸ LANDERS, John. Op. cit. p. 12.

²⁵⁹ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. p. 4.

4. A absoluta liberdade de consciência.
5. A responsabilidade individual diante de Deus.
6. A autenticidade e apostolicidade das igrejas.

Em resumo, os princípios revelam, portanto, o espírito dos batistas brasileiros: a afirmação da diferença. Em oposição ao catolicismo brasileiro, considerado por eles um desvio do cristianismo autêntico, a diferença se afirma, basicamente, na defesa dos princípios da separação entre Igreja e Estado e da liberdade de consciência. Para Bezerra, entretanto, os princípios batistas se resumem a dois: “a competência individual de ir a Deus sem qualquer intermediário e a doutrina da igreja”.²⁶⁰ Landers, porém, defendeu que “os dois princípios centrais da fé batista são: autoridade da Bíblia e a competência do indivíduo”.²⁶¹

Mas há uma outra leitura sobre essa distinção dos batistas a ser considerada. Em 1908, o teólogo batista norte-americano Edgar Young Mullins afirmou que o princípio que rege sobre todos os demais é o da competência da alma na religião, competência essa dependente de Deus.²⁶² Mullins ofereceu uma outra lista de princípios, chamados por ele de “axiomas”. Ele aplica o termo “axiomas” no seguinte sentido:

[...] não emprego a palavra no seu rigoroso sentido matemático. As verdades expostas, porém, são na esfera moral e religiosa o que os axiomas são na matemática. [...] Atrevo-me a dizer que na América membro algum das igrejas conhecidas como evangélicas discordará de qualquer dos princípios enunciados nesta lista de seis axiomas.²⁶³

As firmes convicções de Mullins e os axiomas estabelecidos impactaram e ainda impactam muitos pensadores batistas brasileiros. Mullins propôs, então, os seguintes axiomas²⁶⁴:

1. Axioma teológico: o Deus santo e amoroso tem direito a reinar como soberano.
2. Axioma religioso: todas as almas têm igual direito de se chegarem diretamente a Deus.
3. Axioma eclesiástico: todos os crentes têm direito a iguais privilégios na igreja.

²⁶⁰ BEZERRA, Benilton C. Op. cit. p. 21.

²⁶¹ LANDERS, John. Op. cit. p. 12.

²⁶² MULLINS, E. Y. Op. cit. p. 63.

²⁶³ Ibid. p. 83.

²⁶⁴ Ibid. p. 82.

4. Axioma moral: o homem, para ser responsável, deve ser livre.
5. Axioma religioso-cívico: uma Igreja livre num Estado livre.
6. Axioma social: “amai o vosso próximo como a vós mesmos”.

Essas proposições são, para Mullins, “seis ramificações de um tronco, que é a doutrina do Novo Testamento”, e “tão simples e tão evidentes por si próprias que os nossos amigos metodistas, presbiterianos e episcopais hão de aceitá-las”.²⁶⁵ Esses princípios propostos “são antes as grandes teses do Novo Testamento, que constituem a verdadeira base da nossa fé batista”.²⁶⁶

A questão da centralidade do indivíduo no pensamento batista é o denominador comum que encontramos em todas as listas de princípios até aqui consideradas e interessa a esta pesquisa, porque oferece material para uma análise de gênero e poder. Antes das respectivas considerações sobre o tema, é interessante visualizar em um quadro comparativo, o que cada lista apresentou sobre o individualismo batista.

Listas	A Centralidade do Indivíduo
Robert G. Torbet	O sacerdócio dos crentes. A liberdade religiosa.
Convenção do Sul dos EUA	O indivíduo: seu valor, sua competência, sua liberdade. O sacerdócio do crente.
João Soren	Liberdade religiosa. Democracia, tanto em sua acepção individual, como eclesiástica.
John Landers	A competência do indivíduo. O livre exame e a livre interpretação das Escrituras. O Espírito Santo em cada crente. A liberdade religiosa.
Convenção Brasileira	A absoluta liberdade de consciência. A responsabilidade individual diante de Deus.
Roberto do Amaral Silva	Liberdade religiosa e de consciência. Competência do indivíduo e sua responsabilidade diante de Deus.
Edgar Young Mullins	Axioma religioso. Axioma eclesiástico. Axioma moral.

Quadro no. 2: Comparação das listas de princípios batistas referente à centralidade do indivíduo. (Fonte do autor).

Conforme o quadro acima, o princípio que se encontra em todas as listas é o da liberdade religiosa e de consciência. A questão da responsabilidade individual diante de Deus só não aparece, de forma explícita, nas listas de Torbet e de Soren. Não

²⁶⁵ MULLINS, E. Y. Op. cit. p. 82.

²⁶⁶ Id. p. 83.

obstante, todos esses dados indicam o quão importante é para o pensamento batista a centralidade do indivíduo. Langston observou:

O princípio por excelência em que se aprofundam a vida e o pensamento batista é o princípio do individualismo. Toda a sua vida e todo o seu pensamento advêm deste princípio. [...] O individualismo [...] quer dizer liberdade, competência e responsabilidade do indivíduo em todas as relações da vida. [...] O homem é um soberano dentro dos limites da sua própria alma. Esta soberania define o termo liberdade. [...] No centro mais íntimo do eu somente o homem domina. [...] Liberdade é o reinado do homem dentro da própria alma. É a soberania do homem dentro do centro dos centros da sua personalidade.²⁶⁷

O individualismo compreende, no pensamento batista, a liberdade de consciência e de religião, bem como a competência e a responsabilidade do indivíduo nas questões religiosas, ou melhor, “em todas as relações da vida”. Com isso, temos o material essencial que constitui os discursos e as práticas batistas. Mullins acrescentou ainda a questão da igualdade de direitos no âmbito das igrejas batistas, através do seu axioma eclesiástico:

O Axioma Eclesiástico: todos os crentes têm direito a iguais privilégios na Igreja.

Serão suficientes algumas palavras que expliquem os termos deste axioma. A igualdade de privilégios na igreja não tem referência às capacidades mentais e espirituais dos homens. [...] O axioma religioso é que fornece a melhor explicação do axioma eclesiástico. É pelo motivo de os homens terem o mesmo direito de se chegarem diretamente a Deus que têm direito a iguais privilégios na igreja. A igualdade perante Deus torna os homens iguais no tocante à sua posição eclesiástica. [...] Na igreja, em que todos, espiritualmente falando, são irmãos, há perfeita igualdade.²⁶⁸

Liberdade, competência e igualdade. Três conceitos fundamentais que compõem o discurso batista e que nos remetem ao ideal da Revolução Francesa. Sobre a liberdade religiosa, Reis Pereira destacou:

[...] o princípio da liberdade religiosa é um dos nossos mais caros princípios batistas. Alguns chegam a considerá-lo a maior contribuição dos batistas ao cristianismo e à civilização moderna. [...] quando John Locke foi elogiado por ter defendido a liberdade religiosa, o famoso filósofo inglês replicou: “Os Batistas foram os primeiros e únicos propugnadores da liberdade absoluta, a justa e verdadeira liberdade, liberdade igual e imparcial”.²⁶⁹

²⁶⁷ LANGSTON, A. B. Apud AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 225.

²⁶⁸ MULLINS, E. Y. Op. cit. p. 129-130.

²⁶⁹ PEREIRA, J. dos Reis. Liberdade religiosa. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 27 jul. 1980, p. 3.

O discurso batista fundamentado em seus princípios, que ordena as suas práticas pastorais, é o modelo ideal para o mundo moderno. No entanto, como muitas vezes ocorre em qualquer sistema político ou religioso, a teoria se distancia da prática.

Por exemplo, Reis Pereira demonstrou aparente contradição, quando se manifestou, em seu editorial em *O Jornal Batista*, sobre o caso do afastamento de um professor de religião da Universidade batista de Richmond, nos Estados Unidos:

Não há nenhuma liberdade absoluta. A liberdade pessoal de um cidadão é condicionada pelos seus deveres ou pela liberdade dos demais cidadãos. No caso específico de um professor de instituição batista ele está condicionado às doutrinas e princípios professados pela instituição que o contratou e lhe paga salário. Se seus pontos de vista são contrários àquilo que a instituição professa e ele deseja manifestar tais pontos de vista em voz alta, deve, primeiro, renunciar às suas funções para nesse particular gozar da liberdade ampla que deseja.²⁷⁰

Isso significa que, no âmbito da denominação batista, não há, pelo menos para aqueles que pertencem ao quadro dos produtores de sentido, a total liberdade para a expressão de idéias próprias a respeito da religião, principalmente quando as mesmas ameaçam as doutrinas já estabelecidas. A punição é a marginalização do infrator, ou o seu afastamento ou exclusão dos lugares privilegiados do poder – no caso do professor afastado, o poder estava associado ao campo da produção do conhecimento religioso.

A igualdade de privilégios nas igrejas batistas, defendida por Mullins, também é problemática, quando se pergunta pelo lugar da mulher na estrutura da Convenção Brasileira, principalmente daquela que existia nos anos 1960-1980. A mulher batista brasileira não encontrava espaços significativos nos lugares de poder da Convenção, como se verificará mais adiante.

O discurso pela liberdade de consciência e pela igualdade de direitos e privilégios entre os batistas parece entrar em rota de colisão com as práticas eclesiais da Convenção Brasileira dos anos 1960-1980, principalmente quando as últimas tocam as questões de gênero. Essas contradições podem ser observadas durante o período em que se desenvolveu o debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil. Obviamente, a protagonista do debate, Betty de Oliveira, não teve sua liberdade de expressão tolhida de forma acintosa, porém, a forma como

²⁷⁰ PEREIRA, J. dos Reis. Sobre liberdade de cátedra. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 fev. 1978, p. 3.

se deu o desfecho do debate nos oferece um caso de violência simbólica, de preconceito de gênero, que fere o axioma eclesiástico proposto por Mullins.

Dando continuidade à proposta deste capítulo, serão apresentados a seguir a história da Convenção Brasileira e o lugar das mulheres batistas no interior de sua estrutura organizacional.

4. A Convenção Batista Brasileira.

Quando o movimento batista começou a crescer na Inglaterra, através do número de igrejas fundadas, houve a necessidade de se estabelecer organizações paraeclesiásticas que pudessem, sem ferir a autonomia de cada comunidade, contribuir para a unidade e a coesão ideológica dos batistas. Surgiram então as associações voluntárias de igrejas.²⁷¹ Essas associações visavam o trabalho cooperativo, com propósitos missionários. Sua importância histórica reside na afirmação da identidade e unidade, a partir do fortalecimento da consciência denominacional entre os batistas.

O trabalho associacional foi exportado para os Estados Unidos pelos colonos ingleses, e lá, mais tarde, foram organizadas as Convenções Batistas americanas. Aliás, ensina Bezerra, que “Convenção, no sentido batista, é criação dos batistas do Sul dos Estados Unidos”²⁷², e que o seu principal propósito foi a de servir como um “centro coordenador” que deveria, além de atender os anseios missionários, organizar o trabalho da denominação em todo o território nacional.

Dos Estados Unidos, a idéia veio para o Brasil através dos missionários da Junta de Richmond. A primeira associação brasileira foi organizada em 1894 e foi constituída de seis igrejas: a Primeira do Rio de Janeiro, a igreja de Campos, a de Niterói, a de Barbacena, a de Juiz de Fora e a de Santa Bárbara. Entretanto, os primeiros anos do trabalho missionário batista no Brasil não ofereceram condições para aqueles obreiros norte-americanos organizarem um trabalho cooperativo entre os batistas em nível nacional. Mas a idéia de uma convenção nacional foi retomada, algum tempo depois, pelo missionário Arthur Beriah Deter (1868-1945). Deter enfrentou a resistência de W. E. Entzinger, à época responsável pela Casa

²⁷¹ Cf. “Origem de Associações Baptistas”. In: TORBET, R. G. FAIRCLOTH, S. D. *Esboço da história dos baptistas*. Leiria, Portugal: Vida Nova, 1959, p. 38-39.

²⁷² BEZERRA, Benilton C. Op. cit. p. 26.

Publicadora Batista e pelo *O Jornal Batista*. Entzminger argumentou que as dificuldades de transporte no Brasil daquela época tornavam inviáveis quaisquer reuniões nacionais que exigissem grandes deslocamentos. Mesquita afirmava que, naquele tempo, “era mais fácil uma viagem do Rio à França do que uma de Manaus à Bahia”²⁷³. Entzminger bloqueou o projeto até que adoeceu e precisou licenciar-se da direção da Casa Publicadora e de *O Jornal Batista*. Deter assumiu o seu lugar (1905-1907) e encontrou caminho quase desimpedido para a organização da Convenção nacional. Reuniu-se com os missionários Bagby e Ginsburg e juntos formaram a Comissão que promoveu a criação dessa Convenção. No entanto, eles enfrentaram outro líder resistente à idéia: o pastor brasileiro Francisco Fulgêncio Soren, discípulo de Entzminger, líder nacional e pastor da maior igreja batista do Brasil. Soren também argumentou pelas dificuldades logísticas e ainda questionou a natureza de uma Convenção nacional. Ele seguia os argumentos de Entzminger e julgava que deveria ser uma convenção nacional apenas de missionários. Uma manobra bem articulada por Deter resultou no envio de correspondências de apoio à criação da Convenção da parte de pastores e missionários a Soren, em número suficiente para convencê-lo a mudar de idéia. Soren cedeu e, desse modo, a Convenção Batista Brasileira foi organizada em 22 de junho de 1907, na cidade de Salvador, no Estado da Bahia. Foi chamada primeiramente de Convenção das Igrejas Batistas do Brasil. Foi no ano de 1908 que trocou o nome para Convenção Batista Brasileira.²⁷⁴

Em sua primeira assembléia, a Convenção recebeu 45 mensageiros ou delegados enviados por igrejas e organizações batistas, sendo que 26 eram brasileiros (na foto histórica daquela primeira assembléia, há 43 pessoas, sendo que dessas, há oito mulheres e três crianças). As assembléias da Convenção Brasileira foram anuais até 1917, quando se decidiu que as reuniões seriam bienais. No entanto, na 13ª. Convenção em 1922, no Rio de Janeiro, decidiu-se pelo retorno às assembléias anuais.

No ano da fundação da Convenção Brasileira, em 1907, os batistas brasileiros já contavam com 4.201 fiéis distribuídos por 83 igrejas, além de 50 pastores e

²⁷³ MESQUITA, A. N. *História dos batistas do Brasil de 1907 até 1935*. p. 21.

²⁷⁴ O trabalho cooperativo batista está assim organizado: em nível regional, há as Associações; em nível estadual, as Convenções Estaduais com estrutura organizacional e hierárquica semelhante à Convenção Brasileira; em nível nacional, a Convenção Brasileira e em nível mundial, a Aliança Batista Mundial.

missionários ²⁷⁵. A primeira diretoria eleita foi assim constituída: Francisco Fulgêncio Soren, Presidente; Joaquim Fernandes Lessa, 1º. Vice-presidente; João Borges da Rocha, 2º. Vice-presidente; Teodoro Rodrigues Teixeira, 1º. Secretário; Manuel I. Sampaio, 2º. Secretário; Zacarias C. Taylor, Tesoureiro. Nenhuma mulher, portanto, figurou entre os primeiros diretores da Convenção recém fundada, quadro que só se modificaria em 1980, quase oitenta anos depois, quando pela primeira vez se elegeu uma mulher, conforme noticiou Reis Pereira em *O Jornal Batista*:

Outra observação com relação à diretoria da Convenção é que pela primeira vez em nossa história uma mulher foi eleita Vice-Presidente: é Helga Kepler Fanini. Todo mundo está na expectativa de vê-la presidindo uma sessão na Convenção de Belém. Com a eleição de Alice Neves de Oliveira para a 2ª. secretária temos assim duas mulheres na diretoria, também pela primeira vez. ²⁷⁶

Mesmo com essa festejada “inovação” nos quadros da diretoria daquela Convenção, observa-se que a mulher eleita só alcançou a vice-presidência e não o posto primeiro da liderança da organização. Situação curiosamente idêntica para a segunda secretária. As mulheres eram (e continuam sendo) vistas mais como coadjuvantes. Suas funções eram de natureza secundária, de apoio, de assessoramento.

Retornando à primeira assembléia da história da Convenção Brasileira, observa-se que o espírito missionário batista se manifestou claramente, quando foram criadas as primeiras organizações auxiliares: Junta de Missões Nacionais, com sede na cidade de Campos, RJ; Junta de Missões Estrangeiras, com sede na cidade de Recife, PE; e as Juntas de Escolas Dominicais e da Casa Publicadora Batista, no Rio de Janeiro, que depois seriam fundidas em uma única organização, a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade. A direção daquela Convenção projetou também a criação da União da Mocidade Batista e uma Junta de Educação e Seminário. Nos anos 1980, eram as seguintes Juntas que compunham a Convenção Brasileira: a Junta Executiva, responsável pela realização dos planos e projetos aprovados pelas assembléias convencionais; a JUERP (Junta de Educação Religiosa e Publicações), editora oficial da denominação e responsável pela publicação de *O Jornal Batista*; a Junta de Missões Nacionais; a Junta de Missões Estrangeiras (depois chamada de Junta de Missões Mundiais); a JURATEL (Junta de Rádio e Televisão); a Junta de Beneficência, voltada para a assistência social no âmbito denominacional; a Junta

²⁷⁵ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 85.

²⁷⁶ PEREIRA, J. dos Reis. As diretorias de 1980. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 17 fev. 1980, p. 3.

Patrimonial Batista; a Junta de Evangelismo e a Junta de Mocidade. As juntas são órgãos que gozam de relativa autonomia e que executam os seus trabalhos no período compreendido entre as assembléias anuais da Convenção Brasileira.

Outras organizações executivas foram criadas para cooperar com as Juntas da Convenção Brasileira. É preciso destacar que qualquer órgão auxiliar componente da Convenção Brasileira é formado por indivíduos, membros das igrejas batistas, eleitos nas assembléias convencionais, para exercerem suas funções em prazos pré-determinados. Um popular manual de eclesiologia batista ensina:

As organizações em que as igrejas se fazem representar são constituídas dos enviados das igrejas, não das próprias igrejas. [...] As organizações gerais da Denominação são compostas de indivíduos, mensageiros de igrejas batistas competentes, que nelas se fazem representar.²⁷⁷

Essas organizações auxiliares, que complementam o trabalho das juntas, visam os segmentos específicos: homens, mulheres, jovens, crianças, educação secular, religiosa e teológica, sempre destacando, em cada área, os objetivos missionários da denominação.

Basicamente, a Convenção Brasileira é formada pelas Juntas, pelas organizações auxiliares e pelas instituições de educação formal ou secular, religiosa e teológica.²⁷⁸ A configuração atual da Convenção Brasileira está assim composta: órgãos executivos – Junta de Mocidade (JUMOC), Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP), Junta de Rádio e Televisão (JURATEL), Junta de Missões Mundiais (JMM), Junta de Missões Nacionais (JMN), União Feminina Missionária Batista do Brasil (UFMBB), União de Homens Batistas do Brasil (UHBB), Seminário Teológico Batista Equatorial (STBE), Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) e Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB); órgãos auxiliares – Associação dos Músicos Batistas do Brasil (AMBB), Associação Nacional das Escolas Batistas (ANEB), Ordem dos Pastores Batistas do Brasil (OPBB) e Associação Brasileira dos Institutos Batistas de Ensino Teológico (ABIBET).

²⁷⁷ TAYLOR, W. C. Apud FERREIRA, Ebenézer Soares. *Manual da igreja e do obreiro*. 2ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1981, p. 41.

²⁷⁸ A educação secular corresponde aos ensinamentos fundamental e médio da rede escolar. A educação religiosa é a instrução doutrinária e moral ministrada a todos os membros de igrejas batistas. A educação teológica tem a sua atenção voltada para o preparo dos vocacionados ao ministério.

“A Convenção é um fator de Convergência e de União” ²⁷⁹, declara a liderança da Convenção Brasileira em sua página oficial na *Internet*. Na mesma página encontramos qual é a natureza dessa convenção e quais são os seus objetivos:

A Convenção Batista Brasileira é uma entidade religiosa, sem fins lucrativos, composta de igrejas batistas que decidem voluntariamente se unir para viverem juntas a mesma fé, promoverem o reino de Deus e assumirem o compromisso de fidelidade doutrinária, cooperação e empenho na execução dos programas convencionais.

A Convenção existe em função do propósito que o Senhor Jesus deu à sua igreja. Ela não substitui a igreja local, mas aglutina recursos, analisa e sugere métodos, planos, e proporciona às igrejas condições melhores para o cumprimento de suas funções.

[...] Assim a Convenção incentiva e coordena a obra cooperativa das igrejas, buscando sempre fortalecer a ação e visão de igrejas e crentes regida sempre pelos princípios da voluntariedade, da fraternidade, da solidariedade, do incentivo e presidida pelo respeito à autonomia da igreja participante.

A partir da compreensão de sua natureza, a Convenção tem como finalidade: estimular a criação de condições para abrir canais de cooperação, de conagração, de intercâmbio entre as igrejas da mesma fé e ordem, para que cumpram seus ideais e a missão dada pelo Senhor: do ideal da unidade da fé, no pleno conhecimento do Filho de Deus, da maturidade cristã, objetivando a estatura da plenitude de Cristo; da construção de uma sociedade justa, onde cada cidadão encontre o seu bem-estar e o desenvolvimento pleno de suas potencialidades; da formação de um povo para Deus, através da ação da igreja; e da glorificação do nome de Deus em todas as esferas da sociedade.

Tem também, como finalidade, ajudar no preparo do povo de Deus, treinando pessoas para cumprimento de sacerdócio na igreja e na sociedade, a fim de que a presença do evangelho se faça sentir influente na educação, na política, na economia, na ação social, na comunicação social, na religião, através de uma ação missionária, docente profissional, intelectual e cristã eficaz. ²⁸⁰

A natureza e propósitos da criação da Convenção Batista Brasileira apontam para uma organização que, objetivamente, tem o papel de coordenar a união das igrejas batistas de mesma fé e ordem, no esforço de promover a identidade doutrinária, a coesão ideológica, a expansão denominacional, através dos trabalhos cooperativos. As decisões tomadas nas assembléias convencionais, de forma democrática, são comunicadas às igrejas participantes, não como normativas, mas como orientações ou recomendações da Convenção. Desse modo, as igrejas são livres para acatar ou não tais decisões. Essa filosofia política da gestão da Convenção junto às igrejas sugere, em tese, que seu papel não é o de centralizar o poder, organizado em uma estrutura piramidal hierarquizada, mas distribuí-lo horizontalmente. Mas é inegável a força que tal organização revela ao influenciar, de forma significativa, as decisões e

²⁷⁹ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *A Convenção Batista Brasileira*. Disponível em: <<http://www.batistas.org.br>>. Acesso em: 25 ago. 2008.

²⁸⁰ Id.

opiniões das igrejas participantes. Observa-se, em alguns momentos, que a Convenção, nas decisões tomadas em suas assembleias, acaba por determinar os rumos históricos da denominação batista brasileira.

Na trajetória histórica da Convenção, destacam-se importantes momentos que têm significados para o tema desta pesquisa:

- 1908, 2ª. Convenção no Rio de Janeiro, RJ: Criação da União Missionária de Senhoras Batistas do Brasil.
- 1909, 3ª. Convenção no Recife, PE: *O Jornal Batista* foi adotado como órgão oficial de comunicação da Convenção Batista Brasileira.
- 1913, 7ª. Convenção na Bahia: Preocupação com o sustento material para as viúvas de pastores batistas.
- 1914, 8ª. Convenção no Rio de Janeiro, RJ: A viúva J. S. Carroll doa US\$ 30.000 para a Casa Publicadora Batista.
- 1915, 9ª. Convenção em Vitória, ES: Discute-se o direito do voto das e em favor das mulheres, para assumir cargos na Convenção. Não há conclusão.
- 1916, 10ª. Convenção em São Paulo, SP: Adoção da Confissão de New Hampshire como a Declaração de Fé da Convenção Batista Brasileira.
- 1920, 12ª. Convenção no Recife, PE: Aprovada a criação de uma Junta para coordenar o trabalho das senhoras. Solicitação das próprias mulheres batistas, que desejavam que sua organização estivesse no mesmo nível hierárquico que outras juntas.
- 1922, 13ª. Convenção no Rio de Janeiro, RJ: Extinção da junta e retorno da antiga União Missionária de Senhoras Batistas do Brasil, que passou a ser chamada de União Geral de Senhoras do Brasil. Razão: perda de autonomia das mulheres no modelo aprovado em 1920.
- 1925, 14ª. Convenção no Rio de Janeiro, RJ: A *Questão Radical*, surgida no Nordeste, atrasou a realização da 14ª. Convenção. O nacionalismo pós-Primeira Guerra Mundial envolveu o espírito dos batistas brasileiros contra a liderança batista norte-americana. Divisão na Convenção e a criação da dissidente Associação Batista Brasileira.
- 1930, Primeiro Congresso Batista Latino-Americano no Brasil organizado pela Convenção Batista Brasileira.

- 1932: A Convenção prefere não manifestar oficialmente posição sobre a Revolução Constitucionalista de São Paulo.
- 1934: Sob o regime do Estado Novo, a Convenção se mobiliza frente a censura à Imprensa, porque até os jornais religiosos estavam sob vigilância do governo.
- 1938, Convenção no Rio de Janeiro, RJ: Proposta a reconciliação com as igrejas da dissidente Associação Batista Brasileira (1925) e o fim das divergências provocadas pela *Questão Radical*. Com a pacificação, a Associação é dissolvida.
- 1949: Fundado o Instituto de Treinamento Cristão para Moças no Rio de Janeiro.
- 1960, 10º. Congresso da Aliança Batista Mundial no Rio de Janeiro, RJ: A Junta Executiva da Convenção Brasileira, da qual fazia parte o Pastor José dos Reis Pereira lança a data da celebração do Centenário dos Batistas no *O Jornal Batista*.
- 1962, Convenção em Curitiba, PR: Surge a Comissão dos Treze. Missão: elaborar a doutrina batista sobre o Espírito Santo, em razão dos problemas causados pela manifestação carismática no meio às igrejas batistas.
- 1963: A União Geral de Senhoras do Brasil passou a se chamar União Feminina Missionária Batista do Brasil.
- 1964: Pastor José Reis Pereira oficializa da data do centenário em edição de *O Jornal Batista*.
- 1966: Betty Antunes de Oliveira lança sua tese em edição de *O Jornal Batista*. Início público do debate sobre o marco inicial do trabalho batista.
- 1968, Convenção em Fortaleza, CE: Pereira apresenta proposta para oficializar a data de 15 de Outubro de 1882 como o marco inicial do trabalho batista. Proposta só seria aprovada na assembléia seguinte, em Niterói, RJ.
- 1969, Convenção em Niterói, RJ: A proposta de Pereira sobre a data do centenário é homologada por unanimidade na Assembléia da Convenção. Uma comissão é formada para estudar as objeções à tese de Pereira. O próprio Pereira é o relator dessa comissão. Nenhuma objeção foi apresentada.
- 1970: Nomeada a primeira missionária dos batistas brasileiros: Valnice Milhomens Coelho para o campo de Moçambique, África. Em 1977, Valnice

batizou novos crentes, frutos do seu trabalho missionário. Esse ato foi motivo de polêmicas no meio batista brasileiro.

- 1973: Lançamento do PROIME: Programa Integrado de Missões e Evangelização na assembléia convencional em Recife, PE. Objetivos: alcançar a meta de 6.600 igrejas e 1 milhão de fiéis no ano do Centenário (1982). A Primeira Igreja Batista da Bahia comunica a alteração de seu nome para Primeira Igreja Batista do Brasil.
- 1975: Eleição de Haydée Suman Gomes, como presidente da Junta de Missões Estrangeiras. Primeira mulher a ocupar esse cargo na história dos batistas brasileiros.
- 1977: A Ordem dos Ministros Batistas do Brasil se posicionou contrária à ordenação feminina ao ministério pastoral batista.
- 1978, Convenção em Recife, PE: aprovada a criação da União Masculina Missionária Batista do Brasil.
- 1980, Convenção em Goiânia, GO: Betty Antunes de Oliveira consegue 26 assinaturas para a proposta de se enviar carta de gratidão à Junta de Richmond pelo envio de missionários em 1879. Trata-se de manobra estratégica para fazer valer, de forma indireta, a sua tese sobre “1871, Santa Bárbara, SP”. No entanto, sua proposta é parcialmente aprovada pela Comissão para Assuntos Eventuais da Convenção. Eleição da primeira mulher a ocupar o cargo de vice-presidente da Convenção Brasileira.
- 1982, Convenção em Salvador, BA: Celebração do Centenário dos batistas brasileiros. Pereira lança o seu livro *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. Nesse ano, a situação dos batistas é a seguinte: 560.000 fiéis distribuídos em 3.144 igrejas (aquém da meta projetada em 1973 pelo PROIME).

Algumas observações importantes precisam ser destacadas nessa breve e selecionada trajetória histórica da Convenção Brasileira:

Em primeiro lugar, o trabalho organizado em nível nacional das mulheres batistas brasileiras surgiu setenta anos antes da criação da União Masculina Missionária Batista do Brasil. A forte influência das mulheres se fez sentir já nos primeiros anos da vida denominacional batista.

Em segundo lugar, a forma como funcionava o ministério pastoral batista brasileiro já denunciava, em 1913, o seu lado desvantajoso e até mesmo cruel. Sem condições para levantar o seu sustento após o falecimento de seus maridos, muitas esposas de pastor enfrentavam grandes dificuldades financeiras. As igrejas frequentemente contratavam outro pastor após a morte do titular e acabavam abandonando a família do falecido (em alguns casos houve até o despejo da casa pastoral). A preocupação com essas viúvas desamparadas, manifestada na assembléia convencional de 1913, serviu de inspiração, anos mais tarde, para a criação da Junta de Beneficência.²⁸¹ No entanto, há de se destacar a grande diferença socioeconômica percebida entre as viúvas batistas brasileiras e americanas. Por exemplo, na assembléia convencional de 1914, a viúva J. S. Carroll, ofertou 30.000 dólares para a Casa Publicadora Batista. Esse montante possibilitou a compra de um grande imóvel no Rio de Janeiro.²⁸²

Em terceiro lugar, a interessante informação de que houve um impasse na Convenção de 1915, provocado pela discussão sobre o direito de voto das e em favor das mulheres nas assembléias convencionais. Possivelmente há aqui a influência do contexto sociopolítico da época, marcado pela militância do Partido Republicano Feminino, que defendia a aprovação do voto feminino pela Constituinte.²⁸³

Outro destaque está na visibilização da mulher batista brasileira no decorrer dos anos 1960-1980. Esse período corresponde à emergência do feminismo no Brasil e os seguintes fatos ocorridos no contexto da Convenção Brasileira podem estar associados às influências daquele movimento: em 1966, Betty de Oliveira se insurgiu publicamente contra a posição oficial do marco inicial do trabalho batista no Brasil; em 1968, *O Jornal Batista* fez questão de publicar a nomeação de Ida de Freitas, “ilustre batista brasileira”, para a Superintendência Regional do Instituto Nacional de Previdência Social, informando que ela era “a primeira mulher no Brasil” a ocupar esse cargo²⁸⁴; em 1970 foi nomeada a primeira missionária batista brasileira para o estrangeiro (que retornaria anos depois para o Brasil, se revoltaria contra a denominação e fundaria a sua própria igreja); os anos 1976 e 1977 representaram o período da polêmica em torno da ordenação feminina ao ministério pastoral batista; e

²⁸¹ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 89.

²⁸² Id. p. 90.

²⁸³ Para se conhecer o movimento feminista da época, cf. PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 13-21.

²⁸⁴ D. IDA DE FREITAS. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 mai. 1968, p. 2.

em 1980 foi eleita a primeira mulher a ocupar um cargo de vice-presidente na Convenção Brasileira. Há, portanto, possível relação entre as influências dos fenômenos sociais provocados pelos movimentos de libertação da mulher e a crescente, embora lenta, mudança de mentalidade percebida na Convenção Brasileira ao longo dos anos 1960-1980.

As alterações na forma como se organizou o trabalho das mulheres batistas também é algo a ser destacado. Primeiro, elas procuraram estabelecer o mesmo *status* das juntas para a sua organização em 1919. Na Convenção de 1922, entretanto, resolveram retornar ao nível de órgão executivo, porque julgaram que sua autonomia havia sido comprometida com o modelo adotado em 1919. Reis Pereira informou:

As Senhoras não apreciaram a experiência de terem seu trabalho dirigido por uma Junta da Convenção [a Junta Executiva] e solicitaram o retorno da antiga União Missionária, funcionando com certa autonomia.²⁸⁵

É interessante, neste momento, considerar a história do trabalho das mulheres batistas da Convenção Brasileira, para então indicar as desigualdades de gênero nas estruturas de poder da denominação.

A missionária norte-americana Minnie Levatta Landrum (1892-1959), que por muitos anos ocupou a curiosa função de secretária-correspondente-tesoureira da União Geral de Senhoras, registrou que a primeira Sociedade de Senhoras no Brasil surgiu no ano de 1889, na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro.²⁸⁶ Essa informação, no entanto, foi contestada por Andrade, que, no levantamento de nova pesquisa, apurou que “a primeira Sociedade Feminina Missionária no Brasil foi organizada em 4 de Agosto de 1893, na Primeira Igreja Batista de Niterói, com o nome de Sociedade Auxiliadora da 1ª. Igreja Batista de Niterói”.²⁸⁷ De qualquer modo, o trabalho das mulheres batistas brasileiras foi organizado antes mesmo da criação da Convenção Batista Brasileira.

Landrum fez uma interessante observação em seu texto sobre a história do trabalho das mulheres batistas no Brasil:

Não se deu aqui o que na América do Norte se verificou, onde as senhoras crentes, começando a se organizarem em sociedades para a propagação do Evangelho, foram vigiadas pelos pastores e diáconos

²⁸⁵ PEREIRA, J. Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 96.

²⁸⁶ LANDRUM, Minnie Levatta. *União Geral das Senhoras no Brasil*. In: MESQUITA, Antonio N. *História dos Batistas do Brasil de 1907 até 1935*. p. 48.

²⁸⁷ ANDRADE, Elza Sant'anna do Valle. *O como e o porquê de uma sociedade feminina missionária*. 3ª. edição. Rio de Janeiro: União Feminina Missionária Batista do Brasil, 1993, p. 18.

apreensivos, a fim de que elas não fizessem “alguma coisa inconveniente”. Não, os irmãos brasileiros, em grande maioria, apoiaram o trabalho das senhoras de tal maneira que as representantes das Sociedades de Senhoras foram reconhecidas na primeira Convenção Batista Brasileira em 1907.²⁸⁸ [grifo meu].

Essa era a visão de uma mulher americana sobre a atitude dos homens brasileiros. Aparentemente Landrum tinha razão, pois o Dr. Thomas Paul Simmons, professor de teologia nos anos 1940 no Tri-State Baptist College em Indiana, Estados Unidos, representante da ala mais fundamentalista entre os batistas, escreveu o seguinte sobre o lugar das mulheres na igreja:

Ao falarmos do lugar da mulher na igreja, referimo-nos ao seu lugar no serviço de Deus como membro da igreja; logo, nossa discussão terá que ver com mais do que a conduta das mulheres nas reuniões públicas da igreja. Nosso assunto implica uma verdade que precisa de ênfase. Essa verdade é que há um lugar para as mulheres na igreja. Algumas vezes nossa oposição às usurpações inescriturísticas pelas mulheres parece criar a impressão que a mulher não tem lugar na igreja, o que está longe de ser verdade. **Ela tem um lugar muito importante, e negligenciado – negligenciado porque tantas vezes ela tem estado muitíssimo mais preocupada em tentar tomar o lugar do homem do que ocupar sua própria esfera divinamente dada. A glória da mulher achar-se-á na sua própria esfera. Seu vexame ocorre quando ela sai dessa esfera.**²⁸⁹ [grifo meu].

O lugar da mulher, segundo Simmons, era o seu espaço doméstico, “sua própria esfera divinamente dada”. Sua atuação no domínio público contrariava sua natureza e era motivo de vexame social. Ainda preocupado com o assunto, o teólogo ofereceu mais restrições às mulheres²⁹⁰:

COISAS QUE AS MULHERES ESTÃO VEDADAS DE FAZER.

1. Elas estão proibidas de ensinar. “Não permito que a mulher ensine” (1 Tim 2:12). [...] **Elas podem ensinar em particular e sem programa, mas não pública e oficialmente.** [grifo meu].
2. Elas estão proibidas de dirigir oração pública. “Desejo, portanto, que os homens orem em todo lugar” (V. R. 1 Tim. 2.8). A palavra grega para “homens” é a palavra (aner) que distingue homens de mulheres e crianças e não a palavra genérica (anthropos). [...].
3. Elas estão proibidas de agir em qualquer capacidade que envolva o exercício de autoridade sobre homens. Paulo, após falar de não permitir que uma mulher ensine, ajunta: “Nem ter domínio sobre um homem” (1 Tim 2:12). **Uma mulher mandona é tanto uma monstruosidade como um homem afeminado.** [grifo meu].
4. Elas estão proibidas mesmo de falar na igreja. [...] A referência aqui [1 Cor 14:34,35] é às assembleias públicas e não ao templo da igreja.

²⁸⁸ LANDRUM, Minnie Levatta. Op. cit. p. 48.

²⁸⁹ SIMMONS, T. P. *Um estudo sistemático de doutrina bíblica: um arranjo lógico e um tratamento diligente dos ensinamentos da Santa Palavra de Deus*. Trad. Emílio W. Kerr. 2ª. ed. Campinas: Gráfica Batista, 1948, p. 498-499.

²⁹⁰ Id. p. 499-501.

5. Elas não são para aparecer nos cultos com cabeças descobertas. [...] Esta coberta [o véu] é para ser usada no culto público como um sinal da sujeição da mulher ao seu marido, ou aos homens em geral se a mulher não for casada.
6. Elas não são para aparecer em traje imodesto ou espaventoso. Vide 1 Tim 2:9,10.

As razões por que Simmons ofereceu para justificar essas proibições derivam da sua interpretação fundamentalista dos escritos considerados pós-paulinos: primeiro, a “prioridade de Adão na Criação”, conforme 1 Timóteo 3:13, que parece legitimar a “sua chefia da raça”, ou seja, a afirmação da hierarquia de gênero. Em segundo lugar, para justificar sua posição contra o ministério público feminino, Simmons considerou “a decepção da mulher na queda”, conforme 1 Timóteo 2:14. Aqui é interessante transcrever na íntegra o seu entendimento sobre esse tema:

Vide 1 Tim. 2:14. A mulher foi enganada pela serpente a pensar que o comer do fruto proibido traria benefício em vez de banimento. O homem participou do fruto, mas não foi enganado. Ele sabia quais seriam as conseqüências e, provavelmente, participou do fruto **porque preferiu ser expulso com sua esposa a separar-se dela.** A decepção da mulher na queda mostra a suscetibilidade da mulher para o malogro. Isto não é por causa de qualquer inferioridade geral das mulheres a homens: é por causa de uma diferença de temperamento e natureza. **A natureza da mulher ajusta-a para o lar e para a criação de filhos. Para este fim ela tem um temperamento muito delicado e uma natureza fortemente emocional. Assim ela é caracteristicamente manejada mais facilmente que um homem. Sua natureza a dispõe para chegar a conclusões pela intuição antes que por cândida consideração. Todos estes fatos desajustam a mulher para a liderança pública ou para o ensino. Se já houve ainda mulher pregadora que tenha pregado a verdade, mesmo sobre outras coisas do que o lugar das mulheres, nós nunca o soubemos.**²⁹¹ [grifos meus].

Simmons apresentou um conceito essencialista sobre a natureza feminina, bem de acordo com a cultura patriarcal de sua época, articulando-o com sua interpretação fundamentalista da Bíblia. Ao descrever a fragilidade da mulher, principalmente em termos emocionais, ele justificou sua exclusão dos lugares privilegiados de poder religioso. O espaço permitido às mulheres na igreja era, para Simmons, bem restrito²⁹².

1. Elas deveriam freqüentar o culto público. [...].
2. Elas deveriam participar do culto pela oração silenciosa e por associarem-se, se possível, no canto congregacional. [...].
3. Elas deveriam dar dos seus meios. [...].
4. Elas são para reconhecerem o lar como sua principal esfera de atividade. [...].
5. As mulheres mais velhas são mandadas que ensinem as mais moças.

²⁹¹ SIMMONS, T. P. Op. cit. p. 501-502.

²⁹² Id. p. 509-510.

A assertividade de Simmons nesse e em outros assuntos tratados em sua obra, não representava o pensamento de todos os batistas.²⁹³ Mas, em linhas gerais, esse pensamento preconceituoso sobre o ministério público feminino entre os batistas ainda vigorava nos anos 1960, cujas igrejas pouco aceitavam a mulher atuando fora do seu espaço privado. Não eram proibidas, no entanto, de trabalhar e exercer cargos nas igrejas e organizações denominacionais, desde que na condição de leigas e sob a supervisão “pastoral” (leia-se também “masculina”). Nos dizeres de Landrum, os norte-americanos vigiavam o trabalho das mulheres, preocupados se fariam “algo inconveniente” e os brasileiros eram mais liberais e davam mais oportunidades.

Reis Pereira, anos mais tarde, reforçou essa visão simpática do apoio masculino ao trabalho das mulheres batistas no Brasil, quando escreveu:

Os batistas da Convenção Batista Brasileira não têm restrições quanto ao trabalho das mulheres nas igrejas. Entendem que as advertências feitas pelo apóstolo Paulo [indica nas notas os textos bíblicos de I Coríntios 14:34, 35 e I Timóteo 2:11, 12] se prendiam a situações locais, passageiras, e que foram superadas à proporção que o próprio cristianismo foi operando, o que se pode chamar de redenção da mulher [na nota correspondente, ele explica: “É fato admitido pelos historiadores que o cristianismo dignificou a mulher. Ela, no tempo do Império Romano, era considerada pouco mais que um objeto. Como o cristianismo só opera revoluções violentas no interior da pessoa e não procede assim no terreno social, essa transformação com relação à mulher – como também com relação às crianças e aos escravos – se deu segura, mas lentamente”].²⁹⁴

Mas a aparente liberdade que julgavam ter as mulheres americanas e brasileiras em seu trabalho na denominação era, na verdade, a afirmação dissimulada da misoginia norte-americana, vez que seu raio de ação estava bem delimitado pelos homens. Reis Pereira ensinou:

As mulheres, nas igrejas, se reúnem para oração, praticam a beneficência, estudam, promovem reuniões de evangelização ou estudo bíblico nas casas, cuidam das crianças e das moças, para as quais também foram criadas sociedades, **eventualmente pregam** e se dedicam a outras atividades, em geral com grande dedicação.²⁹⁵ [grifo meu].

A pregação seria uma função eventual, mas não a principal, porque se referia a uma atividade caracteristicamente masculina, pertencente à função pastoral. Os homens sempre foram os detentores do poder sagrado de mediação entre indivíduos e a

²⁹³ WHITESELL, F. D. *Introdução*. In: SIMMONS, T. P. Op. cit. p. 9.

²⁹⁴ PEREIRA, J. Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 217, 351, 352.

²⁹⁵ Id. p. 217.

divindade, através do exercício do ministério sacerdotal. “Pregar” era, portanto, função “sagrada” do homem.

Quando descreveu as tarefas das mulheres batistas brasileiras, Reis Pereira inseriu uma nota com longa citação, ainda a respeito do papel feminino nas igrejas batistas:

É curioso, mas interessante, este elogio feito por Emílio W. Kerr, em discurso proferido perante a Primeira Convenção Batista Latino-Americana, em 1930, no Rio de Janeiro: “Senhores: por um cálculo pessimista, ousa declarar-vos, neste momento solene, que setenta por cento de tudo quanto se há feito entre os batistas brasileiros cabe às senhoras. Estai, porém, apercebidos de que vos previno: por um cômputo aquém da realidade; porque, através do pouco que me compete relatar, vades ver que as senhoras batistas poderiam debitar-nos por muito mais. [...] As senhoras! Que fazem elas? As senhoras arregimentam-se, reúnem-se em oração, marcam sessões de trabalho administrativo e manual, contribuem, estudam a Palavra em concerto, evangelizam pelo método predileto de Jesus – o individual; visitam e animam, animam e constroem pelo amor que constrange, alimentam os enfermos e pensam-lhes as feridas, distribuem folhetos, jornais e folhas avulsas, cumprem à risca os três pontos capitais do programa cristão: em primeiro lugar trabalham, em segundo trabalham, em terceiro trabalham”.²⁹⁶

O que se percebe é que as mulheres estavam destinadas a ofícios que lidavam com o cuidado maternal e doméstico: ensino, apoio e assistência. Os homens reforçavam isso através da elaboração de discursos que procuravam naturalizar padrões de gênero, estabelecendo, com isso, relações de poder social e sexualmente hierarquizadas.

As mulheres batistas brasileiras, portanto, eram responsáveis pela maior parte do trabalho poimênico e de evangelização, mas não lhes eram permitidos acessos aos lugares privilegiados de poder da Convenção Batista Brasileira. Isso ocorreu pelo menos até 1975, exatamente o Ano Internacional da Mulher. Naquele ano, pela primeira vez na história dos batistas brasileiros, uma mulher, Haydée Suman Gomes, foi eleita presidente de uma Junta da Convenção, a Junta de Missões Estrangeiras.²⁹⁷

Nas exposições de Reis Pereira, não havia lugar para uma mulher ocupar o ministério pastoral de uma igreja. A propósito, a tentativa de se ordenar pela primeira vez uma mulher ao ministério batista passou pelas mãos de Reis Pereira.

A história da tentativa de se consagrar mulheres ao ministério pastoral batista começou com o caso de Edelvita Sales Figueiredo, formada pelo Seminário do Sul,

²⁹⁶ PEREIRA, J. Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 352.

²⁹⁷ A PRIMEIRA MULHER ELEITA PRESIDENTE DE UMA JUNTA DA CBB. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 20 abr. 1975, p. 1.

turma de 1975. Esposa do Pastor Fernando Sales Figueiredo, Edelzita seria nomeada co-pastora de seu marido em Campinas, SP. Antes, porém, ela procurou Reis Pereira, seu ex-professor do Seminário, para consultá-lo a respeito de sua pretensão de ser ordenada pastora batista. Reis Pereira publicou em *O Jornal Batista* como foi esse encontro com sua ex-aluna:

Poucos dias antes de viajarmos aos Estados Unidos, em Junho último, fomos procurados por uma brilhante ex-aluna do Seminário que nos vinha consultar sobre assunto sério e novo para os batistas brasileiros. A Igreja de que seu marido é pastor, no Rio Grande do Sul, havia deliberado consagrá-la ao ministério pastoral e ela desejava saber a opinião de seu antigo professor, visto que nunca antes fora consagrada alguma mulher ao ministério, nas Igrejas Batistas brasileiras.

Respondemos com franqueza que nunca havíamos estudado o assunto em profundidade, que conhecíamos o problema surgido recentemente nos Estados Unidos em várias denominações evangélicas; que em nossa viagem iríamos procurar investigar o que há por lá além, naturalmente, de fazer nosso estudo pessoal da Palavra de Deus.

[...] **Aliás uma das coisas que ponderamos à prezada ex-aluna foi a inconveniência de sua pretensão justamente agora que esse movimento de origens bastante impuras [feminismo] vem propalando idéias que não se apóiam na Palavra de Deus e criando, em muitas áreas, problemas e mal-estar.** [grifo meu].

[...] a consagração de uma mulher ao ministério pastoral por uma igreja batista brasileira é algo de absolutamente novo e insólito em nossa vida denominacional. Pelo que pudemos observar a idéia não é aceita pelos pastores em geral e pelas próprias líderes do trabalho feminino no Brasil.
298

Reis Pereira revelou conhecimento das influências feministas no cristianismo e considerou a ordenação feminina um “problema” ocorrido em denominações evangélicas nos Estados Unidos. Na verdade, a essa época, os metodistas brasileiros já haviam aprovado a ordenação de mulheres, e a Igreja Presbiteriana do Brasil discutia o presbiterado feminino. Reis Pereira escreveu que havia aconselhado sua ex-aluna a pacientemente consultar a Ordem dos Ministros, antes de tomar qualquer atitude no sentido de realizar seu concílio examinatório com vistas à sua ordenação pastoral. Ao retornar de sua viagem, constatou, decepcionado, que a data para o exame de sua ex-aluna já estava marcado para 17 de Julho de 1976. Finalizou o seu artigo oferecendo o espaço de *O Jornal Batista* para quem quisesse, de forma inteligente, debater sobre o tema “ordenação feminina”.

O concílio que deveria examinar Edelzita naquela data, em Campinas, SP, não chegou a ser organizado. Assim relatou Reis Pereira, quase um mês depois em *O Jornal Batista*:

²⁹⁸ PEREIRA, J. dos Reis. Vamos consagrar mulheres ao ministério? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 18 jul. 1976, p. 3.

A consagração de uma senhora ao ministério batista, que estava programada para o sábado dia 17 de Julho, no templo da Igreja Batista Central de Campinas, não se efetivou. Reuniu-se um Concílio de mais de 40 pastores, mas este nem chegou a entrar no mérito da questão: devolveu a matéria à Igreja tendo em vista irregularidades apontadas na própria decisão da Igreja a que pertence a candidata [Caxias do Sul, RS].²⁹⁹

Reis Pereira havia oferecido o espaço de *O Jornal Batista* para a publicação de pensamentos sobre a matéria. Assim, na mesma edição que reportou o cancelamento do concílio de Edelzita, foram publicados os artigos do Pastor Timofei Diacov, do Pastor Júlio Oliveira Sanches e uma declaração da Ordem dos Ministros Batistas do Estado do Rio de Janeiro à denominação. Depois de longa exposição de motivos, Diacov concluiu:

Em conclusão queremos dizer o seguinte: há muitas inconveniências de ordem psicológica, social, física, que uma mulher teria que enfrentar [como pastora]. O lugar da mulher é o lar. Por sinal, lugar privilegiado. **Não seria essa inovação fruto do movimento feminista tão explorado pelo mundo?** ³⁰⁰ [grifo meu].

A Ordem dos Ministros do Rio de Janeiro, representada pelo seu relator, o Pastor Nilson do Amaral Fanini, fez publicar uma declaração ³⁰¹ à denominação batista, manifestando ser contrária à ordenação de mulheres, acrescentando que todos os 200 pastores participantes da sua assembléia realizada em Macaé votaram unânimes por essa decisão. O artigo de Sanches, no entanto, não seguiu a linha de raciocínio de seus colegas:

Os tempos mudaram [...]. Acompanhamos a evolução social inclusive, usando recursos e métodos que os cristãos primitivos não usaram, pois não os possuíam, para anunciar o evangelho; por que não aceitar a presença do elemento feminino na direção de nossas igrejas como Pastoras?
Pastor ou Pastora? Não importa o sexo. Desde que sejam pessoas realmente convertidas e convictas da chamada divina.³⁰²

Sobre o assunto, os anos 1976-1977 representaram o período de efervescência em *O Jornal Batista*. A maioria dos artigos revelava a falta de isenção de ânimos de seus autores. Os apelos contrários à ordenação feminina se fundamentaram em

²⁹⁹ PEREIRA, J. dos Reis. Consagração de mulheres. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 15 ago. 1976, p. 3.

³⁰⁰ DIACOV, Timofei. Pode mulher ser pastora? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 15 ago. 1976, p. 2, 5.

³⁰¹ ORDEM DOS MINISTROS BATISTAS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. À denominação. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 15 ago. 1976, p. 5.

³⁰² SANCHES, Júlio Oliveira. Pastora: qual o perigo? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 15 ago. 1976, p. 4.

preconceitos revelados em interpretações fundamentalistas da Bíblia e em entendimentos essencialistas sobre a constituição feminina.³⁰³ Nesse contexto, Betty de Oliveira voltou a publicar artigos no *O Jornal Batista* reafirmando sua tese sobre o marco inicial do trabalho batista.

No mês de Setembro de 1976, foram publicados quatro artigos sobre a ordenação de mulheres. O primeiro, do Pastor José Ednaldo Cavalcanti, apelou para o testemunho perante os católicos:

Quanto ao lado social, como seria vista, pelos católicos, que apesar de adorarem a Virgem Maria, sempre colocaram a mulher em posição muito abaixo do esperado, uma mulher-pastor? Eles não se importam? – Importam sim, pois é [sic] eles que nós precisamos ganhar, sem escândalos, mas com a mensagem de salvação em Jesus Cristo.³⁰⁴

O segundo artigo foi escrito pelo Pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti³⁰⁵ que iniciou o seu artigo de forma contundente: “Não há o mais remoto vislumbre, da existência de PASTORAS nas igrejas da Nova Aliança, selada no sangue de Jesus (1 Cor 11:26)” e após comentar o assunto se utilizando de passagens bíblicas, concluiu-o de forma irônica: “Perdi o voto das mulheres. Ganhei o apoio de Paulo, servo de Jesus. Aliás, não creio que as ‘filhas de Sara’ (1 Ped 3:6), elas mesmas, queiram ser pastoras”.

O terceiro artigo, no mesmo mês de Setembro, foi escrito pelo Pastor Isaltino Gomes Coelho Filho. Ele associou a pretensão à ordenação de mulheres à onda do feminismo:

Por que pastora? Os movimentos seculares influem na teologia. O existencialismo é o pai da morte de Deus. O nazismo foi endossado no pensamento teológico de Niemoller. O nacionalismo oco tem defensores de Bíblia aberta. A ordenação de mulheres não será produto das idéias de Betty Friedman [sic], líder do movimento de libertação feminista?³⁰⁶

O último artigo do mês de setembro, de autoria do Pastor Silas Melo, pretendeu rebater os argumentos favoráveis à ordenação de mulheres explanados pelo Pastor Sanches no mês anterior. Ele escreveu: “Realmente os tempos mudaram.

³⁰³ Cf. trabalho de GETÃO, Eduardo. *Ordenação ao ministério feminino: estudo de caso na Convenção Batista Paranaense na perspectiva da Teologia Prática*. São Bernardo do Campo, SP, 2003. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

³⁰⁴ CAVALCANTI, José Ednaldo. A posição da mulher na Igreja. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 5 set. 1976, p. 5, 7.

³⁰⁵ CAVALCANTI, Ebenézer Gomes. Pastores do Novo Testamento. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 set. 1976, p. 5.

³⁰⁶ COELHO FILHO, Isaltino Gomes. Ordenação de mulheres. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 19 set. 1976, p. 5.

E estão mudando para pior. Os homens querem ficar nos bancos das Igrejas e as mulheres querem subir ao púlpito!”.³⁰⁷

Houve um menor número de artigos publicados sobre o tema durante os meses seguintes. O debate era marcado pela defesa a favor e contra a ordenação feminina. O Pastor João Batista Martins de Sá, em 3 de Outubro de 1976, defendeu a ordenação de mulheres e escreveu: “concluimos parte do nosso pensamento afirmando que o Novo Testamento proclama a igualdade completa do homem e da mulher diante da graça de Deus”.³⁰⁸ Seu colega, o Pastor João Gomes Ferreira, refutou sua conclusão em 30 de Outubro:

Vejamos o seguinte raciocínio: “o homem é a cabeça da mulher”. Até agora eu sou a cabeça de minha mulher; se sou pastor, no dia em que ela for consagrada, estaremos em pé de igualdade; se não sou pastor, por força do cargo, ela se tornará a minha cabeça. Pura inversão de valores!
309

O mês de Novembro foi marcado por dois artigos: um de autoria de leigo e outro escrito por uma mulher. No seu texto “Se minha mãe fosse pastora...”, Haroldo Wilson Bertrand perguntou:

Gostaria de saber dos Pastores que tentam colocar a mulher como pastora, sabem dar o devido valor à esposa que Deus lhe concedeu. Quanto à criação dos seus filhos, o apoio necessário para a formação religiosa a eles em especial? Qual é o tipo de pensamento quanto ao lar que pretendem ter, as senhoras que tentam postular o nome de Pastora? Ou, pensam em não constituir um lar também.³¹⁰

O artigo “Pastoras?”, de Ruth Willik Marinho, publicado em 28 de Novembro de 1976, poderia revelar algo novo para o tema, porque, além de ser mulher ela foi a única que observou o que segue: “até agora só encontrei, pelo nosso semanário, opiniões masculinas, que poderiam ser consideradas suspeitas”. Mas, o seu artigo seguiu a linha de raciocínio patriarcal:

Na minha fraca [sic] opinião, acho que é mais vaidade do que outra coisa, esse desejo da mulher ser pastora. Aliás, a vaidade sempre acompanhou a mulher durante séculos, mas prefiro ficar como estou, baseando-me em Salmos 31:6.³¹¹

³⁰⁷ MELO, Silas. A posição do homem e da mulher no universo. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 set. 1976, p. 2, 7.

³⁰⁸ SÁ, João Batista Martins de. As mulheres foram preeminentes nas igrejas do primeiro século. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 out. 1976, p. 5, 7.

³⁰⁹ FERREIRA, João Gomes. Pastora? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 out. 1976, p. 4.

³¹⁰ BERTRAND, Haroldo Wilson. Se minha mãe fosse pastora... *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 14 nov. 1976, p. 5.

³¹¹ MARINHO, Ruth Willik. Pastoras? *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 28 nov. 1976, p. 4.

O texto de Marinho revela a introjeção dos valores do domínio patriarcal sobre o papel da mulher nos lugares de poder. Outras mulheres, como Gláucia Curvacho Peticov, preferiam entender que tinham um ministério “pastoral”, a partir do seu papel de esposas de pastores.³¹²

Uma Comissão da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil apresentou, em assembléia anual da ordem em 19 de Janeiro de 1977, em Curitiba, PR, sua posição com uma “Declaração à Denominação” sobre “Consagração de mulheres ao ministério pastoral”:

A “Ordem dos Ministros Batistas do Brasil” reunida em Assembléia Anual, no dia 19 de janeiro de 1977, em Curitiba, Paraná; depois de apreciar o trabalho apresentado pelo seu Presidente, Pastor José dos Reis Pereira, sobre “Consagração de Mulheres ao Ministério – Balanço de um Debate”, aprovou as seguintes proposições, com o fito de orientar as Igrejas e o Ministério Batista em geral:

1. Não há na Bíblia a menor referência que favoreça a consagração de mulheres ao Ministério pastoral. Na Bíblia esse ofício é sempre exercido por homens.
2. A mulher foi criada, especificamente, para ser a ajudadora do homem. Se é ajudadora presume-se que há uma hierarquia na sociedade conjugal. A mulher deve ser submissa ao homem. Uma mulher pastora teria que ser submissa a seu marido e nessas condições como poderia exercer a liderança implícita ao Ministério Pastoral?
3. Há outros ministérios que podem ser perfeitamente exercidos pelas mulheres como o de pregar, de cantar, de visitar, de socorrer aos necessitados mas, acima de tudo há o seu grande ministério que é o de ser esposa e mãe, cuja importância na sociedade nunca será demais ressaltar.
4. O movimento atual em favor da Consagração de Mulheres ao Ministério Pastoral encontra sua origem em movimentos estranhos aos princípios e normas bíblicas e em algumas Igrejas evangélicas decadentes que se acham carentes de vocações ministeriais. Nós, os batistas, nos norteamos pela Bíblia, nossa única regra de fé e prática e não devemos nos impressionar com o que vem do mundo, ou com o que ocorre em outras Denominações que se vão divorciando do ensino da Palavra de Deus.³¹³

“Movimentos estranhos” ou “de origens bastante impuras”, o feminismo estava de alguma forma transformando o entendimento dos batistas a respeito das relações sociais de gênero e de poder no contexto da Convenção Brasileira. Embora a ordenação ao ministério feminino fosse muito combatida, batistas de outros países estavam cedendo à oportunidade de oferecer cargos significativos de liderança denominacional a mulheres. Essa influência proveniente dos próprios arraiais batistas estava sendo percebida pela Convenção Brasileira. Por exemplo, na coluna *Os*

³¹² PETICOV, Gláucia Curvacho. Pastora... sem sê-lo! *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 jan. 1977, p. 1.

³¹³ AMARAL, Óthon Ávila. BARBOSA, Celso Aloísio Santos. *O livro de ouro da CBB*. p. 118.

Batistas Através do Mundo,³¹⁴ o próprio *O Jornal Batista* informou, em 1978, que a União Batista da Grã Bretanha e Irlanda em assembléia de Maio, realizada em Londres, empossou a senhora Neil Alexander como presidente daquela entidade. Outra situação, divulgada em 1978, desta vez envolvendo uma missionária brasileira na África, pediu providências da liderança brasileira, que incomodaram os setores mais conservadores da Convenção. Sem a assistência espiritual masculina, por conta da distância e da falta de recursos humanos e materiais, a primeira missionária batista brasileira para a África, Valnice Milhomens Coelho, “amparada por Deus e **com ordem da Igreja**, Valnice, a missionária, realizou 6 batismos no Dondo, onde mais de 6 preparavam-se para também ser batizados”³¹⁵ [grifo meu]. Esse fato é digno de nota, vez que o batismo era um rito que só poderia ser executado por pastores e Valnice foi autorizada a ministrá-los pela Convenção Brasileira.

À parte da contradição do caso Valnice e do que estava ocorrendo em outros países, Reis Pereira publicou seu relatório de participação da 12ª Assembléia Anual da Convenção do Sul em Atlanta, Geórgia, 13-15 Junho 1978, o seguinte:

Uma senhora, cuja posição a respeito do papel da mulher cristã é bem conhecida, propôs a realização de um plebiscito entre os mensageiros para ver se eles favoreciam a consagração de mulheres. A proposta ficou, entretanto, sobre a mesa, após vinte minutos de discussão. **Nessa discussão uma outra senhora apresentou um argumento a favor da consagração de mulheres que é o único argumento válido que até agora encontramos. Citou Mateus 28:19 argumentando que esse texto não estabelecia discriminação.** Não estabelece mesmo mas deve ser comparado com outros textos se se quer aproveitá-lo para defender a consagração de mulheres.³¹⁶ [grifo meu].

Reis Pereira reconheceu que o argumento bíblico era forte e favorecia a consagração feminina. Mas fez questão de destacar que o texto precisava ser considerado à luz de todo o contexto das escrituras. Na edição seguinte, ainda tratando daquela assembléia da Convenção do Sul, Reis Pereira escreveu:

Como sempre acontece houve na Convenção convidados especiais que apresentaram mensagens notáveis. Entre esses estava Ruth Graham, esposa de Billy Graham. Ela falou justamente na última sessão da Convenção enquanto seu ilustre marido realizava uma Cruzada em Toronto, Canadá. É interessante sua opinião sobre a consagração de mulheres ao ministério: **“Se Deus tivesse em mente a consagração de**

³¹⁴ UNIÃO BATISTA DA GRÃ BRETANHA E IRLANDA TEM MULHER COMO PRESIDENTE. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 23 jul. 1978, p. 7.

³¹⁵ VALNICE MILHOMENS COELHO. *Visão Missionária*, Rio de Janeiro, no. 1, p. 46, jan./mar. 1978.

³¹⁶ PEREIRA, J. dos Reis. Uma Convenção Batista de mais de 20 mil mensageiros. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 9 jul. 1978, p. 3.

mulheres um dos apóstolos teria sido uma mulher". Declarou que pessoalmente prefere ouvir um homem pregar embora conheça mulheres que são boas pregadoras. Na sua opinião as mulheres são melhores para acompanhar que para liderar. "Nosso ministério", disse ela, "é ajudar, quer sejamos casadas quer solteiras".³¹⁷ [grifo meu].

Não obstante, cerca de vinte anos depois, um concílio examinou a primeira mulher vocacionada para o ministério pastoral batista: Sílvia da Silva Nogueira, solteira, tornou-se a primeira pastora batista no Brasil. A ordenação de Sílvia Nogueira, oficialmente a primeira pastora batista no Brasil, promovida pela Primeira Igreja Batista de Campo Limpo, São Paulo, em 26 de Junho de 1999 – seu concílio contou com 27 pastores. Sua consagração se deu em 10 de julho. Ela assumiu o cargo de pastora titular daquela igreja, que foi excluída do rol de igrejas filiadas à Convenção Batista do Estado de São Paulo. Mas não resistiu muito tempo no ministério pastoral daquela igreja, tendo pedido exoneração pouco tempo depois.

[...] outros líderes são contra a ordenação de mulheres por uma leitura literal e fundamentalista da Bíblia, certo? Então, eu mesma recebi cartas de um pastor que tem um livro publicado, dizendo que eu era uma maldição para essa igreja; que mulher era maldição. De onde ele tirou isso, senão de uma leitura literal e fundamentalista da Bíblia?³¹⁸

Embora não tenha ficado muito tempo no exercício da função pastoral naquela igreja, Sílvia ainda representa uma transgressão de gênero no âmbito do ministério ordenado batista.

Amaral e Barbosa informaram que em 2007 existiam na Convenção Brasileira "quase três dezenas de mulheres consagradas em várias convenções estaduais entre as quais mencionamos São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará, Paraná, Pernambuco e talvez outros".³¹⁹

No entanto, historicamente entre os batistas, pouca resistência houve quanto à ordenação de mulheres ao diaconato. Talvez porque o diácono atue como oficial auxiliar do ministério pastoral. Sendo uma função hierarquicamente inferior, parece não haver problemas para nomear mulheres diaconisas. Reis Pereira esclareceu isso em *O Jornal Batista*:

³¹⁷ PEREIRA, J. dos Reis. Mais notícias da Convenção do Sul. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 16 jul. 1978, p. 3.

³¹⁸ NOGUEIRA, Sílvia. Entrevista concedida a Wagner Duduch. São Paulo. 2000. In: DUDUCH, Wagner. *A educação superior na formação de pastores batistas: um estudo sobre a Faculdade Teológica Batista de Campinas*. Campinas, SP, 2001. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, p. 193.

³¹⁹ AMARAL, Othon Avila. BARBOSA, Celso A. S. Op. cit. p. 119.

“Podemos ter diaconisas em nossas igrejas?” Tal pergunta nos foi enviada por uma Sociedade Feminina Missionária, solicitando resposta urgente. A carta revelava até uma certa angústia e mencionava que determinada pessoa andou por aquela Igreja e disse, peremptoriamente que as mulheres não têm direito de ser diaconisas. Não é esse nosso ponto de vista. Quando veio à baila a questão da consagração de mulheres ao ministério pastoral, manifestamos nossa opinião contrária visto não encontrarmos fundamento bíblico para mulheres-pastores. Não se dá o mesmo em relação ao diaconato.³²⁰

O fato é que às mulheres estava impedido o acesso ao ministério ordenado pastoral, o lugar privilegiado de poder na Convenção Brasileira.

O papel da mulher batista brasileira segundo a tradição patriarcal é afirmado também pelas próprias mulheres, conforme se observa no artigo *Objetivos da União Geral* [de Senhoras Batistas] de D. Fanny M. Luper, publicado em Junho de 1960³²¹:

O objetivo fundamental da União Geral de Senhoras Batistas é emular o espírito do nosso Salvador e Senhor Jesus Cristo, promovendo missões cristãs e estimulando, na graça do contribuir, as senhoras e a mocidade das nossas igrejas. [...]

O fim principal da União Geral de Senhoras é sustentar as missões cristãs em todo o mundo, cultivar o hábito da oração, e inculcar a prática da mordomia da vida e dos bens. [...]

Gratas pela obra salvadora e elevadora de Cristo, as mulheres, através destes dezenove séculos da história do cristianismo, têm sido entre os mais dedicados dos seus seguidores e ajudadores da sua obra. Ficaram elas com Cristo junto da cruz, até a sua morte e sepultamento; foram elas as primeiras a descobrir, que o túmulo estava vazio; tiveram o privilégio de ser as primeiras a ver o Salvador, após a sua ressurreição; e foi a elas que Cristo deu o mandamento: “ide, dizei” – a gloriosa mensagem de que Cristo ressuscitara. Assim, até os nossos próprios dias, as mulheres continuam a dar o unguento precioso do seu amor, tempo, dinheiro, da sua devoção, e oração, para a promoção dos interesses do seu reino. [...]

Em qualquer família bem governada, encontramos a mãe providenciando a comida, o exercício, o descanso, a roupa, o treinamento e a disciplina dos seus filhos, a fim de conseguir o seu desenvolvimento normal. Ela trabalha com sacrifício desde cedo até tarde da noite, para que a criança possa ter, o melhor possível, em educação e alcance físico. Desta maneira, foi a Sociedade de Senhoras (organização de mães) que primeiramente promoveu o desenvolvimento espiritual dos seus filhos de um modo organizado, começando com os bebês, e avançando através da Sociedade de Crianças, Embaixadores e Mensageiras do Rei, e Sociedade de Moças até a Sociedade de Senhoras. [grifo meu].

Mais uma vez observa-se um discurso onde prevalecem os valores patriarcais, mas agora ele é reproduzido e elaborado pelas próprias mulheres batistas. Os padrões de gênero, reflexo de um sistema patriarcal e androcêntrico introjetado na consciência das mulheres, são reproduzidos nesse artigo e sutilmente impostos, e se denunciam no modelo proposto de uma “família bem governada”, onde a mãe se responsabiliza

³²⁰ PEREIRA, J. dos Reis. Diaconisas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 1 jun. 1980, p. 3.

³²¹ LUPER, Fanny M. *Objetivos da União Geral*. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 23 jun. 1960, p. 3.

pela alimentação, bem-estar do lar e educação dos filhos. Nas organizações femininas, as idealizadas tarefas domésticas recebiam uma roupagem eclesiástica e acabavam se tornando uma espécie de extensão de seus próprios lares. Além disso, esse trabalho era legitimado no espaço público de domínio patriarcal da Convenção Brasileira.

As mulheres organizaram o seu trabalho, em nível nacional, na 2ª. Convenção Brasileira, em 23 de Junho de 1908. Naquela ocasião foi criada a União Missionária das Senhoras Batistas do Brasil, que já contava com “20 sociedades de senhoras e cinco organizações de crianças. Poucas mulheres, nenhuma literatura [de apoio], apenas muito amor a Deus e desejo de servi-lo”.³²² No seu centenário, em 2008, a União Feminina contava com 6.337 organizações para mulheres, 1.701 para jovens, 3.698 para meninas e adolescentes e 2.948 para crianças, totalizando 300.441 participantes.³²³

A primeira presidente da sua história foi a missionária norte-americana Graça Entzminger, sendo que para a vice-presidência foi eleita a brasileira Jane Soren. Essa situação, qual seja, a ocupação dos principais cargos da organização feminina por mulheres norte-americanas, duraria muitos anos. Em 1910, o nome da organização foi alterado para União Geral das Sociedades de Senhoras – Auxiliar da Convenção Batista Brasileira. Em 1919, as mulheres quiseram participar de modo mais direto da Convenção Brasileira e transformaram a União Geral em Junta de Trabalho de Senhoras. A experiência, como já foi considerado, não foi bem sucedida por causa da relativa perda de autonomia e, assim, em 1922, a Junta se dissolveu para dar lugar à União Geral de Senhoras do Brasil – Auxiliar da Convenção Batista Brasileira, com o direito de convocar suas próprias reuniões e assembléias. Digno de nota é a qualificação que se acrescenta à designação oficial do trabalho das mulheres: tanto em 1910 como em 1922, a União das Senhoras era “auxiliar” da Convenção Brasileira. Reforçava-se, assim, o caráter do trabalho feminino no meio batista.

Em 1963, a União Geral mudou o seu nome para União Feminina Missionária Batista do Brasil – UFMBB. A designação “feminina” foi considerada apropriada, vez que a organização atendia a todas as faixas etárias, ou seja, senhoras, jovens e crianças. Também o destaque para “missionária”, vez que o propósito maior da

³²² ANDRADE, Elza S. do Valle. União Feminina Missionária Batista do Brasil. *Visão Missionária*. Rio de Janeiro, no. 2, p. 4, abr./jun. 2008.

³²³ Id. p. 9.

União Feminina sempre foi, desde a sua criação, o de promover missões para a expansão do cristianismo.

A União funcionou, de 1926 a 1936, em sala emprestada pela Junta de Escolas Dominicais e Mocidade no centro da cidade do Rio de Janeiro, RJ. Em 9 de Junho de 1936, as mulheres ganharam uma sede no prédio da Casa Publicadora Batista, também no Rio de Janeiro, RJ. Com o crescimento do trabalho e a exigência de maiores espaços, a União conseguiu, em 15 de Outubro de 1976, uma nova sede na Tijuca, RJ, com apoio e investimento das senhoras batistas do Sul dos Estados Unidos. O novo prédio recebeu o nome da missionária norte-americana Sophia Nichols.

Em 1914 foram editadas duas pequenas obras pela então União Geral das Sociedades de Senhoras, que serviram como um tipo de manual para o trabalho feminino nas igrejas.³²⁴ As mulheres revelavam, desde cedo, sua preocupação com literatura de apoio que atendesse especificamente as suas organizações. Em 1922, surgiu o primeiro número da *Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas*, publicação voltada para senhoras, moças e crianças. A *Revista Para o Trabalho das Crianças* surgiu em 1937 e, nesse mesmo ano, a *Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas* mudou para *Revista de Senhoras e Moças Batistas*. Esse título durou até 1967, quando foi alterado para *Visão Missionária*, nome que permanece até hoje.

No que diz respeito ao trabalho com crianças, em especial com as meninas da idade escolar, foi criada, em 1951, a revista *Mensageiras do Rei*. As Mensageiras do Rei funcionam como uma espécie de bandeirantes (escotismo) e em suas reuniões desenvolvem trabalhos que estimulam o seu espírito missionário.

Em 1955, surgiu a revista *Manancial*, um periódico trimestral, voltado para mensagens diárias e devocionais. Essa revista sofreu uma ampliação em 1958, para tornar-se uma publicação voltada para a família.

A revista *Visão Missionária – edição para moças* surgiu em 1983. O propósito era atingir o público jovem e feminino das igrejas batistas. O título da revista mudou, em 1985, para *Desafio Missionário*.

O sucesso alcançado com suas publicações deu condições para a União Feminina Missionária alcançar sua autonomia financeira em 1984, quando passou a

³²⁴ ANDRADE, Elza S. do Valle. Op. cit. p. 5.

ser sustentada pela venda da sua literatura.³²⁵ Aliás, o maior feito nessa área foi o de conquistar o privilégio de produzir, imprimir e distribuir sua própria literatura.

O grande investimento das mulheres na publicação de literatura específica revela o seu interesse na formação e capacitação de seus membros e, implicitamente, o valor que sempre deram à educação formal. As mulheres encontravam sua vocação na educação.

“Praticamente desde o princípio, os batistas sentiram a necessidade de uma melhor educação para seus filhos e especialmente para o ministério nascente”, observou o historiador batista Vedder.³²⁶ Principalmente em relação aos seus filhos, as mulheres batistas investiram significativamente em sua educação formal. Betty de Oliveira indicou que as meninas norte-americanas que vieram ao Brasil junto com os primeiros batistas, “tinham mais condições para aprender a ler e escrever”³²⁷, até porque os meninos eram, desde cedo, convocados para os serviços braçais. Talvez seja essa a razão que explica o grande número de mulheres de Santa Bárbara envolvidas na obra missionária batista.³²⁸

A primeira escola batista no Brasil foi fundada em 1888, no Rio de Janeiro, pela missionária norte-americana Maggie Rice, que não pôde dar continuidade ao projeto porque faleceu vítima de febre amarela. Emma Ginsburg, esposa do missionário Salomão L. Ginsburg, fundou uma escola para meninas em Campos, RJ, em 1895. As missionárias Berta Stenger e Mary Wilcox fundaram uma escola em 1898, em Belo Horizonte, MG. As mulheres batistas investiram e trabalharam ativamente em prol da educação formal. É preciso destacar, no entanto, que o papel das mulheres na educação formal não é privilégio e nem exclusividade das mulheres batistas. As demais igrejas protestantes históricas, principalmente a presbiteriana e a metodista, tiveram papel fundamental na história da educação formal do Brasil (ver Capítulo 4).

Porém, a educação oferecida pelos batistas contribuiu de forma singular para o desenvolvimento das mulheres brasileiras, conforme observou Crabtree em 1953:

³²⁵ ANDRADE, Elza S. do Valle. Op. cit. p. 6.

³²⁶ VEDDER, E. C. *Breve historia de los bautistas*. Trad. Teofilo Barocio. 2ª. ed. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1908, p. 209. [Tradução do pesquisador].

³²⁷ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. 21 fev. 2006. 16h50m.

³²⁸ De uma lista de 37 nomes de “obreiros na Causa”, apenas 5 eram de homens. OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. p. 39-42.

O governo deu as mulheres todos os direitos de voto e isso fez crescer um desejo de uma educação mais completa e melhor para a preparação das meninas, a fim de cumprirem suas responsabilidades. O cristianismo evangélico está contribuindo de maneira especial para o melhoramento do *status* social das mulheres. A denominação evangélica criou a primeira classe para meninas. Escolas batistas foram organizadas especialmente para meninas no Rio e em São Paulo, e a grande maioria das instituições co-educacionais alcançou jovens mulheres que estão sendo preparadas para darem suas contribuições para a cultura cristã. As mulheres brasileiras, em sua maioria, são inteligentes, ativas, astutas, sentimentais, desimpedidas e religiosas. Dando uma oportunidade a elas, tornam-se eficientes e entusiasmadas em seus trabalhos religiosos.³²⁹

Os batistas e demais protestantes americanos ofereceram, portanto, as condições para a emancipação social das mulheres através de investimentos no sistema de ensino de seus colégios fundados em território nacional. A educação, sem dúvida, é chave fundamental para a transformação da condição feminina.³³⁰

A importância da contribuição educacional dos americanos, batistas ou não, no último quarto do século XIX na vida brasileira, foi destacada por Fernando de Azevedo:

As escolas americanas no País, nos primórdios da República e na época em que a instrução ainda se achava em grande atraso, contribuíram notavelmente [...] não só para a mudança dos métodos como para a intensificação do ensino.³³¹

Os batistas entenderam que uma das formas para se evangelizar no Brasil era a criação de colégios e seminários teológicos. Com os colégios, além de cuidar dos filhos dos crentes e da evangelização, esperava-se atrair “crianças das melhores famílias da cidade e vencendo os preconceitos de muitas pessoas quanto aos batistas e ganhando a simpatia do povo em geral”.³³² Problemas de ordem ideológica, porém, impediram o desenvolvimento dos colégios batistas (o mesmo não ocorreu com os colégios metodistas e presbiterianos). Machado³³³ registra que os batistas do início do século XX no Brasil, se dividiram em dois grupos: os batistas “escolares” e os batistas “eclesiais”. Os “escolares” defendiam a canalização dos investimentos da Convenção do Sul dos Estados Unidos em colégios, como forma estratégica para alcançar os brasileiros. Os batistas “escolares” denunciavam as injustiças sociais

³²⁹ CRABTREE, A. R. Op. cit. p. 138.

³³⁰ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 108.

³³¹ AZEVEDO, Fernando de. Apud MACHADO, José Nemésio. Op. cit. p. 34.

³³² CRABTREE, A. R. Apud PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 289.

³³³ MACHADO, José Nemésio. Op. cit. p. 38-44.

“como as questões do menor, do negro, da mulher, do analfabetismo, da democracia, bem como as questões políticas [...] ou ainda as de ordem econômica”³³⁴ que poderiam ser combatidas pela educação. Os “eclesiais” julgavam que o investimento financeiro na educação formal seria um desperdício e preferiam uma atenção maior para os trabalhos evangelísticos, vez que sentiam que a maior necessidade do povo brasileiro era de natureza espiritual. Aparentemente, o embate foi vencido pelos últimos. De qualquer modo, o papel feminino na história da educação, tanto secular como religioso, foi de fundamental importância para o desenvolvimento e emancipação das próprias mulheres.

No que diz respeito à educação religiosa, as mulheres batistas, sempre preocupadas com a expansão missionária, dedicaram-se à formação de vocacionadas para a tarefa evangelística. Assim, em 23 de Junho de 1938, na comemoração do seu trigésimo aniversário, a União decidiu criar o Dia de Educação Cristã Missionária. Em 1941, as mulheres batistas passaram a administrar a Escola de Trabalhadoras Cristãs (atual Seminário de Educação Cristã - SEC) em Recife, PE, e a Escola Teológica de Obreiras (depois recebeu os seguintes nomes: Instituto de Treinamento Cristão – ITC, Instituto Batista de Educação Religiosa – IBER e atualmente Centro Integrado de Educação e Missões – CIEM) no Rio de Janeiro, RJ. Antes da União, essas instituições de ensino eram dirigidas pela Convenção Brasileira.

O Seminário de Educação Cristã do Recife teve uma origem interessante. Uma jovem amazonense, chamada Josefa da Silva, desejosa por melhor preparo para a obra missionária, procurou se matricular, em 1916, no Colégio Americano Batista e também no Seminário Teológico Batista, ambos do Recife, PE. As duas instituições não aceitavam mulheres como alunas e, assim, Josefa procurou o diretor do Seminário Teológico, o missionário norte-americano Harvey Harold Muirhead (1879-1957) que, “atrapalhado” com a solicitação da jovem, “pediu, então, à sua talentosa esposa Alyna para resolver o problema”.³³⁵ Alyna “adotou” a jovem Josefa, que passou a auxiliá-la nas funções de professora e diretora interina do Colégio Batista. O sonho da amazonense foi realizado em 1917: tendo Josefa como uma das alunas, foi fundada a Escola Normal, escola só para mulheres. Com o crescimento da Escola, decidiu-se, em 1920, que a instituição deveria atender às igrejas no preparo de líderes para a Escola Bíblica Dominical, Sociedade de Crianças

³³⁴ MACHADO, José Nemésio. Op. cit. p. 133.

³³⁵ ANDRADE, Elza S. do Valle. Op. cit. p. 18.

e Mocidade Batista. O nome da Escola foi mudado para *Training School*. Esse nome foi mudado, em 1922, para Escola de Trabalhadoras Cristãs, designação sugerida pelo sociólogo Gilberto Freire,³³⁶ e já contava com expressivo número de alunas. Foi no ano de 1958 que a instituição teve seu nome mais uma vez alterado: foi chamada de Seminário de Educadoras Cristãs – SEC. Nesse tempo, Marialva Gonçalves foi a primeira aluna do SEC a se graduar em Educação Religiosa. Em 1994, o seminário passou a ser chamado de Seminário de Educação Cristã – SEC. De 1918 a 1941, essa instituição pertenceu à Convenção Brasileira.

O SEC fundou, em 1954, a Casa Batista de Amizade. Essa entidade surgiu para ser um centro cristão de assistência social e transformou-se numa oportunidade para inserir as mulheres vocacionadas daquele tempo na dura realidade social brasileira. Na coluna da União Geral de Senhoras no *O Jornal Batista* foi publicado, em 1960, o discurso do paraninfo das formandas do SEC, a missionária Margarida Lemos Gonçalves que ilustra a missão social das mulheres batistas³³⁷:

O Seminário de Educadoras Cristãs teve este ano 50 alunas, nos cursos Pedagógico Religioso e Bacharel em Educação Religiosa e 35 no Curso para Leigas. O curso que prepara senhoras e moças que saibam pelo menos ler e escrever para um trabalho mais excelente na Causa, junto às próprias igrejas. Além disto, pude observar o treinamento social e desprendido das alunas do SEC na Casa da Amizade, sob a direção da querida missionária Edith Vaughn e nas congregações localizadas nas “ilhas”, zonas de mocambos onde a promiscuidade é tremenda e a depravação atinge nível inimaginável... Lá estão elas testemunhando, brilhando, ajudando as mães com pequenas lições de higiene e puericultura, levando a criança, “transviados” em potencial, a amar a Jesus e as coisas do céu.

As mulheres vocacionadas estavam, portanto, sendo preparadas para trabalhar junto aos carentes. O aspecto prático e social do seu preparo ministerial é singular (o mesmo ocorreu com a instituição do Rio de Janeiro, que também teve a sua Casa Batista da Amizade, fundada no mesmo ano de 1954).

O Centro Integrado de Educação e Missões – CIEM no Rio de Janeiro tem sua história oficial iniciada em 1916,³³⁸ quando a Convenção Brasileira criou o Curso de Ciências e Artes de Educação. Esse curso visava a capacitação de professores e professoras para as escolas anexas às igrejas e para os Colégios

³³⁶ ANDRADE, Elza S. do Valle. Op. cit. p. 18. Não foi possível confirmar tal informação. O Dr. David Mein registrou que o nome foi sugerido pelo Dr. Alfredo Freyre. Cf. MEIN, David. *Esboço histórico do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil*. Recife: STBNB, 1977, p. 17.

³³⁷ GONÇALVES, Margarida Lemos. Bom é estarmos aqui. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 21 jan. 1960, p. 3.

³³⁸ ANDRADE, Elza S. do Valle. Op. cit. p. 21.

Batistas. A Junta do Colégio Batista e Seminário decidiu naquele ano fundar um internato para o sexo feminino. A Escola Teológica de Obreiras foi criada em 1922, cuja meta era a preparação de mulheres para os trabalhos das igrejas. Até 1941, a direção dessa escola pertencia à Convenção Brasileira. A partir daquele ano, a liderança denominacional resolveu entregar a administração da instituição para a então União Geral. A Escola Teológica de Obreiras tornou-se Instituto de Treinamento Cristão para Moças – ITCM. Em 7 de Dezembro de 1965, nova alteração no nome da instituição: agora era o Instituto Batista de Educação Religiosa – IBER. O IBER se desenvolveu e ampliou suas instalações. Em 5 de Agosto de 2002, em parceria com a União Feminina Missionária Batista do Brasil, as Juntas de Missões Mundiais e Missões Nacionais da Convenção Brasileira, a União Batista Evangélica e a *International Mission Board*, o IBER se tornou o Centro Integrado de Educação e Missões – CIEM.

Embora a educação religiosa possa ser um significativo instrumento para a emancipação da mulher, os seminários femininos, entretanto, reproduziram os tradicionais valores patriarcais, mantendo a assimetria de gênero. Se não, vejamos: a reportagem sobre a formatura do Instituto de Treinamento Cristão para Moças no Rio de Janeiro, ocorrida em Novembro de 1959 e publicada em 1960 em *O Jornal Batista*³³⁹, traz:

Um desafio para a tarefa: Discurso do paraninfo, Dr. Carl Lester Bell, proferido na solenidade de colação de grau das formandas de 1959 pelo Instituto de Treinamento Cristão para Moças – Rio de Janeiro.

Passaram-se os três anos de treinamento e agora estais para entrar no combate, assumindo definitivamente, o cargo que vos compete na obra de Deus. [...]

Estando vós, portanto, no começo da vocação espiritual, cabe-nos o dever de traçar em linhas gerais as exigências do serviço, indicando ao mesmo tempo um desafio para o seu desempenho cabal. [...]

Eis a razão de lançar diante de vós um desafio para a obra, para que não haja relaxamento, para que não fiquéis confusas nesta hora quando **todos os olhos do Brasil Batista estão fitos em vós.** [...]

Na qualidade de obreiras, essa fase do desafio social deve encontrar uma resposta imediata e positiva dentro dos vossos corações. **Sereis as esposas de pastores, sereis as mães de futuros vocacionados, sereis as professoras de crianças, sereis as enfermeiras de doentes,** tendo assim um contato constante com a humanidade. [...]

Minhas jovens, a cruz de Cristo constitui o maior desafio para a vossa tarefa. Esses elementos de motivação devem ser evidentes em vossa vocação. **Como Jesus foi enviado pelo Pai, Ele vos envia a vós.** Somente aquele que toma a sua cruz é digno de ser chamado um discípulo do Mestre. **Como vocacionadas, deveis tomar o cálice que**

³³⁹ UM DESAFIO PARA A TAREFA. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 7 jan. 1960, p. 3.

Jesus tomou, deveis receber o batismo com que o Senhor foi batizado. [...]

Que este desafio vos leve no caminho que tendes a trilhar para que possais comportar-vos como obreiras, verdadeiramente vocacionadas, seguindo as melhores tradições do Instituto de Treinamento Cristão para Moças! [grifos meus].

O discurso acima oferece vários elementos para uma análise de gênero. Em primeiro lugar, a frase “todos os olhos do Brasil Batista estão fitos em vós” revela o alcance, em termos ideológicos, daquela formatura. Nesses termos, a publicação desse discurso do Dr. Bell pelo *O Jornal Batista* cumpriu, assim, o seu papel ideológico, marcadamente patriarcal e androcêntrico. No que diz respeito ao discurso do Dr. Bell, encontramos momentos em que a vocação das formandas, aparentemente, tem o mesmo valor e consideração que a vocação ministerial masculina, principalmente quando ele relaciona a conclusão do curso com a tarefa missionária de Jesus, que foi enviado pelo Deus Pai. Assumiriam as formandas o ministério pastoral? A liderança de alguma igreja batista? Paradoxalmente, Bell identifica o tipo de tarefa que as formandas serão desafiadas a enfrentar: a tarefa de ser esposa [de pastor], de ser mãe [de futuros vocacionados], de ser professora de crianças e de ser enfermeira. O discurso eloqüente de Bell acabou devolvendo as formandas para o espaço doméstico, lugar onde essas mulheres já estavam inscritas há muito tempo. Três anos de treinamento para realizarem aquilo para o qual sempre foram ensinadas a fazer em suas casas. A diferença, no caso, é que estavam recebendo um título acadêmico para essa tarefa.

Na verdade, todos os trabalhos das organizações femininas, no contexto da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960, eram apenas extensões dos trabalhos que as mulheres já realizavam em seu espaço doméstico, privado. Isso não quer dizer que as mulheres não tivessem oportunidades no campo missionário. Osvaldo Ronis, ao comentar essa formatura em *O Jornal Batista*, observou:

O paraninfo, Dr. Lester C. Bell [sic], com maestria e piedade exortou as suas paraninfadas à fidelidade e consagração Àquele que as chamou. Na entrega dos Diplomas, após a chamada do nome, ouvimos da Diretora frases como estas: “... vai para Missões Estrangeiras”; “... apresentou-se à Junta de Missões Nacionais”; “... **vai ser esposa de pastor**” em tal Estado; “... vai trabalhar com tal instituição da Denominação”.³⁴⁰ [grifo meu].

³⁴⁰ RONIS, Osvaldo. ITC – Formatura da Turma do 1º. Decênio. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 7 jan. 1960, p. 5.

A reação das 25 formandas do Instituto (a maior turma desde 1949) ao discurso do paraninfo foi enigmática, no mínimo, curiosa: “Agradou sobremodo a palavra do paraninfo. Foi preciso e feliz na sua oração”³⁴¹, declaração publicada de uma das formandas. Apenas duas frases curtas, que podem indicar tanto a submissão e assentimento como até mesmo uma crítica velada. Observa-se que, embora as mulheres pudessem trabalhar com certa autonomia no campo missionário, o “ser esposa de pastor” estava no mesmo nível (talvez até mais considerado) do ser missionária ou funcionária de uma instituição da Convenção.

O papel estereotipado de esposa de pastor batista era caracterizado pela submissão ao marido, pela consciência de ser sua ajudadora, pela demonstração de um espírito dócil e por sua competência nas responsabilidades inerentes ao seu espaço doméstico. Isso pode ser exemplificado pelo seguinte artigo:

[...] Pretendo, porém, falar da esposa de um pastor tendo em vista a sua grande responsabilidade diante do rebanho do qual seu marido é pastor. [...] A esposa de um pastor deve ter sempre constante em sua mente e em seu coração o fato de que seu marido é um homem especialmente chamado para encaminhar ovelhas nos trilhos do evangelho. Não há, talvez, mulher mais olhada, mais espiada no seio de uma igreja do que a esposa do pastor. [...] A Esposa do Pastor deve ser caridosa e meiga para com ele. Caridosa e meiga, tratando-o sempre com amor e respeito, sem quebra, porém, dos seus princípios de consciência. Se for necessário discordar de seu marido, discorde: sempre, porém, com o maior respeito, a maior lisura, lembrando que “assim como a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres o sejam em tudo a seus maridos”, Efésios 5:24. [...] Eu quero, para minha própria direção e felicidade, uma esposa que seja realmente minha ajudadora: meiga, amiga, delicada em tratar comigo, paciente e caridosa quando eu errar. [...] A Esposa carinhosa, prudente, firme, boa mãe, boa dona de casa, uma anjo de luz no seio da Igreja entre o Esposo e a Igreja.³⁴²

Essas características estavam muito bem internalizadas nas mulheres, esposas de pastores, como se pode verificar na seguinte entrevista com Celina Augusto³⁴³:

Esta entrevista é de uma esposa de pastor muito conhecida e querida. Foi feita por ocasião do retiro de esposas de pastores e nos veio a sugestão de publicá-la, o que fizemos com prazer, homenageando dessa forma os pastores e suas esposas.

1) A senhora está feliz em ser esposa de pastor?

R. Sim, muito feliz.

2) Se a senhora tivesse de escolher de novo, a senhora escolheria para marido um Pastor? Por quê?

R. Sim. É um grande privilégio e grande oportunidade de servir a Deus.

³⁴¹ JUBILOSAS, CANTEMOS AO SENHOR. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 7 jan. 1960, p. 3.

³⁴² GONÇALVES, Almir S. A bênção e o privilégio de ser esposa de um pastor. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 ago. 1979, p. 15.

³⁴³ COMEMORANDO O DIA DO PASTOR – UNIÃO FEMININA EM DESTAQUE. *Batista Paulistano*. São Paulo, mai./ago. 1982, p. 5.

3) Que conselhos a senhora daria a uma futura esposa de Pastor?

R. Preparar-se moral, espiritual e intelectualmente para ser boa esposa, boa mãe, boa dona-de-casa e boa crente. [grifo meu].

4) Quais são os principais requisitos desejáveis para uma esposa de Pastor?

R. Gostar de ser esposa de Pastor, amar o marido, amar a igreja ou o trabalho do marido e estar pronta a servir ao Senhor, com o marido, em qualquer circunstância ou lugar.

5) Quais são os seus pontos fortes como esposa de Pastor?

R. Sentir que Deus me chamou para isso.

6) Quais são os seus pontos fracos como esposa de Pastor?

R. Como precisei trabalhar fora, não pude dar toda a atenção e carinho que devia ao meu marido e a meus filhos. Pelo mesmo motivo, negligenciei muito o nosso culto doméstico e oração particular com o marido e os filhos. [grifo meu].

7) Como a senhora acha que uma esposa de Pastor pode crescer em maturidade cristã?

R. Orando, estudando, servindo e amando.

8) Que acha da família do Pastor com muitos filhos?

R. Acho que para qualquer família três ou quatro filhos é ideal.

9) Qual é a parte da esposa do Pastor com relação às finanças do lar?

R. Ela deve ser controlada, econômica, modesta. Não fazer dívidas, nem ambicionar coisas altas.

10) Qual é o seu maior problema domingo de manhã antes de ir à Igreja?

R. Para não haver problemas, deve deixar tudo que puder preparado de véspera. Almoço meio pronto, roupa preparada e levantar a tempo de poder atender as necessidades do lar antes de sair para a Igreja. Não ficar nervosa e agitada a fim de não prejudicar o dia de trabalho do seu esposo, o seu e de seus filhos. Para encerrar, devo dizer que não há regras fixas, para ser uma boa esposa de Pastor. O importante é depender do Senhor, buscá-lo em qualquer circunstância, pedir a sua ajuda e orientação. Leia Isaías 41:9-10 e 13 que tem me ajudado muito.

A entrevistada reproduziu a tradicional representação social de esposa de pastor na pergunta de número 3, ao responder que a futura candidata a esse posto deveria se preparar para ser “boa esposa, boa mãe, boa dona-de-casa e boa crente”. Na pergunta de número 6, ela revelou certo sentimento de culpa por ter precisado trabalhar fora, e entendeu que essa necessidade se constituiu o seu ponto fraco como esposa de Pastor, por ter negligenciado os cuidados com sua família.

As esposas de pastores não estavam impedidas de produzir e publicar textos. Havia, no entanto, na direção da editora oficial dos batistas, alguns critérios subjetivos que poderiam ou não qualificar os seus trabalhos para sua publicação, como revelou *O Jornal Batista* em 1985:

Alguém já disse que o ministério de esposa de pastor quase sempre deixa de ser evidenciado, pelo menos por três razões. Uma delas é que nem sempre fazemos questão de percebê-lo. Outra razão é que este é muitas vezes revestido de uma natureza oculta, sendo realizado como que por detrás do pastor. Uma outra razão é que quase sempre esse ministério é **exercido numa atitude de plena e sincera modéstia, virtude que alcança a quase totalidade das esposas de pastores do glorioso ministério batista.** Dona Idéia Cervino Nogueira é uma dessas esposas

de pastor que tem a bela e nobre virtude da modéstia. [...] **Sem nenhum alarde, ela muito tem contribuído para a causa de Cristo.** No final do ano passado ela ofertara à JUERP, sem nenhuma vantagem financeira em favor pessoal, a tradução acabada do livro FELICIDADE SEXUAL NO CASAMENTO, de autoria de Herbert J. Miles. [...] [Ela] **é exemplo de esposa de Pastor para os nossos dias.**³⁴⁴ [grifos meus].

Oculto no domínio privado e “sem nenhum alarde” no espaço público. Obviamente, outro critério fundamental era o teor do trabalho a ser publicado. Ele precisava estar de acordo com o discurso oficial, controlado pelo poder patriarcal.

Nancy Dusilek, escritora e esposa de pastor batista, escreveu o livro *Mulher sem nome: dilemas e alternativas da esposa de pastor*, que foi publicado pela Editora Vida, uma editora interdenominacional, ou seja, não batista, em 1995 e observou:

A esposa de pastor parece, realmente, uma pessoa que lhe esqueceram de dar um nome quando ela nasceu nessa nova família – a de pastores. Raramente pronunciam o seu nome. Mesmo quando ela vai falar ou cantar, alguns irmãos, na sua displicência inocente, apresentam a oradora ou solista, dizendo de quem ela é esposa, falando sobre seus estudos, o que vai falar ou cantar, mas não dizem o seu nome. É uma mulher sem identidade própria. Vive como uma sombra do marido.³⁴⁵

A imagem tradicional da esposa de pastor é a de ser a “sombra do marido”. A visibilização pública de uma esposa de pastor era algo inadequado para os códigos socioculturais daquela época.

A organização das mulheres batistas, tanto no seu aspecto funcional como educacional, revela, portanto, o seu lugar dentro da estrutura da Convenção Brasileira: é um órgão auxiliar da denominação. O seu trabalho reproduz os valores de uma hierarquia de gênero, porque parece estar sempre voltado para o auxílio, para a complementação, para o apoio, para a assistência aos homens. Embora não tenham sido “vigiadas” pela liderança masculina, como foram as suas irmãs norte-americanas, as mulheres atuaram dentro de um campo cujas fronteiras estavam bem determinadas pela cultura patriarcal. Além disso, as mulheres, conscientemente ou não, reproduziam os discursos patriarcais, como foi verificado. Portanto, o modelo ideal de mulher batista ativa estava bem estabelecido. Qualquer diferença era considerada uma transgressão, ou seja, a negação do lugar social tradicionalmente atribuído à mulher batista.

³⁴⁴ OBREIRA SERGIPANA TRADUZ LIVRO. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 18 ago. 1985, p. 7.

³⁴⁵ DUSILEK, Nancy Gonçalves. *Mulher sem nome: dilemas e alternativas da esposa de pastor*. São Paulo: Editora Vida, 1995, p. 10.

Depois de se considerar a organização e o papel das mulheres batistas dentro da estrutura da Convenção Brasileira, serão examinados o papel e a importância da editora oficial dos batistas: a Casa Publicadora Batista (atualmente Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP). Trata-se, como será demonstrado, de um instrumento poderoso para a re-produção ideológica dos batistas.

5. A Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP

Em 1900, com a aprovação dos missionários Bagby, Taylor, Ginsburg e James Jackson Taylor (1855-1924), foi fundada no Rio de Janeiro a Casa Publicadora Batista, a editora oficial da denominação. Os mesmos missionários aprovaram também a criação de um jornal oficial dos batistas, sob a responsabilidade da Casa Publicadora e que servisse aos interesses da denominação. Assim, no ano seguinte, no dia 10 de Janeiro de 1901, foi fundado *O Jornal Batista* pelo missionário norte-americano e doutor em teologia William Edwin Entzminger (1859-1930).

A Casa Publicadora tinha a responsabilidade de publicar e distribuir *O Jornal Batista*. Mas também trabalhou na publicação de bíblias, livros, folhetos e outros periódicos da denominação, contribuindo de forma significativa para a re-produção do pensamento batista brasileiro.

Os livros publicados pela editora oficial da Convenção Brasileira foram fundamentais para a afirmação da ideologia batista. Azevedo apresentou uma relação dos principais autores batistas e suas respectivas obras publicadas pela Casa Publicadora (depois, em 1967, tornou-se Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP), que marcaram a história dos batistas brasileiros e que possibilitam sistematizar a teologia batista. A lista ³⁴⁶ é a seguinte:

Traduções:

<u>Autor</u>	<u>Título</u>	<u>Ano</u>
E. Y. Mullins	Os axiomas da religião	1908
E. C. Dargan	Doutrinas de nossa fé	1911
T. B. Maston	Certo ou errado	1958

³⁴⁶ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 231.

H. Hobbs	Fundamentos de nossa fé	1960
<u>Missionários:</u>		
A. B. Langston	O princípio do individualismo	1933
A. B. Langston	Esboço de teologia sistemática	1927
W. C. Taylor	Doutrinas	1952
J. Landers	Teologia dos princípios batistas	1986
<u>Brasileiros:</u>		
Revista	Pontos Salientes	1990-1994
Jornal	O Jornal Batista	1901-1964
Delcyr S. Lima	Doutrinas batistas	1992
<u>Documentos:</u>		
Confissão	Declaração de Fé das Igrejas Batistas no Brasil	1886
	Princípios batistas	1964
Confissão	Declaração Doutrinária da CBB	1986

Os autores são, em sua maioria, homens. As contribuições femininas podem ser encontradas em artigos no *O Jornal Batista*, mas as mulheres não transitavam no campo do conhecimento teológico. Esse quadro revela que ao homem pertencia a autoridade, legitimada pela Convenção através de sua editora oficial, de produzir o saber teológico. As fronteiras, portanto, estavam bem demarcadas no campo da produção do saber teológico.

Houve, no entanto, na história batista, uma mulher brasileira que produziu uma obra teológica, de cunho apologético: foi Archimínia Barreto (1845-1930?), filha de um padre católico da paróquia de São Pedro, em Salvador, BA. Converteu-se à fé batista, depois de ler um folheto escrito pelo missionário Z. C. Taylor. “Tinha dom para escrever e uma sólida cultura religiosa, haurida na grande biblioteca de seu pai”.³⁴⁷ Foi, provavelmente, a primeira professora pública na Bahia.³⁴⁸ Percebendo os seus talentos, Taylor abriu espaço para Archimínia escrever artigos anticatólicos em seu jornal missionário. Uma série desses artigos foi transformada no livro *Mitologia Dupla*, obra que foi respeitada pelos batistas por muitos anos (a última edição, publicada pela Casa Publicadora Batista, foi de 1971). Archimínia também

³⁴⁷ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 70.

³⁴⁸ CAVALCANTI, Ebenézer G. *Biografia da autora*. In: BARRETO, Archimínia. *Mitologia dupla ou religião católica e sua máscara*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971, p. 18.

foi pregadora do Evangelho e um de seus sermões levou Francisco José da Silva a se converter à fé batista. Posteriormente, Francisco foi conhecido como “o apóstolo do Estado do Espírito Santo”.³⁴⁹ Azevedo registra que Archimínia Barreto era uma teóloga reconhecida no meio batista.³⁵⁰ No entanto, a partir do final dos anos 1960, a obra de Archimínia foi relegada a um segundo plano, até ser esquecida, para dar lugar aos livros do ex-padre Aníbal Pereira Reis (1942-1987), que também escreveu contra o catolicismo. O sucesso do ex-padre foi tamanho, que posteriormente pôde criar uma editora própria para as suas obras, a *Caminho de Damasco*.

O caso de Archimínia Barreto, no entanto, foi uma exceção. Geralmente, as mulheres não se aventuravam nos campos de saberes marcadamente masculinos. O quadro abaixo, que oferece as publicações da JUERP nos anos 1960-1980, pode demonstrar essa demarcação de gênero:

Áreas de Conhecimento	Títulos	Autores	Autoras
Teologia Sistemática	14	14	-
Teologia Pastoral	19	19	-
Teologia Bíblica	24	24	-
Introdução Bíblica	16	16	-
História	4	4	-
Eclesiologia	13	13	-
Aconselhamento	38	27	11
Apologética	7	7	-
Evangelismo e Missões	14	14	-
Educação Religiosa	25	13	12
Entretenimento	32	16	16
Música Sacra	8	8	-
Vida Cristã	43	38	5
Metodologia Científica	4	4	-
Totais	261	217	44

³⁴⁹ BARRETO, Archimínia. Op. cit. p. 18.

³⁵⁰ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 165.

*Tabela no. 1: as publicações da JUERP entre os anos 1968-1987 (incluindo as reedições). Fonte: Fundação Biblioteca Nacional – Catálogos Online.*³⁵¹

Do quadro das publicações da JUERP acima,³⁵² há uma concentração de obras de autoria feminina nas áreas de Entretenimento (16 obras), Educação Religiosa (12) e Aconselhamento (11). Há apenas 5 publicações na área de Vida Cristã e nenhuma obra nas áreas de Teologia, Bibliologia, História, Eclesiologia, Apologética, Evangelismo e Missões, Metodologia Científica e Música Sacra. Além dos números apresentados e suas implicações, o que causa espécie nesse levantamento é não haver obra de autoria feminina na área de Música Sacra, vez que sempre se tratou de área de domínio das mulheres no meio batista.

Quanto à predominância das mulheres autoras nas áreas destacadas pela pesquisa, nota-se que suas obras trabalharam aquilo que é, na verdade, uma extensão das atividades que as mulheres tradicionalmente têm exercido no âmbito do seu espaço doméstico. Se não, vejamos:

1) Entretenimento: são obras que trabalham o lúdico em família, ou são histórias infantis. Dentre outros, temos como exemplos os textos de: Maria Luiza de Araújo, *O Diário de um Cordeirinho*, de 1987; F. Irene Bleck, *O Sapo Bolota e a Borboleta Azul*, de 1986; Elvira Moraes Lustosa, *Mariazinha vai à Igreja*, de 1987; Cláudia Franca, *Histórias da Tia Cláudia*, de 1985; Ana Maria Andrade da Cruz, *Exercícios Bíblicos para você e sua Igreja*, com duas edições (1983 e 1984).

2) Educação Religiosa: são textos voltados para as técnicas de ensino religioso, que são utilizados nos departamentos de treinamento das igrejas batistas (Escola Bíblica Dominical, União Masculina, União Feminina, Jovens, Adolescentes e Departamento Infantil). O livro mais conhecido desse período é o de Cathryn Smith, *Manual da Escola Bíblica Dominical*, com duas edições (1984 e 1986). Mas há outros textos: Nona Renfrow, *Programa de ensino para o Departamento da Infância – Escola Bíblica Dominical*, com duas edições (1982 e 1984); Ina S. Lambdin, *A Arte de Ensinar Adolescentes* (1982) e o *Manual da União Feminina*

³⁵¹ CATÁLOGO DE LIVROS – JUERP. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://catalogos.bn.br>>. Acesso em: 07 jan. 2008.

³⁵² Não foi possível o acesso a catálogos da JUERP dos anos 1960-1980, porque não estão mais disponíveis. O recurso foi acessar via *internet* o que foi registrado pela Fundação Biblioteca Nacional. Evidentemente, não há naquele arquivo, o registro de todas as publicações da JUERP, mas aquelas que estão listadas podem nos oferecer um quadro muito ilustrativo da situação que desejamos estudar.

Missionária Batista do Brasil, elaborado pela União Feminina Missionária Batista do Brasil da Convenção Batista Brasileira em 1977.

3) Aconselhamento: apesar de ser área de domínio masculino, especificamente pastoral, mulheres escreveram livros sobre aconselhamento, mas com tons maternos: Myrtes Mathias, *Deus, Você e o Namoro*, com 4 edições (1981, 1983, 1986 e 1987); Miriam Rodrigues da Silva, *Deus, Você e o Sexo*, edição para moças (1979, 1981, 1983 e 1985).

Um texto interessante é o de Mildred Cooper, *O que toda mulher deve saber: uma celebração da libertação feminina*, com duas edições (1981 e 1984). Apesar do título, o texto segue o padrão esperado pela cultura de domínio patriarcal, ou seja, sugere que a libertação feminina significa, na verdade, submissão feliz ao homem, seja no casamento ou na igreja, conforme uma leitura fundamentalista da Bíblia.

Na área da História, nenhum apontamento de obra cuja autoria fosse de uma mulher. Dada a compreensível limitação do Catálogo da Fundação Biblioteca Nacional, complementamos a lista com as duas obras de Ruth Mathews, *O Apóstolo do Sertão*, de 1967 e *Ana Bagby: A Pioneira*, de 1972, além do livro de Helen Bagby Harrison, *Os Bagby do Brasil: Uma Contribuição para o Estudo dos Primórdios Batistas em Terras Brasileiras*, de 1987, todos publicados pela editora oficial da denominação. Essas obras, porém, invadem um campo cuja exclusividade é dos homens. Talvez seja por isso que as mulheres que “ousaram” escrever a história dos batistas tenham designado seus trabalhos como “contribuições”. As mulheres só estariam “contribuindo”. Isso se verifica nos títulos das obras de Betty Antunes de Oliveira, *Centelha em Restolho Seco: Uma Contribuição para a História dos Primórdios do Trabalho Batista no Brasil* e de Helen Bagby Harrison, filha dos missionários William e Anne Bagby, *Os Bagby do Brasil: Uma Contribuição para o Estudo dos Primórdios Batistas em Terras Brasileiras*.

Ruth Ferreira Mathews participou da historiografia batista, escrevendo duas biografias. Na história do Dr. Lewis Malen Bratcher, *O Apóstolo do Sertão*, ela escreve o seguinte na apresentação de sua obra datada de 1967:

ESCLARECENDO:

Foi em janeiro de 1966, na reunião em que terminava o mandato de membro da Junta de Missões Nacionais, que fui encarregada de escrever a biografia do Dr. Bratcher. A menção do meu nome para tal tarefa era sem dúvida uma grande honra. Com veemência, porém, **eu a declinei. Só um escritor de gabarito teria recursos para contar quem foi L. M. Bratcher.** A Junta não aceitou minha recusa. Minha Bíblia diz: “Tudo

quanto te vier à mão para fazer, faze-o conforme as tuas forças”. **Em linguagem simples foi feita uma narrativa.**³⁵³ [grifos meus].

Ruth Mathews, missionária da Junta de Missões Nacionais, não se sentiu apta para a tarefa proposta, conforme se verifica em seu esclarecimento. E, apesar da esperada modéstia, suas palavras revelam a natureza do lugar da mulher na ciência historiográfica dos batistas: o lugar mais discreto possível. Ruth Mathews não ousou apresentar seu potencial, antes, de forma humilde, preferiu dizer que o seu texto se apresenta em linguagem simples em forma de narrativa. Esse comportamento era o esperado das mulheres batistas autoras. A “destemida” e “enérgica”³⁵⁴ Archimínia Barreto manifestou essa humildade na dedicatória do seu livro ao missionário Z. C. Taylor, em 1899:

É justo que o pequeno trabalho a ser apresentado ao público, pela mais humilde e mais pequenina serva de nosso Senhor Jesus Cristo, vos seja oferecido como prova da gratidão de que vos sou devedora. Conhecendo a minha nulidade literária, jamais me atreveria a escrever para o público, pois sei que a crítica não perdoa as nossas faltas, embora elas sejam bem intencionadas.³⁵⁵

Archimínia, no entanto, “recebera esmerada educação do pai. Dominava o latim e falava bem o francês”.³⁵⁶ Isso era algo que só ocorria às mulheres da elite de sua época.

Retornando ao livro de Ruth Mathews, um exame rápido do texto revela dados interessantes para as questões de gênero. Mathews destacou, quase no fim do seu trabalho, o papel da esposa do missionário homenageado, a senhora Artie Bratcher, a “torre de fortaleza” de seu marido:

D. Artie Bratcher é uma heroína de fé, o segredo do sucesso de seu esposo como escreveu alguém. A sua participação, **embora na penumbra**, nas realizações de Dr. Bratcher a fazem merecedora da gratidão e do mais terno amor dos batistas brasileiros.³⁵⁷ [grifo meu].

“Embora na penumbra”, frase que revela o esperado lugar da mulher batista, esposa de pastor e missionário, no contexto da Convenção Brasileira. Seu texto não encontrou dificuldades para ser publicado pelos órgãos oficiais da Convenção Brasileira: a Casa Publicadora Batista e a Junta de Missões Nacionais.

³⁵³ MATHEWS, Ruth. *O apóstolo do sertão*. p. 9.

³⁵⁴ CAVALCANTI, Ebenézer G. *Biografia da autora*. In: BARRETO, Archimínia. Op. cit. p. 20-21.

³⁵⁵ BARRETO, Archimínia. Op. cit. p. 9.

³⁵⁶ CAVALCANTI, Ebenézer G. *Biografia da autora*. Op. cit. p. 17.

³⁵⁷ MATHEWS, Ruth. *O apóstolo do sertão*. p. 104.

Desse modo, demonstra-se que a editora oficial da Convenção Brasileira e *O Jornal Batista* contribuíram significativamente para promover, não só a coesão ideológica e doutrinária dos batistas brasileiros, mas também a re-produção dos valores patriarcais. Nesse sentido, as estratégias para doutrinar o povo batista eram bem articuladas pelos dois órgãos denominacionais.

A editora e *O Jornal Batista* trabalharam em parceria no sentido de divulgar as obras que estavam de acordo com a ideologia da denominação. Por exemplo, na primeira página de *O Jornal Batista* de 24 de Junho de 1979,³⁵⁸ edição que destacou o mês de Julho como o mês da literatura para os batistas brasileiros, oito livros publicados pela JUERP, têm as suas capas reproduzidas: *Breve História dos Batistas*, de J. Reis Pereira, *O Espírito Santo na Experiência Cristã*, de J. D. Crane, *O Ensino da Palavra*, de Rosalee Mills Appleby, *As Manifestações do Espírito Santo*, de Harald Schaly, *Paz com Deus*, de Billy Graham, *Deus Precisa de Você*, de Myrtes Mathias, *Estudo nos Livros de Jeremias e Lamentações de Jeremias*, de Antonio N. Mesquita, e *Ateu já era...*, de Juarez de Azevedo. A recomendação que parte dos órgãos oficiais da Convenção para a leitura desses livros não é explícita, porque se trata de uma propaganda, mas é inegavelmente forte. Esses livros, selecionados de forma intencional, revelam o que a denominação esperava dos batistas brasileiros, no que dizia respeito à sua espiritualidade. Quanto às obras sugeridas, há seis autores homens e duas autoras. Os homens escreveram obras nas áreas de História (Reis Pereira), Teologia (Crane, Schaly), Apologética (Azevedo), Evangelismo (Graham) e Antigo Testamento (Mesquita). As duas mulheres publicaram obras nas áreas de Educação Religiosa (Appleby) e Devocional (Mathias). Mais uma vez, se verifica, naquela época, uma distinta demarcação de áreas permitidas por gênero no campo da publicação literária.

Na verdade, essas demarcações são resultados de um longo processo de construção social dos papéis sexuais na produção de conhecimento religioso ou teológico. Isso significa concluir que os batistas simplesmente naturalizavam a divisão sexual na produção de sentido, através das publicações de suas obras literárias.³⁵⁹ E geralmente essas obras tinham grande popularidade. O exame de

³⁵⁸ JULHO: MÊS DA LITERATURA PARA OS BATISTAS BRASILEIROS. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 24 jun. 1979, p. 1.

³⁵⁹ A assimetria de gênero também pode ser verificada na produção literária em Música Sacra, através de uma análise das letras dos hinários utilizados pelos batistas (o Cantor Cristão e o Hinário para o Culto Cristão), ou de textos publicados pelos especialistas da área (por exemplo, os livros de

algumas obras publicadas pela JUERP pode demonstrar como os autores batistas contribuíram para a afirmação e o reforço das identidades de gênero nos anos 1960-1980.

O primeiro livro a ser considerado é o de Cecil Osborne,³⁶⁰ *A Arte de Compreender o Seu Cônjuge*, cuja primeira edição na língua portuguesa foi de 1984 (a 6ª. edição, de 1988, contou com uma tiragem de 3.000 exemplares e trata-se de livro esgotado). Sua proposta foi a de conhecer e compreender os papéis do homem e da mulher dentro do casamento, a partir de uma perspectiva bíblica. Alguns pontos importantes de suas considerações:

Sobre diferenças entre o homem e a mulher:

Os homens, mais que as mulheres, tendem a aproveitar as oportunidades e a correr os riscos e a assumir a responsabilidade. As mulheres não são incapazes de tomar a liderança, mas quando o fazem em qualquer grau, é porque lhes foi imposta pelas circunstâncias ou **adquiriram alguns dos traços masculinos, por assim dizer.**³⁶¹ [grifo meu].

Osborne entendia que a liderança era algo que pertencia naturalmente aos homens. Se mulheres estivessem exercendo liderança, dentro do lar ou fora dela, isso se constituiria numa transgressão de papéis sexuais. O autor afirma tais papéis, a partir, aparentemente, de uma visão essencialista:

As diferenças dos sexos são vistas muito cedo nos meninos e meninas. Os meninos constroem, exploram, realizam jogos agressivos, brigam, cavam, trepam e desafiam uns aos outros a tentarem feitos perigosos. As meninas podem ocupar-se nas mesmas atividades, e podem sentir-se rejeitadas se não lhes permitirem a participação, mas em geral suas atividades são menos agressivas. Elas começam bem cedo a brincar de cozinha e “ter nenês”. **Os interesses do menino centralizam-se primariamente na ação, enquanto os interesses da menina se voltam mais para o suprimento.**³⁶² [grifo meu].

Osborne parece não levar em conta a construção social dos papéis de homens e mulheres e como essa realidade se naturaliza a partir dos discursos oficiais, sejam

McCommon, Paul. *A música na Bíblia*. Trad. de Paulo de Tarso P. da Cunha. Rio de Janeiro: JUERP, 1995. PERRUCCI, Gamaliel. *Música, sempre música: para uso nos cursos de música dos seminários, faculdades teológicas, institutos bíblicos, etc.* Rio de Janeiro: JUERP, 1982). Isso, porém, não pertence ao objeto desta pesquisa.

³⁶⁰ Osborne escreveu outro *best seller* entre os batistas: *A arte de compreender-se a si mesmo*, obra também esgotada. (OSBORNE, Cecil. *A arte de compreender-se a si mesmo*. Trad. João Barbosa Batista. 5ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987).

³⁶¹ OSBORNE, Cecil. *A arte de compreender o seu cônjuge*. Trad. João Barbosa Batista. 6ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1988, p. 35.

³⁶²Id. p. 37.

oriundos da religião ou não. Sobre as diferenças esperadas dos papéis de gênero pelo domínio patriarcal, ele escreveu:

A maioria dos homens sente, em graus variados, a necessidade de vencer e realizar. **Quer esteja o homem subindo a escada do sucesso em algum campo escolhido, escalando uma montanha ou conquistando uma mulher, o instinto é vencer. A mulher, por outro lado, possuindo menos do instinto de vencer, quer ser vencida com gentileza e força.** [...] Exceções, é claro, são as mulheres dominantes demais e os homens demasiadamente passivos, que tendem a inverter os papéis.³⁶³ [grifo meu].

Vencer e ser vencido: são aspectos constituintes das relações de poder. Porém, Osborne coloca o desejo de vencer como característica masculina e ao mesmo tempo inscreve a mulher no mundo dos vencidos. Na verdade, as exceções são, conforme suas palavras, a negação do lugar tradicionalmente atribuído a homens e mulheres. Sua observação sobre a autonomia e capacidade cognitiva de meninos e meninas é curiosa:

Há mais meninos gagos do que meninas, e os meninos têm mais possibilidades de terem problemas com a leitura. [...] Uma professora que sempre havia preferido as meninas, porque aprendiam mais prontamente e eram mais maleáveis, foi citada por um psicólogo: “Eu havia gasto anos tentando evitar que os meninos perturbassem os outros. Na experiência, na qual ensinamos classes só de meninos e só de meninas, descobri que os meninos podem se concentrar, mesmo quando barulhentos. Eu sempre gostei das meninas, até ter uma classe cheia delas. **Finalmente percebi que elas não pensavam por si mesmas. Como papagaios, repetiam tudo que a professora dizia. Eu me perguntava o que estávamos fazendo para que essas meninas fossem tão conformadas**”.³⁶⁴ [grifo meu].

“Não pensavam por si mesmas”. Isso parece revelar a dependência que as mulheres têm de autoridades que possam conduzir suas vidas. Não têm opinião própria, precisam ser dirigidas. Por isso, talvez, tenham tanto apego pela religião: “Tem-se observado frequentemente que as mulheres têm muito mais tendência às coisas do espírito do que os homens. Mais mulheres que homens vão às igrejas”.³⁶⁵

Em outro momento, Osborne parece contradizer-se quando trata sobre conversões religiosas de meninos e meninas:

Entre os Batistas do Sul, nos Estados Unidos, a média revelada em recente pesquisa é de 13,2 [anos de idade] para meninas e 15,3 [anos de idade] para rapazes. O nível de inteligência da pessoa é fator importante na determinação da idade em que ela se converte. Há evidências de que

³⁶³ OSBORNE, Cecil. Op. cit. p. 39.

³⁶⁴ Ibid. p. 54, 55.

³⁶⁵ Ibid. p. 34, 35.

as crianças altamente inteligentes se preocupam mais cedo com problemas de explicação dos enigmas do universo. Consequentemente, tais crianças dotadas de alto nível de inteligência convertem-se mais cedo.³⁶⁶

As meninas da pesquisa citada por Osborne se convertiam mais cedo que os meninos e, portanto, segundo seu parecer, deviam ser mais inteligentes que os rapazes. Obviamente, Osborne não concluiu assim, mas sua citação oferece problemas sobre suas considerações anteriores.

No que diz respeito à sensibilidade a críticas, Osborne ensinou que homens e mulheres reagem de formas diferentes:

Os homens e as mulheres são vulneráveis à crítica em **pontos diferentes. Em geral, pode-se dizer que a mulher é especialmente vulnerável nas esferas pertencentes ao seu papel feminino – conseguir um marido, criar os filhos e manter sua aparência física.** [...] Mas os homens também são vulneráveis em áreas tais como sua capacidade de ganhar a vida (permanecer em um emprego, obter sucesso), na área do desempenho sexual, e em qualquer outra que desafiar sua imagem masculina. Obviamente, tal vulnerabilidade varia de pessoa para pessoa, mas, em certo sentido, qualquer homem normal é sensível à crítica quando desafiado ou criticado nestes pontos. **A esposa pode efeminar o homem, expondo-o ao ridículo ou o repreendendo, criticando, ou desafiando.**³⁶⁷ [grifos meus].

As mulheres, para Osborne, são vulneráveis quando criticadas por não terem uma família ou por causa da sua estética. Isso revela o lado superficial da cultura patriarcal na avaliação das necessidades das mulheres. Por outro lado, Osborne afirma os homens no espaço público, ao estabelecer quais são as áreas de sua vida que querem alcançar plena satisfação. “A esposa pode efeminar o homem...” é a frase que destaca não só o perigo que a mulher pode oferecer ao homem, como denuncia a causa que pode provocar os sentimentos misóginos principalmente no interior de sistemas religiosos. Por isso os homens, segundo Osborne, procuram e valorizam a mulher que apresente os seguintes traços:³⁶⁸ calor e afeição, responsividade (paixão pela vida), feminilidade genuína e despreziosa, uma forte capacidade de amar, inteligência. Sobre a feminilidade genuína e despreziosa, Osborne escreveu:

[...] a verdadeira feminilidade é muito mais profunda. **Uma mulher assim não está competindo com os homens, nem mesmo inconscientemente;** a infelicidade da competitividade feminina (o assim chamado protesto masculino) está em que, quando uma mulher a possui, ela quase sempre não tem consciência disso. Uma mulher

³⁶⁶ ROSA, Merval. *Psicologia da religião*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979, p. 138.

³⁶⁷ OSBORNE, Cecil. Op. cit. p. 41.

³⁶⁸ Id. p. 64-65.

verdadeiramente feminina aceita a si mesma como mulher e como pessoa. **Ela é madura emocionalmente o suficiente para não necessitar de ser dominadora ou agressiva, possuindo auto-respeito suficiente para estar segura de si mesma.** Tal mulher não está impondo a si nem a sua feminilidade. Ela não é nem acanhadamente reticente, nem agressivamente feminina. Como certo homem disse: **“Quando se está com uma mulher assim, a gente se sente homem”**.³⁶⁹ [grifos meus].

Com essa descrição, ficou muito claro qual o lugar da mulher no casamento e conseqüentemente na igreja e na sociedade. Uma mulher que compete com o homem, que manifesta características tidas como masculinas (domínio, agressão) não é o tipo aceitável pelos homens. A feminilidade se demonstra, conforme Osborne, em comportamentos submissos ao homem. Sobre a inteligência da mulher:

Contrário à opinião tão frequentemente expressa por muitas mulheres bem instruídas, os homens não têm ressentimento contra as mulheres inteligentes. É da mulher **agressiva e competitiva** que os homens se ressentem. Infelizmente a maioria das mulheres agressivamente competitivas com os homens vive totalmente despercebida deste seu traço inconsciente. **Se a mulher usar sua inteligência para expor o homem ao ridículo, mostrar-lhe onde está errado, vencê-lo numa discussão, ele poderá procurar outra companhia mais segura e confortadora. Do mesmo modo que a mulher gosta de estar perto do homem que a faz sentir-se mais mulher, os homens gostam da presença das mulheres que os fazem sentir-se mais homens.**³⁷⁰ [grifos meus].

Observa-se que nessa análise de Osborne podem-se encontrar as razões que explicam as reações masculinas ao debate sobre o marco inicial batista: uma mulher inteligente (Betty de Oliveira), mas “agressiva e competitiva”, ameaça expor o homem (Pastor Reis Pereira e outros) “ao ridículo”, mostrando-lhe onde está errado em sua tese. Punição: o desprezo. Ainda sobre a competitividade da mulher, Osborne considerou:

Lemos em Gênesis que Deus, tendo criado Adão, “fez-lhe uma adjutora adequada”. **No íntimo, a mulher verdadeiramente feminina quer ser uma adjutora, não o patrão** – igual em todas as coisas, ainda assim consciente em que pontos suas capacidades são mais necessitadas e valorizadas. Há ocasiões na vida de toda mulher, quando ela se sente insegura e incerta de si mesma. Tendo sido relegada a um papel inferior por milhares de anos, de repente ela se emancipa. Ao lutar pela igualdade, a mulher mais agressiva resolveu provar ser igual a qualquer homem. Geralmente, em um nível inconsciente, ela possuía algum sentimento de competição e sentia a necessidade de provar que não era inferior. **Ao lutar para provar seu ponto de vista, da muitas vezes adotou traços e sentimentos masculinos. A mulher masculinizada é ridícula e não atraente, assim como o homem efeminado.** Muitas

³⁶⁹ OSBORNE, Cecil. Op. cit. p. 64, 65.

³⁷⁰ Id. p. 65.

vezes isto se deu porque ela não sabia **como** cumprir seu papel de mulher.³⁷¹

Osborne invocou o texto bíblico do livro do Gênesis e o interpreta da forma tradicional. Assim, a mulher como ser adjutora é remetida a um plano inferior em relação ao homem. Porém, ao lutar pela igualdade, nos dizeres de Osborne, a mulher se “masculiniza”, transformando-se em figura ridícula, como também é ridículo o homem efeminado (ou seja, o homem que não se impõe diante da mulher). Tal situação ocorre, porque a mulher não conhece o seu papel dentro do contexto familiar.

Osborne, no entanto, não se encontra sozinho defendendo esse entendimento sobre os papéis de homem e mulher. Quanto ao papel da mulher no lar, encontramos outro reforço em literatura da editora oficial da Convenção Brasileira: o livro de Hindson, *A Família Total*, de 1981, tradicionalmente indicado na bibliografia do curso de bacharel em Teologia da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. No capítulo “Minha Esposa: A ‘Mulher Realizada’”, o autor ensinou:

Nos relacionamentos familiares, cada um tem de fazer uma contribuição importante para com o outro. **Este é o plano de Deus, para o marido, como líder, assumir as pressões e as responsabilidades da liderança** Isto protege a esposa e as crianças contra pressões desnecessárias. No plano bíblico para a família, a esposa está numa posição “chave”. **Ela tem a oportunidade de aliviar muitas pressões do marido, dessa maneira protegendo as crianças. Ela faz isto quando cuida da casa, faz compras, ora e compartilha com seu marido e através do “ministério” do relacionamento sexual. Se não é submissa ao seu marido, ela aumenta a pressão sobre ele dentro de casa, fazendo-o reagir com exagero.** Se o marido falha na área da liderança, a pressão recai sobre a esposa. Quando ela “dirige” a família, não tem ninguém entre ela e as crianças para aliviar sua pressão (e assim ela a descarrega sobre as crianças). [...] **A submissão à liderança do seu marido não significa assumir uma posição inferior. É uma oportunidade dada por Deus a ela para experimentar a realização total de ser mulher.** O plano de Deus para a família traz harmonia, unidade e a segurança de relacionamentos em amor. Aceite o desafio de ser mulher, e sua vida terá um significado mais profundo, como Deus o planejou para você. Prepare-se para experimentar esta bênção!³⁷² [grifos meus].

Observa-se que os conceitos de Osborne são reafirmados nos ensinamentos de Hindson. A submissão feminina, que faz parte da vontade divina, bem como o seu papel no espaço doméstico (mãe, dona de casa, amante), são referências que determinam qual o lugar que tradicionalmente a dominação patriarcal atribuiu às mulheres.

³⁷¹ OSBORNE, Cecil. Op. cit. p. 66.

³⁷² HINDSON, Edward E. *A família total*. Trad. Celi Silva de Britto. Rio de Janeiro: JUERP, 1981, p. 69-71.

Outro livro bem aceito na área de aconselhamento conjugal é *35 sugestões para melhorar seu casamento*, cuja primeira edição foi em 1985. No capítulo “Escolhendo liderar” escrito por Jack Mayhall, está assim:

[...] Qualquer *coisa* de duas cabeças é um equívoco da natureza e é considerado uma aberração. E, duas cabeças numa relação no casamento, não é diferente. Deus não está nesse negócio de fabricar monstros. Ele criou a união, no casamento, com uma cabeça apenas. [...] **O marido deve ser o cabeça, o líder de sua esposa.** A Bíblia afirma que esta deve ser uma liderança de amor, e amor e autoridade estão entrelaçados nesta passagem. Liderança sem amor geralmente resulta em tirania; mas, no casamento, o amor sem liderança leva o casal a um romantismo instável e imaginário.³⁷³ [grifo meu].

Essa obra foi escrita a duas mãos: Jack e Carole, marido e mulher. As colocações de Jack são confirmadas por Carole ao longo de todo o livro. Isso tem significações importantes nas questões de gênero para os batistas leitores. Através dessa obra, mais uma vez os valores patriarcais são reproduzidos e ensinados, dando a entender que esse é o modelo perfeito de um casamento cristão.

Outro texto importante, publicado pela JUERP, foi o de Roque Monteiro de Andrade (1922-1989), que foi considerado por Azevedo como um dos “teólogos batistas mais representativos” do Brasil:³⁷⁴ seu livro *Inerrância da Bíblia* reforça a submissão feminina no casamento, a partir de um olhar teológico fundamentalista:

A hierarquia doméstica estabeleceu-se desde o Éden (Gn 2:18-24 e 3:16). Jesus sancionou a vigência do que tinha sido estabelecido “ao princípio” (Mt 19:8). Sabe-se que nunca será vantajosa uma presunção de autonomia feminina que implique em destituir-se o homem de sua posição própria na hierarquia doméstica. É impossível verificar-se lúdica educação para a prole quando o casal procede contrariamente à ordem natural ressaltada ao longo da Palavra de Deus.³⁷⁵

Em meio a outras obras que têm o mesmo discurso patriarcal, sexista, houve uma voz destoante: foi a de Petersen, em seu livro *Como eliminar o stress na família*, também publicado pela JUERP, cuja primeira edição foi de 1981. Ele ensinou:

Idéias rígidas acerca do que é distintivamente masculino ou feminino são destrutivas. Elas impedem a relação dar-e-receber requerida para elaborar uma sociedade harmoniosa. Elas são degradantes tanto para o homem como para a mulher. Em qualquer caso em que o valor de uma

³⁷³ MAYHALL, Jack e Carole. *35 sugestões para melhorar seu casamento*. Trad. Elda Zambrotti. 2ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1989, p. 176, 177.

³⁷⁴ AZEVEDO, Israel Belo de. Op. cit. p. 206-207.

³⁷⁵ ANDRADE, Roque Monteiro de. *Inerrância da Bíblia*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1974, p. 69-70.

peessoa é relacionado a um dado papel, ela é diminuída quando não consegue cumpri-lo.³⁷⁶

Petersen criticou o estabelecimento inflexível de papéis sexuais dentro do casamento. Ele levou em conta a complexidade e as necessidades da vida conjugal, em especial aquela vivida naqueles anos, e ofereceu conselhos que dirigem o casal à negociação de novos papéis no casamento. Mas o seu livro é uma exceção dentro de um universo marcadamente patriarcal como o batista.

Para esta pesquisa, a importância da editora oficial da denominação, a Junta de Educação Religiosa e Publicações, está, portanto, na sua instrumentalidade ideológica que re-produz, afirma e reforça as desigualdades de gênero no nível hierárquico da Convenção Brasileira.

Será estudado, a seguir, o papel de *O Jornal Batista*, o órgão oficial informativo dos batistas brasileiros.

6. O JORNAL BATISTA.

O Jornal Batista é órgão oficial da Convenção Batista Brasileira, embora tenha surgido antes daquela entidade. Criado pelo missionário norte-americano W. E. Entzminger, *O Jornal Batista* começou a circular no dia 10 de Janeiro de 1901, e sempre foi tido como o porta-voz da denominação batista.

Naquele tempo [1901] não existia ainda a Convenção Batista Brasileira; não obstante, este jornal passou logo a ser considerado como o **porta-voz da denominação**, tendo substituído dois outros jornais que tinham sido publicados antes, de âmbito regional, a saber: “Nova Vida” e “As Boas Novas”.³⁷⁷ [grifo meu].

Amaral e Barbosa³⁷⁸ concordam que *O Jornal Batista* tenha substituído dois periódicos que circulavam no meio batista brasileiro, mas informam que eles eram: *O Echo da Verdade*, o primeiro batista brasileiro, criado por Z. C. Taylor em 1886 e *As Boas Novas*, de 1894, criado pelo missionário Salomão L. Ginsburg.

No princípio, *O Jornal Batista* serviu também para publicar as primeiras lições da Escola Bíblica Dominical. Isso se deu em 1903. Mais tarde, com a

³⁷⁶ PETERSEN, J. Allan. *Como eliminar o stress na família: como agir em tempos de crise*. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. 2ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1990, p. 77.

³⁷⁷ GONÇALVES, Almir dos Santos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 jun. 1960, p. 15. Obviamente, *O Jornal Batista* não foi o único periódico cristão daquela época. Circulavam também *O Cathólico*, o *Expositor Cristão* dos metodistas, *A Imprensa Evangélica*, o *Estandarte* dos presbiterianos, dentre outros.

³⁷⁸ AMARAL, Óthon Ávila. BARBOSA, Celso Aloísio Santos. Op. cit. p. 34.

publicação de revistas especializadas para a Escola Dominical, *O Jornal Batista* se ocupou com artigos e reportagens, mas foi colocado no mesmo nível desse tipo de literatura doutrinária, como observou Reis Pereira:

É preciso não esquecer O Jornal Batista. Juntamente com as revistas da Escola Bíblica e das organizações de treinamento e missionárias, o jornal é uma excelente fonte de informação e instrução para os crentes. A esse respeito temos recebido inúmeros testemunhos.³⁷⁹

Reis Pereira destacou a importância que os primeiros missionários deram à publicação de um jornal batista entre os brasileiros:

Publicar o jornal foi a primeira preocupação dos missionários, quando resolveram colocar no Rio a casa editora. E, através dos anos, sobre ser um notável repositório de acontecimentos e pessoas da história batista brasileira, **tem sido também sólido doutrinador do povo batista e firme defensor das convicções batistas**. Sua coleção é leitura indispensável para quem desejar fazer um estudo sobre o progresso e o pensamento dos batistas brasileiros durante este século.³⁸⁰ [grifo meu].

Nas palavras de Reis Pereira, encontramos a função vital de *O Jornal Batista*: “sólido doutrinador do povo batista e firme defensor das convicções batistas”. Por isso, recomendava-se fortemente a sua leitura. Aguilera observou:

O Jornal Batista se constitui numa fonte primeira para a compreensão do pensamento teológico e ideológico dos batistas no Brasil [...] **a leitura de OJB sempre foi incentivada e colocada como obrigatória depois da leitura bíblica [...]. O emissor transmite uma mensagem esperando que seu receptor aja conforme as diretrizes apontadas ou desejadas pelo seu editor [...].** Através de seus objetivos, mantidos através dos anos, OJB tenta funcionar como um formador da mentalidade dos batistas brasileiros.³⁸¹ [grifo meu].

A leitura do jornal era estimulada para ser “obrigatória depois da leitura bíblica”. Aguilera também considera o jornal como fundamental para a compreensão do pensamento teológico e ideológico dos batistas brasileiros. Azevedo, porém, analisou de maneira distinta:

É verdade que, olhando para a produção jornalística nacional o Jornal Batista pouco oferece para a história das idéias brasileiras. No entanto, como este órgão é, às vezes, colocado ao lado da Bíblia e do Cantor Cristão como fontes sagradas dos batistas, uma análise de suas posturas revelará a estes e destes mesmos fiéis um pouco de sua própria biografia religiosa.³⁸²

³⁷⁹ PEREIRA, J. Reis. O preparo do crente. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 fev. 1980, p. 3.

³⁸⁰ PEREIRA, J. Reis. *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 78.

³⁸¹ AGUILERA, José Miguel Mendoza. Apud SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 56.

³⁸² AZEVEDO, Israel Belo de. *A palavra marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, segundo O Jornal Batista*. [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: STBSB, 1983, p. 17.

“Ao lado da Bíblia e do Cantor Cristão”: essa importância do jornal para os batistas foi supervalorizada pelos redatores, quando em um editorial se lê:

[O Jornal Batista é] **uma obra de inspiração e orientação divina**, que seria perfeita não fora a mão humana que serve de instrumento na execução da obra. ³⁸³ [grifo meu].

“Uma obra de inspiração e orientação divina”, quase perfeita. Esse comentário fazia do *O Jornal Batista*, um jornal maior que um simples periódico religioso, mas comparado com os escritos sagrados (a expressão “inspiração divina” aplica-se aos autores humanos das Escrituras ³⁸⁴). Esse entendimento sacralizante vai acompanhar toda a história do jornal dos batistas brasileiros.

Reis Pereira foi eleito como Diretor-Redator do *O Jornal Batista* em 27 de Novembro de 1963. Assumiu o cargo em 1964 e escreveu: “uma coisa sei, e é que o jornal deve representar o pensamento do povo batista brasileiro. [...] Sei também que o jornal é um órgão de orientação”. ³⁸⁵ Aliás, nesse artigo, Reis Pereira foi além, pois afirmou que além do jornal representar o pensamento do povo batista brasileiro, o seu editor (no caso o próprio Reis Pereira) deveria atuar como porta-voz desse povo. O editor teria, então, um grande poder em suas mãos, vez que o único meio oficial de comunicação escrita da denominação estaria sob seu controle. Poder inclusive de veto a matérias enviadas por colaboradores, leitores do jornal:

Temos um grupo seletivo de colaboradores em nosso jornal. A alguns encontramos e a outros convidamos. Todos prestam admirável serviço ao jornal e à Denominação. É um prazer constante distribuir a matéria que eles nos enviam. Mas queremos também que todo batista brasileiro se sinta à vontade para remeter-nos o que julgar bom de ser lido pelos outros. [...] Não podemos garantir, entretanto, a todos que nos enviam originais sua publicação. **A matéria não solicitada que nos é remetida, está sujeita ao critério da redação. Cabe a esta julgar de sua oportunidade ou valor. O jornal não é uma “tribuna livre”, no sentido de que qualquer pessoa, membro de uma igreja batista brasileira, possa enviar para cá o que bem entender e vê-lo publicado. O jornal é órgão da Convenção Batista Brasileira, tem uma linha de conduta bem definida, aprovada pela Convenção e é dentro dessa linha que selecionamos o material a ser publicado. [...] A matéria não solicitada que não serve é, simplesmente, arquivada ou lançada à cesta. Nós arquivamos e denominamos ao nosso arquivo a sexta... seção.** ³⁸⁶ [grifo meu].

³⁸³ O JORNAL BATISTA. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 jan. 1963, p. 2.

³⁸⁴ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. p. 5.

³⁸⁵ PEREIRA, J. dos Reis. Uma Palavra muito pessoal. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 5 abr. 1964, p. 3.

³⁸⁶ PEREIRA, J. dos Reis. Colaborações não solicitadas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 mai. 1968, p. 3.

Na verdade, o que na prática vai acontecer, observa Santos, “é que o jornal se tornará o porta-voz da instituição, **sobre qualquer que seja a posição tomada pelo povo dentre os diversos assuntos**”³⁸⁷ [grifo meu]. Por exemplo, quando da aprovação da lei do divórcio, assim se posicionou *O Jornal Batista*, através do seu editor:

Desquitado e ligado a outra não pode ser membro de Igreja. Divorciado também não deve poder. O fato de a lei dos homens garantir-lhe uma situação social aceitável não implica em que as Igrejas tenham que garantir-lhe também uma situação eclesiástica.³⁸⁸

Quando influências externas estavam incomodando os princípios morais dos batistas brasileiros, introduzindo, nos anos 1970, temas como gravidez precoce, pornografia, homossexualismo, o editor do jornal foi taxativo:

Mas que dizer do Brasil tão sujeito a piores influências? É verdade que a Censura aos maus livros está agindo; é verdade que nossa televisão é santa se comparada à norte-americana; não temos informação precisa mas dizem que também no cinema e no teatro existe Censura. Todavia apesar de tudo, as influências chegam. A Censura não consegue detê-las, não há aduana que as impeça de entrarem. Essas coisas vêm como que pelo ar, da mesma maneira que certas epidemias ultrapassam todas as barreiras sanitárias.³⁸⁹

As orientações e os comentários publicados, principalmente sob a responsabilidade do diretor-redator, tinham força normativa entre os batistas brasileiros. Isso é tão marcante, que a tese de Aguilera é que a Convenção Brasileira seguia a direção indicada pelo *O Jornal Batista*.³⁹⁰ Isso, obviamente, seria veementemente contestado por Reis Pereira.

O plenário das Convenções é que toma decisões a respeito dos interesses convencionais. Eis uma observação absolutamente óbvia mas que foi repetida várias vezes na última assembléia em S. Paulo, por mensageiros impacientes que desejavam ver determinados assuntos resolvidos embora ainda estivessem “verdes”, segundo o parecer da maioria. Daí ter surgido a idéia de que tais assuntos deveriam ser debatidos primeiro nas colunas d’O Jornal Batista. Notem o pormenor: debatidos nas colunas d’O Jornal Batista, e não pelo Jornal Batista. **O jornal não é mentor da Denominação** mas suas colunas são excelente lugar para o debate de

³⁸⁷ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 56-57.

³⁸⁸ PEREIRA, J. dos Reis. Sobre o divórcio. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 8 jan. 1978, p. 3.

³⁸⁹ PEREIRA, J. dos Reis. O caminho de Sodoma e Gomorra. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 29 jan. 1978, p. 3.

³⁹⁰ AGUILERA, José Miguel Mendoza. *Um povo chamado batista: um jornal (OJB) a serviço da formação de uma mentalidade religiosa (1960-1985)*. São Bernardo do Campo, SP, 1988. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior, p. 11.

idéias e planos novos que sejam do interesse da Convenção. ³⁹¹ [grifo meu].

Reis Pereira negava esse papel deduzido por Aguilera. Embora não seja o objetivo desta pesquisa provar a hipótese de Aguilera, é difícil discordar do pesquisador, quando se depara com as orientações assertivas de natureza teológica e ética do *O Jornal Batista*, que influenciaram diretamente os caminhos da história dos batistas brasileiros.

Embora os batistas sempre defendessem a separação entre a Igreja e o Estado, em muitos momentos da história do jornal houve manifestação na direção de algum político que pudesse favorecer, de algum modo, não só a denominação como a imagem de *O Jornal Batista*. Foi o caso de Rui Barbosa, que aparecia em “página de honra” do jornal em fins dos anos 1910 e também, mais recentemente, o Presidente J. Carter, dos Estados Unidos, quando esteve em visita oficial ao Brasil, recebeu, em mãos, um exemplar da edição de 26 de Março de 1978, que estampava sua fotografia na primeira página. ³⁹² Certamente essas estratégias fortaleceram a importância política de *O Jornal Batista* para o seu público leitor.

Não obstante, a tiragem de *O Jornal Batista* nunca alcançou a meta idealizada pela Convenção Brasileira. Quando se projetou, em 1973, o crescimento de batistas para um milhão de membros no ano do Centenário, em 1982, a meta da tiragem para o jornal era de 60.000 exemplares. Reis Pereira se empenhou para que esse número fosse atingido e usou a sua influência como editor de *O Jornal Batista*, escrevendo vários artigos que exortavam o espírito dos batistas brasileiros. Em um deles, manifestou sua preocupação:

Este jornal é o órgão por excelência de divulgação de tudo quanto a Convenção Batista Brasileira promove.
 [...] Um dos alvos do PROIME que não está sendo atingido é precisamente o do aumento de nossa tiragem.
 [...] Agora estamos lançando outra Campanha que pode bem ser uma complementação da anterior: O Jornal Batista toda semana em cada lar batista brasileiro. ³⁹³

Em sua pesquisa, Azevedo observou:

³⁹¹ PEREIRA, J. dos Reis. O plenário é que decide. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 13 jan. 1980, p. 3.

³⁹² HOLANDA, Roberto Torres. Presidente Carter recebe O Jornal Batista. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 7 mai. 1978, p. 5.

³⁹³ PEREIRA, J. dos Reis. PROIME, o grande assunto. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 22 jan. 1978, p. 3.

Sua tiragem não tem acompanhado o crescimento numérico dos batistas. Quando começou, tiravam 300 exemplares, o que representavam 8,5 batistas por exemplar. Em 1910, chegou a 2.400 (três batistas por exemplar). Em 1928, a relação era de 5,7. Em 1940, eram publicados semanalmente 4.700 (11,1 batistas por cópia). Em 1964, a relação saltou para 29,3. Em 1981, a tiragem semanal era de 15.711 (28 batistas por exemplar). Em 1994, sua tiragem média era de 12 mil exemplares, numa relação de 71 batistas por cópia.³⁹⁴

Não obstante, a influência do *O Jornal Batista* ocorre principalmente sobre a liderança dos batistas brasileiros. Através de campanhas especiais, pastores e diáconos sempre foram exortados a assinarem o jornal oficial da denominação. Por isso, assuntos de natureza teológica ou eclesiológica tomavam espaços importantes no jornal. E as conclusões desses artigos sempre tiveram o caráter normativo e, por isso, os seus autores eram rigorosamente selecionados. A prioridade, no entanto, era publicar o trabalho desenvolvido pela liderança da Convenção e de suas organizações nacionais, como forma de promover a presença batista no Brasil. Em suma, a preocupação do jornal era a mesma da Convenção Batista: identidade e unidade ideológica entre os batistas.

Tendo em vista o exposto, considerar-se-á o papel de *O Jornal Batista* quanto às questões de gênero. Nesse assunto, destacam-se vários artigos durante os anos 1960-1980, que sublinhavam o papel da mulher imposto pela cultura patriarcal no contexto da Convenção Brasileira. Por questões de limitação de espaço e do propósito central desta pesquisa, apenas serão destacados os artigos que podem ser importantes para a análise pretendida.

A organização das mulheres batistas contava, nos anos 1960-1980, com uma coluna cativa em *O Jornal Batista*. Nesse espaço, além das comunicações sobre reuniões de trabalho e encontros especiais, se declarava o que se esperava das mulheres batistas, em termos de comportamento no interior da denominação. Já foi verificada, por exemplo, a atenção que *O Jornal Batista* dispensou para as vocacionadas que se formavam em instituição batista de educação religiosa.³⁹⁵ Naquela reportagem observou-se a explicitação da vontade da liderança masculina sobre o que se esperava daquelas formandas, e como isso se harmonizava com a cultura de dominação patriarcal. Além disso, tal anseio sexista foi reforçado pelos órgãos responsáveis pelas publicações oficiais da denominação: a Casa Publicadora Batista (responsável pelo *O Jornal Batista*) e o próprio *O Jornal Batista*.

³⁹⁴ AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo*. p. 199.

³⁹⁵ Cf. p. 142-144.

O Jornal Batista contribuiu diretamente para a afirmação das identidades e relações de gênero, através dos artigos aprovados pelo editor responsável. Por exemplo, o artigo intitulado *Sexo forte e sexo fraco*, publicado em 1965, justificou a desigualdade de gênero na sociedade conjugal, a partir de interpretação de um texto do Antigo Testamento:

O tema deste artigo não é frase bíblica, mas sua significação popular baseia-se na revelação da Bíblia. Antes da queda do homem, pela desobediência, nada se nota de declaração divina quanto à superioridade entre o homem e a mulher. Depois da queda, porém, achamos revelação clara sobre o assunto. **Falando com Eva, disse o Criador, referindo-se a Adão “... e ele te dominará” (Gênesis 3:16). Talvez por ter sido ela quem facilitou a palestra com Satanás, e se deixou vencer, convencida. [...] Revelada que foi a fragilidade da mulher, em seu encontro com o anjo mau, o Criador, em nobre confiança do ser masculino, o constitui protetor da mulher, não propriamente superior dela.** Esta é a significação de “sexo forte e sexo fraco”. [...] **Considerando-se a fragilidade da mulher e a incalculável confiança que o Criador teve no homem, elevando-o à posição de protetor,** estudemos melhor a responsabilidade deste como protetor. [...] **Em vez de referir-se à mulher como sexo fraco, digamos: ser frágil (quebradiço, melindroso, susceptível).** A mulher é um tanto sujeita ou susceptível ao excesso de calor emotivo, e nesse estado necessita de proteção; proteção do próprio elemento que acendeu a chama emotiva, calor emotivo chamado erroneamente amor, que não passa de uma sensação carnal. Se o homem não proteger a mulher, evitando a consumação sensual transforma-se em miserável malfeitor, deixando de ser nobre protetor. Sexo forte acha base no plano de Deus, na significação moral, no que o homem foi feito semelhante a Deus. [...] Em Cristo Jesus temos a restauração plena do homem; homem na significação do que Deus criou no princípio. Ele, homem que como um forte protegeu a humanidade com a salvação feita e oferecida. Ele que achando a mulher frágil, escravizada pelo sexo cruel, colocou-a na devida posição de igualdade harmoniosa, ligada ao homem pelo elo do amor; o mesmo amor que os liga a Deus.³⁹⁶

Observa-se que o autor procurou naturalizar, a partir de uma compreensão patriarcal do texto bíblico trabalhado, a fragilidade moral e espiritual da mulher. Ela é descrita como um “ser frágil” no sentido de “quebradiço, melindroso, susceptível”. Observa-se também algo que será recorrente em toda interpretação patriarcal do texto do livro do Gênesis: a mulher como responsável pela queda do homem. Desse modo, não havia como a mulher ocupar o espaço público, principalmente quando isso significava exercer poder religioso.

³⁹⁶ MACEDO, Jonas B. *Sexo forte e sexo fraco*. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 jan. 1965, p. 2.

O discurso patriarcal, porém, não era apenas defendido por homens em *O Jornal Batista*. Em 1968, por exemplo, o artigo de Leontina Novais sob o título *Ser mulher e ser feliz – Provérbios 31:10 e 30* traz:³⁹⁷

Que pode a mulher cristã fazer? Eis aqui algumas sugestões:

- 1) Pode orar e estudar a Palavra Sagrada. Reserve quinze minutos diários para esse exercício.
- 2) Pode modelar o caráter dos filhos. Não deixe passar nenhuma oportunidade de dizer aos seus pequeninos que Deus é amor, que Deus é nosso Pai, que Ele nos vê, que nos ouve, nos auxilia, nos ama, nos salva, nos perdoa.
- 3) Pode levar outras pessoas a pensar em Jesus como o Salvador. Verifique, você mesma, como a conversa sobre Jesus une as pessoas mesmo descrentes. Faça essa descoberta o mais cedo possível.
- 4) Pode combater a imoralidade sob todos os aspectos. A mulher tem a qualidade de educadora inata. Sabe ela, muito bem, conseguir tudo quanto pretende e sabe, inteligentemente, induzir outros a fazer exatamente aquilo que planejam. Quantos problemas, no campo da moral, estão a exigir a orientação sábia, oportuna, vigorosa, de senhoras e moças realmente convertidas?
- 5) Pode ensinar temperança. Os desregramentos atuais têm levado muitas famílias ao caos.
- 6) Pode ser paciente e ter fé. A conformação com as circunstâncias que não podem ser mudadas é prova da nossa fé. As mulheres choronas, reclamantes, queixosas, tornam feio seu interior, são companhias pouco desejáveis e não resolvem seus problemas.
- 7) Pode ser cooperadora diligente. Está na mulher a organização e o equilíbrio. Velar pelas finanças do lar, ser incansável, cooperar em todo o sentido levando a carga juntamente com o marido.
- 8) Pode aconselhar sempre.
- 9) Pode dar exemplo vigoroso. A mulher deverá praticar as virtudes que prega. Não esqueça: todos estão olhando para a senhora!
- 10) Enfim, a mulher cristã pode e deve ser uma bênção. Ela foi dada ao homem como régio presente, para animá-lo, para tornar sua viagem nesta terra amena e feliz.

Ser mulher e ser feliz é praticar o impossível contra todas as possibilidades de êxito e, mesmo assim, perseverar no que é nobre, bom, útil, honesto e puro.

Novais seguiu a mesma linha de raciocínio do articulista anterior: a partir de um texto bíblico, neste caso o livro de Provérbios do Antigo Testamento, a autora construiu o seu argumento em favor da submissão feminina frente ao domínio do homem. E encerrou a mulher no espaço doméstico, privado. Um texto como esse, escrito por uma líder feminina, publicado no jornal que se diz porta voz oficial da denominação batista, teve todo um significado para as mulheres batistas brasileiras daquela época.

O Jornal Batista revelou preocupação quanto às transformações percebidas no cenário social brasileiro, por conta das influências dos movimentos feministas.

³⁹⁷ NOVAIS, Leontina. Ser mulher e ser feliz: Provérbios 31:10 e 30. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 jun. 1968, p. 4.

Exemplo disso é o artigo do Pastor Edgar Silva Santos, intitulado *Esta mulher salvou sua casa*, que tratou das qualidades de Abigail, personagem do Antigo Testamento. Santos destacou que o significado do nome Abigail é “motivo de alegria”, o que indica, de início, o que o autor esperava de uma mulher que salva sua casa. A seguir, escreveu que Abigail teve essas virtudes: senso de domesticidade (uma inclinação para a vida doméstica), sabedoria e prudência, humildade e serviço. Sobre humildade e serviço, ele ensinou:

A Bíblia prescreve a submissão para a mulher. E essa não é, em absoluto, uma condição desprezível (sic), mas com efeito é uma virtude que se abriga nas almas mais nobres. A humildade se expressa na disposição de servir e todo serviço será bem sucedido se desempenhado com humildade. **Nesse ponto devemos seguir a orientação bíblica e não os preceitos de Betty Friedan e suas inflamadas adeptas, nos quais propõem a liberação feminina. Esses movimentos feministas mais revelam o desespero de quem busca e não encontra porque não sabe aonde buscar, nem como buscar.** Fossem as mulheres exatamente o que por natureza são e conseguiriam mais. Realizassem, por exemplo, a obra social de um maior devotamento a seus filhos para que todos vissem diminuir as cadeias e o problema da delinquência caminhando para uma solução...³⁹⁸ [grifos meus].

Observa-se no artigo acima a rejeição manifestada contra os movimentos de libertação das mulheres. O autor revelou conhecer o trabalho de Betty Friedan, uma feminista que revolucionou os costumes das mulheres norte-americanas e entendeu que sua influência ameaçava o conceito bíblico da submissão da mulher ao homem. Esse tipo de discurso se repetiu em outros artigos publicados em *O Jornal Batista*.

Sendo o porta-voz da denominação, a força da influência ideológica de *O Jornal Batista* sobre os batistas brasileiros é facilmente verificável. Embora sua tiragem nunca tenha alcançado a todos os membros das igrejas locais, essa influência se fez mais sentida na elite do poder da Convenção Brasileira. Desse modo, os discursos normativos publicados no periódico que estabeleciam o lugar social da mulher impactavam a vida cotidiana dos batistas, porque eram reproduzidos pela liderança leitora, através dos sermões, palestras e práticas eclesiais.

Além da forma como a Convenção organizou o trabalho feminino, da força ideológica da editora oficial e de *O Jornal Batista*, outros agentes que contribuíram significativamente para a re-produção da desigualdade de gênero foram as instituições batistas de ensino teológico.

³⁹⁸ SANTOS, Edgar Silva. Esta mulher salvou a sua casa. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 8 jun. 1980, p. 8.

7. As Instituições Batistas de Ensino Teológico: a dominação masculina na produção do conhecimento teológico.

As instituições teológicas, ou simplesmente “seminários” batistas, são “os centros por excelência da produção do pensamento batista”.³⁹⁹ Três são os seminários que estão diretamente sob a responsabilidade da Convenção Brasileira: o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, fundado em 1902 no Recife, PE, o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, organizado em 1907 no Rio de Janeiro, RJ e o Seminário Teológico Batista Equatorial, fundado em Belém, PA, em 1955.

A proposta agora é descrever as práticas educacionais que alimentavam o problema de gênero no interior das instituições de ensino teológico batistas. Para isso, privilegiou-se o estudo da história do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, porque foi a primeira instituição de ensino teológico batista criada no país. Os dados históricos do Seminário do Norte foram extraídos da obra de David Mein,⁴⁰⁰ diretor daquela instituição, que a publicou quando da celebração do Jubileu de Diamantes em 1977.

Com o nome de Seminário Batista de Pernambuco, a instituição nasceu em 1 de Abril de 1902, na residência do missionário Salomão Luiz Ginsburg, no Caminho Novo, 106. O primeiro grupo de alunos contava com nove vocacionados, todos homens. Na edição de *O Jornal Batista* de 2 de Maio de 1902, Ginsburg escreveu: “afinal o Seminário é uma realidade. Tanto nos esforçamos, rogamos e trabalhamos que Deus nos satisfizes. Louvado seja o seu Santo Nome”.⁴⁰¹

Em 1906 foi fundado o Colégio Batista Gilreath (depois Colégio Americano Batista) cujo propósito era “educar os filhos de alguns crentes desprotegidos de recursos pecuniários e para que os jovens pudessem receber educação ministerial”.⁴⁰² Em 1908, o missionário norte-americano Harvey Harold Muirhead assumiu a direção das duas instituições: o Seminário do Norte e o Colégio Americano Batista.

A relação do Seminário com o Colégio em 1916 era a seguinte: os professores do Seminário ensinavam no Colégio e dirigiam o trabalho

³⁹⁹ AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo*. p. 198.

⁴⁰⁰ MEIN, David. *Esboço histórico do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (1902-1977)*. Recife: STBNB, 1977.

⁴⁰¹ GINSBURG, Salomão. Apud MEIN, David. Op. cit. p. 5.

⁴⁰² MEIN, David. Op. cit. p. 6.

dos seminaristas. A ninguém era permitido ingressar no curso teológico sem estar matriculado no curso ginasial do Colégio.⁴⁰³

Em 1916, a Missão Batista do Norte autorizou o Colégio Americano Batista a abrir suas aulas para um grupo de moças batistas com o propósito de prepará-las para “o trabalho cristão nas escolas primárias das igrejas, nas Sociedades de Senhoras, etc.”.⁴⁰⁴ O Seminário do Norte, no entanto, aceitava apenas o ingresso de homens para o seu curso. Porém, em 1917, graças à iniciativa da amazonense Josefa da Silva, foi aberto um novo departamento no Colégio Americano, visando a capacitação de moças para o trabalho nas igrejas.

Na história do Seminário do Norte, no período compreendido entre os anos 1902, ano da sua fundação, até 1977, houve 21 diretores (14 efetivos, 7 interinos)⁴⁰⁵ e nenhuma mulher ocupou o cargo máximo da instituição. Quanto ao corpo docente, de 1899 a 1977, o Seminário pôde contar com um total de 113 professores, sendo que 75 eram homens e 38 mulheres.⁴⁰⁶

A admissão de mulheres no corpo docente, durante os anos de 1900 a 1977,⁴⁰⁷ foi da seguinte forma: nos anos 1900-1959 foram admitidas 10 professoras; de 1960 a 1969, 14 professoras e no período de 1970 a 1977, também 14 professoras. Nos primeiros sessenta anos de história, o Seminário do Norte havia admitido apenas dez mulheres na docência de sua instituição: houve uma em 1909, Emma Morton Ginsburg; outra em 1917, Alyna Muirhead, três nos anos 1940 e mais cinco nos anos 1950. Mas no período seguinte, de 1960 a 1977, houve o ingresso de 28 professoras, um crescimento significativo, que parece indicar uma mudança na mentalidade do Seminário.

No entanto, o Seminário do Norte sustentou, ao longo dos seus 75 anos de história, uma grade curricular hierarquizada a partir da cultura patriarcal. Essa grade privilegiava e direcionava certas disciplinas, tidas como nobres no campo da educação teológica, para os docentes homens. Tais disciplinas, chamadas de “disciplinas de poder”⁴⁰⁸ por Souza, demarcavam as fronteiras sexuais do ensino teológico do Seminário do Norte. Essa divisão sexual das disciplinas atribuía “aos

⁴⁰³ MEIN, David. Op. cit. p. 7-8.

⁴⁰⁴ Ibid. p. 16.

⁴⁰⁵ Ibid. p. 33.

⁴⁰⁶ Ibid. p. 35-37.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 35-37.

⁴⁰⁸ SOUZA, Adriana. *Gênero e poder: mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da Grande São Paulo*. São Bernardo do Campo, SP, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, p. 82.

homens o mais nobre, o mais sintético, o mais teórico e às mulheres o mais analítico, o mais prático, o menos prestigioso”.⁴⁰⁹ Assim, matérias como Teologia, Antigo Testamento, Novo Testamento, História e outras, estavam sob o domínio masculino da instituição. Às mulheres estavam reservadas as disciplinas tidas como “menos nobres”. A tabela abaixo pode demonstrar essa discriminação apontada:

Disciplinas	1900-1959	1960-1969	1970-1977
Música	3	6	9
Ed. Religiosa	2	4	2
Inglês	4	2	1
Serviço Social	-	1	-
Jornalismo	-	1	-
Sem especificação	1	-	2

Tabela no. 2: participação feminina no corpo docente do Seminário do Norte.

A área de Música Sacra recebeu o maior número de professoras (18), seguida da Educação Religiosa (8) e Inglês (7). Essas disciplinas oferecidas pelas mulheres, certamente faziam parte do entendimento da época, que mantinha as mulheres no trabalho de apoio. Interessante notar a disciplina de Jornalismo que surge durante os anos 1960, pois se tratava de campo caracteristicamente de domínio masculino. Betty de Oliveira, protagonista do debate sobre o marco inicial batista, formou-se em Jornalismo nos anos 1960.

A trajetória das mulheres do corpo discente não diferiu das suas professoras. Estava também limitada pelo preconceito de gênero. Um rápido exame da tabela abaixo com os dados do número de concluintes dos cursos oferecidos pelo Seminário do Norte (Médio em Teologia, Bacharel em Teologia, Bacharel em Ministério Cristão, Bacharel em Música Sacra, Bacharel em Educação Religiosa e Mestrado em Teologia) durante os anos 1918 a 1977,⁴¹⁰ pode nos oferecer reflexões sobre as questões de gênero na educação teológica:

⁴⁰⁹ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 109.

⁴¹⁰ MEIN, David. Op. cit. p. 39-51.

Cursos	Médio	Teologia	Ministério Cristão	Música Sacra	Educação Religiosa	Mestrado
Homens	69	277	1	5	3	25
Mulheres	-	4	-	40	39	1

Tabela no. 3: concluintes dos cursos oferecidos pelo Seminário do Norte entre 1918 a 1977.

Do quadro acima, podemos apontar o que segue:

1. O domínio masculino na formação teológica e ministerial. Foram 69 homens formandos no Curso Médio em Teologia e nenhuma presença feminina (esse curso era facultativo, mas depois foi nivelado com a graduação, embora classificado como “abreviado”).
2. Nos 75 anos de história do Seminário, 281 alunos se graduaram em Teologia. Desses, apenas 4 mulheres. Até princípios dos anos 1970, não houve registro de nomes de mulheres no quadro de concluintes do curso de Teologia. Em 1973, surgem os nomes de Ina Maria Ramos e Maria Betânia Melo de Araújo. Stella Souza Rocha formou-se em 1974. E em 1977, a formatura de Evangelina Alves Trindade.
3. As disciplinas feminizadas do Seminário do Norte atenderam às expectativas da cultura patriarcal, mas há dados interessantes: em Música, área de domínio feminino, houve 45 formandos, sendo que cinco eram homens; em Educação Religiosa, dos 42 formandos, três eram homens.
4. No programa de Mestrado em Teologia, houve 26 formandos e uma única mulher: Maria Betânia Melo de Araújo. Ela formou-se em 1976 e tornou-se “a primeira mulher batista brasileira a receber esse título”.⁴¹¹

A partir dos dados da obra de Mein, a participação das mulheres na conclusão dos cursos foi a seguinte:

⁴¹¹ MEIN, David. Op. cit. p. 29. Sua formatura também foi publicada. Cf. O SEMINÁRIO TEOLÓGICO BATISTA NO NORTE DO BRASIL: 1902-1977 – 75 anos de história. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 27 mar. 1977, p. 7. O segundo Seminário Batista, na ordem cronológica, o do Sul, no Rio de Janeiro, criou o seu curso de mestrado no ano de 1975. Cf. O MESTRADO EM TEOLOGIA – UMA REALIDADE NO SEMINÁRIO TEOLÓGICO BATISTA DO SUL DO BRASIL. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 6 abr. 1975, p. 5.

Ano/Curso	Mestrado	Teologia	M. Cristão	Música	Ed. Relig.
1910	-	-	-	-	-
1920	-	-	-	-	-
1930	-	-	-	-	-
1940	-	-	-	-	-
1950	-	-	-	-	-
1960	-	-	-	15	17
1970	1	4	-	25	22
Total	1	4	-	40	39

Tabela no. 4: participação de mulheres na conclusão dos cursos do Seminário.

As mulheres surgem no quadro de concluintes dos cursos oferecidos pelo Seminário do Norte a partir dos anos 1960, porque os cursos de Música Sacra e Educação Religiosa se iniciaram no Seminário do Norte, em 1960. Mas os anos 1970 têm novidades que quebraram os paradigmas da época: a primeira mestra em Teologia e quatro graduadas em teologia (Mein não fez referências às primeiras bacharéis em teologia).

Outra área interessante para o exame proposto, é a da produção literária do corpo docente do Seminário do Norte. Em 1916, H. H. Muirhead publicou um estudo sobre o Antigo Testamento, em português, que se tornou “o primeiro livro-texto teológico usado pelos batistas no Brasil”.⁴¹²

A partir das informações do livro sobre a história do Seminário do Norte de Mein, é possível relacionar as disciplinas de poder com as publicações dos docentes daquela instituição. Mein destacou a contribuição de professores do Seminário do Norte para a “Literatura Teológica Permanente” em uma lista,⁴¹³ que foi reorganizada nesta pesquisa conforme a tabela abaixo:

⁴¹² MEIN, David. Op. cit. p. 9.

⁴¹³ Id. p. 53-55.

Temas	Autor Homem	Autora Mulher	Número de Obras
Antigo Testamento	4	-	11
Novo Testamento	3	-	12
História	7	-	10
Teologia	2	-	18
Ed. Religiosa	-	1	3
Psicologia	1	-	1
Sociologia	1	-	1
Homilética	1	-	1
Devocional	1	-	1

Tabela no. 5: contribuição do corpo docente para a literatura teológica permanente.

O corpo docente masculino produziu 18 obras na área de Teologia (2 autores), 12 em Novo Testamento (3 autores), 11 em Antigo Testamento (4 autores), 10 em História (7 autores). Houve contribuições também em Psicologia, Sociologia, Homilética (a arte da pregação) e um livro devocional (sendo que Psicologia não é classificada como disciplina de poder por Souza ⁴¹⁴). Apenas uma professora, Cathryn Smith, aparece na lista de Mein: ela escreveu *História da Educação Religiosa* (1965, mimeografado), *Manual da Escola de Treinamento* (1968) e *Manual da Escola Bíblica Dominical* (1975).

Na área da Música Sacra, algo interessante se observa na relação dos professores do Seminário do Norte, que contribuíram para a “Literatura Musical Evangélica”: no total, a lista de Mein informa 26 obras publicadas por seis autores. Das obras publicadas, 21 são de autoria masculina. Além disso, os autores homens são maioria: Salomão Ginsburg, Nabor Nunes, Gamaliel Perruci e James Frederick Spann. As duas mulheres que produziram 5 obras foram: Alyna Muirhead e Bennie Mae Oliver. A Música tradicionalmente era disciplina feminina, mas aparentemente quando o assunto era a publicação oficial de seus conteúdos, a credibilidade maior recaía sobre os homens.

Em 1968 foram criados os cargos de diretores de curso: Diretor do Curso de Teologia; Diretor do Curso de Música Sacra e Diretor do Curso de Educação Religiosa: todos foram ocupados por homens, pelo menos até 1977. ⁴¹⁵

⁴¹⁴ SOUZA, Adriana de. Op. cit. p. 85-87.

⁴¹⁵ MEIN, David. Op. cit. p. 27-28.

O primeiro Simpósio de Educação Religiosa foi realizado no ano de 1969. Já foi observado que a disciplina Educação Religiosa era tradicionalmente feminina. O número de mulheres matriculadas no Seminário do Norte (sem levar em conta as alunas do Seminário de Educadoras Cristãs) comprova essa afirmativa. No entanto, o primeiro simpósio da área contou com três preletores homens.⁴¹⁶

O Seminário do Norte promoveu, a partir do ano de 1957, suas Conferências Teológicas. Nessas conferências, a direção buscou convidar preletores que pudessem contribuir de forma significativa na formação teológica dos alunos. A partir dos dados fornecidos por Mein,⁴¹⁷ podemos perceber a desigualdade de gênero manifesta também na comunicação de saberes. As Conferências Teológicas que foram realizadas entre os anos 1957 a 1976, foram assim organizadas:

Conferencistas/Anos	1950	1960	1970
Homens	6	24	27
Mulheres	-	1	2

Tabela no. 6: os conferencistas convidados pelo Seminário.

Observa-se a majoritária participação masculina nessas Conferências. Desempenhando o papel de conferencistas nesse período houve 57 homens e apenas três mulheres. No entanto, é a partir dos anos 1960 que há a presença feminina entre os conferencistas. Em 1966, a direção do Seminário do Norte havia convidado cinco preletores: uma educadora religiosa e quatro homens (2 pastores, 1 docente da Faculdade Teológica Batista de São Paulo e um músico). Na Conferência de 1972, que trabalhou o tema “A Missão da Igreja no Mundo Atual”, foram convidados 16 conferencistas: duas mulheres (1 advogada do Rio de Janeiro e 1 assistente social de Pernambuco) e 14 homens (4 pastores, 1 teólogo norte-americano, 8 docentes do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e 1 executivo da Bahia).

Concluindo, conforme se verificou na história do Seminário Batista do Norte do Brasil, o papel da instituição de educação teológica batista dos anos 1960-1970 favorecia a re-produção das desigualdades de gênero, embora tenha provavelmente sofrido alguma influência externa de movimentos feministas a partir dos anos 1970.

⁴¹⁶ MEIN, David. Op. cit. p. 28.

⁴¹⁷ Id. p. 59-61.

8. A Arena do Debate.

A Convenção Brasileira serviu de arena para o debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil. O domínio patriarcal historicamente presente em sua estrutura organizacional determinou o resultado do debate em favor da posição oficial “1882, Salvador, BA” defendida por homens.

No entanto, foi um processo longo que testemunhou as influências dos movimentos de emancipação das mulheres em alguns momentos da vida dos batistas dos anos 1960-1980. Os fatos registrados neste capítulo, como a formação teológica de mulheres, a polêmica sobre a ordenação feminina ou a celebração de batismos por uma missionária, podem indicar que os movimentos feministas estavam influenciando de modo direto a consciência das mulheres batistas, ou, se não, estavam pelo menos servindo de inspiração para as mesmas.

No próximo capítulo pretende-se descrever a trajetória do feminismo no Brasil dos anos 1960-1980, oferecendo, com isso, o contexto mais amplo do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil. Espera-se demonstrar, mais adiante, que as transformações no espírito da Convenção Brasileira, primeiramente resistente a quaisquer manifestações emancipatórias de mulheres nos anos 1960-1970 e, depois, timidamente simpático às reivindicações das mulheres nos anos 1980, são resultados das influências do feminismo brasileiro na sociedade e no cristianismo. Pretende-se também provar que essas influências contribuíram significativamente para o desenvolvimento do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, embora não tenham alterado o seu resultado final.

CAPÍTULO III

**O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DO DEBATE: POSSÍVEIS
INFLUÊNCIAS DO FEMINISMO BRASILEIRO NAS
RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO ENTRE OS BATISTAS DOS
ANOS 1960-1980.**

**Mulheres imprudentes, que desejais vos tornar
homens, não sois suficientemente aquinhoadas?
Que mais vos falta? [...] Permanecei aquilo que
sois, ao invés de nos invejar os perigos de uma
vida tempestuosa.
Chaumette, Novembro de 1793.⁴¹⁸**

1. Introdução

Este capítulo tem como propósito principal descrever as permanências e as mudanças nas relações sociais de gênero provocadas pelo contexto sociopolítico dos anos 1960-1980, que envolveu a trajetória do debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil. A descrição desse pano de fundo mais amplo é importante, pois provavelmente Betty Antunes de Oliveira, protagonista do debate e autora de *Centelha em Restolho Seco*, viu-se estimulada pelo crescente clima social favorável aos movimentos feministas de sua época, para enfrentar a liderança patriarcal da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. Embora a autora negue qualquer relação do seu papel no debate com a ideologia feminista,⁴¹⁹ é curioso observar como o seu trabalho para defender a tese “1871, Santa Bárbara, SP” se relaciona com o desenvolvimento dos movimentos feministas daqueles anos.

Alves e Pitanguy afirmam que “é difícil estabelecer uma definição precisa do que seja feminismo”⁴²⁰ e Teles confirma essa impressão ao defini-lo desse modo:

O feminismo é uma filosofia universal que considera a existência de uma opressão específica a todas as mulheres. Essa opressão se manifesta tanto

⁴¹⁸ CHAUMETTE. Apud BADINTER, Elisabeth. (Org.). *Palavras de homens (1790-1793)*. Trad. Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 198.

⁴¹⁹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

⁴²⁰ ALVES, Branca Moreira. PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção Primeiros Passos; 44). p. 7.

a nível das estruturas como das superestruturas (ideologia, cultura e política). Assume formas diversas conforme as classes e camadas sociais, nos diferentes grupos étnicos e culturas.

Em seu significado mais amplo, o feminismo é um movimento político. Questiona as relações de poder, a opressão e a exploração de grupos de pessoas sobre outras. Contrapõe-se radicalmente ao poder patriarcal. Propõe uma transformação social, econômica, política e ideológica da sociedade.

[...] o feminismo tem também um caráter humanista: busca a libertação das mulheres e dos homens, pois estes têm sido vítimas do mito do macho, que os coloca como falsos depositários do supremo poder, força e inteligência.⁴²¹ [grifo meu].

Soares concorda com Teles: o feminismo tem natureza política. Ela afirma: “o feminismo é a ação política das mulheres”, que visa a transformação de si mesmas e da própria realidade social.⁴²² De modo interessante, Gutiérrez⁴²³ afirma que o feminismo é um novo humanismo, mas não é “um machismo às avessas”, “não pretende restaurar o matriarcado”, não é uma “organização de mulheres frustradas”, nem a defesa de interesses do tipo “pequeno-burguês”, como enxergaram seus críticos marxistas. O humanismo feminista defende que a História só será realmente História se a mulher se tornar, como o homem, sujeito dessa História. Tendo em vista o exposto, observa-se, assim, que o conceito de feminismo consegue dialogar com o gênero (feminismo de gênero), enquanto categoria relacional de análise social, porque visibiliza, descreve e denuncia a desigualdade, o preconceito e a violência simbólica que marcam uma sociedade estruturada sob um sistema patriarcal, como aquela formada pelos batistas brasileiros dos anos 1960-1980.

No capítulo anterior, demonstramos que os batistas brasileiros dos anos 1960-1980 celebravam um modo de ser ético sacralizado, à parte do mundo profano, conforme os termos de Eliade.⁴²⁴ O campo simbólico e patriarcal construído pela Convenção Brasileira era considerado uma realidade distinta do mundo secularizado que envolvia a vida dos batistas. No entanto, apesar dessa dualidade “nosso mundo/mundo lá fora”, entendemos ser possível relacionar as etapas do debate e momentos da história do trabalho batista brasileiro com as influências dos movimentos feministas do período dos anos 1960-1980. O segundo propósito deste

⁴²¹ TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção Tudo é História). p. 10-11.

⁴²² SOARES, Vera. *Muitas faces do feminismo no Brasil*. In: BORBA, Ângela. FARIA, Nalu. GODINHO, Tatau (Org.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 33.

⁴²³ GUTIÉRREZ, Rachel. *O feminismo é um humanismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Antares/Nobel, 1985, p. 118-125.

⁴²⁴ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).

capítulo, portanto, está em demonstrar essas possíveis influências sobre o debate e a vida dos batistas daquele contexto sociopolítico comprometido com a ditadura militar.

Para atingir os objetivos deste capítulo, faz-se necessário considerar, inicialmente, a condição feminina dos anos 1950 (*os anos dourados*) no Brasil, que correspondem ao contexto social anterior imediato ao período histórico estudado. Pretende-se, com isso, conhecer como eram ordenados os discursos e as relações de poder e gênero, antes da emergência da segunda onda de movimentos feministas no Brasil.⁴²⁵

Em seguida, descreveremos as relações de gênero percebidas dentro do cenário sociopolítico que se desenhou por conta da instauração da ditadura militar no Brasil em 1964 e cujo término se deu em 1985 (*os anos de chumbo*). Impulsionado pelos movimentos de mulheres, o feminismo brasileiro de segunda onda emergiu daquelas condições políticas e apesar de influenciar significativamente a sociedade daquela época, ele enfrentou diversos desafios: a desconfiança e o desprezo por parte de segmentos conservadores da população, da mídia e das igrejas cristãs, além dos movimentos de esquerda política, que consideravam suas reivindicações insignificantes diante da luta contra a ditadura. Isso sem levar em conta a censura e a perseguição movidas pelo governo militar.

Consideraremos, em último lugar, como o feminismo dos anos 1970-1980 determinou transformações e permanências nas relações de gênero na sociedade brasileira. Levamos em conta o fato de que o movimento mudou de ênfases durante as décadas dos anos 1970 e 1980: basicamente, durante os anos 1970 as feministas lutaram pela igualdade de direitos e papéis em relação ao sujeito masculino e, nos anos 1980, privilegiaram o valor das diferenças entre o masculino e o feminino, numa tentativa de se recuperar uma “cultura feminina”.⁴²⁶ Da descrição do desenvolvimento histórico e ideológico do feminismo brasileiro, esperamos indicar

⁴²⁵ Céli Pinto assim dividiu a história do feminismo no Brasil: seu início nos fins do século XIX até o ano de 1932, quando as mulheres lutaram pelo direito de votar; o intervalo compreendido entre 1932 até os primeiros anos de 1970, que representou o período de refluxo do feminismo; e o novo feminismo, a segunda onda, que começou a partir do ano de 1968, fase marcada pela defesa da libertação das mulheres. Cf. PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

⁴²⁶ Daniela Manini classificou o feminismo dos anos 1970 de “feminismo ‘à margem esquerda’” e aquele dos anos 1980 de “feminismo ‘de Estado’”. MANINI, Daniela. A crítica feminista à modernidade e o projeto feminista no Brasil dos anos 70 e 80. *Cadernos AEL*, no. 3/4, p. 50-65, 1995/1996.

na última parte deste capítulo, quais as influências do movimento que possivelmente contribuíram para a dinâmica do debate sobre o marco inicial e para a própria história do trabalho batista no Brasil.

É muito importante termos em mente o papel de Betty de Oliveira no debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, enquanto consideramos as relações de gênero daquele contexto sociopolítico dos anos 1950 a 1980, para medirmos sua contribuição na história da emancipação das mulheres batistas brasileiras.

2. Os Anos Dourados: os Anos 1950.

Após o término da Segunda Guerra Mundial, o Brasil experimentou um destacado desenvolvimento econômico. O crescimento dos grandes centros urbanos e o fortalecimento das indústrias favoreceram a classe média dos anos 1950. Graças ao aquecimento da economia e inspirados no *american way of life*, os brasileiros tenderam ao consumismo, mas foi o público feminino que mais recebeu atenção do mercado. Eletrodomésticos, roupas, cosméticos e toda uma série de produtos voltados para a mulher eram intensamente oferecidos através da mídia, revelando um período de progresso tecnológico e aparente prosperidade econômica.

Nos anos 50, a vinculação consumo/imprensa feminina estabelecia-se com uma intensidade progressiva, devido ao crescimento das indústrias relacionadas à mulher e a casa, ao fortalecimento do mercado interno e à relativa ampliação da classe média.⁴²⁷

Em 1950 foi inaugurada a primeira emissora de televisão do país: a TV Tupi de São Paulo. Dentre os primeiros programas, um causou polêmicas: o *clip* musical estrelado pela sensual dançarina cubana Rayito de Sol, cuja indumentária escandalizou o telespectador mais conservador. O primeiro escândalo da televisão brasileira foi transformado em sucesso e rendeu a Rayito um programa semanal chamado *Maracás e Bongôs*. Outros programas também teriam problemas com a audiência moralista daquela época.⁴²⁸ Mas o destaque está em observar que a aparição de Rayito de Sol na história da televisão brasileira era, na verdade, uma

⁴²⁷ BUITONI, Dulcília H. S. *Imprensa feminina*. São Paulo: Ática, 1986, p. 49.

⁴²⁸ REIMÃO, Sandra. ANDRADE, Antonio de. *Meio século de censura no cinema e na televisão brasileira: 1950 a 2000*. In: MELO, José Marques de (Org.). *Síndrome da mordada: mídia e censura no Brasil (1706-2006)*. S. Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2007, p. 85-87.

explícita transgressão daquilo que se esperava de uma figura feminina pública, ou seja, feria profundamente os códigos morais daqueles tempos. Por outro lado, o seu sucesso denuncia o processo de coisificação da mulher, ou seja, a mulher vista não como semelhante ao sujeito masculino, mas como objeto de desejo, fenômeno típico da cultura machista. De qualquer modo, a televisão já se apresentava como importante ferramenta para permanências e mudanças de mentalidades e de hábitos culturais. Nos anos 1980, Saffioti observou que a imagem da mulher nos meios de comunicação em massa, principalmente nas propagandas comerciais, atendia a satisfação de dois padrões estabelecidos pela patriarcal – e *machista* – sociedade brasileira: ou a figura da boa dona-de-casa ou a mulher objeto sexual, que proporciona prazer ao homem. Concluiu que, nos dois casos, “a mulher é sempre escolhida, não escolhe”.⁴²⁹

A inauguração da primeira emissora de TV, o desenvolvimento econômico do país, através de investimentos nas indústrias de bens de consumo duráveis e de bens de produção, principalmente sob o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960), dentre outros fatores importantes, ofereciam um cenário bem otimista para o Brasil dos anos 1950. Porém, na realidade, o país passava por momentos de graves crises políticas, sociais e econômicas. Isso uniu mulheres de classes sociais distintas.⁴³⁰ Por exemplo, mulheres organizaram, em 1953, a passeata da *Panela Vazia*, para protestar publicamente contra a carestia. Pela mesma causa, outras mulheres, pertencentes à elite social, fundaram a Associação de Senhoras de Santa Tereza. A década estava sendo marcada pelo movimento organizado de mulheres. Mas a característica maior desse movimento é a sua heterogeneidade e, por isso, Soares⁴³¹ prefere falar de *movimentos* de mulheres, no plural. Esses primeiros movimentos, porém, não podem ser classificados como feministas, conforme observou Pinto,⁴³² porque as mulheres lutavam por melhores condições de vida dentro da sociedade patriarcal e não para se libertar dos seus papéis socialmente estabelecidos. Naqueles anos, temas feministas

⁴²⁹ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. 2ª. ed. São Paulo: Moderna, 1987. (Projeto passo à frente. Coleção Polêmica; v. 10). p. 30.

⁴³⁰ A Federação das Mulheres do Brasil organizou o seu I Congresso em 1951 reunindo 231 delegadas, entre elas donas -de-casa, operárias, funcionárias públicas, professoras, profissionais liberais, estudantes e camponesas. TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit. p. 49.

⁴³¹ SOARES, Vera. Op. cit. p. 36.

⁴³² PINTO, Céli Regina Jardim. Op. cit. p. 44.

como autonomia, sexualidade, controle de fertilidade, aborto não faziam parte da agenda daqueles movimentos e sequer eram mencionados.⁴³³

Não obstante, as mulheres brasileiras tinham maior acesso à educação e mais oportunidades de trabalho. Essa condição certamente favorecia a emancipação daquelas mulheres. Isso foi observado pelo missionário e teólogo batista norte-americano Asa Routh Crabtree, que fez a seguinte análise da condição social das mulheres brasileiras em 1953:

Muitas influências têm contribuído para o desenvolvimento das modernas condições sociais no Brasil. Isso é particularmente verdadeiro quando se olha para a posição das mulheres na sociedade brasileira. Durante os longos anos de dominação portuguesa as atividades da mulher estavam limitadas estritamente aos afazeres do lar. Ela pertencia ao seu esposo e filhos. Devido, em parte, à influência muçulmana em Portugal, mulheres foram mantidas em reclusão e raramente saíam de suas casas. Muitas mulheres das áreas rurais do Brasil vivem ainda restritas aos costumes e idéias herdadas de Portugal, mas o movimento liberal do último século, acelerado nestes últimos anos pelo rádio, cinema, turismo, literatura e o Cristianismo Evangélico, tem derrubado muitas barreiras que mantinham as mulheres reclusas e privadas de seus direitos na sociedade.⁴³⁴

Crabtree mediu o desenvolvimento social do Brasil a partir da condição das mulheres daquela época. Em seu texto, o missionário parece informar que já estava em processo a migração das mulheres do espaço doméstico para o público, graças à quebra de paradigmas estabelecidos pela tradição lusitana. Destacou também que o cristianismo evangélico, evidentemente aquele propagado pelos protestantes norte-americanos, foi um dos fatores de emancipação das mulheres brasileiras daqueles anos. No entanto, embora tenha realmente contribuído para o desenvolvimento das mulheres, o protestantismo, na verdade, apenas afirmava e reproduzia, com roupagem nova, os tradicionais papéis de gênero estabelecidos pela cultura patriarcal ocidental anglo-saxônica. Observamos isso no capítulo anterior. Mas foi a educação formal a causa principal da emancipação das mulheres. Quase um século antes, Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885), a primeira feminista brasileira, já havia percebido a perversa armadilha que envolvia as mulheres: elas não recebiam educação, porque não desempenhavam tarefas em espaços públicos, e não desempenhavam tarefas em espaços públicos, porque não eram educadas.⁴³⁵

⁴³³ TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit. p. 51.

⁴³⁴ CRABTREE, A. R. *Baptists in Brazil*. p. 138.

⁴³⁵ BLAY, Eva Alterman. *Prefácio*. In: AUGUSTA, Nísia Floresta Brasileira. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. 4ª. ed. São Paulo: Cortez, 1989. (Coleção Biblioteca da Educação, Série 3, v. 3). p. 9-13.

Apesar dos aparentes avanços no Brasil dos anos 1950, a mulher era desde cedo educada para ser boa dona-de-casa, mãe e esposa, independentemente de sua formação acadêmica.⁴³⁶ A mulher instruída não era devidamente valorizada, a não ser que usasse seus talentos em prol do bem-estar do seu lar e do seu casamento. Isso parece lembrar a cultura patriarcal que dominava o espírito de alguns “comparsas”⁴³⁷ da Revolução Francesa. Provavelmente de Prudhomme, o responsável pela publicação de *Révolutions de Paris*, o discurso *A Propósito das Mulheres Requerentes*, publicado em 1791, considerou a mulher intelectual na França republicana assim:

A experiência está a nosso favor; nada menos ativo, mais canhestro no interior doméstico do que uma mulher entregue às letras que só cuida do espírito. Observai uma mulher de duas situações, acima de todas as outras; ela não tem aquelas graças naturais, aquela desenvoltura, aquela ternura ingênua e vigilante que notamos nas mulheres que só fazem aquilo que a natureza quis que elas fizessem. Uma mulher que ruma no espírito abstrações religiosas, ou que sonha um sistema político, está sempre distraída, e acaba por ser uma estranha ao pé do berço de seu filho. O amor materno deve absorver qualquer outro sentimento. Uma mulher capaz de experimentar prazer longe de seu filho é uma mãe sem fervor, e prestes a se tornar uma madrasta.⁴³⁸

Mais de cento e cinquenta anos separam as palavras de Prudhomme e a condição feminina dos anos 1950 no Brasil. Mas a distância parece pequena demais se levarmos em conta a ideologia patriarcal em vigor na França da Revolução e no Brasil dos anos 1950. Isso demonstra que a tradição patriarcal tem força significativa e perpetuadora para alimentar a assimetria constitutiva das relações entre gêneros, e pode superar, sem negá-los, quaisquer discursos por liberdade, igualdade e fraternidade, além de se revelar em quaisquer configurações socioculturais através dos tempos. Demonstramos isso ao considerar o discurso batista – igualitário e libertário, marcas da ideologia do individualismo – e as relações de gênero no contexto da Convenção Brasileira no capítulo anterior.

Voltando à condição da mulher dos anos 1950, um bom casamento era a meta da moça séria, da chamada “moça de família”. Era possível uma moça ter uma boa formação acadêmica, mas não se realizar profissionalmente por causa do casamento

⁴³⁶ Aproveitamos, a partir desse ponto, o texto de BASSANEZI, Carla. *Mulheres dos anos dourados*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7ª. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

⁴³⁷ BADINTER, Elisabeth. Op. cit. p. 8. Badinter chama de comparsas aqueles que não tiveram o mesmo brilho que os “tenores” da Revolução, tais como: Mirabeau, Danton e Robespierre.

⁴³⁸ PRUDHOMME. *A propósito das mulheres requerentes*. Apud BADINTER, Elisabeth. Op. cit. p. 81.

ou nascimento do primeiro filho (aliás, a maternidade era o principal motivo que explicava – e ainda explica – a ausência da mulher dos meios de decisão do domínio público).⁴³⁹ Sua maior vocação deveria ser o lar, o casamento, a família.

Ser mãe, esposa e dona de casa era considerado o destino natural das mulheres. Na ideologia dos Anos Dourados, maternidade, casamento e dedicação ao lar faziam parte da essência feminina; sem história, sem possibilidades de contestação.⁴⁴⁰

A imagem da mulher ideal daqueles anos era também reforçada pelas revistas femininas, que encontravam grande aceitação entre as mulheres. A imprensa brasileira teve um grande crescimento nos anos 1950, o que provocou o lançamento de inúmeros periódicos femininos. Foi a partir desses anos que as capas das revistas francesas, italianas, alemãs e americanas deixaram de ser desenhadas e começaram a estampar fotos de mulheres bonitas, jovens e alegres,⁴⁴¹ indicando o padrão de beleza feminina da cultura ocidental. E a idéia que logo seria transmitida pela mesma imprensa brasileira dos anos 1950-1960 era a de que esse tipo de beleza era algo que poderia ser alcançado, através do uso de cosméticos, exercícios e regimes.⁴⁴² Essa beleza produzida e o discurso sobre as tradicionais virtudes essenciais ao sexo feminino, como “a fraqueza, a sensibilidade, a doçura, a indulgência, o recato e a submissão”, que vinham sendo estimuladas desde os princípios do século XX,⁴⁴³ constituíam a imagem caricaturada ideal da mulher daqueles anos, quase uma *gueixa* ocidental.

Carla Bassanezi⁴⁴⁴ encontrou material significativo que reforçava esse estereótipo feminino, ao pesquisar as revistas *Jornal das Moças*, *Querida*, *Vida Doméstica*, *Você* e as seções femininas de *O Cruzeiro*. Na revista *Querida* de Novembro de 1954, por exemplo, Bassanezi encontrou:

Lugar de mulher é o lar [...] a tentativa da mulher moderna de viver como um homem durante o dia, e como uma mulher durante a noite, é a causa de muitos lares infelizes e destruídos. [...] Felizmente, porém, a

⁴³⁹ CHANEY, Elsa. Apud MATOS, Maria Izilda S. de. SOLER, Maria Angélica. (Org.). *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997, p. 27.

⁴⁴⁰ BASSANEZI, Carla. Op. cit. p. 609.

⁴⁴¹ BUITONI, Dulcília H. S. Op. cit. p. 58.

⁴⁴² OLIVEIRA, Nucia A. S. *Representações da beleza feminina na imprensa: uma leitura a partir das páginas de O Cruzeiro, Cláudia e Nova* (1960/1970). In: FUNCK, Susana Bornéo. WIDHOLZER, Nara (Org.) *Gênero em discursos da mídia*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2005, 190.

⁴⁴³ SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana* (1890-1920). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 115.

⁴⁴⁴ BASSANEZI, Carla. Op. cit. p. 609.

ambição da maioria das mulheres ainda continua a ser o casamento e a família.⁴⁴⁵

O artigo oferecia duras críticas à mulher que se apresentava no campo público, de domínio masculino. Essa mulher era até mesmo “masculinizada”, porque estava transgredindo o seu papel estabelecido pela cultura patriarcal. O destaque maior desta observação é o fato dessa crítica ser oferecida por uma revista feminina, o que revela, assim, um aspecto importante do poder patriarcal: ele se constitui poder simbólico, conforme nos ensinou Bourdieu:

O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.⁴⁴⁶

A pesquisa de Raquel de Barros Pinto Miguel focalizou, por sua vez, a revista *Capricho*, criada em 1952. Em seu texto intitulado “A Revista da Moça Moderna”: *relações de gênero e modos de ser femininos estampados nas páginas da revista Capricho (décadas 1950-1960)*⁴⁴⁷ Miguel observa a importância desse tipo de periódico na afirmação das relações tradicionais de gênero. Por exemplo, a matéria *A Garota de 1953* da revista *Capricho* procurou traçar o perfil da garota ideal daquela época: simples, vocacionada para o casamento e para o cuidado de uma casa, com alguma intimidade na arte culinária, além de discreta e elegante. Em resumo: a garota de 1953 “deverá representar a imagem da verdadeira mulher de nosso século: agradável, compreensiva e antes de tudo ser mulher!”.

Essa imagem se reforçava na família nuclear modelo, onde o domínio era predominantemente masculino e patriarcal. Bassanezi observa:

A sociedade conjugal pressupunha uma hierarquia, respaldada pela legislação, em que o *marido era o chefe*, detentor de poder sobre a esposa e os filhos, *a quem cabiam as decisões supremas, a última palavra. Logo abaixo vinha a autoridade da esposa*. Era considerado importante que o casal conversasse e trocasse idéias, mas pertencia ao homem – *de acordo com a natureza, Deus e o Estado – a direção da família*.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ BASSANEZI, Carla. Op. cit. p. 624.

⁴⁴⁶ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 7a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 7-8

⁴⁴⁷ MIGUEL, Raquel de Barros Pinto. “A revista da moça moderna”: relações de gênero e modos de ser femininos estampados nas páginas da revista *Capricho* (décadas 1950-1960). UFSC. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/R/Raquel_de_Barros_Pinto_Miguel_12.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2007.

⁴⁴⁸ BASSANEZI, Carla. Op. cit. p. 626.

Essa forma como a família se organiza va nos anos 1950 no Brasil é característica do sistema patriarcal. Embora em declínio, o patriarcado ainda vigora nas mais diversas culturas, como observou Therborn:

O patriarcado, no sentido de forte influência parental sobre o casamento dos filhos, clara hierarquia do marido sobre a mulher e desvantagem institucionalizada das filhas, é ainda grande força no mundo.⁴⁴⁹

A divisão sexual do trabalho era muito bem determinada. Ao homem cabia o espaço público: tradicionalmente saía de casa para o trabalho e deveria levantar o sustento de sua família. A mulher deveria ficar restrita ao domínio privado: ela deveria ficar em casa para cuidar do lar e dos filhos e aguardar, no final do dia, ansiosamente pelo retorno do esposo. No entanto, as circunstâncias poderiam levar a esposa a procurar emprego, para ajudar no orçamento familiar. Bassanezi observa que, naqueles anos, as mulheres casadas que trabalhavam fora, ainda que por necessidades econômicas, poderiam se tornar motivos de vergonha para seus maridos, porque eles não estariam dando conta de seu papel de provedores do lar.⁴⁵⁰ Por isso, muitos homens preferiam enfrentar sozinhos as dificuldades financeiras dos seus lares. Saffioti pergunta: “mandar na mulher compensa tamanha perda financeira?”⁴⁵¹ Na verdade, homens e mulheres tinham de suportar o peso imposto pelos papéis de gênero estabelecidos pela sociedade daqueles anos.

Não havia muitas oportunidades no mercado de trabalho para a ascensão social das mulheres, embora muitas estivessem empregadas naquele tempo. Esse fenômeno parece prevalecer no século XXI, como demonstra a pesquisa realizada em 2007, entre 956 executivos brasileiros, sendo 222 mulheres:

O mundo empresarial, apesar do indiscutível avanço da mulher no mercado de trabalho, ainda é claramente masculino: 77% dos executivos brasileiros são homens e 23% são mulheres. Quanto mais alto o cargo, menor a proporção de mulheres. Elas são 6% dos presidentes, 19% dos vice-presidentes e diretores, 25% dos gerentes. Poucas estão no topo, e a maioria, independentemente do cargo, ainda é jovem: 40% têm até 30 anos e 28% estão na faixa de 30 a 40 anos.⁴⁵²

⁴⁴⁹ THERBORN, Göran. *Sexo e poder: a família no mundo (1900-2000)*. Trad. Elisabete Dória Bilac. São Paulo: Contexto, 2006, p. 193.

⁴⁵⁰ BASSANEZI, Carla. Op. cit. p. 625.

⁴⁵¹ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. p. 23.

⁴⁵² TANURE, Betania. CARVALHO NETO, Antonio. ANDRADE, Juliana. *Executivos: sucesso e infelicidade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007, p. 95. Bourdieu observou: “embora seja verdade que encontramos mulheres em todos os níveis do espaço social, suas oportunidades de acesso (seus índices de representação) decrescem à medida que se atingem posições mais raras e mais elevadas”. BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. p. 110.

Nos anos 1950, grande parte da mão de obra feminina se concentrava na indústria e no setor de serviços, mas as mulheres estavam avançando e ocupando outros setores, promovendo, desse modo, um processo de feminização das profissões,⁴⁵³ fenômeno observado desde o fim da Segunda Guerra.⁴⁵⁴ Apesar disso, a questão da desigualdade na remuneração em relação ao trabalhador masculino era outra injustiça sofrida pelas mulheres. O trabalho mal remunerado e exercido fora do lar não impedia ou não isentava a mulher da sua “sagrada” missão, quando retornava ao seu lar: no seu espaço, ela voltava a ser dona-de-casa, mãe e esposa. Cumpria à mulher, então, dupla jornada de trabalho.

De qualquer forma, as expectativas sociais sobre o papel das mulheres lançavam-nas no espaço privado, doméstico, um espaço que, nos dizeres de Hannah Arendt, não é o da privacidade e da intimidade, mas de *privação*.⁴⁵⁵ Era nesse espaço que se esperava também que as mulheres exercessem o seu tradicional papel de instrutoras de seus filhos. Na verdade, essa tradição da “mãe-educadora” vinha, na cultura ocidental, desde os tempos chamados bíblicos⁴⁵⁶ até a Idade Moderna. A título de ilustração, podemos citar dois pensamentos publicados sobre o assunto nos anos da Revolução Francesa: o *Relatório Amar sobre as Mulheres* do advogado e deputado Amar apresentado na Convenção Nacional de França em 1793:

Qual é o caráter próprio da mulher? Os costumes e a natureza lhe atribuíram funções: começar a educação dos homens, preparar o espírito e o coração das crianças para as virtudes públicas, dirigi-las desde cedo para o bem, elevar sua alma e instruí-las no culto político da liberdade; tais são suas funções, depois dos cuidados do lar; a mulher é naturalmente destinada a fazer amar a virtude. Quando tiverem cumprido todos esses deveres, terão prestado serviços relevantes à pátria.⁴⁵⁷

Segundo Amar, a contribuição feminina para a nação estava na formação educacional oferecida aos seus próprios filhos. O espaço por excelência da mulher era o seu próprio lar, que por sua vez se constituía em primeira escola para os seus filhos. Outro parecer interessante sobre o papel das mulheres na educação de seus

⁴⁵³ A feminização das profissões já era fenômeno social observado no Brasil, por exemplo, no início da República, por causa da falta de mão-de-obra masculina. Cf. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 56-58.

⁴⁵⁴ Saffioti criticou o fato de mulheres ocuparem as funções dos homens nas fábricas, enquanto esses iam ao *front* de batalha e depois serem dispensadas de seus postos, quando do retorno deles por causa do fim da guerra. SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. p. 12.

⁴⁵⁵ ARENDT, Hannah. Apud SOIHET, Rachel. Op. cit., p. 113.

⁴⁵⁶ Para maiores informações cf. VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 72-74.

⁴⁵⁷ AMAR. *Relatório Amar sobre as mulheres*. In: BADINTER, Elisabeth (Org.) Op. cit. p. 190.

filhos foi o de Condorcet, o filósofo, matemático e economista amigo de Voltaire. Em seu discurso *A Instrução das Mulheres*⁴⁵⁸ publicado nos anos 1791-1792, Condorcet defendeu a educação pública e igualitária a homens e mulheres. Seu discurso quase feminista, no entanto, foi traído pelas razões que expôs: a mulher precisava supervisionar a instrução dada a seus filhos; a instrução da mãe impediria uma desigualdade dentro do lar; era um meio de conservar o conhecimento dos homens desde a juventude. Condorcet afirmava o papel da “mãe-educadora” como reprodutora dos valores patriarcais de sua época.

A partir dos temas abordados acima, a submissão da mulher ao homem nos anos 1950 fica claramente demonstrada. Mas outros assuntos reforçavam ainda mais o papel secundário da mulher diante do sujeito masculino. Um deles é a questão da sexualidade. A sexualidade era assunto proibido, não era tratado de forma aberta na sociedade dos anos 1950. Por exemplo, as revistas femininas da época preferiam lidar com o tema com eufemismos. Termos como “intimidades”, “familiaridades” e outros eram preferidos ao uso de “relações sexuais” ou outros mais claros. Às moças era vedado o conhecimento do mundo do sexo – elas poderiam ter acesso aos “segredos” através de amizades, revistas proibidas, filmes e experiências com homens. Porém, a exigência social era que a moça de família deveria se casar virgem. Dificilmente os homens aceitavam se casar com uma mulher que já tivesse sido deflorada por outro, embora muitos deles nem sempre se apresentassem virgens na noite de núpcias. Na época do noivado, o casal era tentado a intimidades e cabia à mulher refrear as paixões de seu noivo. Isso lhe era um grande problema, pois ele poderia ficar muito frustrado e buscar o alívio de sua necessidade por sexo nos braços de outra mulher, ou se ela cedesse, poderia ser encarada como uma mulher fácil, portanto, “descartável”. De qualquer modo, a mulher estava sempre em desvantagem.

A gravidez antes do casamento era a pior coisa que poderia ocorrer a uma mulher. Enfrentava o desprezo social, inclusive da própria família. Quanto aos homens, eles eram incentivados desde cedo para as experiências sexuais. Desde o princípio do século XX, as influências do *positivismo comteano* favoreceram olhar para o homem como alguém portador de um instinto sexual naturalizado que precisava realizar os seus desejos sexuais.⁴⁵⁹ Muitos rapazes eram encaminhados

⁴⁵⁸ CONDORCET. *A instrução das mulheres*. In: BADINTER, Elisabeth. Op. cit. p. 88-90.

⁴⁵⁹ SOIHET, Rachel. Op. cit. p. 205.

para a primeira experiência sexual pelos próprios pais, que os levavam para os prostíbulos. A prostituta e os bordéis representavam, portanto, espaço seguro de expressão da sexualidade masculina e tinham a sua contribuição para o bem-estar social na cultura patriarcal daquela época, porque podiam diminuir os crimes, principalmente os de natureza sexual.⁴⁶⁰ A prostituição era um mal necessário sendo, inclusive, tolerada ou ignorada pela maioria das mulheres de “família”.

No casamento, a mulher era educada a suportar as aventuras sexuais do seu marido. A cultura de sua época permitia ao homem extravasar seu espírito de conquistador. Aliás, esse *machismo* era naturalizado pela cultura daqueles anos: “o temperamento poligâmico do homem é uma verdade; portanto é inútil combatê-lo. Trata-se de um fato biológico que para ele não tem importância”.⁴⁶¹ A mulher deveria, portanto, administrar essa situação, aceitando a “natureza biológica” de seu esposo, procurando se esmerar para reconquistá-lo. Toda a sua raiva deveria ser focada na “outra” e não em seu marido. Havia até uma regra: “o homem sempre volta para o seu lar”.

O casamento era visto como monogâmico e indissolúvel, graças à influência do sacramentalismo católico. Portanto, não havia lugar para o divórcio. No caso de uma separação, o dispositivo legal que vigorava naquela época era o desquite. Ele formalizava a separação, mas não permitia um novo casamento, vez que ainda mantinha, perante a lei, os vínculos matrimoniais. Por isso, as mulheres desquitadas que buscavam novos parceiros eram vistas com muito preconceito pela sociedade. Também as solteiras que coabitavam com homens desquitados eram marginalizadas. No entanto, o mesmo não ocorria com os homens desquitados: sua situação civil era bem mais tolerada pela sociedade.

Apesar da desigualdade e das discriminações acima consideradas, os papéis de gênero estavam firmemente estabelecidos pela cultura patriarcal dos anos 1950 e eram, em certo sentido, normativos para a vida social. Assumir esses papéis significava atender às expectativas sociais da época, com a mensagem de que isso asseguraria a felicidade e a harmonia do casamento e da família.

No campo político, prevaleciam os seguintes pensamentos: “política é coisa de homem”, “a mulher não foi feita para a política”. Além disso, lembram Tabak e

⁴⁶⁰ SOIHET, Rachel. Op. cit. p. 205.

⁴⁶¹ *Jornal das Moças*, 17 abr. 1952. Apud BASSANEZI, Carla. Op. cit. p. 607.

Toscano,⁴⁶² “meter-se em política” era quase o mesmo que se envolver com a imundície, coisa que a mulher, “um ser naturalmente puro e inocente”, não poderia desejar. Heloneida Studart⁴⁶³ observou que a mulher era politicamente invisível, porque tinha medo do *ser público*, vez que por muito tempo foi condicionada a viver calada ou “cochichando”. E ainda destacou a

Diferença profunda que existe entre as expressões *homem público* e *mulher pública*; o primeiro é o cidadão de grandes virtudes que se ocupa dos interesses gerais da comunidade; a segunda, uma pessoa degradada, posta a serviço da sexualidade de todos.

Quando a mulher dos *anos dourados* transitava pelo campo político, o estigma de gênero também a acompanhava. Os partidos políticos não estimulavam a candidatura de mulheres, a não ser em casos especiais, quando se tratava de candidatas carismáticas capazes de “arrastar votos” para a legenda.⁴⁶⁴ Na verdade, muitas preferiam trabalhar nos “bastidores”, apoiando as campanhas dos homens. Durante os anos 1950 e até 1964, alguns partidos políticos contavam com Departamentos Femininos em sua organização interna. O trabalho “político” desses departamentos se resumia em “preparar festinhas, recepcionar esposas de políticos ilustres, promover campanhas financeiras, ocupar-se com a decoração de ambientes, etc.”,⁴⁶⁵ ou seja, era uma extensão do tradicional papel reservado às mulheres em seus próprios lares.

As relações de gênero dos *anos dourados* no Brasil, no entanto, sofreriam transformações na década seguinte. Influências dos feminismos americano e europeu, o desenvolvimento da televisão, rádio, cinema e imprensa, além das condições políticas e socioeconômicas dos anos 1960 possibilitaram a preparação de campo fértil para essas transformações nos papéis de gênero no Brasil, como veremos a seguir.

⁴⁶² TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. *Mulher & política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 58.

⁴⁶³ STUDART, Heloneida. *Apresentação*. In: TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 17.

⁴⁶⁴ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 121.

⁴⁶⁵ Id. p. 25.

3. Os Antecedentes dos Anos de Chumbo.

Os anos 1960 começaram com grandes agitações no cenário mundial. A Guerra do Vietnã (1961-1973) determinou o fim *dos anos dourados*,⁴⁶⁶ porque pôs em crise a credibilidade dos valores liberais, sustentáculos teóricos do sistema capitalista da civilização moderna. Além daquele conflito, a Guerra Fria, tendo como protagonistas os Estados Unidos de um lado e a então União Soviética do outro, tinha chegado ao seu ponto máximo de tensão, em 1962, na crise dos mísseis soviéticos em Cuba. Esses eventos dividiram o mundo em dois grandes blocos, porque visibilizaram uma grande polarização ideológica, qual seja, a oposição entre o capitalismo, representado pelos americanos e o comunismo dos soviéticos. A partir desses e de outros conflitos, grandes movimentos sociais surgiram e marcaram definitivamente a história mundial nos anos 1960.

O Brasil passava também por momentos de grande agitação social e política. Entre os anos 1950 e 1964 a crise agrária visibilizou as condições sub-humanas de vida dos camponeses brasileiros. O êxodo da população rural para os grandes centros urbanos provocou sérios problemas sociais e econômicos. Em 1961, com apenas sete meses no poder, Jânio Quadros renunciou o cargo de presidente da República, alegando que a oposição ao seu governo estava além das suas forças de resistência. O vice de Quadros, João Goulart, tomou posse como o novo presidente do Brasil, apesar das dificuldades impostas pelos ministros das pastas militares que lhe faziam oposição, porque suspeitavam de sua ideologia política.

A crise econômica fez o então Presidente João Goulart (1961-1964) defender a adoção de reformas de base, que desagradavam a direita política, composta pelos segmentos conservadores do governo e da sociedade e que alimentavam um forte sentimento anticomunista. Na verdade, esses setores desconfiavam que um regime de esquerda política, com inspiração comunista, seria instaurado através de um golpe arquitetado pelo próprio presidente. Para seus adversários, Goulart estava realizando manobras políticas suspeitas e, além disso, tinha ao seu lado forças populares e sindicais. A tensão política estava prestes a se transformar em um conflito aberto de dimensões nacionais.

⁴⁶⁶ FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 23.

Dentre os simpatizantes da direita política estavam os batistas.⁴⁶⁷ Os batistas brasileiros dos anos 1960 articulavam sua ideologia sobre quatro eixos principais: o anticatolicismo, o princípio da separação da Igreja e o Estado, uma eclesiologia *landmarquista* e o anticomunismo. Essa cosmovisão era tributária da ideologia messiânica dos missionários norte-americanos. Os batistas brasileiros tratavam os Estados Unidos como “a outra América”, país que deveria ser reconhecido como “o novo Israel”, escolhido especialmente por Deus para uma missão de salvação mundial.⁴⁶⁸ Esse quadro de referência, no entanto, não isolou os batistas da Convenção Brasileira do clima sociopolítico que dominou aqueles anos. Geralmente avessos à política, a interação dos batistas brasileiros com a crise econômica e social do país se fez notar, principalmente, através dos editoriais assinados pelo Pastor Reis Pereira, editor de *O Jornal Batista*. Reis Pereira, alguns meses antes da Revolução de 1964, fez publicar o *Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil*, dirigido à nação brasileira e à denominação batista, que reivindicava reformas políticas e denunciava a injustiça social:

Nossas preocupações estão em consonância não só com as dos profetas bíblicos, que se constituíram nos intérpretes da vontade de Deus para os seus povos nos momentos de maior gravidade de sua história, como também do próprio Cristo, que além de partilhar, quando da encarnação, na sua inteireza a condição humana, afirmou ser o seu Evangelho uma resposta satisfatória a todos os anseios da criatura, e uma solução cabal para todos os problemas da humanidade (Lucas 4:16-21).

[...] Resulta daí não só a legitimidade, mas também a necessidade de os membros das nossas igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país e integrando-se nas organizações de classe, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação.

[...] Embora nos regozijemos pelas conquistas sociais do povo brasileiro, reconhecemos a inadequação da presente estrutura social, política e econômica para a realização plena da justiça social, pelo que insistimos na necessidade de um re-exame corajoso, objetivo e despreconcebido da presente realidade brasileira, com vistas à sua reestruturação em moldes que possibilitem o atendimento das justas aspirações e necessidades do povo.

[...] Pela Ordem dos Ministros batistas do Brasil, a Diretoria:
Presidente – José dos Reis Pereira [...].⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Os batistas defendiam a democracia de direita e seu posicionamento contra a esquerda política os aproximou do ideal do capitalismo. Os presbiterianos também eram avessos ao comunismo. Sobre protestantismo e capitalismo, cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁴⁶⁸ AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo*. p. 302.

⁴⁶⁹ MANIFESTO DOS MINISTROS BATISTAS DO BRASIL. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 14 set. 1963, p. 1.

O posicionamento de Reis Pereira, representando a Ordem dos Ministros e os batistas brasileiros, é notável se levar em conta o princípio da separação da Igreja e Estado. Justificou a interferência nos negócios do governo, invocando o papel dos profetas do Antigo Testamento, que denunciavam a injustiça social da sua época. Reis Pereira acreditava, desse modo, que esse manifesto era a contribuição dos batistas brasileiros para responder às graves crises por que passava o país.

Enquanto isso, entidades e movimentos populares se mobilizavam diante da crise. Dentre eles, a Liga Feminina do Estado da Guanabara, criada em 1960, organizava campanhas contra a carestia, chegando a levantar um abaixo-assinado com 100.000 assinaturas. As mulheres, principalmente aquelas pertencentes às classes menos privilegiadas, estavam se organizando para reivindicar melhores condições de vida.

Mas a participação mais destacada das mulheres se deu em 1964. Sem se darem conta da manipulação de conspiradores golpistas instalados no governo, milhares de mulheres foram literalmente usadas ⁴⁷⁰ e, iludidas, saíram às ruas protestando contra as reformas propostas pelo presidente João Goulart no seu famoso discurso proferido na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Cerca de 500.000 mulheres participaram da *Marcha com Deus pela Família e a Liberdade* em São Paulo (outras centenas de milhares se manifestaram no Rio de Janeiro, Minas Gerais e outras cidades). Essas mulheres entenderam que estavam lutando contra a “ameaça comunista” que pairava sobre o governo de Goulart. O papel das “marchadeiras” foi fundamental para a derrubada do presidente, porque abriu espaço político necessário para os militares tomarem o poder e instaurar uma ditadura que duraria 21 anos. O golpe se consolidou a 1 de Abril de 1964. Assumiu, então, a presidência da República, o Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco (1964-1967). As “marchadeiras” haviam cumprido o propósito dos golpistas e, por isso, convenientemente foram retiradas das ruas e do cenário político. Teles informa que, a partir do golpe, as associações femininas desapareceram e só viriam novamente com força a público em 1975. ⁴⁷¹

As crises sociais se agravaram após a instauração do governo militar de Castelo Branco. Para assumir o controle da situação política nacional, o governo promulgou o Ato Institucional no. 1, o primeiro de uma série de atos que

⁴⁷⁰ TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit. p. 53.

⁴⁷¹ Id. p. 51.

caracterizaram o regime autoritário do novo governo. O Ato no. 1 suspendeu parte da Constituição Brasileira de 1946, além de autorizar a cassação de mandatos parlamentares e a suspensão de direitos políticos. Iniciava-se, assim, o período da repressão política no Brasil.

Após o golpe, o posicionamento dos batistas frente ao governo foi alterado. Reis Pereira assumiu *O Jornal Batista* como editor responsável na mesma época da instauração da ditadura militar. *O Jornal Batista* passou a apoiar o governo militar, através de artigos publicados por Reis Pereira, onde, não só o novo regime político era bem acolhido, como de certa forma legitimado pela invocação de textos bíblicos, como nos sugere o artigo abaixo, publicado em 26 de Abril de 1964:

Em sessão realizada no dia 11 de Abril corrente, o Congresso Nacional elegeu um novo presidente da República: o General Humberto de Alencar Castelo Branco.

Nosso novo presidente, empossado em cerimônia solene, no dia 15 de Abril, foi, como Chefe do Estado Maior do Exército, um dos líderes da revolução vitoriosa, que em dois dias empolgou o Brasil inteiro, sem encontrar nenhuma resistência. Sua indicação pelos mentores civis e militares da revolução foi unânime e o Congresso Nacional nada fez que cancelar essa escolha.

[...] *O Jornal Batista* está certo de expressar o pensamento do povo batista ao afirmar que o novo presidente contará com as orações dos batistas brasileiros. Votar-lhe-emos todo o respeito que votamos a qualquer autoridade, nos termos da Sagrada Escritura. Rogaremos sempre que Deus lhe conceda toda a sabedoria e que o use em benefício da nação. É assim que procedem os crentes.

Aproveitamos para dizer que *O Jornal Batista* [...] é decididamente contra o comunismo e qualquer forma de totalitarismo e ditadura.

[...] Oramos e convidamos nosso povo a orar para que o novo governo possa fazer a vida nacional retornar à normalidade [...].⁴⁷²

Quando da posse do Marechal Arthur da Costa e Silva (1967-1969), o segundo Presidente da República após o golpe, Reis Pereira escreveu em 19 de Março de 1967:

No dia 15 deste tomou posse no cargo de Presidente da República o Marechal Arthur da Costa e Silva. O Marechal Costa e Silva foi eleito pelo Congresso Nacional. [...] Há quem não aprecie essa eleição indireta, embora não seja novidade no regime, como demonstramos. Mas, não importando o sistema adotado na eleição, o que importa salientar é que o Marechal é o Presidente do Brasil. Como crentes em Jesus Cristo nós lhe devemos respeito e por ele devemos interceder junto de Deus a fim de que realize um governo sábio e justo. É assim que as Escrituras nos ensinam: “Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus e as potestades que há foram ordenadas por Deus” (Romanos 13:1).⁴⁷³

⁴⁷² PEREIRA, J. dos Reis. Novo governo. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 abr. 1964, p. 3.

⁴⁷³ PEREIRA, J. dos Reis. Novo Presidente da República. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 19 mar. 1967, p. 1.

Reis Pereira citou outros textos bíblicos no mesmo artigo, que refletem a mesma idéia: I Timóteo 2:1-2 e I Pedro 2:13-14, 17. Esse discurso foi recorrente durante os anos 1960 e Reis Pereira defendeu e legitimou a autoridade do governo da ditadura militar. Em crítica feita ao pronunciamento do bispo católico de Santo André em 4 de Fevereiro de 1968, Reis Pereira registrou:

Para começar, o bispo manifestou-se contra a revolução de 31 de março chamando-a de “1º de abril” [popularmente, o dia da mentira]. Manifesta, assim, seu completo desrespeito pelo governo atual, oriundo daquela revolução. Se o desrespeito provém da origem revolucionária do governo, não há razão porque, desde o reinado de Pedro I, nossos governos têm origem revolucionária. [...] Mais adiante, declarou o homem que não está interessado na conversão dos comunistas, porque tem encontrado muitos comunistas que são ingênuos e bonzinhos. Assim, um sacerdote católico, um pastor de almas, um sucessor dos apóstolos (segundo o ensino católico) simplesmente não quer saber de evangelizar aqueles que mais estão precisados do Evangelho, só porque os acha bonzinhos.⁴⁷⁴

Anos mais tarde, em 1980 e ainda sob o regime militar, Reis Pereira escreveu a respeito da greve dos metalúrgicos do ABC paulista o seguinte:

Impressionou-nos no episódio a atitude de algumas autoridades da Igreja Romana, encabeçadas pelo arcebispo de São Paulo e endossadas pelo presidente da Confederação dos Bispos do Brasil. Não por apoiarem os grevistas mas por atacarem o governo, neste incluindo o Tribunal que considerou a greve ilegal. Assim os bispos católicos romanos estão se colocando acima dos poderes constitucionais existentes no país. Num regime comunista onde, aliás, não há greves... – eles seriam imediatamente presos [...].⁴⁷⁵

O anticatolicismo, o anticomunismo e a aceitação do governo militar por parte dos batistas brasileiros, representados pelo editor de *O Jornal Batista*, são elementos importantes para a análise desta pesquisa, porque podem nos revelar aspectos do julgamento que os batistas fizeram dos movimentos feministas daqueles anos. Naqueles tempos, os movimentos feministas brasileiros, bem como segmentos católicos progressistas, estavam alinhados com a esquerda política, de ideologia marxista. Assim, além do elemento misógino presente na cultura patriarcal batista, havia também os aspectos ideológicos que contribuíram para que os batistas rejeitassem quaisquer movimentos feministas, pelo menos até a primeira metade da

⁴⁷⁴ PEREIRA, J. dos Reis. Igreja em pânico. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 fev. 1968.

⁴⁷⁵ PEREIRA, J. dos Reis. De braços cruzados. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 11 mai. 1980, p. 3.

década de 1970. O artigo de Reis Pereira intitulado *A “Miss” Excluída*⁴⁷⁶, de 1967, pode ilustrar o que acabamos de observar:

Um jornal, desses do tipo sensacionalista, divulgou o fato com pormenores: uma jovem estudante, eleita “miss” de uma cidade fluminense, graças aos esforços de um clube local, está ameaçada de exclusão pela Igreja Batista a que pertence. [...] A exclusão de uma pessoa do rol de membros de nossas Igrejas significa que ela não está vivendo de acordo com os padrões de conduta aprovados pela Igreja. A Igreja que excluiu ou vai excluir a moça em causa, procedeu desse modo, sem dúvida, por considerar que a jovem assumiu uma atitude mundana condenável e não quis atender às exortações que, como sempre, lhe foram feitas.

Estamos com a Igreja. Uma jovem batista que concorda em concorrer a tais concursos de beleza, em que é obrigada a desfilar em trajes de praia, a fim de que todos vejam a formosura de suas linhas, está participando de um torneio mundano e pagão. [...] E o vê-la, toda sorridente, de maiô, na foto do jornal, causa-nos profunda pena. **Gostaríamos muito mais de vê-la fotografada, por exemplo, no meio de um grupo de sertanejos, servindo a Cristo como professora da Escola Bíblica Dominical.** Mas nessa exposição carnal de suas formas não nos apraz vê-la nem a nenhuma outra jovem batista brasileira.

A esta altura, alguns personagens ditos modernos e algumas “moderninhas” estarão escandalizados com o que dizemos e nos estarão acusando de atraso, conservantismo, intolerância e outras amenidades de uso em tais casos por tais pessoas. **A famosa “esquerda festiva” aliada à “esquerda bacaninha” já estará pronta a formar em defesa da pobre jovem “corajosa”, “independente” e “esclarecida” que rompeu os tabus e os preconceitos e projetou-se, em trajes de banho, fora do ambiente retrógrado e “quadrado” da Igreja.** Sabemos de tais posições, mas elas só nos entristecem, não nos afastam de nossa posição. [grifos meus].

Pelos termos usados por Reis Pereira, encontramos de modo reforçado, o que se esperava da jovem em questão: ela deveria ser uma missionária, em especial uma professora da Escola Bíblica Dominical servindo no sertão brasileiro. Também se observa, embora de forma não contundente, a influência de movimentos emancipatórios da mulher no meio batista: Reis Pereira aguardava pelas críticas das “moderninhas”, que possivelmente já deviam fazer parte dos quadros de membros das igrejas batistas. Armstrong⁴⁷⁷ observou que a “auto-afirmação feminina” defendida pelo feminismo era como “um vírus cultural” que “infectara até algumas [mulheres] fundamentalistas” cristãs. Além disso, a expressão “esquerda festiva” usada por Reis Pereira dá-nos a idéia para que lugar o editor de *O Jornal Batista* remetia as “moderninhas”: o mesmo da repudiada esquerda política.

⁴⁷⁶ PEREIRA, J. dos Reis. A “miss” excluída. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 25 jun. 1967, p. 3.

⁴⁷⁷ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 348.

No “mundo lá fora” dos batistas brasileiros, no entanto, a esquerda política e demais representantes da oposição ao regime militar eram duramente reprimidos. Com a promulgação do Ato Institucional no. 2, os poderes de cassação e de suspensão de direitos políticos foram renovados e os partidos políticos dissolvidos. Os militares, de forma brutal e violenta, reprimiam os movimentos populares organizados, provocando, assim, a criação de organizações políticas clandestinas. Ferreira concorda com essa observação: “a opção do Estado pela repressão violenta certamente encurralou setores da militância, que então entraram para a clandestinidade”.⁴⁷⁸ Na verdade, a repressão política alcançava a qualquer um que se levantasse contra o poder estabelecido: operários, sindicalistas, camponeses, estudantes, professores, jornalistas, advogados, profissionais liberais, intelectuais, artistas e até clérigos.⁴⁷⁹ “Todo cidadão era considerado, antes de tudo, um suspeito, um subversivo em potencial”.⁴⁸⁰ Além da perseguição política movida pelo governo, a impunidade dos militares responsáveis contribuía significativamente para a escalada da violência na sociedade. Prisões arbitrárias, torturas e assassinatos: os inimigos do regime militar eram dizimados quase sistematicamente. Mulheres saíram às ruas à procura de seus maridos, companheiros, filhos e parentes que haviam sido presos pela repressão e estavam desaparecidos. Mas ainda não estavam organizadas para esse fim.

No campo político, as eleições de 1965-1966, as primeiras depois do golpe de 1964, se destacaram por contar com o maior número de mulheres candidatas a cargos eletivos. A razão estava no fato de que seus parentes (maridos, irmãos, pais) tiveram os seus mandatos cassados pelo Ato Institucional no. 1 e, por isso, elas estavam substituindo-os para representá-los no Congresso. Tabak e Toscano observaram que “foi nessa época que a representação feminina atingiu seu ponto mais alto na Câmara Federal” e que isso foi uma forma de conservar, mesmo que indiretamente, o prestígio político dos homens que haviam sido cassados pelo governo.⁴⁸¹ Das seis deputadas eleitas (dentre treze candidatas), apenas duas não foram cassadas em 1969. De qualquer forma, mesmo eleita, o prestígio da mulher parlamentar derivava da popularidade masculina.

⁴⁷⁸ FERREIRA, Elizabeth Fernandes Xavier. Op. cit. p. 57.

⁴⁷⁹ Quanto à perseguição de clérigos, cuja maioria era da Igreja Católica, cf. BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. 14ª. ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

⁴⁸⁰ TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit. p. 55.

⁴⁸¹ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 25.

Quanto ao mercado de trabalho dos anos 1960, a “mulher economicamente ativa”, embora figura exigida pelo sistema social capitalista, enfrentava “barreiras de difícil transposição”.⁴⁸² Além dos preconceitos de gênero daquela época, Saffioti observou que em tempos de crise econômica, o sexo servia de “fator de seleção dos trabalhadores”, o que levava a expulsão de mais mulheres que homens dos postos de trabalho.⁴⁸³ As mulheres que apresentavam competência profissional sofriam também outros problemas:

Nos casos em que a mulher realmente apresenta essa competência profissional, por ter sido preparada escolarmente para o exercício de determinada atividade e por ter sido treinada nela, mais dificilmente abandona seu emprego, quando se casa ou quando tem filhos. Se o abandona, todavia, por alguns anos, quando pretender voltar ao trabalho remunerado, a qualificação técnica de sua força de trabalho poderá estar defasada com relação à nova tecnologia que as mudanças rápidas impõem. Neste caso, ela ficará duplamente desajustada à sociedade de classes. Em primeiro lugar, porque sua força de trabalho não está tecnicamente qualificada para permitir-lhe competir no mercado de trabalho; e, em segundo lugar, porque, embora sua competência técnica não esteja atualizada, ela pode apresentar componentes de personalidade que a definem como trabalhadora alienada (que foi) do sistema capitalista de produção.⁴⁸⁴

Esse fenômeno, obviamente, não era exclusividade das mulheres. Mas dificilmente, por causa das expectativas sociais daquela época, os homens abandonavam seus postos de trabalho por conta do casamento ou do nascimento de seus filhos. Daí se percebe a ampla desvantagem das mulheres no mercado de trabalho comprometido com o sistema capitalista de produção daqueles anos.

4. Os Anos de Chumbo e as Mulheres Subversivas.

O ano de 1968 foi emblemático para aquela década. Na França, a revolução cultural-sexual dos estudantes repercutiu pelo mundo inteiro, dando novo estímulo aos movimentos democráticos. No Brasil, o acontecimento do dia 28 de Março de 1968 foi marcante para a sua história: o assassinato do estudante Edson Luís, de 16 anos de idade, por forças policiais no restaurante Calabouço no Rio de Janeiro. Edson e outros estudantes estavam reunidos naquele restaurante, quando foram surpreendidos pelos militares. As reuniões públicas estavam proibidas e por isso se

⁴⁸² SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Livraria Quatro Artes Editora, 1969, p. 376.

⁴⁸³ *Ibid.* p. 377.

⁴⁸⁴ *Ibid.* p. 378.

explica a violência daquele encontro entre policiais e estudantes. A morte de Edson reuniu cerca de 100.000 pessoas em seu enterro e deflagrou centenas de manifestações estudantis pelas ruas do país. Muitos estudantes foram vítimas da repressão, e isso deu origem à União Brasileira de Mães, no Rio de Janeiro, cujo propósito maior foi o de defender a vida de seus filhos da repressão política.

O editor de *O Jornal Batista*, o porta-voz da denominação batista brasileira, tinha, no entanto, um outro olhar sobre o episódio do restaurante Calabouço. Em 14 de Abril de 1968, Reis Pereira escreveu:

No dia 28 de março passado houve um conflito entre estudantes e a polícia do Rio de Janeiro. Como resultado da refrega várias pessoas saíram feridas e um jovem estudante, de 16 anos, foi morto. Essa morte comoveu o país inteiro e provocou a maior indignação da classe estudantil. Seguiram-se greves, passeatas, manifestos e alguns atos de violência. Agitadores profissionais insinuaram-se entre os jovens e conseguiram a realização de alguns objetivos: o carro de um oficial da Aeronáutica foi queimado, o edifício de uma embaixada foi apedrejado, uma escola norte-americana em Brasília, também foi atingida.

Tudo começou, ao que contam, com uma reunião de estudantes em seu restaurante. As condições deste são precárias. Há promessas de ampliá-lo e de melhorá-lo. Que os estudantes queiram coisa melhor e mais adequada compreende-se e justifica-se. Estariam, pois, a planejar um movimento no sentido de conseguirem melhores condições para seu restaurante quando o conflito começou. Dizem que a polícia atirou e matou o estudante. A polícia nega que tenha atirado. [...] **Mas, admitindo que tenha partido de um revólver policial a bala assassina, é um pouco difícil responsabilizar o Governo pela imprudência de um subalterno. [...] Mas a explosão estudantil foi habilmente aproveitada por quem tinha outros interesses e, assim, o movimento de protesto por uma causa justa transformou-se num movimento político em que o Governo foi atacado enquanto era exaltado o fracassado guerrilheiro “Che” Guevara.** [...] Entretanto, só um observador inexperto e desconhecedor da psicologia das multidões iria dizer que a mocidade estudantil brasileira se tornou comunista. Estamos, aliás, certos de que ela permanece anti-totalitária e que, no íntimo, se solidariza com seus colegas da Polônia, estes sim, vivendo sob uma ditadura cruel e que estão dando ao mundo, agora, uma extraordinária prova de coragem.

[...] Agora, por exemplo, em face do trágico acontecimento do Rio, dois prelados católicos, o Arcebispo de Olinda e o Bispo de Santo André, compareceram logo nos jornais para dizer de sua solidariedade aos estudantes cariocas e atacar o Governo. Até o momento nada disseram sobre os rapazes poloneses na sua luta desigual contra o poder totalitário que asfixia o país.

[...] **No Brasil não estamos sob ditadura.** Há um Congresso em funcionamento, não há censura prévia à Imprensa, os tribunais estão abertos. [...] Entendemos, portanto, que os estudantes se organizem, levantem-se e lutem em defesa dessas causas justas da classe [melhores condições para a educação]. Que façam comícios, que organizem passeatas e apoquentem a mais não poder deputados estaduais e federais, senadores, governadores, ministros e presidentes para conseguirem melhores condições para suas Faculdades e Escolas. Essa é uma das grandes necessidades nacionais. Mas, faz pena ver como se deixam levar por agitadores de tal maneira que as boas causas ficam completamente

esquecidas e os movimentos estudantis completamente deturpados.⁴⁸⁵
[grifos meus].

“No Brasil não estamos sob ditadura”. Essa declaração rendeu a Reis Pereira críticas no sentido de que teria elaborado um artigo político.⁴⁸⁶ Além disso, teria sido acusado também de ter-se colocado contra os estudantes. Reis Pereira se defendeu escrevendo o artigo *Ainda sobre Estudantes*, publicado na edição seguinte, em 21 de Abril de 1968. Sobre os estudantes, o editor se posicionou ao lado das causas justas defendidas pelos mesmos, mas ao mesmo tempo acusou novamente os inimigos da democracia que estavam usando a morte do estudante Edson Luis como arma contra o governo. Quanto à natureza política do artigo, Reis Pereira recordou que antes do governo militar, no período do Estado Novo (1937-1945) sob o governo de Getúlio Vargas, sofrera censura do poder público que o obrigava a se dirigir a uma Chefatura de Polícia para obter a aprovação da publicação de cada edição de um jornal para a mocidade batista, do qual era responsável. Entendeu, assim, que aquela experiência representava, na verdade, viver sob uma ditadura. A crítica que Reis Pereira recebeu sobre ser político o seu texto provou a dificuldade que batistas tinham para tratar sobre temas políticos em seu próprio contexto religioso.

As manifestações populares continuavam durante o ano de 1968, reforçadas pelos movimentos estudantis, pelo aparecimento de greves e pelas pressões das forças oposicionistas. Organizações clandestinas deram início aos movimentos extremistas no Brasil. O congresso se recusava a punir o deputado Márcio Moreira Alves que, em discurso aos seus pares, atacou as forças armadas. Diante dessa crise, o governo militar promulgou, em 13 de Dezembro de 1968, o Ato Institucional no. 5, mais conhecido como *AI-5*, que pôs o congresso em recesso e autorizou o presidente governar por decreto. Além disso, estabeleceu novos poderes para o governo cassar mandatos e suspender direitos políticos e todas as garantias individuais. Era o início dos *anos de chumbo*.

Em 17 de Outubro de 1969, uma junta de ministros militares sucedeu o presidente Costa e Silva, morto naquele ano, e lançou a emenda constitucional no. 1, que instituiu a prisão perpétua e a pena de morte em tempos de paz. Dias depois, o Congresso Nacional elegeu o General Emílio Garrastazu Médici para presidir o país

⁴⁸⁵ PEREIRA, J. Reis. A morte do estudante. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 14 abr. 1968, p. 3.

⁴⁸⁶ PEREIRA, J. Reis. Ainda sobre estudantes. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 21 abr. 1968, p. 3.

no período de 1969 a 1974. Seu governo representou a fase mais autoritária do regime militar.

Contra a ditadura militar se levantaram grupos de extrema esquerda, os movimentos guerrilheiros e terroristas. Provenientes de diferentes classes sociais, os guerrilheiros atuaram no Brasil entre 1969 a 1974. Entre os anos de 1969 e 1971, os extremistas seqüestraram diplomatas estrangeiros, em troca da libertação de presos políticos. Realizaram assaltos a bancos e outros atos terroristas. Em 1969 foi morto, pelas forças policiais em São Paulo, o líder comunista e extremista Carlos Marighella. Em 1971, foi encontrado o corpo do ex-capitão do exército, Carlos Lamarca, que havia desertado em 1969, para se dedicar à guerrilha. Em 1972, tropas governamentais enfrentaram um foco guerrilheiro organizado pelo Partido Comunista do Brasil, localizado ao norte de Goiás, próximo à fronteira do Pará. A “guerrilha do Araguaia”, como ficou conhecida, resistiu até meados do ano de 1975, quando foi totalmente aniquilada.

A história desses movimentos extremistas deveria ser uma história de homens. Guerras e guerrilhas são atividades masculinas. À época da Revolução Francesa, alguém observou em 1793:

As mulheres nada têm a fazer no exército. Não cessemos de lhes repetir: Cidadãs! Só estais bem na casa paterna, e sob o teto marital, à cabeceira do leito de vossos parentes deficientes ou decrépitos, ao pé do berço de uma família nascente. Em qualquer outro lugar, estaríeis deslocadas. Deixai-nos as armas e os combates; vossos dedos delicados são feitos para segurar a agulha, e semear de flores o caminho espinhoso da vida. Para vós, o heroísmo consiste em carregar o peso do lar, e as labutas domésticas.⁴⁸⁷

Mulheres brasileiras, entretanto, participaram de forma ativa e corajosa desses movimentos guerrilheiros da época. Sua militância política foi um inédito caso de transgressão de papéis de gênero, que rompeu com os códigos da época. **“A participação feminina nas organizações de militância política pode ser tomada como um indicador das rupturas iniciais que estavam ocorrendo nos papéis tradicionais de gênero”** [grifo meu].⁴⁸⁸ Colling confirmou isso e ainda acrescentou:

A mulher militante política nos partidos de oposição à ditadura militar cometia dois pecados aos olhos da repressão: de se insurgir contra a

⁴⁸⁷ ANÔNIMO. *Sobre a mulher soldada*. In: BADINTER, Elisabeth (Org.). Op. cit. p. 129-130.

⁴⁸⁸ GIANORDOLI-NASCIMENTO, Ingrid. TRINDADE, Zeidi Araújo. AMÂNCIO, Lígia. *Mulheres brasileiras e militância política durante a ditadura militar brasileira*. In: Actas dos ateliers do V Congresso Português de Sociologia, p. 23. Disponível em: <http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/>. Acesso em: 4 mar. 2008.

política golpista, fazendo-lhe oposição e de desconsiderar o lugar destinado à mulher, rompendo os padrões estabelecidos para os dois sexos.⁴⁸⁹

Tais “pecados” provocavam a ira dos torturadores. “O fato de ser mulher acirrava neles uma raiva maior”⁴⁹⁰, afirmou uma ex-militante torturada em um quartel da Polícia do Exército. Tudo porque os padrões esperados dos papéis de gênero, principalmente das mulheres, eram heranças dos *anos dourados*. Mas isso demonstra que a revolução sexual-cultural que agitava o mundo dos anos 1960 estava influenciando a mentalidade do povo brasileiro e principalmente das mulheres.

Curiosamente, os movimentos extremistas reproduziram também o preconceito de gênero, embora aceitassem, com alguma relutância, as mulheres em suas fileiras. Fenômeno semelhante ocorria com os sindicatos que, segundo Saffioti,⁴⁹¹ não mostravam “muita simpatia pela participação de mulheres em suas atividades”, talvez porque suas reivindicações soassem de menor importância se comparadas com as causas sociais “maiores” por que lutavam.

As militantes das organizações extremistas, no entanto, não recebiam quaisquer privilégios por conta de serem mulheres e por isso tinham as mesmas obrigações que os homens na luta contra o regime militar. Quanto ao tratamento dispensado pelo regime militar, as mulheres “subversivas” também não receberam privilégios: foram presas, torturadas, assassinadas e algumas simplesmente “desapareceram”. Além disso, foram vítimas de violência sexual, praticada por seus torturadores.⁴⁹² A crueldade das sessões de tortura provocou, além de dores e sofrimentos, muita humilhação, como as mulheres nuas que menstruavam inesperadamente diante de seus carrascos. Militantes e ex-militantes, sob perseguições e torturas, enlouqueceram ou cometeram suicídios.⁴⁹³

Em campanha, homens e mulheres não tinham tempo para relacionamentos amorosos, até porque sofriam interferência das suas organizações. Mas isso não impediu as mulheres militantes de se tornarem mães, embora a gravidez fosse considerada “um componente de risco para o grupo”.⁴⁹⁴ Assim, essas mulheres

⁴⁸⁹ COLLING, Ana Maria. *As mulheres e a ditadura militar no Brasil*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra 16, 17, 18 set. 2004.

⁴⁹⁰ FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. Op. cit. p. 152.

⁴⁹¹ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. p. 22.

⁴⁹² Sobre o assunto cf. FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. Op. cit. TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit. p. 63-73.

⁴⁹³ FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. Op. cit. p. 154-155.

⁴⁹⁴ Id. p. 139.

viviam uma contradição: os anos 1960 eram os anos da revolução sexual, da liberdade sexual, mas por conta dos ideais políticos da organização a que pertenciam, algumas transgrediram os códigos de seu próprio grupo. Para essas militantes transgressoras que dividiam o seu tempo entre as ações contra o governo e a vivência da maternidade, os problemas que tinham de enfrentar eram mais complexos, pois envolviam a vida de seus filhos.⁴⁹⁵ Houve casos em que militantes foram presas grávidas e perderam seus filhos por causa das torturas. Outras, estupradas pelos carrascos, acabaram engravidando.⁴⁹⁶ Esses crimes realçam o peso da violência contra as mulheres, por conta do preconceito de gênero.

As mulheres militantes enfrentavam outro preconceito de gênero: apesar de comprovada capacidade, “elas raramente ocuparam lugares de comando nas organizações”.⁴⁹⁷ Ferreira,⁴⁹⁸ em sua pesquisa sobre as mulheres militantes, registrou que, das 13 entrevistadas só uma havia ocupado uma posição de dirigente de sua organização. O preconceito se fundamentava numa alegada falta de inclinação das mulheres para a liderança, reforçado por elas mesmas quando se recusavam a concorrer para ocupar os postos de direção. Esse fenômeno, também observado em outras atividades sociais (como a religião), revela o poder determinante dos papéis de gênero tradicionalmente constituídos pela cultura patriarcal até sobre organizações políticas com discursos igualitários e pretensamente democráticos.

Como já foi colocado, o papel das mulheres militantes representa uma ruptura dos padrões de gênero daqueles anos. Obviamente, trata-se de casos extremos, vez que a própria situação sociopolítica contribuiu para produzir a figura da mulher subversiva. Mas isso indica que as mudanças estavam ocorrendo nas mais diversas esferas da vida social daqueles anos.

A segunda onda do feminismo no Brasil emergiu desse cenário de agitação política e social, que contou com os movimentos das mulheres contra o alto custo de vida e a militância política. Esses movimentos, aliados às influências externas, favoreceram a construção da imagem da mulher liberada dos anos 1960-1970. A mídia dos primeiros *anos de chumbo* também reforçou essa imagem, o que

⁴⁹⁵ Cf. GIANORDOLI-NASCIMENTO, Ingrid et al. *Ditadura militar no Brasil: a representação social de maternidade entre mulheres que lutaram contra o regime*. V Jornada Internacional e III Conferência Brasileira sobre Representações Sociais. Disponível em: <http://www.gosites.com.br/vjirs/adm_trabalhos>. Acesso em: 12 dez. 2007.

⁴⁹⁶ FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. Op. cit. p. 153.

⁴⁹⁷ GIANORDOLI-NASCIMENTO et al. *Mulheres brasileiras e militância política durante a ditadura militar brasileira*. p. 24.

⁴⁹⁸ FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. Op. cit. p. 137.

certamente veio a contribuir também para as transformações dos papéis de gênero, como veremos a seguir.

5. Mulheres Liberadas na Mídia dos Primeiros Anos de Chumbo.

A liberação da mulher começou com a revolução cultural-sexual que atingiu o mundo dos anos 1960: os movimentos feministas europeu e norte-americano, a sexualidade tratada de forma aberta, a emancipação das mulheres através da educação e participação na política e no mercado de trabalho, o surgimento dos métodos contraceptivos.

As influências daquela revolução impactaram o Brasil. E elas foram captadas pela mídia brasileira, que por sua vez estimulou mudanças nos comportamentos sociais. Por exemplo, o perfil da *Garota de 1963*, cuja matéria foi publicada na revista *Capricho* daquele ano, era bem distinto daquele publicado em 1953, conforme observou Miguel:

Em dez anos mudanças aconteceram... Em 1963 foi publicada uma matéria com o mesmo tema, só que agora, obviamente, intitulada “A garota de 63”. A ilustração é uma jovem, cabelos soltos, vestida com blusa e calça pretas, à vontade na natureza, acompanhada dos seguintes dizeres: “Mais simples e independente, bem mais liberal em sua visão dos problemas do mundo de hoje e, sobretudo, ciente de suas responsabilidades na comunidade em que vive, a jovem moderna é típica da nossa era: essencialmente prática”.⁴⁹⁹

A matéria de *Capricho* acusou a mudança da imagem da mulher e não enfatizou o seu idealizado papel de “moça prendada” e também, conseqüentemente, de esposa, mãe e dona-de-casa. “Mais simples e independente”, também na expressão da sua sexualidade. Faria⁵⁰⁰ registra que, naquele tempo, graças às mudanças socioculturais, a mulher pôde explorar com mais liberdade o prazer sexual, mas ao mesmo tempo, observa, isso ainda significava para ela um perigo moral, vez que ainda vivia sob o domínio patriarcal daqueles anos. Se transgredisse os códigos morais ainda derivados dos *anos dourados*, a mulher “liberada” seria objeto de desprezo, desrespeito e até de violência contra sua pessoa. Por isso, a maioria das mulheres dos anos 1960 ainda respeitava os tradicionais valores pregados pela cultura patriarcal dos *anos dourados*.

⁴⁹⁹ MIGUEL, Raquel de Barros Pinto. Op. cit. p. 4-5.

⁵⁰⁰ FARIA, Nalu. *Sexualidade e feminismo*. In: BORBA, Ângela. FARIA, Nalu. GODINHO, Tatau (Org.). Op. cit. p. 89.

Além disso, a permanência das mulheres no espaço doméstico era desejada e incentivada pela grande indústria, cujas necessidades econômicas demandavam uma clientela fiel que fomentasse o consumo.⁵⁰¹ A mulher era vista e valorizada como a “grande consumidora” e, por isso, boa parte da propaganda publicitária era dirigida a ela. “O homem ganha e a mulher gasta”. Essa aparente comodidade oferecida pelos padrões socioculturais daquela época era desejada pelas próprias mulheres por conta do tipo de formação que receberam ao longo de suas histórias, conforme observou Saffioti:

A grande maioria das mulheres aspira ao padrão da domesticidade, porque sua socialização foi dirigida nesse sentido, isto é, porque a sociedade inculca nela certos valores, cuja realização está na dependência de seu comportamento segundo aquele padrão.⁵⁰²

A realização pessoal da dona de casa se concretizava no cumprimento de suas funções, como “mulher economicamente inativa”, dentro de seu espaço privado. Essa “felicidade” feminina foi chamada, por Friedan, de “mística feminina”.

Nos Estados Unidos, o livro de Betty Friedan (1921-2006), *A Mística Feminina*, lançado em 1963, desmistificou o papel da mulher dos *anos dourados* e agitou o seu tempo. Friedan entrevistou várias mulheres e chegou à conclusão de que todas sofriam de uma insatisfação indefinida, um “mal sem nome”, porque haviam crido nas promessas de realização da “mística feminina” pregada pela cultura patriarcal. Friedan convocou as mulheres para que saíssem do seu espaço doméstico e buscassem sua realização pessoal no espaço público, de domínio tradicionalmente masculino. Liderou a queima de *sutiãs* em público, o que se tornou motivo de escândalo e polêmica em seu país. Esteve no Brasil em 1971, a convite da escritora, editora e militante Rose Marie Muraro, para o lançamento do seu livro na língua portuguesa, pela Editora Vozes, que à época lançava textos do segmento progressista da Igreja Católica.

Quando Friedan chegou ao Rio de Janeiro para lançar sua obra no Museu de Arte Moderna, enfrentou, em entrevista coletiva, os ataques antifeministas de Millôr Fernandes e dos representantes do jornal *O Pasquim*. O jornalista Paulo Francis perguntou à Friedan se ela tinha vindo ao Brasil para acabar com a submissão secular da mulher brasileira. Basicamente, esses ataques eram reflexos daqueles desferidos

⁵⁰¹ MURARO, Rose Marie. *A mulher brasileira e a sociedade de consumo*. In: FRIEDAN, Betty. *Mística Feminina*. Trad. Áurea B. Weissenberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971, p. 9-10.

⁵⁰² SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classe*. p. 376.

por segmentos conservadores da imprensa norte-americana contra o movimento iniciado por Friedan, que consideravam suas adeptas mulheres frustradas, neuróticas, homossexuais e que odiavam o sexo masculino. Sob o fogo zombador de seus entrevistadores, Friedan, segundo Rose Muraro,⁵⁰³ ficou muito irritada ao ser provocada e reagiu de forma agressiva atirando o gravador para longe de si. Mas tudo terminou bem ao final da entrevista. O livro de Friedan não vendeu como era esperado. Era muito revolucionário para a época e muito preconceito havia sobre o movimento feminista.

Friedan teve uma agenda muito lotada no Brasil. Visitou as mulheres que participaram das marchas de 1964, quando da derrubada do governo de Goulart. A franqueza de Friedan em relação ao regime militar rendeu muitas dificuldades à anfitriã brasileira Rose Muraro, que durante seis meses foi vigiada pela inteligência do governo militar.

Bauer⁵⁰⁴ considera que, apesar das polêmicas que provocou com a sua *Mística Feminina*, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, Friedan não foi tão radical quanto Kate Millett, a “Mao Tse-tung da libertação das mulheres”⁵⁰⁵ e autora de *Política Sexual*, obra publicada em 1970. Para Millett, o “mal sem nome” era o patriarcado, que caracteriza todas as civilizações históricas e é ordenado por uma política sexual que legitima a dominação masculina através do controle permanente das principais instituições sociais.⁵⁰⁶ O livro de Millett marcou a fase do novo feminismo anglo-saxônico.

Mas o ícone brasileiro da mulher liberada daquela época foi Leila Diniz (1945-1972).

Musa da revolução social dos anos 1960, a atriz não precisou levantar bandeira nem queimar peças íntimas para chacoalhar o conservadorismo da época – bastou ser ela mesma.⁵⁰⁷

Formada em magistério, abandonou sua casa aos 17 anos de idade, para viver com o cineasta Domingos de Oliveira, que a lançou como atriz no cinema e na TV

⁵⁰³ DUARTE, Ana Rita Fonteles. *Betty Friedan: morre a feminista que estremeceu a América. Estudos Feministas*. Florianópolis, 14(1): 336, jan./abr. 2006, p. 291.

⁵⁰⁴ BAUER, Carlos. *Breve história da mulher no mundo ocidental*. São Paulo: Edições Pulsar, 2001, 108.

⁵⁰⁵ Título dado pela Revista *Time* conforme MORAIS, Ludgero Bonilha. *Investigação introdutória da cosmologia feminista: uma análise da nova espiritualidade*. São Paulo, 2000. Dissertação de Mestrado. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, p. 64.

⁵⁰⁶ MILLETT, Kate. *Sexual Politics*. New York, USA: Ballantine Books Edition, 1978, p. 34.

⁵⁰⁷ BRASIL, Ubiratan. Uma garota da pesada. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 25 de out. 2008, p. D 1.

brasileira. Fez 14 filmes no cinema entre 1966 e 1972, além de passagens pelo teatro rebolado e pela TV (as telenovelas *Ilusões Perdidas* e *O Sheik de Agadir*). Morreu aos 27 anos de idade, vítima de acidente aéreo em Nova Deli, Índia. Marson resumiu bem o *mito* Leila Diniz:

Em 1967, a atriz Leila Diniz protagonizou o filme “Todas as Mulheres do Mundo”, de Domingos de Oliveira, vivendo uma jovem questionadora. Daí até sua morte, no início dos anos 70, tornou-se mito e musa – mito da mulher emancipada, liberada e musa das mulheres que queriam se emancipar – levando a imagem de uma mulher livre de tabus, pregando o amor livre, a livre maternidade e se expressando publicamente sem “meias palavras”.⁵⁰⁸

Leila Diniz rompeu com os preconceitos da época. Goldenberg observa que “o comportamento de Leila é um importante retrato de transformação dos papéis femininos em sua geração”.⁵⁰⁹ Viveu com Domingos de Oliveira apenas 3 anos e depois se uniu a Ruy Guerra, diretor moçambicano, com quem teve Janaína. Provocou escândalos, em 1971, quando foi fotografada de biquíni na praia de Ipanema, no sexto mês de sua gravidez.

Ao exibir na praia sua barriga grávida, Leila demonstrou que a maternidade sem o casamento não era vivida como um estigma a ser escondido, mas como uma escolha livre e consciente. [...] A barriga grávida de Leila Diniz materializou, corporificou, seus comportamentos transgressores. A barriga objetivou as práticas consideradas desviantes, que antes eram tornadas públicas através da palavra. **Leila fez uma verdadeira “revolução simbólica”, ao revelar o oculto (a sexualidade feminina fora do controle masculino) em sua barriga grávida ao sol. Leila “inventou” uma nova forma de “ser mãe”.**⁵¹⁰ [grifo meu].

Santos acrescenta:

A mulher que hoje exhibe com orgulho sua gravidez na praia, que frequenta bares e botecos sem restrições, que pode soltar palavrões em conversas animadas sem causar espanto, a mulher que, enfim, goza de plena liberdade deveria acender uma vela por noite para Leila Diniz.⁵¹¹

Em época de repressão política em sociedade com rígidos códigos morais, Leila usou pílula anticoncepcional e fez abortos.

Leila contribuiu para o reconhecimento de comportamentos femininos que contestavam a ética e a estética existentes. Ela fazia e dizia o que muitas mulheres tinham o desejo de fazer e dizer, mas não tinham

⁵⁰⁸ MARSON, Melina Izar. *Da feminista “macha” aos homens sensíveis: o feminismo no Brasil e as (des)construções das identidades sexuais*. *Cadernos AEL*. Campinas, SP, no. 3/4, 1995/1996, p. 92.

⁵⁰⁹ GOLDENBERG, Mirian. *Toda mulher é meio Leila Diniz*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995, p. 184.

⁵¹⁰ GOLDENBERG, Mirian. Op. cit. p. 209.

⁵¹¹ SANTOS, Joaquim Ferreira dos. Apud BRASIL, Ubiratan. Uma garota da pesada. p. D1.

coragem. [...] Esta é a “revolução” de Leila: trazer à luz do dia comportamentos femininos já existentes, mas que eram vividos como estigmas, proibidos, ocultos, recalcados.⁵¹²

Apesar do seu estilo de vida, Leila não se relacionava bem com as feministas de sua época e nem se identificava como uma feminista. Estava “preocupada apenas em viver”:

Quando se está livre de toda a capa de educação, de “boa educação”, de “direitinho”, das normas, dos preconceitos e tudo o que é ensinado pra gente, se pode ter uma visão de vida e de mundo, uma maneira de viver muito mais livre e divertida. Muito mais aberta.⁵¹³

Mas a projeção de Leila Diniz ocorreu em novembro de 1969, quando da publicação de sua entrevista concedida ao jornal *O Pasquim*.⁵¹⁴ Leila falou de forma clara e explícita o que pensava a respeito de sexo. Foi um escândalo, pois nenhuma mulher na história da imprensa brasileira havia tratado do assunto de forma tão aberta. O periódico era conhecido por transcrever na íntegra a fala de seus entrevistados, mas no caso de Leila, os próprios editores resolveram publicá-la com cortes. Porém, o que veio a público foi o suficiente para criar o mito de mulher liberada, revolucionária.

O interesse popular em saber direitinho o que Leila falou foi tão grande que a fita gravada com a sua entrevista acabou multiplicada milhares de vezes, correndo o País. **Virou peça de resistência contra a censura, ampliando o mito Leila Diniz.**⁵¹⁵ [grifo meu].

Depois da entrevista, Leila não teve mais oportunidades para trabalhar na TV Globo e foi perseguida pela censura federal, tendo sido quase presa pelo regime militar, não fosse a atuação quase cinematográfica de seu amigo e apresentador televisivo Flávio Cavalcanti, que a escondeu em sua casa em Petrópolis, RJ.⁵¹⁶

Leila dizia:

Sou uma pessoa livre e em paz com o mundo. Conquistei a minha liberdade a duras penas, rompendo com as convenções que tolhiam os meus passos. Por isso, fui muitas vezes censurada, mas nunca vacilei,

⁵¹² GOLDENBERG, Mirian. Op. cit. p. 185.

⁵¹³ DINIZ, Leila. Apud BRASIL, Ubiratan. Uma garota da pesada. p. D5.

⁵¹⁴ Goldenberg informa que o primeiro número de *O Pasquim*, um jornal tido como “nanico” pela imprensa, cujos colaboradores faziam parte do meio artístico e intelectual, saiu em 26 de Junho de 1969 e teve uma tiragem de 20.000 exemplares. A entrevista de Leila, publicada no número 22, alcançou 117.000 exemplares. GOLDENBERG, Mirian. Op. cit. p. 197.

⁵¹⁵ CORREIO BRAZILIENSE. Apud GOLDENBERG, Mirian. Op. cit. p. 197.

⁵¹⁶ BRASIL, Ubiratan. Uma garota da pesada. p. D5.

sempre fui em frente. Tudo que fiz me garantiu a paz e a tranqüilidade que tenho hoje. Sou Leila Diniz, qual é o problema?⁵¹⁷

Entendemos que o papel de Leila Diniz foi importante, porque possibilitou o questionamento do lugar tradicional das mulheres, no contexto de um sistema patriarcal. Mas trata-se de papel de importância limitada dentro das transformações no campo das relações de gênero tradicionalmente estabelecidas, porque, embora com idéias liberais para sua época, Leila não lutou contra a estrutura patriarcal que dominava a vida das mulheres. Na verdade, quando tratava da expressão de sua sexualidade, embora com muita liberdade para a sua época, Leila afirmava o essencialismo por trás do domínio e do poder masculino sobre a mulher na relação sexual.

É difícil ser fiel. O homem não é fiel. Uma mulher deve ser? As mulheres ainda não estão preparadas para essa experiência e para essa igualdade entre o homem e a mulher.⁵¹⁸

Na mídia televisiva, outra mulher que contribuiu de forma significativa para as questões de gênero foi a atriz Regina Duarte. Em 1971, Regina foi protagonista da telenovela chamada *Minha Doce Namorada*, que a tornou conhecida como a *namoradinha do Brasil*. Nessa telenovela, Regina reproduzia a imagem feminina idealizada pela sociedade patriarcal. O sucesso das telenovelas já estava influenciando o comportamento dos telespectadores, principalmente do público feminino, que, segundo pesquisa nos anos 1970, tinha as seguintes características:

[...] o telespectador brasileiro segundo o padrão Globo de audiência: - é mulher, casada, pouco mais de 30 anos, católica. Vai uma vez por mês ao cabeleireiro, faz unhas em casa e acompanha o marido ao cinema nas noites de sábado. Ela é que compra tudo para o homem. O marido só escolhe mesmo o terno e a gravata. O resto, até as peças mais íntimas é ela que compra. Mostra-se mais compreensiva e mais moderna que o companheiro. Do filho, espera que se forme; da filha, torna-se aliada. Eis porque, para a casa dessa mulher está voltada toda a programação da Globo.⁵¹⁹

Segundo a pesquisa da própria TV Globo, o perfil da mulher telespectadora revelava uma mulher restrita ao seu espaço doméstico e economicamente dependente do homem. Segundo o artigo de Faria:

⁵¹⁷ DINIZ, Leila. Apud GOLDENBERG, Mirian. Op. cit. p. 221.

⁵¹⁸ DINIZ, Leila. Apud BRASIL, Ubiratan. Uma garota da pesada. p. D5.

⁵¹⁹ AS TELENÓVELAS DA GLOBO, VEJA, 6 out. 1976, no. 442, p. 87. In: FARIA, Gastão Pache de. As telenovelas da Globo. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 dez. 1976, p. 5.

A TV Globo é a televisão que mais produz programas no mundo inteiro, 75% de sua produção é feita por ela mesma. É a maior indústria de comunicação já implantada no Brasil e inteiramente nacional, a partir de 1969. [...] Com a entrada do satélite doméstico (no Brasil), a TV atingirá 85 milhões de brasileiros, nos próximos 5 anos.⁵²⁰

Portanto, a importância da mídia eletrônica na determinação de permanências ou mudanças nos papéis de gênero não pode ser desprezada. Anos depois de *Minha Doce Namorada*, em 1979, Regina Duarte fez o papel de Malu, no seriado dirigido por Daniel Filho, chamado *Malu Mulher*.⁵²¹ Entre a *doce namoradinha* e a mulher Malu, houve grandes mudanças: era a história de uma mulher separada que lutava para manter sua casa e o sustento de sua filha. O seriado revelou temas polêmicos que não haviam sido abordados publicamente na televisão brasileira (por exemplo, há a cena de sexo, onde Malu experimenta orgasmo). Regina Duarte, no papel de Malu, representou também a imagem da mulher liberada dos fins dos anos 1970 e início dos 1980.

Teles,⁵²² porém, não considera a importância de Leila Diniz e nem da Malu, de Regina Duarte, para a mudança dos papéis de gênero. Afirma que, no período dos anos 1964 a 1970, as duas mulheres que devem ter destaque nesse sentido no Brasil são: Betty Friedan, cuja visita provocou polêmicas e a jornalista e psicanalista feminista Carmem da Silva,⁵²³ que escrevia artigos para a revista *Cláudia*. Carmem da Silva, inclusive, protestou contra o preconceito que Friedan sofreu, quando de sua visita ao Brasil, por parte da imprensa *machista* brasileira:

Durante essa visita verifiquei, por mim mesma, que nem sempre se pode dar crédito ao noticiário. Friedan dizia uma coisa e os meios de comunicação “reproduziam” outra completamente diferente. Cansei-me de ouvi-la expressar com mediana clareza idéias que logo apareciam truncadas e deformadas; vi como lhe foram atribuídos, sem cerimônia e contraditados com a maior suficiência, conceitos que ela jamais emitiu. Isso, sem falar nas perguntas primaríssimas que foram dirigidas a uma mulher com formação universitária, nos grosseiros ataques a uma hóspeda cortês e nas suposições gratuitas sobre sua vida íntima.⁵²⁴

⁵²⁰ FARIA, Gastão Pache. As telenovelas da Globo. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 dez. 1976, p. 5.

⁵²¹ Seriado apresentado pela Rede Globo entre 1979 e 1980. Da sua criação participou a antropóloga Ruth Cardoso, esposa do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso e amiga de Regina Duarte. *Malu Mulher* ganhou vários prêmios da Televisão e foi exportado para outros países.

⁵²² TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit., p. 62.

⁵²³ Carmem da Silva escrevia para mulheres da classe média brasileira e seus artigos questionavam o tradicional comportamento da mulher. Era uma feminista de esquerda. PINTO, Céli Regina. Op. cit., p. 48.

⁵²⁴ SILVA, Carmen da. *O que é uma mulher livre?* In: DUARTE, Ana Rita Fonteles. Op. cit. p. 292.

De qualquer modo, é notória a influência da mídia sobre as transformações dos papéis de gênero, que também foi decisiva para criar um ambiente favorável aos movimentos feministas surgidos no Brasil durante os anos 1970-1980.

6. Os Anos 1970-1980: O Feminismo Brasileiro.

Durante o período estudado, dos anos 1950 ao início dos 1970, grande parte da população feminina, sem distinção de classe social, despertou para a reivindicação de direitos sociais básicos, através da organização de movimentos populares e descobriu, assim, o potencial que tinha para transformar a sociedade. Com essa consciência de sujeitos históricos de transformação social e através desses movimentos organizados, as mulheres lutaram por melhores condições de vida e buscaram o atendimento de suas necessidades particulares, como a construção de creches para aquelas que trabalhavam fora do lar e a criação de restaurantes populares que atendessem essa massa de trabalhadoras, sufocadas pela dupla jornada de trabalho. A essas e outras reivindicações se acrescentou, naqueles anos, ainda que no início de forma tímida, o direito da mulher sobre o próprio corpo.

Tais reivindicações, que revelam as condições socioeconômicas daqueles anos, aliadas ao contexto sociopolítico criado pelo regime militar (que impôs as mais difíceis barreiras para quaisquer manifestações democráticas), prepararam o surgimento da segunda onda feminista, também chamado de *o novo feminismo* no Brasil.⁵²⁵ Esse feminismo se distinguiu da primeira onda (fins do século XIX até o ano de 1932), porque se dividiu em dois momentos: o primeiro, nos anos 1970, se caracterizou pela luta por igualdade de direitos dentro da estrutura do poder patriarcal (a primeira onda feminista também buscava a emancipação, ou seja, a igualdade de direitos, principalmente através do sufrágio universal⁵²⁶); o segundo momento, nos anos 1980, procurou a libertação das mulheres, através da afirmação da diferença, da construção de identidade própria feminina. Pierucci⁵²⁷ destacou que o igualitarismo defendido pela primeira onda do feminismo no Brasil, que buscou elaborar um discurso andrógino na ordem social, durou até meados do emblemático ano de 1968. Para ele, a marca característica da segunda onda do feminismo é o

⁵²⁵ PINTO, Céli Regina Jardim. Op. cit. p. 41-66.

⁵²⁶ Id. p. 15-28.

⁵²⁷ PIERUCCI, Antonio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: USP/Ed. 34, 1999, p. 122-126.

diferencialismo, a defesa do direito à diferença, ou seja, diferença de gênero, onde *sexo* tem significado distinto de *gênero*:

“Sexo” é o dado biológico de uma classificação cultural doravante chamada “gênero”. “Sexo” é o substrato biológico sobre o qual são construídas as práticas sócio-culturais de “gênero”. Ainda noutras palavras, “sexo” é a base biologicamente dada sobre a qual se (im) põe social e culturalmente o “gênero”, que é, assim, uma construção social.

Pierucci observou, no entanto, que um olhar focado na *diferença* poderia terminar em algo contra o qual as feministas sempre lutaram: a *essencialização*, mas uma *essencialização* da diferença. Ele chamou esse perigo de *cilada da diferença*.⁵²⁸

A relação entre os movimentos das mulheres e o feminismo, graças ao caráter político do último, se estreitaria ao longo do tempo. No princípio, os movimentos reivindicatórios das mulheres daqueles anos não estavam afinados com a ideologia feminista, principalmente aquela produzida pela cultura do hemisfério norte. A luta daquelas mulheres se resumia basicamente na defesa por melhores condições de vida, e elas invadiam o domínio público, a partir da própria condição de donas-de-casa, esposas e mães.⁵²⁹ Mas essa distância dos ideais feministas diminuiria sensivelmente durante os anos 1970-1980.

As fronteiras entre o movimento de mulheres e o feminista têm sido sistematicamente ofuscadas, com um número crescente de mulheres pobres, trabalhadoras, negras, lésbicas, sindicalistas, ativistas católicas progressistas e de outros setores do movimento de mulheres pobres, trabalhadoras, negras, lésbicas, sindicalistas, ativistas católicas progressistas e de outros setores do movimento de mulheres incorporando elementos centrais do ideário e do imaginário feministas, reelaborados de acordo com suas posições, preferências ideológicas e identidades particulares.⁵³⁰

Soares⁵³¹ observou que os movimentos de mulheres dos anos 1970 romperam com aqueles representados pelas centenas de milhares de “marchadeiras” da Marcha da Família com Deus pela Liberdade em 1964: eles apresentaram “uma nova versão da mulher brasileira”, que não defendia mais os valores tradicionais e conservadores tão preciosos para uma cultura marcadamente patriarcal.

O ano de 1972 marcou, para Pinto, “uma espécie de transição entre o velho e o novo feminismo”,⁵³² porque foi o ano da realização do congresso promovido pelo

⁵²⁸ PIERUCCI, Antonio Flávio. Op. cit. p. 127.

⁵²⁹ PINTO, Céli Regina. Op. cit., p. 43.

⁵³⁰ SOARES, Vera. Apud PINTO, Céli Regina. Op. cit. p. 45.

⁵³¹ SOARES, Vera. Op. cit. p. 36.

⁵³² PINTO, Céli Regina. Op. cit. p. 46.

Conselho Nacional da Mulher e do surgimento dos primeiros grupos feministas de São Paulo e Rio de Janeiro.

O congresso foi liderado pela advogada Romy Medeiros, que havia criado o Conselho Nacional da Mulher em 1949. Durante os anos 1950, Romy representava o Conselho junto ao Congresso Nacional, onde defendia o direito das mulheres casadas, que à época eram consideradas na mesma condição civil dos indígenas. Sua vitória se concretizou em 1962, com a aprovação do Estatuto da Mulher Casada (Lei 4.121/62), que amenizou as discriminações e deu à mulher certa autonomia. Romy tinha bom trânsito entre os representantes do governo, mesmo em tempos de regime militar. Quanto ao congresso de 1972, onde temas polêmicos, como o planejamento familiar, foram tratados, Romy encarregou Rose Marie Muraro para organizar o evento. Rose Muraro, feminista de esquerda, era uma mulher *fichada* pelo Serviço Nacional de Informação – SNI, o serviço de inteligência do governo militar. Era, portanto, uma mulher sob suspeitas e sua participação naquele congresso rendeu a Romy problemas junto ao Departamento de Ordem Política e Social – DOPS. Não obstante, o congresso reuniu representantes dos vários segmentos da sociedade e isso lhe proporcionou grande visibilidade na imprensa. O feminismo de Romy Medeiros era singular: tratava publicamente de questões tidas como tabus, sob a autorização de forças conservadoras e ao mesmo tempo conseguia unir o feminismo de esquerda, que causava problemas para o regime militar.

Os pequenos grupos de mulheres que começaram a se reunir em 1972, no eixo São Paulo – Rio de Janeiro, marcaram também o novo movimento feminista no Brasil. Inspirados no “feminismo ‘moderno’ do hemisfério norte”,⁵³³ esses grupos informais se dedicavam à reflexão e suas reuniões eram bem privadas.

Seguindo os mais estritos cânones do modelo de grupo de reflexão, não havia nenhuma formalização de organização interna, as reuniões centravam-se em temas pré-escolhidos, mas não havia pauta, nem exposição preparada, nem lição de casa, discutia-se tudo: de Virginia Woolf e Anais Nin a doenças venéreas, embora tenham demorado um pouco para falar de sexualidade [...] Havia o lado terapia sem guru, nem terapeuta, de terapia autogestionada para mulheres que no espaço competente eram analisadas por especialistas.⁵³⁴

A participação dessas reuniões dependia de convites pessoais. A maioria das mulheres participantes era de intelectuais e da esquerda política. Apesar do caráter

⁵³³ PINTO, Céli Regina. Op. cit. p. 49.

⁵³⁴ Id. p. 50.

privado desses grupos, houve situações onde foi possível a promoção de atividades públicas. Muitos grupos dessa natureza foram formados. Pinto informa que “é impossível saber quantos grupos desse tipo existiram no Brasil nas décadas de 1970 e 1980”.⁵³⁵ Esses pequenos grupos preencheram, de certa forma, o vazio político deixado pela esquerda que havia sido duramente derrotada pelo regime militar.

O ano de 1975 foi o marco do movimento feminista brasileiro. O governo estava agora sob a presidência do General Ernesto Geisel (1974-1979), que prometia uma gradual abertura política, em contraste com o duro período do seu antecessor. Mas a decisão da Organização das Nações Unidas – ONU de declarar 1975 como o Ano Internacional da Mulher e o primeiro ano da década da mulher (1975-1985), determinou a história do feminismo brasileiro. Agora, sob a égide de uma organização mundial e vivendo novos tempos políticos (embora o medo da repressão ainda prevalecesse), o feminismo pôde trabalhar a questão da mulher no Brasil com mais liberdade e aceitação social. Para comemorar o Ano Internacional, foi criado, no Rio de Janeiro, o Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira, “a primeira organização feminista a se constituir no país depois que a repressão se instalou em 1964”,⁵³⁶ em evento onde se discutiu *O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira*. Pinto transcreveu a proposta⁵³⁷ apresentada naquela ocasião para a criação do Centro:

Propomos a criação de um centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira que obedecerá à seguinte estrutura: a) um centro de estudo, reflexão, pesquisa e análise; b) um departamento de ação comunitária para tratar concretamente e em nível local dos problemas da mulher.

O objetivo principal do centro será combater a alienação da mulher em todas as camadas sociais para que ela possa exercer o seu papel insubstituível e até agora não assumido no processo de desenvolvimento.

O Centro enfrentou duas frentes de batalha: a ameaça da repressão, vez que entre as fundadoras haviam aquelas ligadas a movimentos contrários ao regime militar e os conflitos internos provocados por motivos ideológicos. Porém, seu papel na história política brasileira daqueles anos foi significativo. Por exemplo, em 1978, o Centro elaborou o documento chamado de *Carta às mulheres* que, na verdade, foi dirigido aos candidatos políticos daquele ano. Nele, as mulheres do Centro apresentavam suas reivindicações: anistia política ampla, geral e irrestrita; eleições livres e diretas para

⁵³⁵ PINTO, Céli, Regina. Op. cit. p. 49.

⁵³⁶ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 26.

⁵³⁷ PINTO, Céli Regina. Op. cit., p. 58.

todos os cargos eletivos; Assembléia Geral Constituinte, soberanamente eleita; fim da carestia; creches; escolas; igualdade salarial; dentre outras.

No mesmo ano de 1975, um grupo de feministas de São Paulo conseguiu abrir espaço na reunião anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC em Belo Horizonte. Desde então, nas reuniões dessa sociedade, essas mulheres intelectuais elaboravam pesquisas científicas sobre a condição da mulher no Brasil e propunham projetos com maior visibilidade pública. Esses encontros, sob a égide da SBPC, inauguraram um tipo de feminismo que Pinto classificou de “feminismo acadêmico”, “um tipo de atuação feminista que foi fundamental nas décadas que se seguiram”.⁵³⁸ Até 1985, essas feministas promoviam seus encontros nacionais no mesmo local onde se realizavam as reuniões da SBPC. A partir daquele ano, o grupo passou a se encontrar em locais independentes.

O Movimento Feminino pela Anistia também foi organizado em 1975, aproveitando o Ano Internacional da Mulher.⁵³⁹ Liderado por Terezinha Zerbini, esposa de general perseguido durante o regime militar, o movimento foi importante para a campanha pela anistia, cuja promulgação se deu no ano de 1979, que possibilitou a libertação de presos e o retorno dos exilados políticos que viviam no exterior. Dentre os exilados beneficiados pela anistia, estavam mulheres intelectuais, de classe média, que, inspiradas pelos feminismos europeu e norte-americano, procuraram influenciar os movimentos aqui existentes. Zerbini, no entanto, criticava essa influência do feminismo intelectualizado:

Vou ser muito franca. As feministas não devem pensar que descobriram a pólvora [...] As feministas brasileiras procuraram seguir as feministas inglesas ou americanas, o que não faz sentido num Terceiro Mundo, ou principalmente no continente latino-americano, onde nossos problemas são pão, teto, educação, saúde. [...] O feminismo é colocado no Rio, em São Paulo, em Porto Alegre e talvez em Belo Horizonte. Quem for falar de luta feminista no Nordeste sairá a pedradas.⁵⁴⁰

Não obstante, apesar de críticas dessa natureza e dos preconceitos, os movimentos das mulheres e o feminismo tiveram muitos pontos de contato. E o mais importante: as condições sociopolíticas da época estavam definitivamente estabelecendo a transformação dos papéis de gênero.

⁵³⁸ PINTO, Céli Regina. Op. cit. p. 62.

⁵³⁹ ZERBINI, Terezinha. Apud PINTO, Céli Regina. Op. cit. p. 63.

⁵⁴⁰ Id. p. 64.

Apesar do pronunciamento da Aliança Batista Mundial (ver adiante), curiosamente, os batistas brasileiros praticamente nada comentaram a respeito do Ano Internacional da Mulher através de *O Jornal Batista*, durante o ano de 1975. Encontramos apenas um artigo ⁵⁴¹ naquele periódico, datado de 24 de Agosto, do Pastor David Gomes, que mencionou o momento histórico por que passavam as mulheres brasileiras. Gomes, porém, enfatizou o estilo de vida das mulheres dos tempos bíblicos, como Ana, Débora, Joquebede, Miriam, Maria e outras, como exemplo que as mulheres de seu tempo deveriam seguir.

Aliás, batistas se equivocavam quando precisavam definir o feminismo. O exemplo é o artigo de Bill Ichter, em sua Coluna “Canto Musical” de *O Jornal Batista*: ele chamou a evangélica norte-americana Julia Ward Howe (1819-1910), autora do famoso hino “Battle Hymn”, de “líder feminista”, porque “era ativa, oradora muito fluente, autora de três livros de versos” e também porque “acompanhava com grande interesse o trabalho do marido em causas humanitárias”.
542

Foi no Ano Internacional da Mulher que houve a eleição de Haydée Suman Gomes como presidente da Junta de Missões Estrangeiras, a primeira mulher a ocupar esse cargo na história dos batistas brasileiros. Esse fato foi noticiado pelo *O Jornal Batista* assim:

Fato inegável é a participação cada vez maior da mulher batista brasileira nos trabalhos denominacionais. **Isso independentemente de quaisquer movimentos de libertação feminina...** As mulheres batistas brasileiras são cristãs fiéis que conhecem seu lugar e seu papel na vida e, em particular, na vida das Igrejas e da Denominação. Folgamos de vê-las cada vez mais numerosas e mais atuantes. [...] Mas agora a Junta de Missões Estrangeiras, em sua primeira reunião plenária deste ano, realizada em 3 de abril, elegeu como sua Presidente D. Haydée Suman Gomes. É a primeira mulher batista brasileira eleita para a presidência de uma de nossas Juntas.⁵⁴³ [grifo meu].

Isso demonstra que, embora o discurso ainda fosse sexista, os batistas brasileiros agiam de forma ambígua, porque estavam permitindo que os espaços significativos de poder fossem ocupados por suas mulheres. Digno de nota também é o fato de que

⁵⁴¹ GOMES, David. Estamos vivendo em 1975 o denominado Ano da Mulher. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 24 ago. 1975, p. 5.

⁵⁴² ICHTER, Bill. O hino de uma líder feminista. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 31 ago. 1975, p. 4.

⁵⁴³ A PRIMEIRA MULHER ELEITA PRESIDENTE DE UMA JUNTA DA CBB. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 20 abr. 1975, p. 1.

no Ano Internacional da Mulher, o Instituto Batista de Educação Religiosa – IBER registrou o maior número de alunas da sua história: 105 matriculadas.⁵⁴⁴

A influência maior para a emancipação das mulheres batistas brasileiras pode ter vindo da Aliança Batista Mundial, ainda em 1975: *O Jornal Batista* publicou a Declaração preparada pela Comissão de Direitos Humanos do XIII Congresso da Aliança Batista Mundial, realizado no mês de Julho em Estocolmo, Suécia, cujo teor indicava a posição dos batistas quanto aos direitos fundamentais do ser humano. Transcrevemos parte do documento:

DIREITOS HUMANOS

Nós cremos que Deus fez a humanidade à Sua própria imagem e que Ele nos dota de certos direitos humanos que os cristãos são obrigados a afirmar, defender e estender:

[...] O direito de todos os segmentos da sociedade, incluindo as mulheres, as crianças, os anciãos, as minorias e os pobres de participarem nas decisões da Igreja e da comunidade, direito que envolve a auto-determinação e a justiça econômica e social. **Apelamos a esses segmentos da sociedade, especialmente às mulheres, no sentido de que reconheçam seu direito e sua responsabilidade de se envolverem no uso do poder** e apelamos a todos os Batistas no sentido de que abram oportunidades a esses segmentos sociais de terem inteira participação nas decisões da Igreja e que também apóiem sua inteira participação nas decisões da comunidade.⁵⁴⁵ [grifo meu].

Esse documento, elaborado pela representação maior dos batistas no mundo, certamente estava afinado com o ideal que predominava no Ano Internacional da Mulher. Era, portanto, uma espécie de senha mundial para a emancipação das mulheres nas igrejas batistas.

Outro tema que impactou os arraiais batistas brasileiros em 1975 foi a lei do divórcio. Tanto o editor, o Pastor Reis Pereira, como outros articulistas de *O Jornal Batista* escreveram sobre o assunto muitas vezes de forma apaixonada. Reis Pereira registrou:

Foi o grande acontecimento nacional na semana em que escrevemos estas notas. Cento e trinta e dois deputados federais apresentaram à Câmara um projeto de emenda constitucional pelo qual o divórcio será admitido no Brasil. O primeiro signatário do projeto é um deputado evangélico e a maioria dos outros deputados evangélicos, **inclusive quatro batistas**, o acompanha. [...] Breves notas dos jornais deram-nos a impressão de que o autor do projeto considera o casamento apenas como instituição civil. A ser verdadeira esta nossa impressão lamentaríamos

⁵⁴⁴ BLOUNT, Martha Ann. Maior número de alunas na sua história: 105. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 25 mai. 1975, p. 6.

⁵⁴⁵ IMPORTANTE PRONUNCIAMENTO DO XIII CONGRESSO DA ALIANÇA BATISTA MUNDIAL EM ESTOCOLMO. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 24 ago. 1975, p. 1.

porque para um evangélico não deve haver dúvidas de que o casamento é primariamente uma instituição religiosa.⁵⁴⁶

O discurso de Reis Pereira, que classificou o casamento como instituição religiosa, seguiu a linha de pensamento dos católicos: a figura do casamento indissolúvel. Porém, ao registrar que quatro parlamentares evangélicos favoráveis à lei eram batistas, o editor revelou a divisão que existiu na denominação a respeito do divórcio nas igrejas da Convenção Brasileira. Reis Pereira sentiu a complexidade da polêmica e afirmou, em edição posterior, que “não há, como dissemos, uma posição batista brasileira sobre o assunto”.⁵⁴⁷ A famosa poetisa batista brasileira, Myrtes Mathias, também opinou a esse respeito em *O Jornal Batista*:

“Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem”. No entanto e por isso mesmo, surge a pergunta inevitável: - Será que todas as uniões foram feitas por Deus? Creio que não será uma lei que fará haver separações. O divórcio será apenas uma consequência, um curativo pequeno para uma ferida maior. O que se conclui de tudo isso é que é difícil tomar uma posição. [...] É problema que deve ser decidido como lei civil, não religiosa.⁵⁴⁸

Sensível à problemática que envolve o divórcio, Mathias viu a situação certamente da perspectiva de uma mulher que conhecia a realidade do seu meio religioso. Nas entrelinhas, podemos encontrar um dos fatores mais negligenciados pelo olhar sexista da religião daqueles anos e que, hoje, certamente justificaria o divórcio: a violência física contra a mulher. Essa violência em lares cristãos contradiz o espírito do Evangelho, mas existia, existe e é real. Em sua pesquisa sobre a violência contra mulheres pertencentes a igrejas evangélicas do Canadá, Nason-Clark observou:

Estimativas conservadoras indicam que uma entre seis mulheres nos Estados Unidos e Canadá experimentaram um episódio de violência pelas mãos de seu marido no último ano.⁵⁴⁹

Trata-se de dados significativos, pois na mesma pesquisa, Nason-Clark calculou que mais de dois milhões de mulheres pertenciam a alguma igreja evangélica canadense. Mas esses casos estudados pertenciam a um país de primeiro mundo. E o que se daria em um país não desenvolvido, principalmente nos anos 1960-1980? No caso do Brasil, dados concretos sobre a violência contra a mulher só vieram à tona em 1985,

⁵⁴⁶ PEREIRA, J. dos Reis. Vem aí o divórcio. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 23 mar. 1975, p. 3.

⁵⁴⁷ PEREIRA, J. dos Reis. O divórcio. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 11 abr. 1975, p. 3.

⁵⁴⁸ MATHIAS, Myrtes. A questão do divórcio. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 11 abr. 1975, p. 5.

⁵⁴⁹ NASON-CLARK, Nancy. Religion and violence against women: exploring the rhetoric and the response of evangelical churches in Canada. *Social Compass*. 43(4), 1996, p. 517.

através da pesquisa de Maria Amélia Azevedo.⁵⁵⁰ Azevedo percorreu os 50 distritos policiais do município de São Paulo em 1981 (antes da criação das Delegacias de Defesa da Mulher) e computou 2.316 boletins de ocorrência de casos de violência contra mulheres, praticada por seus maridos ou companheiros. O número provavelmente era maior, mas não se revelou, porque muitas mulheres não registravam a ocorrência (por medo ou vergonha). Azevedo não separou as vítimas segundo suas tradições religiosas, mas não nos é difícil imaginar que nesses números encontremos mulheres pertencentes a algum segmento da fé cristã e evangélica. Com esses dados precisos sobre a violência contra mulheres, a obra de Azevedo foi a primeira do gênero no Brasil.⁵⁵¹

O discurso patriarcal cristão exigia da mulher o exercício do perdão, mesmo se vítima de agressão física. O perdão era e é a marca distintiva do cristianismo. Por isso, intransigente, o Pastor João José Soares Filho discordou de Mathias e escreveu em *O Jornal Batista* contra a aprovação da lei do divórcio durante todo o ano de 1975, oferecendo, em seus artigos, a fundamentação bíblica que acreditava ser legítima para derrubar os argumentos dos defensores da referida lei. Soares Filho, inclusive, trabalhou arduamente na Assembléia da Convenção Brasileira, para recomendar punições às igrejas que aceitassem divorciados como membros ativos. Um de seus artigos em *O Jornal Batista* tem título contundente: “Divórcio: porta aberta para o adultério legalizado”,⁵⁵² onde afirmou que, embora o divórcio pudesse ser amparado pelas leis dos homens, nunca seria moral. E completa: “aliás, nem tudo o que é legal, é também moral”. O projeto da lei do divórcio, no entanto, foi aprovado “em votação apertadíssima”⁵⁵³ na Comissão Mista do Senado.

De 1975 a 1979, o movimento feminista participou ativamente da vida política do país. Sob o governo do General Ernesto Geisel, que deu início a um processo de abertura política por ele mesmo qualificada de “lenta, segura e gradual”, as feministas puderam articular o seu movimento de forma mais ampla junto aos partidos políticos e organizações operárias. Assim, em 1977 e 1978, foram organizados dois Encontros da Mulher que Trabalha. Em 1978 também aconteceu o I

⁵⁵⁰ AZEVEDO, Maria Amélia. *Mulheres espancadas: a violência denunciada*. São Paulo: Cortez, 1985. Apud IZUMINO, Wânia Pasinato. 2ª. ed. *Justiça e violência contra a mulher: o papel do sistema judiciário na solução dos conflitos de gênero*. São Paulo: Annablume/FAPESP, p. 95.

⁵⁵¹ IZUMINO, Wânia Pasinato. Op. cit. p. 95.

⁵⁵² SOARES FILHO, João José. Divórcio: porta aberta para o adultério legalizado. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 18 mai. 1975, p. 5.

⁵⁵³ PEREIRA, J. dos Reis. O divórcio. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 11 abr. 1975, p. 3.

Congresso da Mulher Metalúrgica de São Bernardo do Campo e Diadema, em São Paulo. Esse congresso foi significativo, pois naquele ano aconteceram as primeiras greves dos metalúrgicos do ABC paulista, desde a promulgação do AI-5 em 1968.

O clima favorável à emancipação das mulheres ainda incomodava certos setores conservadores da liderança da Convenção Brasileira. Reis Pereira publicou em sua coluna o artigo *Saber Ser Mulher* em 10 de Abril de 1977, onde exaltou o livro de Marabel Morgan, *The Total Woman (A Mulher Total)*, sucesso de vendas nos Estados Unidos, com 3 milhões de exemplares vendidos, segundo a revista *Time*. O texto de Morgan defendeu um retorno da mulher ao seu espaço doméstico, sob a orientação da Bíblia. Ao comentar sobre o livro, Reis Pereira escreveu:

Ora, citar a Bíblia, repetir, segundo a Bíblia o ensinamento de que a mulher é a ajudadora e ajudadora obediente do marido; mostrar as alegrias que uma mulher pode ter no lar como dona de casa próspera e providente (ver Provérbios 31), é o maior escândalo para as adeptas do Movimento de Libertação da Mulher. Já o dissemos noutra ocasião: esse movimento tem origem ímpia e suas sugestões e reivindicações têm que contrariar os ensinamentos bíblicos e, portanto, não podem ser acatadas por mulheres cristãs.

[...] E por favor não nos venham agora acusar de “machismo” e outras barbaridades. Nossa doutrina sobre o relacionamento entre marido e mulher é aquele de Efésios 5: mulheres obedientes aos maridos como a Igreja é obediente a Cristo; maridos amando suas mulheres como Cristo amou à Igreja, dando sua vida por ela.⁵⁵⁴

Apesar do clima de abertura democrática e do processo de visibilização da mulher no campo político, o preconceito de gênero entre as próprias mulheres ainda predominava nas campanhas políticas. Em pesquisa feita junto a 343 eleitoras do município do Rio de Janeiro nas eleições do dia 15 de Novembro de 1978, Tabak e Toscano⁵⁵⁵ observaram que, apesar das candidatas políticas, 96,1% das mulheres votaram em homens para o cargo de deputado federal e 85,9% das votantes também escolheram um homem para senador.⁵⁵⁶ Uma das razões apontadas pela pesquisa foi o “fato de que não havia nenhuma candidata feminina capaz de sensibilizar e mobilizar as mulheres cariocas em favor de sua candidatura”.⁵⁵⁷ Mas a verdade é que a dominação patriarcal há muito marginalizou as mulheres das atividades políticas, a tal ponto que elas mesmas não se viam como sujeitos políticos.⁵⁵⁸ Além

⁵⁵⁴ PEREIRA, J. dos Reis. Saber ser mulher. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 10 abr. 1977, p. 3.

⁵⁵⁵ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 34.

⁵⁵⁶ No caso do senador, tratou-se da reeleição de Nelson Carneiro, conhecido defensor do divórcio e de outras causas que visavam proteger os direitos das mulheres brasileiras.

⁵⁵⁷ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 34.

⁵⁵⁸ Id. p. 74.

disso, o fato inegável que muitas mulheres discriminavam as mulheres candidatas: “mulheres eleitas graças a votos dados por contingentes femininos ainda constituem casos isolados, dentro da experiência legislativa no Brasil”, ⁵⁵⁹ afirmaram Tabak e Toscano em 1982. Embora em número bem inferior se comparado ao de homens no poder público, ⁵⁶⁰ as parlamentares eleitas em 1978 venceram porque tinham prestígio próprio, diferentemente daquelas que venceram as eleições de 1965-1966 e que dependiam da popularidade de seus maridos ou parentes cassados pelo governo militar.

A pesquisa ⁵⁶¹ de Tabak e Toscano revelou o seguinte quadro político em 1978: quatro deputadas federais, 18 deputadas estaduais, 53 prefeitas, 54 vice-prefeitas e 1.453 vereadoras. A maioria dessas mulheres pertencia aos quadros dos partidos de oposição ao governo militar. As pesquisadoras classificaram os dados como promissores se comparados aos pleitos anteriores e atribuíram o crescimento da presença feminina no campo político à competência do trabalho das organizações feministas e aos desdobramentos políticos do Ano Internacional da Mulher em 1975. Tabak e Toscano, no entanto, observaram que a presença de mulheres eleitas “tende a se fazer notar em municípios de pouca significação econômica e política”. ⁵⁶² E apesar do crescente número de mulheres no campo político não houve, até 1982, nenhum caso de presença feminina em cargo de grande expressão nacional. Houve, na verdade, três tentativas em 1982, “ousadas” conforme analisou Borba, ⁵⁶³ quando o Partido dos Trabalhadores lançou Sandra Starling como candidata ao governo do Estado de Minas Gerais, o Partido Trabalhista Brasileiro apresentou Sandra Cavalcanti ao governo do Rio de Janeiro e Partido Democrático Trabalhista, o nome de Lígia Doutel de Andrade para Santa Catarina. Nenhuma delas logrou êxito em suas campanhas políticas, mas o fato foi histórico, porque foi a primeira vez que mulheres foram candidatas a governos estaduais.

O processo de redemocratização do país, sob o governo do General João Figueiredo, foi marcado, em 1979, por dois importantes acontecimentos: a reforma partidária e a anistia aos presos e exilados políticos. A anistia “ampla, geral e

⁵⁵⁹ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 99.

⁵⁶⁰ A cota mínima e obrigatória de 20% de mulheres nas listas partidárias para as eleições só seria introduzida nas eleições de 1996.

⁵⁶¹ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 118.

⁵⁶² Id. p. 70.

⁵⁶³ BORBA, Ângela. *Legislando para mulheres*. In: BORBA, Ângela. FARIA, Nalu. GODINHO, Tatau (org.). Op. cit. p. 164.

irrestrita”, foi a grande contribuição para o feminismo brasileiro, pois possibilitou o retorno das exiladas políticas, que trouxeram em suas bagagens as influências feministas do exterior. A reforma partidária, no entanto, enfraqueceu de certa forma o movimento feminista (e também a oposição ao regime militar), pois suas militantes acabaram se dividindo ao se filiarem a partidos políticos diferentes (principalmente o PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro e o PT – Partido dos Trabalhadores ⁵⁶⁴), comprometendo, assim, a coesão ideológica do movimento.

O clima oferecido pelo processo de redemocratização do país favoreceu a relação do feminismo com o campo político: além de ocupar cargos eletivos, as mulheres puderam visibilizar sua condição social no plano institucional através da criação de Conselhos da Condição da Mulher (1982) e das Delegacias da Mulher (1985). Na área da saúde pública, foi criado o PAISM – Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher em 1983, adotado primeiramente pelo Ministério da Saúde e depois pelo Ministério da Previdência e Assistência Social/Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social – MPAS/INAMPS. Esse programa procurou atender as necessidades das mulheres nas diversas fases de sua vida: adolescente, idade adulta, gravidez, climatério e terceira idade.

Na Campanha das Diretas-Já em 1983, que defendia eleições diretas para presidente da República, as feministas se organizaram e criaram o Movimento de Mulheres pelas Diretas-Já. A Campanha foi derrotada, mas o Movimento das Mulheres possibilitou a criação, em 1985, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, junto ao Ministério da Justiça, sendo que sua presidente gozava *status* de ministro. Esse Conselho atuou até o ano de 1989.

Os movimentos feministas ganharam grandes aliados naqueles anos: a imprensa, a rádio e a televisão. Temas importantes como a violência doméstica, a discriminação contra a mulher, o aborto, entre outros, foram divulgados através dos meios de comunicação de massa e estimularam a discussão pública.

A existência de programas inteiramente voltados para assuntos femininos, nos meios de comunicação, vem alcançando níveis de audiência tão inesperados que são logo reproduzidos e multiplicados. ⁵⁶⁵

A divulgação dos temas feministas através da mídia possibilitou a conscientização das mulheres quanto aos seus direitos na ordem social. Da forma como foram

⁵⁶⁴ Segundo BORBA, Ângela. FARIA, Nalu. GODINHO, Tatau (org.). Op. cit., p. 11, uma organização feminista existe no Partido dos Trabalhadores desde a sua fundação em 1980.

⁵⁶⁵ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 76.

promovidos os ideais feministas, certamente, direta ou indiretamente, todos os segmentos da sociedade brasileira foram atingidos. Mesmo as mulheres alheias aos movimentos organizados receberam suas influências não só através dos programas de rádio e televisão, mas também pelos meios de comunicação oficiais e populares ou por meio de informações indiretas, os boatos. Gebara defende a tese de que os movimentos sociais organizados conseguem influenciar as mulheres “desorganizadas”, aquelas que não têm vínculos com eles:

A meu ver, existe uma significativa influência desses movimentos, influência difícil de ser captada estatisticamente. Esta se manifesta no cotidiano dos comportamentos humanos, no caso que estou tratando, no cotidiano do comportamento das mulheres.⁵⁶⁶

Isso pode ser verificado através dos resultados de uma pesquisa⁵⁶⁷ que comparou o número de famílias nas décadas de 1970 e 1980: nos anos 1970, eram cerca de 18,4 milhões de famílias; na década de 1980 o número era de 36,6 milhões. Nos anos 1980 houve uma diminuição do tamanho das famílias: de uma média de 5 pessoas por família nos anos 1970 passou para 4,1 na década seguinte. Os motivos apontados pela pesquisa são: queda de fecundidade (métodos contraceptivos), diminuição da mortalidade (os benefícios na área da saúde pública), fim de matrimônios por viuvez, separações e divórcios. Relacionado à pobreza, cresceu também o número de famílias monoparentais (uma taxa média de 5% ao ano, segundo a pesquisa), onde muitas mulheres assumiram a chefia familiar e o sustento de seus lares. Esses dados indicam maior autonomia das mulheres na dinâmica de suas vidas familiares.

Em resumo, os anos 1960-1980 aqui considerados produziram mulheres mais politizadas, mais livres em relação ao domínio patriarcal e com mais liberdade de trânsito no campo público. Essa conclusão, juntamente com a breve história dos movimentos de mulheres e feministas no Brasil dos anos 1950-1980 que apresentamos, podem nos oferecer dados importantes que nos levam a concluir que as etapas do debate sobre o marco inicial do trabalho batista brasileiro sofreram, de algum modo, as influências ideológicas feministas. O passo seguinte, portanto, é relacionar essas possíveis influências sobre o citado debate.

⁵⁶⁶ GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: Mulher Tema Atual). p. 15.

⁵⁶⁷ BUTTO, Andréa. *Gênero, família e trabalho*. In: BORBA, Ângela. FARIA, Nalu. GODINHO, Tatau (org.). Op. cit. p. 72.

7. Possíveis Influências.

No quadro abaixo, ⁵⁶⁸ procuraremos relacionar as principais etapas do debate, bem como da própria história da Convenção Brasileira, com os fatos históricos que podem ser associados aos movimentos de mulheres e feministas dos anos 1960-1980, para que possamos ter uma visão panorâmica das possíveis influências oferecidas pelo contexto sociopolítico.

A Convenção Batista e o Debate	Mulheres e a sociedade
<p>1960 – Reis Pereira lança a data da Celebração do Centenário dos Batistas no X Congresso da Aliança Batista Mundial no Rio de Janeiro, RJ.</p>	<p>1960 – Criada a Liga Feminina do Estado da Guanabara, RJ.</p>
<p>1964 – Reis Pereira assume a direção de <i>O Jornal Batista</i> e usa o periódico para oficializar a data do Centenário Batista.</p>	<p>1964 – As “marchadeiras” na Marcha da Família com Deus pela Liberdade.</p>
<p>1966 – Betty de Oliveira lança sua tese em <i>O Jornal Batista</i>.</p>	<p>1965-1966 – A maior representação de mulheres no Congresso Nacional.</p>
<p>1967 – O Pastor Ebenézer Cavalcanti publica artigo em <i>O Jornal Batista</i> favorável à tese de Betty de Oliveira.</p>	
<p>1968 – Reis Pereira apresenta sua tese sobre o marco inicial batista como proposta na Assembléia convencional em Fortaleza, CE.</p>	<p>1968 – Criação da União Brasileira de Mães, no Rio de Janeiro.</p>
<p>1969 – Homologação da proposta de Reis Pereira na Convenção de Niterói, RJ.</p>	
<p>1970 – Valnice Milhomens Coelho é a primeira mulher missionária nomeada pela Convenção Brasileira para a África.</p>	
<p>1971 – Celebração do Centenário da Igreja Batista em Santa Bárbara, SP.</p>	<p>1971 – Visita de Betty Friedan ao Brasil, para lançar <i>A Mística Feminina</i> pela</p>

⁵⁶⁸ Fontes: 1) *O Jornal Batista*. 2) Anais da Convenção Brasileira. 3) MEIN, David. *Esboço histórico do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil*. 4) FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres, militância e memória*. 5) PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. 6) TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. 7) TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. *Mulher & política*. 8) SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*.

<p>1973 – A Primeira Igreja Batista da Bahia comunica a Convenção que mudou o seu nome para Primeira Igreja Batista do Brasil.</p> <p>1973 – Ina Maria Ramos e Maria Betânia Melo de Araújo são as primeiras mulheres batistas formadas em Teologia pelo STBNB.</p> <p>1974 – Stella Souza Rocha se forma em Teologia no STBNB.</p> <p>1975 – Eleição de Haydée Suman Gomes, como presidente da Junta de Missões Estrangeiras. É a primeira mulher a ocupar esse cargo na história dos batistas brasileiros.</p> <p>1975 – O IBER registra o maior número de alunas matriculadas em sua história: 105.</p> <p>1975 – A Aliança Batista Mundial faz pronunciamento em favor das mulheres.</p> <p>1976 – 1ª tentativa de ordenar uma mulher ao pastorado batista fracassa.</p> <p>1976 – Maria Betânia Melo de Araújo é a primeira mulher batista brasileira a obter o grau de Mestre em Teologia pelo STBNB.</p> <p>1977 – A Ordem dos Ministros Batistas</p>	<p>Editora Vozes.</p> <p>1971 – Grupo de mulheres no RJ lança 30 de Abril como a data para celebrar o Dia das Mulheres.</p> <p>1972 – Congresso promovido pelo Conselho Nacional da Mulher.</p> <p>1972 – Primeiros grupos feministas em São Paulo e no Rio de Janeiro.</p> <p>1972 – Morte de Leila Diniz.</p> <p>1972-1974 – Guerrilha do Araguaia. Há mulheres entre os guerrilheiros.</p> <p>1973 – Organizado por donas-de-casa para discutir problemas do cotidiano, surge em São Paulo o Movimento do Custo de Vida. Elas pedem o fim da carestia e a volta da democracia.</p> <p>1975 – A ONU declara o <i>Ano Internacional da Mulher</i> e o dia 8 de Março se torna <i>O Dia Internacional da Mulher</i>. A ONU declarou também 1975-1985 a <i>Década da Mulher</i>.</p> <p>1975 – Organização do Movimento Feminino pela Anistia e do Centro da Mulher Brasileira, RJ.</p> <p>1975-1980 – Surge o jornal feminista <i>Brasil Mulher</i> em Londrina, PR.</p> <p>1976 – Primeira comemoração do dia 8 de Março – Dia Internacional da Mulher no Brasil – pós-64.</p> <p>1976 – A <i>socialite</i> Ângela Diniz é assassinada por Doca Street.</p> <p>1976 – A estilista Zuzu Angel morre em condições suspeitas.</p> <p>1976 – Criação do Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira.</p> <p>1976-1978 – Surge o jornal feminista <i>Nós, Mulheres</i> da Associação de Mulheres de SP.</p> <p>1977 – Rachel de Queiroz se torna a 1ª.</p>
---	--

<p>do Brasil, em Curitiba, rejeita a ordenação de mulheres ao pastorado.</p> <p>1977 – Valnice Milhomens batiza novos crentes na África.</p> <p>1977 – Evangelina Alves Trindade se forma em Teologia no STBNB.</p> <p>1977 – Betty de Oliveira publica três artigos, sendo dois sobre o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque.</p> <p>1978 – Betty de Oliveira lança seu livro <i>North American Immigration to Brazil: Tombstone Records of the Campo Cemetery Santa Bárbara, SP</i>.</p> <p>1978 – Betty de Oliveira propõe a dinamização do departamento de estatísticas e histórias na assembléia da Convenção de Recife, PE.</p> <p>1978 – Reis Pereira é incumbido pela assembléia da Convenção de Recife, PE, de escrever a História dos Batistas no Brasil, para publicação pela JUERP.</p> <p>1979 – Fracassa tentativa de Betty de Oliveira pelo reconhecimento oficial do Centenário da Missão Batista no Brasil (1879).</p> <p>1980 – O reconhecimento do Centenário da Missão Batista no Brasil, proposto por Betty de Oliveira, é parcialmente aprovado na Assembléia de Goiânia, GO.</p> <p>1980 – A Convenção Brasileira em Goiânia elege Helga K. Fanini como vice-presidente da entidade. É a 1ª mulher da história dos batistas brasileiros a ocupar esse cargo.</p> <p>1981 – Betty de Oliveira lança seu livro <i>Movimento de Passageiros norte-</i></p>	<p>mulher a ingressar na Academia Brasileira de Letras.</p> <p>1977 – I Encontro da Mulher que Trabalha – Rio de Janeiro.</p> <p>1977 – Aprovada a lei que permite o divórcio no Brasil.</p> <p>1978 – I Congresso da Mulher Metalúrgica de São Bernardo e Diadema.</p> <p>1978 – II Encontro da Mulher que Trabalha – Rio de Janeiro.</p> <p>1978 – Feministas apresentam suas reivindicações aos candidatos a deputado no Rio de Janeiro e em São Paulo.</p> <p>1978 – Mulheres do Movimento do Custo de Vida colhem 16.000 assinaturas na Praça da Sé em São Paulo, SP.</p> <p>1978 – Pela primeira vez a Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro contou com uma militante feminista em seu quadro, a deputada Heloneida Studart.</p> <p>1979 – 1º. Encontro Nacional Feminista em Fortaleza, CE.</p> <p>1979 – I Congresso da Mulher Paulista. Criação do Movimento de Luta por Creche.</p> <p>1979 – Anistia política no Brasil. Início do retorno das exiladas políticas ao país. Reforma partidária.</p> <p>1979 – Eunice Michilles (PSD/AM) é a primeira mulher a ocupar o cargo de senadora.</p> <p>1979-1980 – Série televisiva <i>Malu Mulher</i>.</p> <p>1980 – 2º. Encontro Nacional Feminista no Rio de Janeiro, RJ.</p> <p>1980 – II Congresso da Mulher Paulista.</p> <p>1980 – Criado o SOS Mulher em São Paulo, para coibir a violência doméstica. Campanha: <i>Quem ama não mata</i>.</p> <p>1980 – O Tribunal Superior Eleitoral – TSE dá a Ivete Vargas o registro do PTB.</p> <p>1981 – 3º. Encontro Nacional Feminista em Salvador, BA.</p>
--	--

americanos no Porto do Rio de Janeiro (1865-1890).

1982 – Celebração do Centenário dos Batistas Brasileiros em Salvador, BA. É a maior assembléia convencional da história dos batistas.

1982 – Lançamento do livro *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)* de Reis Pereira.

1982 – Betty de Oliveira lança seu livro: *Antonio Teixeira de Albuquerque: o Primeiro Pastor Batista Brasileiro.*

1985 – Lançamento de *Centelha em Restolho Seco* de Betty de Oliveira.

1985 – Lançamento da 2ª. edição do livro *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)* de Reis Pereira.

1981 – III Congresso da Mulher Paulista.

1981 – Cai o veto à prática do futebol feminino no Brasil.

1981 – Criado o SOS Mulher em Porto Alegre.

1981 – Graças ao movimento de mulheres, Doca Street é condenado pela morte de Ângela Diniz.

1981-1988 – Surge o jornal feminista *Mulherio.*

1982 – 4º. Encontro Nacional Feminista em Campinas, SP.

1982 – O movimento de mulheres elabora uma plataforma feminista e a oferece aos candidatos aos governos estaduais. É o *Alerta Feminista.*

1982 – Criação do Conselho Estadual da Condição Feminina em São Paulo.

1982 – Esther de Figueiredo Ferraz é a 1ª. mulher a ser escolhida ministra e assume a pasta da Educação.

1982 – 1º. Núcleo de Estudos sobre a Mulher na PUC do Rio de Janeiro.

1983 – 5º. Encontro Nacional Feminista em Campinas, SP.

1983 – Movimento das Mulheres pelas Diretas-Já.

1983 – Criação do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM).

1984 – 6º. Encontro Nacional Feminista em São Paulo, SP.

1984 – Criação do Conselho Nacional de Defesa da Mulher.

1985 – 7º. Encontro Nacional Feminista em Belo Horizonte, MG.

1985 – I Conferência Nacional sobre a Saúde da Mulher.

1985 – Criada a primeira Delegacia de Atendimento Especializado à Mulher em SP.

1985 – Projeto de Lei 7.353 cria o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher – CNDM.

1985 – Fim da ditadura militar.

Quadro no. 3: As possíveis influências dos movimentos de mulheres e feministas na Convenção Brasileira dos anos 1960-1980. (Fonte do autor).

O quadro acima nos oferece três considerações:

1) O primeiro período, de 1960 a 1970, marcado pela instauração do regime militar, foi o que preparou a emergência do novo feminismo. O movimento de mulheres contra a carestia, observado desde os anos 1950, não explicitava ainda os princípios ideológicos do feminismo, mas já destacava o potencial da força feminina de transformação social no campo público.

Betty de Oliveira, uma mulher batista brasileira, ousou transitar em campo de saber de domínio masculino e foi além, ao publicar tese que contrariava a posição oficial de sua denominação. Essa atitude inédita no meio patriarcal batista encontrava, no entanto, respaldo na cultura daquela época, pois as mudanças nos padrões de gênero já estavam sendo observadas na sociedade.

2) O período seguinte, que corresponde aos anos 1970, se caracteriza pelo surgimento do novo feminismo no Brasil. As manifestações feministas se tornaram mais intensas, principalmente a partir do ano de 1975, declarado o *Ano Internacional da Mulher* pela Organização das Nações Unidas. As influências feministas se notam na sociedade através dos movimentos populares, da mídia e das condições políticas daqueles anos. Os casos de Ângela Diniz, assassinada pelo companheiro, e a morte suspeita de Zuzu Angel (que havia denunciado o governo pela morte de seu filho Stuart Angel) despertaram a preocupação nacional com o tema da violência contra as mulheres.

O ano de 1975, *Ano Internacional da Mulher*, foi marcado, entre os batistas brasileiros, pela eleição da primeira mulher a ocupar o cargo de presidente de uma Junta da Convenção Brasileira. No entanto, havia ainda grande resistência aos movimentos feministas, que se observa na forma como trataram a primeira tentativa de ordenação de uma mulher ao ministério pastoral batista em 1976 e 1977, bem como na reação da liderança denominacional diante da perseverança de Betty de Oliveira para defender sua tese junto à Convenção Brasileira. Não obstante, assim como as mulheres eram mais ouvidas pelos poderes políticos, Betty encontrou ambiente favorável para defender sua tese de forma pública. Além disso, a sinalização de mudanças já era sentida na Convenção Brasileira, desde a nomeação da primeira mulher missionária batista para a África em 1970. O caso da graduação e

pós-graduação de mulheres em Teologia pelo Seminário do Norte a partir de 1973, também dá margem a concluir que as influências sociais, em especial as feministas, estavam logrando êxito na mudança de mentalidade entre os batistas brasileiros (embora a ordenação de mulheres ao ministério pastoral seja um problema até hoje entre os batistas, como já foi exposto).

3) O último período, de 1980 a 1985, é aquele que consolidou a visibilização da condição feminina no Brasil em nível institucional e político. Com a criação de Conselhos, das Delegacias e de outras organizações, as mulheres puderam contar com assistência apropriada para o atendimento de suas necessidades básicas, principalmente na área da saúde. Na política, houve uma maior representação feminina nos lugares de poder legalmente constituídos, o que possibilitou a melhora da condição social das mulheres. Tabak e Toscano concluem sua obra assim:

Mas não há dúvida de que uma das condições preliminares básicas para melhorar a condição social da mulher e ampliar sua participação no processo de decisão política é aumentar sensivelmente o número de mulheres eleitas para o Parlamento, em todos os níveis.⁵⁶⁹

Aparentemente dentro desse espírito emancipatório, a Convenção Brasileira abriu novo espaço para suas mulheres ao eleger, pela primeira vez em sua história, uma mulher, esposa de pastor, para ocupar o cargo de vice-presidente da maior organização representativa dos batistas brasileiros.

Betty de Oliveira ganhou também espaço junto ao restrito e elitista meio acadêmico batista, quando pôde lançar seu livro, *Centelha em Restolho Seco*, nas dependências do Seminário Batista do Sul do Brasil. A publicação de sua obra foi ainda divulgada pelo *O Jornal Batista*, cuja importância institucional foi demonstrada no capítulo anterior.

Novo livro de Betty Antunes de Oliveira – é com prazer que registramos nesta coluna o aparecimento do livro “Centelha em Restolho Seco” – Uma Contribuição para a História dos Primórdios do Trabalho Batista no Brasil – edição da autora, formato 14x21, 470 páginas, muito rico em fotografias e fac-símiles, capa concebida (sic) pela autora e elaborada por Ana Maria Loureiro. [...] A obra de Betty Antunes de Oliveira enriquece sumamente a bibliografia evangélica na área histórica alcançando os batistas, presbiterianos e metodistas.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ TABAK, Fanny. TOSCANO, Moema. Op. cit. p. 123.

⁵⁷⁰ AMARAL, Othon Ávila. Em poucas linhas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 3 nov. 1985, p. 2.

O jornal *Batista Paulistano* também promoveu o lançamento do livro de Betty de Oliveira:

No livro “Centelha em Restolho Seco”, a autora, irmã Betty Antunes de Oliveira focaliza a vida das duas igrejas batistas organizadas em solo brasileiro, e o conseqüente estabelecimento da Missão Batista. Estes acontecimentos se deram nos anos de 1871 a 1879. [...] Esta emigração [de norte-americanos – 1865-1872] contribuiu para o nascimento da 1ª Igreja Batista organizada em solo brasileiro, em Santa Bárbara d’Oeste, sob a liderança do pastor Richard Ratcliff, no dia 10 de Setembro de 1871. [...] Tornando esta igreja [1ª Igreja Batista da Bahia] anos mais tarde a 1ª Igreja Batista, em solo brasileiro, em virtude da dissolução das duas igrejas organizadas em Santa Bárbara d’Oeste. Centelha em Restolho Seco é mais do que uma compilação de fatos conhecidos no passado. Este livro é uma ferramenta útil para abrir novas portas à pesquisa. É um livro-documento, e o leitor há de se sentir perplexo frente ao cenário de lutas, sofrimentos, ideais e vitórias que nele são apresentados.⁵⁷¹

Betty de Oliveira foi convidada a apresentar sua tese para outros seminários batistas e o seu maior adversário, o Pastor José dos Reis Pereira, admitiu, mais tarde, alguma possibilidade de repensar a posição insurgente sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil.

Todos os dados oferecidos por este presente capítulo são preliminares e preparam a análise das influências do contexto sociopolítico sobre as etapas do debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, a partir da categoria de gênero, para ser devidamente apresentada em capítulo próprio.

Será estudado, a seguir, um outro contexto importante, o eclesial ou religioso, do qual fazem parte outras igrejas cristãs históricas, contemporâneas dos batistas e que também sofreram, de algum modo, as influências ideológicas do feminismo brasileiro.

⁵⁷¹ OS BATISTAS E SUA HISTÓRIA – NOVAS PUBLICAÇÕES. *Batista Paulistano*. São Paulo, 2º Trimestre 1986, p. 1.

CAPÍTULO IV
O CONTEXTO RELIGIOSO: AS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS
DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NAS PRINCIPAIS IGREJAS
CRISTÃS HISTÓRICAS CONTEMPORÂNEAS DOS BATISTAS
DOS ANOS 1960-1980.

O lugar, o *status*, as oportunidades para o
serviço das mulheres dentro da Igreja estão
mudando rapidamente. Uma revolução
silenciosa está agora em ebulição debaixo de
nossos pés.⁵⁷²

William Douglas, 1961.

1. Introdução.

O objetivo deste capítulo é descrever as influências dos movimentos emancipatórios nas relações de gênero e poder observadas em três das principais igrejas cristãs históricas dos anos 1960-1980 e tentar associá-las à dinâmica das etapas do debate sobre o marco inicial e da história dos batistas brasileiros. Partimos do pressuposto de que as igrejas do cristianismo histórico estudadas neste capítulo, contemporâneas dos batistas dos anos 1960-1980, também sofreram influências do contexto sociopolítico marcado pelos movimentos feministas e que, possivelmente, tais fenômenos sociais contribuíram para estimular, de forma gradativa, mudanças na mentalidade patriarcal da Convenção Brasileira.

A fim de iniciar essa trajetória que descreverá essas influências no cristianismo histórico brasileiro, é preciso delimitar a proposta, elegendo que tradições de fé cristã serão consideradas neste capítulo. Para isso, retornamos intencionalmente ao ponto em que os primeiros imigrantes norte-americanos desembarcaram no Brasil, durante os anos de 1865 a 1871. Betty de Oliveira registrou:

⁵⁷² DOUGLAS, William. Apud MORAIS, Ludgero Bonilha. *Investigação introdutória da cosmovisão feminista: uma análise da nova espiritualidade*. São Paulo, 2000. Dissertação de Mestrado. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, p. 45.

Entre todos esses emigrados podiam ser encontrados batistas, metodistas, presbiterianos, episcopais, católicos e incréus. **Dos três primeiros mencionados era a maioria.** Entre eles havia os procedentes dos Estados Confederados, Sul dos EUA, mas, havia, também, em pequena minoria, emigrados do Norte. No grupo existiam médicos, dentistas, militares, fazendeiros, simples agricultores, operários, trabalhadores, professores, Ministros do Evangelho, um jardineiro surdo-mudo, os trapacentos e até aventureiros buscando algum Eldorado! Nem todos eram norte-americanos, ainda que tidos como tais.⁵⁷³ [grifo meu].

Batistas, metodistas e presbiterianos formavam, portanto, o grupo majoritário entre os imigrantes norte-americanos. Esse mesmo grupo realizou em 17 de Junho de 1870, na própria cidade de Santa Bárbara, SP, uma conferência dos ministros evangélicos, também chamada de “reunião das seitas evangélicas”.⁵⁷⁴ Sem dados oficiais, Betty de Oliveira propôs uma provável lista de ministros evangélicos participantes daquela reunião⁵⁷⁵ e apurou que a maioria era composta de presbiterianos (9 pastores, sendo dois de Santa Bárbara, dois de Campinas e os demais da capital São Paulo), sendo que os batistas estavam representados pelo Pastor Richard Ratcliff⁵⁷⁶ e os metodistas pelo Pastor Junius Eastham Newman. Os membros daquela conferência redigiram e subscreveram um documento oficial, cujos termos revelaram o espírito de cooperação reinante entre os representantes, além do interesse em atender ao chamado missionário, discutindo sobre “quais os meios de chamar ao Evangelho a população desta Província, sem distinção de nacionalidade”.⁵⁷⁷ A importância dessa reunião em 1870 destaca-se ainda mais se levar em conta que o movimento chamado *evangelical*, que representou o esforço para unir as igrejas protestantes em torno de propósitos missionários comuns, só se estabeleceu no Brasil em 1903 com a organização da Aliança Evangélica em São Paulo.⁵⁷⁸ cremos, assim, que o valor histórico dessa reunião de colonos norte-americanos cristãos de Santa

⁵⁷³ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*, p. 10.

⁵⁷⁴ Ibid. p. 223.

⁵⁷⁵ Ibid. p. 223.

⁵⁷⁶ O momento histórico justificava a participação de batistas nessa conferência “ecumênica” cristã. Isso seria alterado a partir da chegada dos missionários Bagby e Taylor ao Brasil. Mendonça acertadamente observou: “mas os batistas no Brasil, ao contrário do que ocorreu com os outros protestantes, foram sempre arredios quanto à proximidade e colaboração com outros grupos. A causa deste distanciamento dos batistas deve remontar-se às suas origens no Brasil, à mentalidade de seus primeiros missionários”. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 205.

⁵⁷⁷ REUNIÃO DAS SEITAS EVANGÉLICAS. *Gazeta de Campinas*. Campinas, SP, 17 jul. 1870, p. 1, c. 1-3, p. 2, c. 1. In: OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*, p. 224-225.

⁵⁷⁸ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 15.

Bárbara justifica a seleção das igrejas protestantes que consideraremos neste capítulo.

Desse modo, estudaremos, de forma breve, a inserção de metodistas e presbiterianos no Brasil (os batistas foram considerados no Capítulo 2) e como essas igrejas desenvolveram aqui seus ministérios femininos principalmente no período compreendido entre os anos 1960 a 1980. Na medida em que estudarmos esse desenvolvimento, procuraremos identificar pistas que denunciem as influências de movimentos feministas sobre a vida eclesial de cada denominação estudada. Além desses protestantes,⁵⁷⁹ da mesma forma consideraremos a Igreja Católica no Brasil, porque era a religião oficial e dominante daquele tempo, além do que, como vimos, estava também representada entre os colonos norte-americanos.

Ao final do capítulo, pretendemos associar os dados obtidos com as etapas da história dos batistas brasileiros, sempre tendo como foco o debate sobre o marco inicial do trabalho batista.

Metodistas, presbiterianos e católicos: entendemos que a eleição desse mosaico religioso foi justificada pela exposição acima e nos oferece o recorte apropriado para a proposta deste capítulo. Pretendemos, a partir de agora, descrever sucintamente a história de sua inserção no Brasil e como essas igrejas desenvolveram seus ministérios com mulheres e como lidaram com as questões de gênero, a partir das influências dos movimentos feministas, principalmente durante o período que corresponde às etapas do debate sobre o marco inicial do trabalho batista brasileiro.

2. A Igreja Metodista no Brasil.

O metodismo surgiu na Inglaterra no século XVIII. Seu principal fundador foi John Wesley (1703-1791), ministro da igreja anglicana da Inglaterra. Inconformado com a acomodação espiritual dominante em sua geração, Wesley promoveu uma renovação espiritual entre os cristãos. Ao lado de George Whitefield (1714-1770), Wesley inovou os métodos evangelísticos ao introduzir a pregação ao ar livre. Embora tenha dado início ao movimento que seria chamado mais tarde de metodismo, Wesley jamais deixou a igreja oficial da Inglaterra.

⁵⁷⁹ Anglicanos e episcopais foram intencionalmente desconsiderados neste Capítulo, porque: 1) a pesquisa se estenderia além da proposta original; 2) Anglicanos não se consideravam protestantes e 2) não foram representados na conferência de ministros de Santa Bárbara.

Seguidores de Wesley rumaram para as colônias da América do Norte. O ensino de Wesley sobre o cultivo de uma vida piedosa disciplinada e regrada ⁵⁸⁰ deu origem ao nome “metodista”. O movimento metodista cresceu nas colônias de New York e Maryland nos anos 1760. Com o crescimento veio a necessidade de organizar a liderança espiritual. Wesley nomeou pregadores leigos como missionários, vez que havia obstáculos para enviar sacerdotes anglicanos. Mais tarde, Wesley enviou o missionário Thomas Coke (1747-1814) cujo trabalho estabeleceu as bases para a fundação de uma nova igreja na América.

Em 1784 foi organizada a Igreja Metodista Episcopal (IME) em Baltimore, Maryland. Em 1820 a IME oficializou sua sociedade missionária e logo a América do Sul tornou-se alvo de suas estratégias missionárias. A primeira missão metodista no Brasil foi a liderada pelo pregador Justin Spaulding. Spaulding e sua esposa desembarcaram no Brasil em 1836. Portanto, quando o grupo de imigrantes norte-americanos se estabeleceu na colônia de Santa Bárbara na Província de São Paulo, o trabalho metodista já estava estabelecido no país. “A Igreja Metodista foi a primeira igreja evangélica a estabelecer uma missão em terras brasileiras e a segunda na América Latina”. ⁵⁸¹

Após um começo promissor, tendo inclusive organizado a primeira escola dominical no Brasil, a “missão Spaulding” sofreu perdas pessoais em sua equipe, o que acabou determinando o fim do trabalho depois de seis anos de sua chegada.

Entre a “missão Spaulding” e o segundo momento missionário metodista no Brasil houve um período de quase vinte e cinco anos. Durante esses anos, nos Estados Unidos, houve cisão na Igreja Metodista, por causa da questão da escravidão (a Igreja foi dividida em Metodista Episcopal do Norte e do Sul) e a eclosão da Guerra Civil americana (1861-1865). Reily negou que a causa do fechamento da missão metodista no Brasil tenha sido exclusivamente a Guerra

⁵⁸⁰ Cf. WESLEY, John. *Explicação clara da perfeição cristã*. Trad. Marília Ferreira Leão. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1984. BURTNER, Robert W. CHILES, Robert E. (Compiladores). *Coletânea da teologia de João Wesley*. Trad. Messias Freire. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1960, p. 225-256.

⁵⁸¹ SALVADOR, José Gonçalves. Apud PINTO, Elena Alves Silva. *O carisma social nas pastoras metodistas: estudo de caso da prática pastoral em ministérios sociais realizados por um grupo de pastoras formadas no período de 1970-1990*. São Bernardo do Campo, 2002. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, p. 28.

americana. Para ele, os problemas estavam no campo das questões transculturais, da falta de recursos humanos (missionários) e das questões financeiras.⁵⁸²

Porém, após o fim da Guerra americana, chegou ao Brasil, em 1866, o Reverendo Junius Eastham Newman (1819-1895). O trabalho desse pregador representou o segundo momento missionário metodista no Brasil. No mês de agosto de 1870, Newman organizou a Igreja Metodista Episcopal em Santa Bárbara. Em 1871, foi a vez da organização de uma igreja em Saltinho, em São Paulo.

Em 1876 os metodistas norte-americanos enviaram John James Ransom, que trabalhou no Brasil durante dez anos. Ransom estabeleceu as marcas do metodismo no país. Aliás, foi Ransom quem recebeu, sem rebatizá-lo, o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, o qual, mais tarde, iria se filiar à Igreja Batista de Santa Bárbara em São Paulo.

A estratégia de evangelização e crescimento dos metodistas no Brasil envolveu investimentos na área da educação formal e religiosa, através da construção de colégios e escolas paroquiais. Mais tarde, presbiterianos e batistas seguiram o mesmo caminho. No Brasil, os metodistas foram os pioneiros na educação feminina, na coeducação, na educação física e educação pré-escolar.⁵⁸³

As mulheres metodistas norte-americanas para cá nomeadas se destacaram no campo do ensino e ofereceram contribuições importantes para o desenvolvimento social do povo brasileiro. A Junta Missionária de Mulheres da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos enviou em 1881 a missionária Marta Watts (1845-1909) para iniciar uma escola para o sexo feminino. Ela fundou o Colégio Piracicabano (atual Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP), o primeiro educandário metodista em São Paulo. Entre as alunas matriculadas encontravam-se as filhas de Prudente de Moraes Barros, que se elegeu governador de São Paulo (1889) e depois presidente da República (1893). Como governador, Prudente de Moraes convidou Marta Watts para ajudá-lo na implantação de um sistema de escolas públicas em São Paulo. Em 1904, Watts fundou o Colégio Izabela Hendrix em Belo Horizonte, Minas Gerais.

⁵⁸² REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984, p. 84.

⁵⁸³ CAVALHEIRO, Jussara Rotter. *O ministério pastoral feminino na Igreja Metodista no Brasil*. São Bernardo do Campo, 1996. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior, p. 69.

A fundadora do Colégio Americano misto em 1885, em Porto Alegre, a jovem missionária Cármen Chaccon (1869-1889),⁵⁸⁴ realizou grande trabalho naquela cidade: o colégio começou com três alunos matriculados e dois anos mais tarde já contava com mais de 400. Chaccon também abriu um curso noturno para mulheres pobres em 1886. Durante a enfermidade do seu pastor, o Reverendo Correia, Chaccon assumiu muitos deveres pastorais. A missionária, porém, faleceu aos 21 anos de idade, vítima de tuberculose.

Em 1894 veio para o Brasil a missionária Layona Glenn (1866-1966). Três anos depois, Layona Glenn foi nomeada diretora do Colégio Fluminense, que mais tarde se uniu ao Americano de Petrópolis formando o atual Instituto Bennett. Organizou a primeira Sociedade Conferencial de Senhoras Metodistas em 1916 e fundou as seguintes instituições sociais: o Instituto Central do Povo, ou Missão Central, que mobilizou as missionárias para a assistência às famílias carentes e o Instituto Ana Gonzaga. Trabalhou durante quarenta anos no Brasil e isso lhe rendeu, mais tarde e sob o governo e aprovação de Juscelino Kubitschek, a honra de ter sua obra reconhecida nacionalmente ao ser condecorada com a “Ordem do Cruzeiro do Sul”.

A história da educadora Benedicta Stahl Sodré (1900-1972), que criou o “Processo de Alfabetização Rápida”, transformado mais tarde em “Cartilha Sodré”, em homenagem póstuma a seu esposo, também precisa ser destacada.⁵⁸⁵ A tiragem dessa Cartilha alcançou o número de centenas de milhares e seu sucesso, em 1937, tornou a cidade de Piracicaba, local de trabalho da educadora, a primeira no Estado de São Paulo em termos de alfabetização da população estudantil. O ideal das educadoras metodistas parece ser resumido nessas palavras da missionária Loise Best: “educação é a dívida de cada geração para com a geração futura”.⁵⁸⁶

Importante também foi a criação da Sociedade Metodista de Mulheres em 1884, porque sua obra contribuiu para amenizar os sofrimentos da população mais carente. O trabalho das mulheres daquela Sociedade transcendia “o seu cotidiano doméstico para a prestação de um serviço assistencial à comunidade” e “representava

⁵⁸⁴ REILY, Duncan Alexander. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*. 2ª. edição. Campinas/São Bernardo do Campo: CEBEP/EDITEO, 1997, p. 191-192.

⁵⁸⁵ Cf. a pesquisa sobre a história e a contribuição para a educação brasileira de Benedicta Sodré elaborada por MENDES, Elieth Sodré Terence. *Benedicta Stahl Sodré: mulher protestante na educação brasileira*. São Paulo, 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie.

⁵⁸⁶ BEST, Loise. Apud CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 72.

um avanço na situação da mulher *recatada, dona-de-casa, esposa e mãe, submissa às ordens do marido o que significou romper as portas do lar*".⁵⁸⁷ Embora a dedicação à assistência de pessoas carentes fora do âmbito doméstico possa ser classificada apenas como uma extensão do esperado papel feminino na sociedade, esse trabalho dessas mulheres, "o romper as portas do lar", pode ser uma representação de transgressão dos códigos tradicionais de gênero daquela época.

O empenho das mulheres nas áreas da educação e assistência social no Brasil chamou a atenção da alta liderança tanto norte-americana como brasileira. Assim, em 1930, quando a Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul aprovou a criação de uma comissão constituinte, formada por vinte delegados, sendo cinco norte-americanos e quinze brasileiros, para elaborar a primeira constituição que estabeleceria a autonomia da Igreja Metodista no Brasil,⁵⁸⁸ quatro mulheres foram chamadas para participar dessa tarefa: as norte-americanas Esther Case, representando a Comissão da Conferência Geral da Igreja Episcopal do Sul dos Estados Unidos e Eunice Andrew, representando a Conferência Anual Sul-Brasileira, e as brasileiras Otília de Oliveira Chaves,⁵⁸⁹ representando a Conferência Anual Brasileira e Francisca de Carvalho, representando a Conferência Anual Central Brasileira.⁵⁹⁰ É digno de nota o fato de os metodistas abrirem espaços significativos do poder para a participação e contribuição das mulheres, vez que se tratava de momento histórico para a Igreja Metodista no Brasil. Talvez esse espírito visionário tenha inspirado G. D. Parker, um dos integrantes daquela comissão, a propor, pela primeira vez, a inclusão da ordenação ao presbiterato sem distinção de sexo nos Cânones da Igreja Metodista, o que possibilitaria a ordenação de mulheres ao ministério pastoral.

Tal proposta causou alguma discussão entre os participantes do Concílio, posto que, se aprovado [sic], seria a medida constitucional necessária para que houvesse livre acesso da mulher a todos os níveis, igualando-a ao homem inclusive na hierarquia institucional, se não de fato, pelo menos de direito.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ LEÃO, Marília A. F. S. *Revista Voz Missionária – 1981 a 1985: uma análise de conteúdos a partir da condição da mulher*. São Bernardo do Campo, SP, 1988. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior, p. 94.

⁵⁸⁸ Até 1930, a Igreja Metodista brasileira era conhecida como Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil. Com sua autonomia declarada, passou a ser chamada de Igreja Metodista no Brasil. LEÃO, Marília Alves Schüller Ferreira. Op. cit. p. 76.

⁵⁸⁹ Otília Chaves, leiga e esposa de pastor, era formada pela Faculdade de Farmácia no Colégio Metodista Granberry em Juiz de Fora, tendo sido a única mulher de sua turma.

⁵⁹⁰ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 191.

⁵⁹¹ LEÃO, Marília Alves Schüller Ferreira. Op. cit. p. 81.

A proposta, no entanto, não foi aprovada. Elena Pinto informa que “das quatro mulheres participantes da comissão três votaram favoravelmente à proposta e uma votou contra”.⁵⁹² Marília Leão, entretanto, informa que o resultado entre as mulheres foi esse: um voto contrário, o de Esther Case, uma abstenção, de Eunice Andrew e dois votos favoráveis das brasileiras Otília Chaves e Francisca de Carvalho. Obviamente, nem o voto feminino contrário e nem a abstenção de Andrew foram os responsáveis pela reprovação da proposta, já que isso dependia também dos outros 16 votos masculinos. O fato a ser destacado é o ineditismo que o tema representou para aquela época e o assunto só foi retomado cerca de quarenta anos depois, no X Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil, nos anos 1970-1971.

Em 1942, a Igreja Metodista se filiou ao Conselho Mundial de Igrejas – CMI, afirmando o seu espírito dialogal e ecumênico que caracterizaria a sua obra nos anos 1960-1980.

Nos anos 1950, as mulheres vocacionadas eram conduzidas ao Instituto Metodista na Chácara Flora, em São Paulo, para o curso de Educação Cristã, análogo à Educação Religiosa dos batistas. Essa formação metodista em Educação Cristã seguia os mesmos moldes e propósitos sexistas das instituições batistas daqueles anos:

Com efeito, pode-se dizer que o tipo de formação que era oferecida reproduzia o papel das mulheres já historicamente estabelecido de educadoras, mantenedoras do lar, responsáveis por crianças, etc. Tais papéis eram entendidos como necessários para as atividades da Igreja. [...] Assim, partia-se da compreensão, senso comum, de que tais atividades deveriam ser exercidas por mulheres. [...] O processo de formação desenvolvido no que fora o Instituto Metodista na Chácara Flora não só instrumentalizava as mulheres a continuarem exercendo seu papel feminino a nível da Igreja e suas instituições, como também as tornavam “adequadamente” preparadas para virem a ser esposas de pastor e continuar desenvolvendo sua posição de subordinação, num contexto de domínio do masculino.⁵⁹³

A Educação Cristã oferecida pelo Instituto reproduzia, portanto, o que estabelecia a cultura patriarcal da época.⁵⁹⁴ O Instituto da Chácara Flora foi fechado e suas alunas foram transferidas para a Faculdade de Teologia em Rudge Ramos, São Bernardo do

⁵⁹² PINTO, Elena Alves Silva. Op. cit. p. 32.

⁵⁹³ LEÃO, Marília A. S. F. Op. cit. p. 78-79.

⁵⁹⁴ CAVALHEIRO informa que o lema do Instituto Metodista era: “Servi ao Senhor com alegria”. As disciplinas oferecidas eram: Psicologia, Sociologia, Serviço Social, História da Igreja, Educação Cristã, Bíblia, Português, Inglês, Música, Enfermagem, Horticultura e trabalhos manuais. CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 74.

Campo. Essa instituição, no entanto, foi fechada no mesmo ano de suas transferências, por determinação da alta liderança da Igreja Metodista.⁵⁹⁵ Não obstante, a transferência dessas alunas para a Faculdade de Teologia significou uma abertura positiva para elas cursarem, em futuro próximo, a graduação em Teologia, curso que tradicionalmente era dirigido aos homens.

Mas a participação mais ativa das mulheres nos quadros oficiais da Igreja Metodista no Brasil se deu no ministério leigo com a criação do diaconato feminino,⁵⁹⁶ em 1955, pelo VII Concílio Geral da Igreja. Curiosamente, o primeiro Conselho Superior da Ordem das diaconisas, eleito pela Junta Geral de Ação Social, foi presidido por um homem, Daniel Lander Betts, tendo como vice-presidente Sara Bennett e secretária Otília de Oliveira Chaves.⁵⁹⁷ A figura de um homem na liderança máxima desse Conselho pode significar a necessidade de credibilidade e legitimidade que só a presença masculina em sociedade predominantemente patriarcal poderia oferecer a uma organização religiosa exclusiva de mulheres.

Como vimos no capítulo anterior, os anos 1964 a 1985, *os anos de chumbo*, representaram um período de grandes agitações políticas e sociais. Nesse contexto sociopolítico, a Igreja Metodista retomou a questão do ministério feminino ordenado. Elena Pinto observa:

O período que antecede a aprovação do ministério feminino ordenado foi marcado por momentos de transição e inquietações na história do país. **Por essa razão, os acontecimentos na Igreja Metodista no Brasil, no início dos anos 70, não podem ser dissociados de fatos religiosos e políticos que ocorreram no país e grande parte da América Latina desde as décadas de 50 e 60**, com movimentos reivindicatórios por justiça e melhores condições de vida na cidade e no campo.⁵⁹⁸ [grifo meu].

E acrescenta: “Foram os ventos contestatórios que certamente induziram a aprovação do ministério feminino ordenado na Igreja Metodista, embora não haja registros oficiais de conflitos em torno dessa questão”.⁵⁹⁹ A análise de Elena Pinto confere

⁵⁹⁵ Durante a vigência do regime militar, os formandos de 1967 da Faculdade de Teologia convidaram o arcebispo católico Dom Helder Câmara para ser seu paraninfo. Dom Helder era um conhecido opositor do regime e sua participação naquela formatura não agradou a ala mais conservadora da Igreja Metodista no Brasil. O resultado foi a determinação do fechamento arbitrário da Faculdade no ano seguinte e a demissão de todos os seus professores. REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo brasileiro*. p. 346.

⁵⁹⁶ Sobre o ministério diaconal feminino ver REILY, Duncan A. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*. p. 192-197.

⁵⁹⁷ CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 76.

⁵⁹⁸ PINTO, Elena Alves Silva. Op. cit. p. 34.

⁵⁹⁹ Id. p. 38.

com a suspeita desta pesquisa: no que diz respeito às transformações nas relações sociais de gênero no campo religioso, não há como desprezar as influências externas do respectivo contexto sociopolítico. Os “ventos contestatórios”, embora não explicitados, certamente se referem aos movimentos emancipatórios que inspiraram muitos segmentos da sociedade daqueles anos.

As resistências à ordenação feminina ao pastorado entre os metodistas parecem ter sido bem menores que aquelas percebidas entre batistas e presbiterianos brasileiros. No entanto, isso não significa que elas não existiram. As primeiras se manifestaram na comissão constituinte de 1930 e, parece-nos que elas foram reproduzidas no meio metodista brasileiro ao longo dos anos.

A ordenação feminina ao ministério pastoral só poderia ser realidade se houvesse uma reforma canônica, para estabelecer tal ato como direito legal na Igreja Metodista. Assim, a discussão sobre a proposta da ordenação sem distinção de sexo foi retomada na primeira fase do X Concílio Geral da Igreja Metodista, em 1970. Foi, porém, na segunda fase, em 1971, no Rio de Janeiro, que a proposta foi aprovada “quase por unanimidade”⁶⁰⁰ nos Concílios Regionais. Com a aprovação, a Igreja Metodista se tornou “a primeira igreja do protestantismo histórico no Brasil a eliminar a distinção de sexos no ministério ordenado”.⁶⁰¹

Apesar de aprovada em 1971, a primeira ordenação só ocorreu em 1974.

A primeira mulher a ser ordenada presbítera foi Zenilda Lima Soares. Ela havia concluído seus estudos no Instituto Metodista da Chácara Flora, no bairro de Santo Amaro, na cidade de São Paulo, SP, em 1965, mas fez questão de cumprir todas as exigências normais feitas aos homens, e somente depois de cumprir o período probatório tornou-se, enfim, presbítera, em janeiro de 1974.⁶⁰²

A razão do tempo parece estar na decisão pessoal de Zenilda Soares que, apesar de ser formada desde o ano de 1965, “fez questão de cumprir todas as exigências normais feitas aos homens” para a sua ordenação em 1974 pelo Concílio Regional da III Região Eclesiástica. Zenilda Soares, além de ter se tornado a primeira presbítera⁶⁰³ da história da Igreja Metodista no Brasil, foi também nomeada para a Comissão Geral de Educação Cristã.

⁶⁰⁰ PINTO, Elena Alves Silva. Op. cit. p. 40.

⁶⁰¹ Ibid. p. 33.

⁶⁰² Ibid. p. 40.

⁶⁰³ Outras denominações já ordenavam mulheres para o ministério pastoral antes da Igreja Metodista no Brasil. São os casos do Exército da Salvação (1922) e da pentecostal Igreja do Evangelho

A partir do exemplo de Zenilda Soares, outras mulheres foram ordenadas pastoras. O trabalho ministerial das mulheres se desenvolveu e resultou em promoções dentro da estrutura organizacional da Igreja Metodista no Brasil. Por exemplo, em 1983, a pastora Vera Lucy Prates da Silva, da cidade de Alegrete, RS, foi nomeada Superintendente Distrital e assumiu a coordenação e o trabalho de um grupo de igrejas e seus respectivos pastores e pastoras. Ela declarou: “o ministério feminino é um fato. Diante disto, a nomeação para a superintendência de um distrito é um acontecimento natural dentro de nossa estrutura eclesial”.⁶⁰⁴

Apesar do avanço que a decisão do X Congresso Geral significou para o reconhecimento do ministério feminino nas igrejas metodistas, os problemas nas relações de poder e de gênero se mantiveram, em medidas diferentes, mas muito reais. Esses conflitos foram bem ilustrados por Schisler, que ofereceu uma parábola baseada na história das filhas de um homem chamado Zelofeade. Elas desafiaram as leis sobre direitos de herança em Israel e isso está narrado no Livro de Números 36:1-13. A “Parábola das Filhas de Zelofeade” de Schisler retratou, de forma poética, a luta das mulheres metodistas daqueles anos:

Então vieram as filhas do Século XX, das décadas de 60 e 70, UNIDAS e COM CORAGEM para desafiar os Bispos, diante dos Superintendentes Distritais, diante dos pastores, e diante dos governadores e de todo o povo, à porta da Congregação, dizendo:

- Por que se tiraria o nosso nome do rol das candidatas ao Ministério... das nomeações pastorais dignas de nossa capacidade... das delegações aos concílios máximos da Igreja... e participação no Conselho Geral e Secretarias Gerais? Dá-nos possessão de nossos direitos e nós assumiremos as nossas responsabilidades.

Então a Igreja, com coragem e decisão, levou a causa perante o Senhor. E disse o Senhor da Igreja: as filhas do Século XX, das décadas de 60 e 70 falam o que é justo; certamente lhes darás possessão de seus direitos, e farão passar a elas todas as oportunidades para me servir, que lhes couberem. E assim se fez, e grande foi a alegria no céu [...] e na terra.⁶⁰⁵

Os problemas citados por Schisler em sua parábola eram enfrentados pelas pastoras metodistas e foram analisados por Cavalheiro.⁶⁰⁶ Eles podem ser resumidos nos seguintes tópicos: estado civil e implicações, maternidade, família, concorrência entre colegas (principalmente homens), preconceitos e discriminações sociais,

Quadrangular (1958). As Igrejas Luterana, Episcopal e Presbiteriana Unida ordenaram suas mulheres na década de 1970. CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 99, 100.

⁶⁰⁴ SILVA, Vera Lucy Prates. Entrevista concedida a AÇO, G. *Uma mulher pastora e presbítera na superintendência de um distrito*. In: LEÃO, Marília A. F. S. Op. cit. p. 86.

⁶⁰⁵ SCHISLER, Edith Long. *Parábola das filhas de Zelofeade*. In: CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 95-96.

⁶⁰⁶ CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 104-129. Cf. LEÃO, Marília A. F. S. Op. cit. p. 83-86.

distância dos níveis de decisão e poder, nomeações pastorais prejudicadas pelo sexismo eclesial. O número de pastoras em comparação com os ministros metodistas é revelador: em 1996 eram 130 mulheres ordenadas para 820 homens.⁶⁰⁷

Apesar disso, das igrejas representantes do cristianismo histórico consideradas nesta pesquisa, a Metodista no Brasil foi aquela que mais abriu espaços para suas mulheres, principalmente no período dos anos 1960-1980.

3. A Igreja Presbiteriana do Brasil.

A palavra “presbítero” vem do grego *presbyteroi* e significa “ancião”. É a designação dada aos líderes das igrejas neotestamentárias.⁶⁰⁸ Durante a Reforma, João Calvino (1509-1564), o “pai da doutrina e da teologia reformadas e presbiterianas”,⁶⁰⁹ afirmava que o cargo de presbítero fazia parte das ordens que Cristo estabelecera para o governo da igreja (as outras eram: pastores, mestres e diáconos). Os presbitérios se constituem grupos de anciãos que governam as igrejas.

O presbiterianismo, no entanto, surgiu na Inglaterra do século XVII, juntamente com o movimento puritano. Os puritanos faziam parte de um grupo de religiosos descontentes com os rumos espirituais da Igreja na Inglaterra e insistiam na necessidade de se retornar às bases puras da religião da Bíblia. González chamou-os de “protestantes radicais”⁶¹⁰ e eles não estavam organizados em um grupo coeso, mas de seu movimento faziam parte várias tendências: aqueles que simplesmente se opunham ao sistema anglicano, os que defendiam o sistema presbiteriano de governo, outros que valorizavam a autonomia de cada congregação religiosa (os batistas e os congregacionais). Os presbiterianos adotaram a confissão e os catecismos de Westminster, produzidos durante a Assembléia de Westminster, em Londres, durante os anos de 1643 a 1649.

As turbulências políticas e religiosas na Inglaterra fizeram com que muitos puritanos emigrassem para a América, embora não tenham sido elas as únicas motivações daqueles futuros colonos. Os presbiterianos também se estabeleceram nas colônias britânicas, onde puderam crescer e desenvolver sua Igreja.

⁶⁰⁷ CAVALHEIRO, Jussara Rotter. Op. cit. p. 102.

⁶⁰⁸ Cf., por exemplo, Atos dos Apóstolos 11:30; 14:23; 15:2, 6, 23; 16:4; 20:17ss; 21:18.

⁶⁰⁹ REID, W. S. *João Calvino*. In: ELWELL, Walter A. (ed.). Trad. Gordon Chown. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1988. Vol. I. p. 228.

⁶¹⁰ GONZÁLEZ, Justo L. *A era dos dogmas e das dúvidas*. Trad. Carmella Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Uma História Ilustrada do Cristianismo; v. 8). p. 51.

Teologicamente eram calvinistas e seguiam uma ética inspirada no puritanismo inglês. No século XIX, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos voltou o seu olhar para o mundo, procurando meios para evangelizar e alcançar os povos não cristianizados, através do envio de missionários.

A história dos presbiterianos no Brasil ⁶¹¹ se iniciou em 12 de Outubro de 1859 com a chegada do missionário Reverendo Ashbel Green Simonton (1833-1867), nomeado pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Além do seu problema com a língua nativa, Simonton enfrentou resistências ao seu trabalho junto aos brasileiros. Inicialmente, trabalhou como “uma espécie de capelão entre os anglo-saxões” ⁶¹² do Rio de Janeiro, pregando e ministrando casamentos sempre na língua inglesa. Em 1860, seu cunhado, o Reverendo Alexander L. Blackford (1829-1890), uniu-se a Simonton e organizaram um curso de inglês, além da fundação de uma pequena livraria evangélica. Simonton distribuía bíblias e visitou colônias de anglo-saxões e de alemães durante o período de 1860 a 1861. Em 1862, os primeiros frutos: foram batizados um comerciante norte-americano e um trabalhador da marinha portuguesa. Em 12 de Janeiro de 1862 foi organizada a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, “a primeira comunidade reformada de língua portuguesa a ser estabelecida no Brasil (composta de brasileiros e portugueses)”. ⁶¹³ Portanto, quando a Igreja Presbiteriana de Santa Bárbara foi organizada em 26 de Junho de 1870, o trabalho presbiteriano já estava assentado no Brasil há cerca de sete anos. Do Rio, capital do Império e sede da missão presbiteriana no Brasil, Simonton enviou Blackford para São Paulo em 1863. Nessa cidade, ele encontrou uma pequena comunidade protestante de anglo-saxões, com a qual pôde desenvolver seu trabalho, embora, apesar de seu esforço, não tenha conseguido com aquele grupo formar uma forte base missionária. Blackford organizou a igreja de São Paulo em 5 de Março de 1865.

Enquanto isso, um sacerdote católico, o Padre José Manoel da Conceição, mantinha contatos com protestantes estrangeiros na Província de São Paulo. Esses

⁶¹¹ Para maiores informações sobre a história dos presbiterianos no Brasil, cf.: FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. Volumes I e II. MATOS, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900)*: missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

⁶¹² LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro*: estudo de eclesiologia e de história social. Trad. Linneu de Camargo Schützer. 2ª. edição. Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1981, p. 54.

⁶¹³ MATOS, Alderi Souza. *Simonton e as bases do presbiterianismo no Brasil*. In: MENDES, Marcel. (apres.). *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000. (Série Colóquios; v. 3). p. 70.

contatos causaram problemas para o Padre Conceição, que passou a ser conhecido como o “padre protestante” e mais tarde o “padre louco”⁶¹⁴ e lhe valeu ser vigiado por seus bispos superiores. Por conta desse cuidado dos bispos, Padre Conceição passou cerca de quinze anos trabalhando em várias paróquias nas cidades de Limeira, Piracicaba, Monte-Mor, Taubaté, Ubatuba, Santa Bárbara e Brotas. Em Brotas chegou no ano de 1860. Nessa cidade, pôde trabalhar com sua paróquia, com relativa facilidade, o que estava aprendendo de seus contatos protestantes. Estimulou seus paroquianos à leitura da Bíblia e procurou “melhorar as condições da vida religiosa na sua paróquia”⁶¹⁵ Entretanto, esse trabalho apenas desencadeou uma crise existencial-espiritual no padre, semelhante àquela vivida por Lutero, o que acabou provocando sua licença do sacerdócio católico e seu retiro para a região de Rio Claro, ainda em São Paulo. Foi nessa cidade que o Reverendo Blackford foi encontrar o Padre Conceição, o qual, após ouvir seus argumentos, converteu-se à fé presbiteriana e foi batizado na Igreja Presbiteriana do Rio em 23 de Outubro de 1864. Idealista, Conceição retornou a Brotas, para combater “os erros da Igreja romana, depois de havê-los divulgado por tanto tempo” e ali criou o “primeiro núcleo protestante verdadeiramente brasileiro”.⁶¹⁶ Esse trabalho cresceu “de maneira extraordinária” e logo a igreja presbiteriana de Brotas foi organizada em 13 de Novembro de 1865, tornando-se, “durante muito tempo uma das duas maiores igrejas protestantes do Brasil, ao lado da do Rio”.⁶¹⁷ A partir da obra em Brotas, o ex-padre Conceição se tornou um pastor itinerante e foi conhecido como um “apóstolo brasileiro”, “o homem que abriria ao protestantismo o interior do Brasil”.⁶¹⁸ É interessante notar a relação que se percebe no caso do ex-padre Conceição entre os presbiterianos com o ex-padre Albuquerque dos batistas: ambos foram sacerdotes católicos e os primeiros brasileiros a se converterem à fé protestante. Conceição faleceu em 1873, aparentemente solitário em seu ministério itinerante. Léonard afirmou que “o protestantismo brasileiro teve, em Conceição – que abriu seus caminhos e nimbou seus primórdios de uma auréola mística – um santo”.⁶¹⁹

A estratégia dos presbiterianos para alcançar os brasileiros seguiu a trajetória dos metodistas: a criação de colégios e escolas paroquiais. Essas instituições

⁶¹⁴ LÉONARD, Émile-Guillaume. Op. cit. p. 56, 57.

⁶¹⁵ Ibid. p. 57.

⁶¹⁶ Ibid. p. 58.

⁶¹⁷ Ibid. p. 59.

⁶¹⁸ Ibid. p. 56.

⁶¹⁹ Ibid. p. 67.

serviriam, em primeiro lugar, para educar os filhos dos imigrantes protestantes, vez que havia ainda muito preconceito religioso no Brasil. Em segundo lugar, os propósitos missionários dos presbiterianos fizeram abrir seus colégios e escolas para os brasileiros, porque entenderam que a educação poderia ser o grande meio para convertê-los à fé reformada, através do oferecimento de um ensino de qualidade superior àquele existente naquela época. Isso certamente interessaria a muitos, principalmente aqueles pertencentes aos segmentos formadores de opinião da sociedade. Além disso, entenderam que a evangelização só seria eficaz entre os nacionais se combatessem o alto nível de analfabetismo existente entre a população mais pobre. Outra razão para a criação dessas instituições foi o combate ao catolicismo brasileiro, considerado por eles e pelos demais protestantes como um cristianismo distorcido, quase pagão. Leontino Santos observa que “a educação foi, provavelmente, a mais importante estratégia dos missionários norte-americanos para minar as resistências do catolicismo”.⁶²⁰ A Escola Americana dos presbiterianos foi a primeira a aplicar no Brasil o inovador sistema pedagógico norte-americano baseado nos pensamentos de três grandes teóricos da história da pedagogia: J. Pestalozzi (1746-1827), H. Mann (1796-1859) e F. W. A. Froebel (1782-1882).⁶²¹

Se a educação se constituía na mais importante estratégia missionária dos protestantes norte-americanos, então o papel das mulheres que, em maioria numérica, participaram do processo de implantação e desenvolvimento de cada etapa do sistema de ensino no Brasil deveria receber maior destaque pela historiografia cristã. Nos livros de história dos presbiterianos no Brasil consultados pelo pesquisador, não há grandes referências ao trabalho feminino, apesar dos exemplos de mulheres valorosas que deram sua contribuição não só à sua denominação, mas também para o campo da educação no Brasil. Foi o caso da missionária norte-americana Márcia Browne, que em 1891 dirigiu a Escola Modelo em São Paulo, ao lado do Dr. Caetano de Campos. O dinamismo e a firmeza de Browne marcaram a história daquela Escola e essa missionária despertava admiração dos homens. Mas, ao mesmo tempo, aparentemente provocava-lhes um aparente desconforto, porque se comportava muitas vezes fora dos padrões de gênero de sua época. Em carta dirigida ao Dr. Rangel Pestana, o Dr. Caetano de Campos assim descreveu Browne:

⁶²⁰ SANTOS, Leontino Farias dos. *Educação: libertação ou submissão?: a ideologia da educação protestante na perspectiva da APEC*. São Paulo: Edições Simpósio, [s.d.], p. 27.

⁶²¹ AQUINO, Adonias Costa. *A prática educacional como ação social na Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, 2005. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie, p. 52-53.

Faltava-me, porém, um homem [professor] para os meninos, e isso é que é absolutamente impossível. Nova luta e peripécias inacreditáveis para mim. Achei, por fim, não um homem, mas **uma mulher-homem**. Eis a sua fé de ofício: Miss Browne, 45 anos, solteira, sem parentes nem aderentes, **sem medo dos homens**, falando ainda mal o português, ex-diretora de uma Escola Normal de senhoras em S. Luiz (Massachusetts), possuidora de 250 contos, ensinando crianças por prazer e vocação (assim como há vocação para freira), e, finalmente, **trabalhando como dois homens**, diz ela, quando o ensino o necessita. Tinha vindo para São Paulo, contratada pela Escola Americana, que m'a cede cinco dias por semana, para ajudar-me a realizar a reforma, **que ficaria impossível sem ela.**⁶²² [grifos meus].

Browne, com sua personalidade forte e marcante, poderia encabeçar uma notável lista de mulheres presbiterianas que contribuíram significativamente para o desenvolvimento da educação no Brasil. Por exemplo, a missionária e educadora Mary Parker Dascomb (1842-1917), que chegou ao Brasil em 1869 e atuou no Rio de Janeiro, São Paulo, Brotas, Rio Claro, Botucatu e Curitiba. Dascomb e Elmira Kuhl (1842-1917), que haviam chegado em 1874, fundaram a Escola Americana de Curitiba em 1892. Katherine Hall Porter fundou o Colégio Americano de Natal em 1895 e depois a Escola Evangélica de Florianópolis em 1903. Eliza Reed (1857-1926) desembarcou em 1891 e trabalhou como educadora em Campinas, Lavras, Recife, Natal e Garanhuns, sendo que em 1904 fundou o Colégio Americano de Pernambuco, na cidade do Recife.

George e Mary Chamberlain, missionários presbiterianos, chegaram a São Paulo no ano de 1870. Enquanto George se ocupava com o trabalho missionário, Mary abriu uma pequena escola para três crianças nos aposentos de sua casa. Graças à qualidade de ensino oferecido e à implantação de inovações pedagógicas, em 1871, sua escola já contava com 44 alunos. No ano seguinte, já em novo endereço e muito bem estruturada, era conhecida pelo nome de Escola Americana. Em 1876 dois novos cursos foram abertos: a Escola Normal e o Curso de Filosofia. Um grande terreno medindo 27,7 mil metros quadrados, na região de Higienópolis foi adquirido pela Escola em 1880. Em 1891, substituindo a Escola Americana, surgiu o Mackenzie College, cujo nome veio do filantropo John T. Mackenzie, que nunca tinha visitado o Brasil, mas desejava investir em uma escola de engenharia neste

⁶²² HACK, Osvaldo Henrique. *Protestantismo e educação brasileira*. 2ª. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 109.

país. Mackenzie faleceu, mas suas irmãs ⁶²³ cumpriram o seu desejo, doando U\$ 50.000 para a construção do edifício do Colégio. Mais tarde, em 1952 e com a aprovação do presidente Getúlio Vargas, o Colégio foi transformado em Universidade Presbiteriana Mackenzie. Essa instituição teve o privilégio de, em 1965, pela primeira vez na história da educação superior no Brasil, nomear uma mulher, Esther de Figueiredo Ferraz (1915-2008), para o cargo de reitora, cargo ocupado por ela até 1971. Ela também foi a primeira mulher a lecionar na Faculdade de Direito do Largo São Francisco da Universidade de São Paulo – USP, a ser nomeada secretária da Educação de São Paulo e a ocupar cadeira da Ordem dos Advogados do Brasil – OAB. Além disso, durante o governo do general João Figueiredo, Esther foi a primeira mulher a ocupar o cargo de ministra titular da pasta de Educação e Cultura (1982-1985). ⁶²⁴

Embora o trabalho das mulheres presbiterianas se destacasse principalmente na área da educação, a Igreja Presbiteriana do Brasil tem se posicionado firmemente contra a ordenação feminina até para o diaconato. Reginaldo Antunes, em 2005, revela:

A questão da eleição de mulheres nos cargos de Diaconisa e Presbítera dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil ainda é um processo muito delongado, apesar de alguns setores mais progressistas nos últimos anos trazerem esse assunto nas reuniões nacionais da Igreja, tem sido, sistematicamente, postergado. ⁶²⁵

A discussão sobre a inclusão de mulheres no corpo oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil parece ter se iniciado na década dos anos 1930. O Reverendo Alcides Nogueira, em artigo vigoroso contra o ministério ordenado feminino, ⁶²⁶ lembrou que o assunto “diaconisa”, que na Constituição da Igreja de 1936 havia passado através do artigo de no. 59: “para o ofício do diaconato não há distinção de sexo”, foi motivo de quase provocar uma divisão entre os presbiterianos na Assembléia Geral realizada em 1938. O texto acabou sendo eliminado definitivamente pela Constituinte de 1950.

⁶²³ Seus nomes não são apresentados pela pesquisa de NASCIMENTO, Oslei. *Presbiterianismo brasileiro e educação: um estudo de caso: o Instituto Filadélfia de Londrina*. São Paulo, 2004. Dissertação de Mestrado. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

⁶²⁴ MORRE AOS 93 ANOS A JURISTA ESTHER DE FIGUEIREDO FERRAZ: na década de 80, foi a 1ª. mulher a assumir um ministério no País. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 24 set. 2008, p. A24.

⁶²⁵ ANTUNES, Reginaldo Campanati. *Nem macho, nem fêmea – varão e mulher os criou: um estudo das relações de gênero na Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, 2005. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie, p. 27, n. 41.

⁶²⁶ NOGUEIRA, Alcides. O ministério feminino ordenado. *Brasil Presbiteriano*. São Paulo, ago./set. 1973, p. 6.

⁶²⁷ Ainda hoje, a questão ainda é tratada como “causa feminista”, “negação da autoridade das Escrituras”, porque uma diaconisa ordenada é considerada como uma mulher ocupando indevidamente um espaço de poder exclusivamente masculino. ⁶²⁸

Quanto ao acesso de mulheres ao oficialato presbiteriano, a pesquisa de Cláudio Reis ⁶²⁹ nos oferece um quadro representativo das relações de gênero e poder existentes no contexto da Igreja Presbiteriana do Brasil durante os anos 1970-1990. Seu trabalho envolveu a análise dos números do periódico SAF (Sociedade Auxiliadora Feminina) em Revista e do jornal *Brasil Presbiteriano*, ambos órgãos oficiais da Igreja que circularam durante aqueles anos.

A SAF em Revista começou em 1955 e é publicação oficial da Confederação Nacional das SAF da Igreja Presbiteriana do Brasil e tinha uma tiragem anual, em 2004, de 34.000 exemplares. Durante os anos 1970, Cláudio Reis percebeu que houve poucos artigos da SAF relacionados ao papel das mulheres na Igreja. Considerou, no entanto, o artigo “A mulher na Igreja” de 1970, como “emblemático”, porque seu conteúdo afirmava os esperados papéis estabelecidos pela cultura patriarcal dominante: submissão no lar e na igreja, assistência aos necessitados e evangelização pessoal. ⁶³⁰ Basicamente, os poucos artigos encontrados por Cláudio Reis nos anos 1970 (quatro no total) não só afirmavam o lugar secundário da mulher na estrutura de poder da Igreja, mas também denunciavam a sua acomodação com esse papel:

O *status* feminino, aparentemente, está considerado como estabelecido dentro dos moldes dos anos anteriores [anos 1960], onde o universo da mulher é o lar e sua atividade na igreja relaciona-se apenas com o seu gênero (reuniões de oração de mulheres, estudos bíblicos para mulheres, sugestões de trabalhos com crianças, etc.). **Não há demanda por igualdade de status.** ⁶³¹ [grifo meu].

Mas isso não significou que não houve a ameaça das influências externas dos movimentos feministas. O artigo “A Mulher Independente”, escrito por um homem, o Reverendo Jerônimo Gueiros, advertiu contra os perigos da pretensa liberdade almejada por muitas mulheres da sociedade e afirmou que “a verdadeira liberdade

⁶²⁷ Diferentemente dos batistas, os presbiterianos têm um governo centralizado representado pelo Supremo Concílio. Basicamente, a escala hierárquica obedece a seguinte linha ascendente: igreja local, conselho, presbitério, sínodo e Supremo Concílio.

⁶²⁸ REIS, Cláudio Correia. *Status e papel feminino na Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, 2004. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie, p. 43.

⁶²⁹ REIS, Cláudio Correia. Op. cit.

⁶³⁰ A MULHER NA IGREJA. SAF em Revista, no. 56, 1970, p. 23-24. In: REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 12.

⁶³¹ REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 12.

feminina inspira nobre submissão afetiva da mulher ao seu marido”.⁶³² Outro artigo, intitulado “A Mulher no Plano Divino”, após longa exposição sobre o papel da mulher como auxiliadora, na linha da interpretação fundamentalista da Bíblia, conclui: “a mulher e o homem não foram criados para competir”. E ainda encerra com uma poesia de Victor Hugo: “o homem pensa e a mulher sonha... o homem é a águia que voa, a mulher o rouxinol que canta”.⁶³³

O jornal *Brasil Presbiteriano* sucedeu *O Puritano* e o *Norte Evangélico*. Órgão oficial de comunicação da Igreja Presbiteriana do Brasil e subordinado ao Supremo Concílio das Igrejas, o *Brasil Presbiteriano* tinha uma tiragem anual de 20.000 exemplares em 2004. O *Brasil Presbiteriano* é para os presbiterianos o que *O Jornal Batista* é para os batistas: o que é publicado sob o crivo dos seus respectivos redatores representa o discurso oficial sobre fé e prática para todas as igrejas da denominação. Assim, “a defesa de quaisquer mudanças no *status* feminino dentro do jornal *Brasil Presbiteriano* recebe o tratamento de infidelidade à Igreja e à Bíblia”.⁶³⁴

No *Brasil Presbiteriano* dos anos 1970, Cláudio Reis afirma que “o artigo mais especificamente direcionado à discussão do *status* feminino na igreja é ‘O Ministério Feminino Ordenado’” do Reverendo Alcides Nogueira, publicado em 1973. Cláudio Reis considerou também que, provavelmente, esse texto foi:

O material mais importante sobre o tema encontrado em nossa pesquisa, pois além de ocupar uma página inteira do jornal, onde as posições favoráveis e contrárias à ampliação do espaço da mulher são defendidas por dois pastores expoentes do período [Reverendo Alcides Nogueira e Reverendo Odayr Olivetti], também recebe uma nota da redação sobre o tema.⁶³⁵

Nesse artigo em o *Brasil Presbiteriano*, Nogueira reagiu a um documento assinado e divulgado por Olivetti que defendia a ordenação de mulheres ao pastorado. A proposta de Olivetti foi encaminhada, em 15 de Junho de 1973, ao presidente do Sínodo de Campinas, SP, tendo como argumento principal a forte e ativa participação das mulheres na história da Igreja Presbiteriana do Brasil, inclusive nos ministérios da pregação e ensino da Palavra. Alegou também que as vocacionadas sentiam-se frequentemente frustradas por não serem bem aproveitadas e

⁶³² GUEIROS, Jerônimo. A mulher independente. SAF, 56, 1970. In: REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 24.

⁶³³ A MULHER NO PLANO DIVINO. SAF, 80, 1976, p. 7. In: REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 13.

⁶³⁴ REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 58.

⁶³⁵ Id. p. 32.

reconhecidas, mesmo depois de formadas, em suas igrejas por conta do inflexível sistema eclesiástico vigente. Em seu documento, intitulado “Sobre Ministério Feminino Ordenado”, Olivetti apresentou também os seus fundamentos teológicos para justificar a sua proposta. Sua pergunta foi incisiva: “é lícito, em sã consciência, afirmar que o Espírito de Deus só vocaciona homens para o Sagrado Ministério?”.⁶³⁶

Nogueira respondeu, através do *Brasil Presbiteriano*, o que segue:

Consideramos o assunto de profunda gravidade no seio da Igreja Presbiteriana do Brasil não só porque reflete uma inovação envolta em colorido modernista, como porque seria entre nós como uma “fagulha a por em brasas uma grande selva” Tiago 3:5.

[...] Ora a sugestão do Rev. Odayr Olivetti é muito mais grave do que o assunto “diaconisa” legalizado em 1936. Se chegar à barra do Supremo Concílio, trará conseqüências negativas imprevisíveis.⁶³⁷

O Reverendo Nogueira temia que o assunto chegasse à agenda do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, porque poderia provocar debates e polêmicas, ameaçando a unidade da denominação no País, como ocorreu quando se discutiu a questão da diaconia feminina nos anos 1930. De certa forma, a questão chegou à instância máxima do poder da Igreja em 1974, não através do documento de Olivetti, mas como consulta feita pelo Presbitério de Rio Claro ao Supremo Concílio. Nessa ocasião, em reunião ordinária presidida pelo Rev. Boanerges Ribeiro e realizada na cidade de Belo Horizonte no período de 7 a 12 de Julho de 1974, foi apresentado o seguinte parecer que resumiu o pensamento da denominação presbiteriana:

SC-74-051. Doc. C – Quanto ao Doc. 24 do PRESBITÉRIO DE RIO CLARO; SOBRE MINISTÉRIO FEMININO ORDENADO – Considerando: 1) que a argumentação bíblica básica referida no documento que acompanha a proposta, não convence, porque é insuficiente para levar a Igreja Presbiteriana do Brasil a mudar sua posição sobre o assunto; 2) que a mulher presbiteriana tem, dentro da estrutura atual da Igreja Presbiteriana do Brasil, bastante campo para exercer o seu ministério. O Supremo Concílio resolve: não acolher a proposta do Presbitério de Rio Claro.⁶³⁸

A posição oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil sobre o assunto estava tão firmada nos anos 1970, que na visita da Moderadora da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, cargo equivalente ao de Presidente do Supremo Concílio, o tratamento dispensado à pastora Sara B. Moseley foi de acordo com o que foi decidido pela

⁶³⁶ OLIVETTI, Odayr. *Sobre ministério feminino ordenado*. In: REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 80-83.

⁶³⁷ NOGUEIRA, Alcides. Op. cit. p. 6.

⁶³⁸ DIGESTO PRESBITERIANO: Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva – 1971-1984. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 80.

liderança brasileira. Moseley foi aqui tratada como “Senhora Moseley” e não como “pastora” ou “presbítera”.

Retornando à desafiadora proposta de Olivetti, percebemos que seu documento estava também comprometido com preconceitos de gênero. Em razão das “peculiaridades” da natureza feminina (revelação de uma visão essencialista), Olivetti propôs restrições ⁶³⁹ quanto aos direitos do exercício do ofício de ministro para as mulheres:

- A. A ordenação de mulheres será possível a:
 - a) Maiores de 25 anos.
 - b) Senhoras casadas cujos cônjuges sejam membros de igreja presbiteriana, em plena comunhão, os quais deverão ser ouvidos antes da ordenação.
- B. Ocorrerá a exoneração automática nos seguintes casos:
 - a) Quando a ministra casar-se com ministro do Evangelho.
 - b) Quando a ministra casar-se com homem que não pertença plenamente a uma igreja presbiteriana.
- C. Estabelece-se como etapa experimental que a ministra exerça ministério específico particular (educação cristã, evangelização, etc.) na qualidade de co-pastora ou pastora auxiliar.

Dessas restrições, podemos extrair as seguintes idéias: o controle da sexualidade feminina, condicionando o estado civil ao ministério; o controle patriarcal, ou seja, aparentemente a proposta incluía também a aprovação do marido para a ordenação da mulher; a dominação masculina manifestada quando a ministra deveria ser exonerada automaticamente em razão de seu esposo ser também ministro ou na condição experimental, quando ela deveria servir de assistente no ministério pastoral. Aí se encontra o paradoxo: a proposta se constituiu em um grande avanço, mas ao mesmo tempo reforçou a fragilidade do papel das mulheres dentro de uma estrutura de poder religioso.

O *Brasil Presbiteriano*, enquanto porta-voz da denominação, procurou convencer suas mulheres que seus papéis junto à Igreja se limitavam ao estabelecido pela interpretação fundamentalista e sexista das Escrituras:

Muito embora, no sistema presbiteriano, a mulher não tenha acesso aos ofícios de pastor, presbítero ou diácono, nem por isso ela deixa de exercer outros ministérios na comunidade presbiteriana. Com o coração e a alma postos na Igreja do Senhor, é na SAF que a mulher presbiteriana exercita, concentra e desenvolve o ministério que o Senhor lhe confiou. [...] Como esposa, mãe e avó, a mulher presbiteriana exerce um triplo ministério. **E é no lar que ela exercita, concentra e desenvolve esse**

⁶³⁹ OLIVETTI, Odayr. Op. cit. p. 83.

ministério de suma importância para a vida da Igreja, para a vida de um povo. ⁶⁴⁰ [grifo meu].

Desse modo, através de seus artigos, tanto o jornal *Brasil Presbiteriano* como a revista SAF reforçaram durante os anos 1970 o estereótipo de mulher presbiteriana idealizado pela cultura patriarcal.

A SAF em Revista, durante os anos 1980, ofereceu maior espaço para a reflexão sobre os papéis de gênero. Foram publicados 6 artigos. Não obstante, o lugar da mulher ainda era reforçado pela cultura patriarcal: “ser uma auxiliadora é o papel da mulher na igreja”. ⁶⁴¹ A SAF em Revista de no. 108, de 1983, ensinava:

As sociedades, em geral, têm um moto onde se encontram os motivos de sua existência. O trabalho da mulher, organizado segundo os parâmetros da Igreja Presbiteriana do Brasil, têm o seu: sejamos verdadeiras auxiliadoras... ⁶⁴²

Pelo menos na ideologia conservadora da SAF em Revista dos anos 1980, o *status* feminino tinha “como território o lar, estendendo suas fronteiras, no máximo, até a igreja”. E as tarefas das mulheres na Igreja eram apenas uma extensão daquilo que faziam em suas próprias casas: educação infantil, assistência a enfermos, organização de festas e eventos, etc.

Neste ponto é importante também destacar o artigo do Doutor Augustus Nicodemus Lopes, pastor presbiteriano, intitulado *Ordenação Feminina: O Que o Novo Testamento Tem a Dizer?*, ⁶⁴³ porque representa, de forma clara, a posição oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil sobre o tema. Professor de Novo Testamento do Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, teólogo e exegeta bíblico muito reconhecido no meio protestante, Lopes iniciou o seu artigo reconhecendo que a discussão sobre a ordenação de mulheres tem ocupado a agenda das igrejas ao redor do mundo durante as últimas décadas do século XX. Quanto ao tema, Lopes dividiu os evangélicos basicamente em dois grupos: os *igualitaristas*, que defendem que as mulheres têm direitos iguais aos dos homens para ocupar cargos de oficialato, e os *diferencialistas*, que defendem a diferença de papéis, mas também a igualdade ontológica e entendem que essas verdades não se contradizem, mas são compatíveis

⁶⁴⁰ BRASIL PRESBITERIANO. 1979, mar. p. 4. In: REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 30.

⁶⁴¹ REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 15.

⁶⁴² SAF, 108, 1983, p. 30. In: REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 14.

⁶⁴³ LOPES, Augustus Nicodemus. Ordenação feminina: o que o Novo Testamento tem a dizer? *FIDES REFORMATA*. São Paulo, no. 2/1, p. 59-84, 1997.

com a interpretação da Bíblia. Após longa exposição e comentário dos textos bíblicos, Lopes concluiu assim o seu artigo:

O meu alvo neste artigo foi demonstrar a importância de levarmos em conta o ensino do Novo Testamento no debate acerca do ministério feminino ordenado. A nossa análise das passagens mais usadas para defender a ordenação de mulheres ao presbiterato ou pastorado demonstrou que elas não dão suporte às pretensões do programa igualitarista, embora certamente nos ensinem que devemos encorajar e defender o ministério feminino [não ordenado] em nossas igrejas. [...] Minha conclusão é que não há respaldo bíblico suficiente para que se recebam mulheres ao pastorado, presbiterato ou bispado de igrejas cristãs locais, onde irão, como tais, presidir, governar, e ensinar doutrina aos homens. Na realidade, as evidências bíblicas apontam em outra direção.
644

A conclusão de Lopes segue, portanto, a linha de defesa dos *diferencialistas*. Mas a classificação dos grupos evangélicos em *igualitaristas* e *diferencialistas* não é tão simples como admitiu o próprio articulista.⁶⁴⁵ Na resenha da obra de Jane Dempsey Douglas, *Mulheres, Liberdade e Calvino: O Ministério Feminino na Perspectiva Calvinista* feita por Tarcízio J. F. Carvalho e publicada na revista *Fides Reformata*,⁶⁴⁶ encontramos a seguinte classificação: 1) as feministas seculares: não aceitam a autoridade da Bíblia; 2) as feministas religiosas: não se identificam com o cristianismo da fé reformada; 3) as feministas cristãs: afirmam compromisso com a fé cristã e aceitam de forma limitada a autoridade da Bíblia e 4) as feministas evangelicalistas: dividem-se em *tradicionais* e *igualitarianas*. A ala tradicional aceita (!) a assimetria de gênero na hierarquia eclesiástica e as *igualitarianas* sustentam o direito da igualdade de papéis. Embora tenha admitido em sua resenha que “é um fato inquestionável que o papel da mulher – e também o do homem – na sociedade tem mudado muito nos últimos anos”, e “que as mulheres sofreram e têm sofrido seriamente por causa de erros culturais e mesmo por interpretações da Escritura que as mantiveram num papel aquém do descrito biblicamente”, Carvalho aparentemente entendeu que só os grupos formados por mulheres feministas são os que defendem o ministério feminino ordenado nas igrejas. E ele alerta:

Às mulheres cumpre não sucumbir ao desejo de interpretar a Escritura a partir das discriminações sofridas. Uma destas tentativas foi feita em um Congresso realizado nos EUA em 1993, em que as mulheres

⁶⁴⁴ LOPES, Augustus Nicodemus. Op. cit. p. 83-84.

⁶⁴⁵ Id. p. 59.

⁶⁴⁶ CARVALHO, Tarcízio J. F. Resenha da obra *Mulheres, liberdade e Calvino: o ministério feminino na perspectiva calvinista* de Jane Dempsey Douglas. *FIDES REFORMATATA*. São Paulo, no. 2/1, p. 154-158, 1996.

“reimaginaram” Deus como sendo “nossa criadora Sofia”. O que parecia apenas uma diferença de opiniões trouxe à tona uma idolatria grosseira.⁶⁴⁷

Aqui se revela de forma representativa o temor da fé patriarcal e fundamentalista diante das elaborações do discurso teológico feminista. Não se teme apenas o acesso das mulheres aos lugares de poder institucionalizados, mas também a possibilidade de elas construírem conhecimentos que contradigam o tradicional discurso teológico patriarcal.

Em 1985, as mulheres comemoraram 100 anos do trabalho feminino organizado na Igreja Presbiteriana do Brasil, na cidade do Recife, Pernambuco. Apesar do término da Década da Mulher estabelecida pela ONU, as presbiterianas reafirmaram, naquele evento, o seu papel de auxiliadoras.⁶⁴⁸ A impressão que se tem é que as mulheres presbiterianas não se interessavam em seguir as trajetórias dos movimentos emancipatórios que projetavam suas sombras sobre a Igreja. Mas a pesquisa de campo⁶⁴⁹ de Cláudio Reis envolvendo 554 formulários preenchidos por mulheres, realizada durante os anos de 1987 a 1989 no Sínodo Meridional (correspondente à região central do Paraná) sugere outras conclusões:

Cargo	Concorda em ter	Gostaria de ser
Diaconisa	79%	52%
Presbítera	52%	21%
Pastora	45%	11%

Tabela no. 7: Pesquisa sobre oficiais mulheres na Igreja Presbiteriana do Brasil.

Cláudio Reis informa que 78% votariam em mulheres para a ocupação daqueles cargos oficiais. Observa-se que há uma grande aceitação de diaconisas e presbíteras. No caso de pastoras, embora seja alto o índice de aceitação desse tipo de liderança feminina, um menor número de mulheres mostrou disposição para ocupar o cargo de pastor. Talvez isso possa demonstrar o peso que a tradição patriarcal presbiteriana impõe sobre o imaginário feminino, principalmente no que diz respeito à figura humana central do culto religioso.

⁶⁴⁷ CARVALHO, Tarcízio J. F. Op. cit. p. 158.

⁶⁴⁸ REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 35.

⁶⁴⁹ Id. p. 69.

4. A Igreja Católica.

O primeiro a utilizar a palavra “católica”, no sentido platônico de “universal”, para designar a Igreja cristã foi Inácio.⁶⁵⁰ Portanto, no século II, o nome “Igreja Católica” já era dado ao grupo majoritário cristão que se manteve fiel diante das heresias, como o gnosticismo e o montanismo. Foi nesse período que se desenvolveram as marcas distintivas do catolicismo, como a centralização do poder nas mãos dos bispos, a formação do *cânon* do Novo Testamento, a formulação de um credo e a organização do cristianismo em:

Um corpo firmemente coeso, com dirigentes oficialmente reconhecidos e capazes, não só de definir a sua fé, mas também de excluir da sua comunhão todos os que se recusassem a aceitar os credos ou os dirigentes.⁶⁵¹

A Igreja Católica em Roma ganhou destaque ao longo do século II, graças também à sua origem narrada pela tradição, que dizia que os apóstolos Pedro e Paulo foram os seus fundadores. Irineu de Lião declarou, cerca do ano 185: “é necessário que todas as igrejas estejam acordes com esta Igreja [Roma]”.⁶⁵² Este foi o sinal que mais tarde se serviria a Igreja romana para justificar a centralização do poder de toda a cristandade ocidental para si mesma. Isso se realizou, praticamente, com a queda do Império romano em 476 d.C. O papel da Igreja no continente europeu foi de fundamental importância, porque ela se constituiu na única instituição a manter a luz da civilização em meio ao caos provocado pela invasão das hordas bárbaras. Foi também nessa “época das trevas”⁶⁵³ que o bispo de Roma ganhou maior autoridade e poder sobre toda a Igreja Católica. Surgiu, assim, a figura do “papa”, que significa simplesmente “papai”, título que era empregado exclusivamente para se referir ao bispo de Roma. Graças à liderança exercida por grandes papas como Leão I, o Grande (457-474) e Gregório I (590-604), também chamado o Grande, Roma se tornou o centro ocidental do universo cristão durante séculos.

A hegemonia católica foi ameaçada seriamente no século XVI, quando houve o movimento contestador liderado por Martim Lutero, que provocou uma divisão na

⁶⁵⁰ Cf. a história da Igreja Católica em WALKER, Williston. *História da igreja cristã*. Trad. D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva. 4ª. edição. Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1983.

⁶⁵¹ WALKER, W. Op. cit. p. 88.

⁶⁵² IRINEU DE LIÃO. Apud WALKER, W. Op. cit. p. 93.

⁶⁵³ GONZÁLEZ, Justo L. *A era das trevas*. Trad. Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1981. (Uma História Ilustrada do Cristianismo; v. 3). p. 61.

cristandade ocidental. A Reforma, como ficou conhecido o movimento de Lutero, fez surgir, depois, as igrejas e confissões chamadas protestantes principalmente em terras alemãs, suíças e francesas. Não obstante, o poder e a influência do catolicismo continuavam presentes em países colonizadores importantes como a Espanha e Portugal. Os portugueses descobriram e colonizaram o Brasil a partir do ano de 1500 e trouxeram consigo a fé católica, através da ordem dos jesuítas. Desse modo, a história do catolicismo brasileiro se confunde com a própria história do Brasil.

Os portugueses, mais preocupados com a ocupação e a exploração econômica da terra, perceberam que a escassez de mulheres brancas no Brasil comprometia os planos ideológicos e políticos da Coroa. Seus compatriotas tomavam índias e negras como suas concubinas, formando, com isso, uma população mestiça que ameaçava a hegemonia branca na colônia. A miscigenação racial também contribuiu para uma miscigenação religiosa, que mais tarde resultou no catolicismo popular brasileiro.⁶⁵⁴ Além disso, era necessário povoar a colônia para defendê-la de invasões estrangeiras. Assim, Portugal enviou suas mulheres ao Brasil, provenientes de todas as classes sociais, com a missão de cumprir sua função de reprodutoras biológicas.

Por causa dessa condição imposta pela Coroa às mulheres portuguesas, “era proibido ser freira no Brasil colonial”.⁶⁵⁵ Para as mulheres daquela época, o convento se constituía na porta de entrada para uma vida religiosa ativa. Sem conventos durante o período colonial português, as mulheres não tinham, portanto, opções para uma vida religiosa ativa, como as mulheres que viviam nas colônias espanholas, que contavam com inúmeros mosteiros. O primeiro mosteiro de mulheres no Brasil, o convento de Santa Clara do Desterro, Bahia, só foi fundado em 1677.

A Coroa portuguesa inibiu a construção de conventos em sua colônia, o que provocou a procura por soluções alternativas que atendessem as demandas sociais daqueles tempos. Surgiram, assim, as instituições que foram chamadas de “recolhimentos”. Nunes explica a natureza dessas casas:

Casas de reclusão para mulheres que poderiam, mais tarde, transformar-se em conventos, mas não eram estabelecidas canonicamente. Tratava-se

⁶⁵⁴ LEMOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005, p. 35.

⁶⁵⁵ NUNES, Maria José Rosado. *Freiras no Brasil*. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. p. 483.

de casas religiosas, organizadas como convento, mas sem a obrigatoriedade dos votos.⁶⁵⁶

Durante o período colonial, grande parte dessas casas foi fundada por padres. Nunes nos informa que o primeiro “recolhimento” fundado por uma mulher, a irmã Maria Rosa, ocorreu em 1576 em Olinda.⁶⁵⁷

Conventos e “recolhimentos”, no Brasil, eram espaços de submissão e também de resistência, transgressão e preconceitos. Nunes observa que essas instituições eram “instrumentos privilegiados de controle da população feminina e, em especial, de sua sexualidade e capacidade reprodutiva”.⁶⁵⁸ Isso se dava a partir do cumprimento das seguintes funções sociais: o controle do matrimônio (falta de bons casamentos, ausência do marido por motivo de viagem), controle da herança familiar, controle sobre mulheres insubmissas e vítimas de violência doméstica ou sexual. O critério para a admissão de mulheres nos conventos e “recolhimentos” era marcadamente preconceituoso: “a pureza de sangue”. Apenas as mulheres brancas não encontravam dificuldades de ingresso, desde que pertencentes às classes abastadas. As negras, as índias, as mestiças eram recebidas nessas instituições, mas na condição de escravas a serviço das religiosas.

Mas essas instituições serviram também de espaços para a transgressão de gênero, principalmente quando forneciam condições para que as mulheres pudessem burlar as normas patriarcais vigentes (como fugir de um casamento indesejado), ou receber algum tipo de educação que jamais receberiam se estivessem restritas ao espaço doméstico dos seus lares. Aliás, os conventos, e na falta desses os “recolhimentos”, se constituíam nas únicas oportunidades para as mulheres receberem educação fora de casa, algo que não ocorria com os homens daquela época. Essa condição da educação feminina permaneceu até o século XIX.

A fuga de Dom João VI (1808-1821) com toda a família real para o Brasil, por causa de Napoleão Bonaparte, determinou o fim do período colonial. Dom João VI abriu os portos brasileiros para as nações amigas em 1808 e, assim, os estrangeiros foram oficialmente admitidos, desde que confessassem sua fé no catolicismo. Em 1822 foi declarada a independência do Brasil por Dom Pedro I (1822-1831), filho de Dom João. Na Constituição do Brasil de 1824, outorgada por Dom Pedro I, o catolicismo foi mantido como a religião oficial do Estado, sendo que

⁶⁵⁶ NUNES, Maria José Rosado. *Freiras no Brasil*. p. 485.

⁶⁵⁷ *Ibid.* p. 485.

⁶⁵⁸ *Ibid.* p. 489.

o imperador era também o Chefe da Igreja Católica no Brasil. Mais tarde, no entanto, Dom Pedro I deixou o império para seu filho, Dom Pedro II (1840-1889), que assumiu o trono após um período em que o país foi administrado por governo provisório. Dom Pedro II estava interessado em promover o desenvolvimento do país, inspirado no programa de civilização proposto pelo Marquês de Paraná em 1854. Em seu projeto, o imperador incluiu a colonização do Brasil por culturas mais evoluídas, principalmente aquelas pertencentes a países protestantes. Apesar de Chefe da Igreja Católica no Brasil, Dom Pedro II não era um católico fervoroso ⁶⁵⁹ e aparentemente não estava preocupado com as implicações religiosas de seu projeto, mas muito interessado nos resultados benéficos que tal intercâmbio cultural ofereceria ao país.

Quando colonos norte-americanos católicos chegaram a Santa Bárbara, encontraram um catolicismo assentado no Brasil há mais de três séculos. Mas era um catolicismo bem diferente daquele seguido nos Estados Unidos ou na Europa. A Igreja Católica do Brasil do século XIX, conforme observa Dreher, ⁶⁶⁰ era aquela que resultou das “lutas com os mouros” e que combinou, em sua formação em solo brasileiro, “tradições ibéricas, açorianas e cristãs novas ⁶⁶¹ com tradições africanas e indígenas”. A grande massa de católicos brasileiros era formada por escravos, ⁶⁶² que desconheciam as letras e os seus direitos civis mais básicos. Também não havia, por parte do clero, uma preocupação com a educação religiosa desse povo: “muita reza e pouco padre, muito santo e pouca missa”. ⁶⁶³ As marcas da Igreja brasileira do fim do período colonial eram a desorganização interna e a sua visível fragilidade, tanto no campo social como no político. Havia a necessidade de profundas mudanças na Igreja Católica no Brasil e o século XIX foi crucial para a história do catolicismo no Brasil. ⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ LÉONARD, Émile-Guillaume. Op. cit. p. 47.

⁶⁶⁰ DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (História da Igreja; 4). p. 205.

⁶⁶¹ Os “cristãos novos” eram judeus convertidos ao catolicismo. Perseguidos em Portugal, muitos vieram para o Brasil, na condição de degredados ou exilados. Sua influência sobre o catolicismo no Brasil é descrita por LEMOS, Carolina Teles. Op. cit. p. 35.

⁶⁶² Os escravos negros chegaram ao Brasil por volta do ano de 1540. A Lei Áurea, que aboliu a escravatura no Brasil foi assinada em 1888, ainda sob o governo de Dom Pedro II.

⁶⁶³ DREHER, Martin Norberto. Op. cit. p. 205.

⁶⁶⁴ NUNES, Maria José F. Rosado. *Le 19ème siècle: un tournant dans l’Eglise catholique et dans la vie des femmes au Brésil*. *Social Compass*. No. 43(4), p. 503-513, 1996.

A reforma promovida pelos bispos da Igreja Católica brasileira no século XIX requereu um processo de *clericalização*⁶⁶⁵ no quadro institucional, centrando os ofícios pastorais em torno dos sacramentos, conforme o espírito do Concílio de Trento. Obviamente, tal processo valorizou a figura do sacerdote católico em detrimento da participação leiga na Igreja. Ao mesmo tempo, pensou-se na necessidade de dulcificar o povo frente às novas normas estabelecidas pelo clero, através, principalmente, da incorporação das mulheres católicas ao projeto reformador. Assim foram criadas as associações femininas de piedade. Nunes observa que esse processo de *clericalização* do catolicismo brasileiro promoveu também a sua *feminização*, embora a intenção maior do alto clero fosse a de enfraquecer ou anular o poder dos homens leigos. No entanto,

A dinâmica através da qual se feminiza o catolicismo no Brasil, longe de significar um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado, representa, de fato, a reafirmação de seu estatuto subordinado. Pode-se mesmo afirmar que é justamente porque a Igreja manteve, no período da reforma católica, práticas e discursos restritivos em relação às mulheres, que ela pôde incorporá-las em sua estratégia de reforma institucional.⁶⁶⁶

A estratégia de controle sobre o povo leigo através das mulheres, refletiu a cultura patriarcal vigente no catolicismo que estabelecia de forma definida os papéis de gênero: os homens leigos ameaçavam os lugares de poder e precisavam ser dulcificados pelas mulheres (filhas, mães e esposas), de quem se esperavam as virtudes cristãs da submissão, caridade, generosidade e sacrifício. Esse deveria ser o destino das mulheres, mas como observa Gebara:

Aquilo que parecia um “destino” da mulher consagrada a serviço da Igreja manifesta-se como dominação de uma instituição que ainda não fez seu exame de consciência em relação à condição da mulher.⁶⁶⁷

A partir de um discurso religioso que exaltava as virtudes femininas da perspectiva patriarcal, a Igreja procurava afirmar sua dominação sobre suas mulheres. Era preciso, portanto, oferecer a imagem ideal de mulher cristã. E essa imagem feminina era inspirada na figura de Maria, mãe de Jesus, aquela que é tida como o padrão ideal de mulher no catolicismo. É de Eleonor Concha a seguinte observação:

A Igreja Católica difunde como imagem da mulher, por excelência, o protótipo ideal de mulher – a Virgem Maria –, exaltada justamente

⁶⁶⁵ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*. p. 491.

⁶⁶⁶ Id. p. 491.

⁶⁶⁷ GEBARA, Ivone. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 31.

porque se despojou de sua sexualidade. Todo seu valor reside no fato de ser santa, modesta, silenciosa, humilde e, fundamentalmente, de ser mãe sem ter tido o gozo de seu corpo: a mãe ideal. **Alguns teólogos chegaram a dizer que Maria era tão perfeita que ela não era mais uma mulher, ela era um macho.** ⁶⁶⁸ [grifo meu].

A imagem de Maria, perfeita como “um macho”, se tornou mais forte devido ao processo crescente de sua divinização, o *marianismo*, que foi promovido tanto pelo desejo popular como pelas autoridades eclesiásticas até meados dos anos 1960.

O século XIX representou também a ruptura entre a Igreja e o Estado brasileiro: a proclamação da república, em 1889, determinou o fim do período monárquico no Brasil e também profundas mudanças nas relações entre a Igreja Católica e o Estado. A partir de 1890, o catolicismo não era mais considerado a religião oficial e suas questões deveriam ser agora discutidas na sociedade civil e não mais no governo. Por isso, a Igreja Católica se interessou em defender o movimento sufragista feminino daquela época, porque entendeu que, através da participação das suas mulheres católicas, poderia ainda influenciar o campo político do País. ⁶⁶⁹ Observa-se que se reproduziu no campo político, o que ocorreu no interior da própria Igreja brasileira durante a reforma do século XIX: a manipulação de mulheres com fins de estabelecer a dominação religiosa, social e política.

A partir de 1890, portanto, o novo cenário sociopolítico estabeleceu o fim da exclusividade católica no Brasil ⁶⁷⁰ e exigiu dessa Igreja maior tolerância diante das outras confissões de fé, o que a fez buscar novas estratégias para manter suas influências na sociedade. Por outro lado, as relações da Igreja brasileira com Roma se intensificaram, ensejando mudança de tutela: o Vaticano tomou o lugar do Estado brasileiro na liderança nacional da Igreja Católica.

Antes enclausuradas nos conventos e “recolhimentos”, as religiosas foram estimuladas pelo espírito da reforma do catolicismo a atuar na sociedade, principalmente através das associações de piedade e da vinda das congregações femininas européias. As freiras ofereceram grande contribuição para o campo da educação, da saúde e da assistência social (surgiu, com isso, a figura da “irmã de caridade”). Com exceção das mulheres pobres, Nunes observa que as freiras foram as

⁶⁶⁸ CONCHA, Eleonor A. Apud ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação*. São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secult, 2000, p. 74.

⁶⁶⁹ NUNES, Maria José F. Rosado. *Le 19ème siècle*. p. 506.

⁶⁷⁰ Há de se ressaltar que, embora a Igreja tenha perdido oficialmente essa exclusividade no Brasil, “a Igreja Católica no Brasil reúne mais adeptos do que qualquer outra Igreja do mundo ocidental”. MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Trad. Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 9.

primeiras mulheres a exercerem profissão ⁶⁷¹ em época onde a maioria feminina se encontrava restrita ao espaço doméstico.

O governo republicano havia assumido o ensino público, e os protestantes, como vimos, desde que iniciaram sua obra missionária no Brasil, fundaram colégios como forma de influenciar e evangelizar a sociedade. Os bispos perceberam que o fortalecimento do catolicismo dependia de investimentos na educação secular e religiosa. Dessa forma, procuraram alterar a Constituição brasileira, propondo o ensino religioso obrigatório nas escolas públicas. Além disso, investiram na construção de colégios nas principais cidades do país.

A reforma católica transformou também a condição da educação feminina, que marcava passo desde os tempos coloniais. Uma das estratégias consistiu na “importação” de ordens femininas estrangeiras, congregações que trouxeram religiosas, na maioria francesas e italianas, que promoveram as condições para a criação e o desenvolvimento das “escolas para meninas”. ⁶⁷²

O crescimento das congregações femininas foi significativo: 58 congregações estrangeiras se estabeleceram aqui durante o período compreendido entre os anos de 1872 a 1920 e outras 19 foram fundadas no Brasil. ⁶⁷³ As freiras assumiram a direção de colégios, hospitais e “obras de caridade” e apesar de serem controladas pelos bispos, trabalharam com certa autonomia administrativa. Com isso, demonstraram sua capacidade de liderança. Mas essa condição não foi o suficiente para dar a elas o privilégio de ocupar os lugares significativos de poder institucionalizados no catolicismo brasileiro, nem o de contribuir diretamente no desenvolvimento doutrinal da Igreja Católica.

Em 1935 foi criada a Ação Católica, um movimento de leigos que recebeu o apoio dos bispos brasileiros, cujo modelo se inspirava no seu congênere italiano. Figura fundamental desse momento histórico do catolicismo foi Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942), cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro e mentor do movimento. A Ação Católica tinha como propósito fortalecer as bases da Igreja, através de programas específicos dirigidos a homens, mulheres e jovens. Fortaleceu

⁶⁷¹ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*, p. 482.

⁶⁷² Os protestantes lançaram o método da coeducação no Brasil, algo considerado avançado para a época. Cf. MACHADO, José Nemésio. *Educação batista: uma análise complexa*.

⁶⁷³ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*. p. 492.

também as identidades de gênero estabelecidas pela cultura patriarcal.⁶⁷⁴ Assim, foram criadas as seguintes organizações: 1) Homens da Ação Católica (HAC), para os maiores de 30 anos e os casados de qualquer idade, 2) Liga Feminina de Ação Católica (LFAC) para as maiores de 30 anos e as casadas de qualquer idade, 3) Juventude Católica Brasileira (JCB), para moços de 14 a 30 anos, 4) Juventude Feminina Católica (JFC), para moças de 14 a 30 anos, 5) Juventude Estudante Católica (JEC) para jovens do curso secundário, 6) Juventude Universitária Católica (JUC) e 7) Juventude Operária Católica (JOC). As organizações dos jovens desapareceram em 1967, sob o regime militar.⁶⁷⁵

Mainwaring informa que entre 1955 e 1964, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) “era a força mais importante para os impulsos reformistas da Igreja brasileira”.⁶⁷⁶ Inspirados e estimulados pelo espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965), que enfatizou a missão social da Igreja, os reformistas lançaram vários programas que tinham como propósito a promoção de mudanças eclesiais, através do incentivo de maior participação dos leigos e da redução do controle do poder clerical. Nesse período, emblemático foi o caso das freiras de Nízia Floresta no Rio Grande do Norte:⁶⁷⁷ a falta de padres naquela região obrigou aquelas religiosas a assumirem papéis masculinos, o que resultou no aumento da sua autoridade diante do povo.⁶⁷⁸ Nunes informa que do fim do século XIX até os anos 1960, a vida religiosa feminina experimentou a expansão e a estabilidade institucional.⁶⁷⁹ No entanto, os anos 1960-1970 representaram um período de profundas transformações ideológicas e estruturais na Igreja Católica no Brasil, graças às crises sociais e políticas e às conclusões do Concílio Vaticano II.

⁶⁷⁴ Para um estudo mais detalhado sobre o assunto cf. ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação*.

⁶⁷⁵ Para um estudo mais detalhado sobre a ação da JOC durante o período militar cf. MAINWARING, Scott. Op. cit. p. 139-165.

⁶⁷⁶ MAINWARING, Scott. Op. cit. p. 66.

⁶⁷⁷ Id. p. 67.

⁶⁷⁸ O catolicismo é religião marcadamente patriarcal e o fenômeno de Nízia Floresta é muito interessante para as discussões de gênero. Mas outras tradições de fé também patriarcais enfrentaram situações curiosas, como o budismo no Japão do pós-Segunda Guerra. Com a falta de homens, as monjas, que antes só faziam os serviços domésticos no interior dos templos, foram obrigadas a officiar enterros, celebrar casamentos e outros afazeres sacerdotais, dando origem a uma ordem feminina dentro do budismo. Essa informação foi dada em entrevista ao *Estado de S. Paulo* pela monja Coen, a primeira mulher de origem não japonesa a presidir a Federação das Seitas Budistas do Brasil. BICUDO, Doris. Aqui é um caldeirão de transformação. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 16 nov. 2008, p. D9.

⁶⁷⁹ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*. p. 495.

O Vaticano II foi um concílio europeu voltado para europeus, mas sua maior influência foi observada nas igrejas da América Latina. Ao propor um novo discurso sobre a missão social da Igreja, o Vaticano II revolucionou a tradicional vida religiosa dos anos 1960-1970, ao propor:

Maiores participação dos leigos, justiça social, maior sentido de comunidade, maior co-responsabilidade dentro da Igreja e relações de maior proximidade entre o clero e o povo [...].⁶⁸⁰

Mas o avanço ideológico do Vaticano II, não alterou significativamente as relações sociais de gênero, pelo menos no que dizia respeito aos lugares institucionalizados do poder no nível hierárquico maior da Igreja. Paulo VI, o papa que concluiu o Concílio Vaticano II, ensinava:

A autêntica libertação da mulher não consiste numa formalista ou materialista igualdade com o outro sexo, mas em reconhecer o que a personalidade feminina tem de essencialmente específico: a vocação materna de mulher.⁶⁸¹

Mas foi na condição de mães que milhares de mulheres católicas participaram ativamente da Marcha “Deus, pátria e família” em 1964, que contribuiu para a queda do presidente João Goulart e a instauração da ditadura militar.

O tempo do Vaticano II foi também a época em que a Igreja Católica brasileira experimentou graves crises internas. Durante a crise que derrubou o governo Goulart, o catolicismo estava dividido basicamente em *tradicionalistas*, defensores da direita política que contribuiu para a instauração da ditadura militar e a ala *progressista*, a esquerda católica, inclinada para uma transformação social radical e resistente ao novo regime político.⁶⁸² Porém, no início dos anos 1970, ainda sob o regime militar, a Igreja se posicionou ao lado dos opositores da ditadura e lutou contra o abuso do poder e a injustiça social. Desse modo, surgiram propostas para novas estruturas eclesiais que transformariam a Igreja numa Igreja do povo. Essas inovações atingiram os setores pobres da sociedade, promovendo o surgimento de espaços de reflexão social, religiosa e política.

A opção pelos pobres foi o tema que fez surgir uma diferenciada análise reflexiva teológica e sociológica da realidade, que resultou na elaboração de um

⁶⁸⁰ MAINWARING, Scott. Op. cit. p. 63.

⁶⁸¹ FOLEY, Nadine. O celibato na igreja masculina. *Concilium*. Petrópolis, RJ, no. 154, p. 32[468], 1980.

⁶⁸² Essa é uma visão bem simplista da situação. Mainwaring nos oferece um detalhado estudo sobre os segmentos atuantes na Igreja durante aquele período. MAINWARING, Scott. Op. cit. p. 62-81.

discurso teológico batizado de Teologia da Libertação. “A expressão pastoral desse discurso teológico foram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)”.⁶⁸³ A Comunidade Eclesial de Base foi, provavelmente, a mais importante inovação eclesial do catolicismo brasileiro.⁶⁸⁴

No Brasil, as comunidades eclesiais de base se desenvolveram entre os setores populares católicos, com o devido apoio dos bispos, a partir dos anos 1970. No início de sua história, os primeiros grupos se reuniam entre a população rural, sendo que houve posteriormente uma grande expansão desse trabalho atingindo principalmente as periferias das grandes cidades. “Em seu pouco tempo de existência, as CEBs, tornaram-se uma das mais importantes estruturas na história recente da Igreja Católica”,⁶⁸⁵ porque contribuiu para uma real aproximação entre o povo e a Igreja. “As comunidades eclesiais de base”, afirmou o teólogo católico Leonardo Boff, “reinventaram a Igreja”.⁶⁸⁶ Basicamente, as CEBs eram reuniões de pequenos grupos de fiéis católicos que refletiam a Bíblia a partir das suas próprias experiências de vida. Durante o período de repressão da ditadura militar, as CEBs se constituíram, muitas vezes, no único espaço popular onde pessoas podiam discutir suas lutas e necessidades cotidianas, desenvolvendo certa consciência política, mas sem compromisso partidário. Através de iniciativas de participantes ativos das CEBs, muitos movimentos sociais foram visibilizados, como por exemplo o Movimento do Custo de Vida, “o primeiro movimento popular e de massas após o AI-5”.⁶⁸⁷

As CEBs foram de vital importância para a sobrevivência da Igreja Católica daqueles *anos de chumbo* e foram as mulheres as protagonistas de seu sucesso político. “Sem as mulheres, não há comunidades”.⁶⁸⁸ Para Nunes, as CEBs eram “no limite, comunidades de mulheres”.⁶⁸⁹ Obviamente, a instalação e a orientação pastoral de uma comunidade eclesial de base dependiam da hierarquia clerical católica, mas segundo concluiu Nunes, era “o trabalho cotidiano das mulheres – religiosas e leigas – que mantinham as comunidades”.⁶⁹⁰ Ela critica o fato de que

⁶⁸³ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*, p. 503-504.

⁶⁸⁴ NUNES, Maria José F. Rosado. *Eglise, sexe et pouvoir: les femmes dans le catholicisme au Bresil – le cas des communautés ecclesiales de base*. Paris. Thèse pour le Doctorat. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, p. 272.

⁶⁸⁵ MAINWARING, Scott. Op. cit. p. 200.

⁶⁸⁶ BOFF, Leonardo. Apud MAINWARING, Scott. Op. cit. p. 200.

⁶⁸⁷ TELES, Maria Amélia de Almeida. Op. cit. p. 78.

⁶⁸⁸ NUNES, Maria José F. Rosado. *Eglise, sexe et pouvoir*, p. 273.

⁶⁸⁹ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*, p. 504.

⁶⁹⁰ NUNES, Maria José F. Rosado. *Eglise, sexe et pouvoir*. p. 273.

estudiosos sobre as CEBs se esquecem do papel fundamental das mulheres nessas organizações e que, quando se lembram, é para “imputar a elas os insucessos dessa forma de organização do trabalho pastoral”.⁶⁹¹

As CEBs tornaram-se também espaços eclesiais onde mulheres podiam reagir contra os discursos e as práticas da Igreja que não concordavam.⁶⁹² Sendo praticamente comunidades de mulheres, catequistas e religiosas podiam refletir com o povo a necessidade de se lutar pela justiça, pela valorização da vida, pela igualdade de direitos. Os ideais de uma teologia feminista podiam ser transmitidos através dessas reuniões, como observa Gebara:

A presença dessas religiosas [nos meios populares a partir da década de 70] provocou e/ou incentivou a releitura da Bíblia como a história de um povo ao qual nos ligamos por tradição religiosa e com o qual temos de aprender a fidelidade à vida e, sobretudo, como o livro que nos fala de Jesus e de Maria, figuras iniciadoras de um novo modo de relacionamento entre as pessoas. [...] A imagem de um Deus comprometido com a libertação dos pobres, de uma Maria mais próxima dos problemas das mulheres, de um Jesus menos distante, que tem palavras compreensíveis para nossa realidade, são apenas exemplos dessa enorme mudança que vem se operando gradativamente.⁶⁹³

Obviamente, as mulheres participantes das CEBs, religiosas ou leigas, não estavam alheias aos movimentos sociais organizados como o feminismo brasileiro. Certamente foram também influenciadas pelos movimentos emancipatórios, seja através de informações indiretas (boatos) ou pelos meios de comunicação oficiais e populares. Gebara trabalha a tese de que tais movimentos organizados conseguem influenciar as mulheres que não têm vínculos com eles:

A meu ver, existe uma significativa influência desses movimentos, influência difícil de ser captada estatisticamente. Esta se manifesta no cotidiano dos comportamentos humanos, no caso que estou tratando [mulheres pobres nordestinas], no cotidiano do comportamento das mulheres.⁶⁹⁴

As religiosas e as leigas tinham mais facilidade que os homens para viver e trabalhar entre a população mais pobre e foi graças ao seu trabalho que os grupos se multiplicaram até os anos 1980. No entanto, como observa Nunes:

⁶⁹¹ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*, p. 504.

⁶⁹² Id. p. 275.

⁶⁹³ GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994. (Coleção Mulher: Tema Atual), p. 14.

⁶⁹⁴ GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 15.

É sabido que, na Igreja Católica, as mulheres são excluídas das funções de governo. Somente homens celibatários – padres, bispos, cardeais – têm assento nos lugares onde se elabora a estratégia de atuação e se decidem os destinos da instituição. Uma parte das religiosas não aceita essa situação de inferioridade a que são relegadas na Igreja; não raro eclodem conflitos entre elas e as autoridades eclesiásticas.⁶⁹⁵

Apesar do importante papel desempenhado pelas religiosas e leigas na maior inovação eclesial da história do catolicismo brasileiro, persevera ainda na alta hierarquia masculina o preconceito de gênero que nega às mulheres o acesso aos lugares privilegiados de poder da Igreja. Parece que “a grave acusação” de Ary prevalece: “as mulheres são desvalorizadas como mulheres”.⁶⁹⁶

Recentemente o Vaticano considerou a proposta para se abrir às mulheres uma maior participação na liturgia através do ministério oficial de leitura do texto sagrado:

O sínodo dos bispos católicos que acaba hoje, no Vaticano, propôs uma maior participação das mulheres na leitura da Bíblia durante a liturgia. Prelados do mundo inteiro, reunidos desde o dia 5, consideraram “desejável que o ministério do leitorado também esteja aberto às mulheres, para que a comunidade cristã reconheça o seu papel no anúncio da Palavra”. As mulheres já realizam leituras nas missas, mas não fazem isso como um ministério oficial. O tema do sínodo foi a Bíblia.⁶⁹⁷

Parece ser uma grande abertura, mas se levar em conta o aspecto sacramental de uma missa, essa participação, embora importante, é de natureza secundária.

Portanto, apesar das conclusões do Concílio Vaticano II, do surgimento da Igreja popular através das Comunidades Eclesiais de Base e da força dos movimentos reivindicatórios, o catolicismo dos anos 1960-1980 manteve a exclusão de mulheres dos lugares significativos de poder na Igreja.

5. Considerações Finais.

Concordamos com Cláudio Reis que a Igreja, qualquer que seja a sua tradição, enquanto grupo social, sofre as influências das transformações da sociedade em que está inserida e que reage a elas através de respostas de aceitação (inclusão,

⁶⁹⁵ NUNES, Maria José F. Rosado. *Freiras no Brasil*. p. 505-506.

⁶⁹⁶ ARY, Zaíra. Op. cit. p. 76.

⁶⁹⁷ SÍNODO PROPÕE MAIOR PARTICIPAÇÃO FEMININA. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 26 de out. 2008, p. A18.

adaptação) ou de rejeição (exclusão).⁶⁹⁸ Desse modo, observamos que metodistas, presbiterianos e católicos sofreram influências sociais externas e reagiram de formas distintas, quando foram ameaçados ou vivenciaram mudanças em suas experiências eclesiais causadas direta ou indiretamente pelos movimentos feministas.

Com uma visão mais aberta a respeito da emancipação de mulheres, os metodistas inauguraram a ordenação feminina dentro do quadro das igrejas cristãs históricas do Brasil, embora isso não signifique que não existam ainda problemas nas relações sociais de gênero e poder em sua estrutura hierárquica. De qualquer modo, é significativo que a aprovação da ordenação sem distinção de sexo tenha se dado no início dos anos 1970, quando da emergência da segunda onda do feminismo no Brasil.

Os presbiterianos, ou melhor, a Igreja Presbiteriana do Brasil, representa ainda o grupo mais fechado em relação à acessibilidade de mulheres aos lugares significativos de poder dentro de sua organização. Além da elaboração de argumentos teológicos que pretendem condenar a ordenação feminina ao ministério, aparentemente, os presbiterianos brasileiros julgam que suas mulheres não estão interessadas em pleitear igualdade no exercício do poder religioso, porque estão satisfeitas com sua atual condição dentro da Igreja.⁶⁹⁹ Mas essa afirmação não é consenso geral, se levarmos em conta fatos como: a nomeação de Esther de Figueiredo Ferraz como reitora da Universidade Mackenzie em 1965, a primeira mulher a ocupar esse cargo na história da educação superior no Brasil, as reivindicações de emancipação de mulheres entre os presbiterianos brasileiros ocorridas em 1973, pelo Reverendo Odayr Olivetti, e em 1974, pelo Presbitério de Rio Claro, SP, além dos resultados da pesquisa entre mulheres presbiterianas realizada por Cláudio Reis. Tais situações denunciam a força da influência dos movimentos feministas até em igrejas tão fechadas como a Presbiteriana do Brasil. De qualquer modo, ao longo dos anos 1960-1980, a Igreja Presbiteriana do Brasil manifestou, no que diz respeito aos movimentos feministas, o desprezo às mudanças sociais, com ênfase na incompatibilidade ideológica do feminismo com a interpretação fundamentalista da Bíblia, o que justificou, nesse sentido, sua opção pela ruptura cultural com a sociedade.⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ REIS, Cláudio Correia. Op. cit. p. 69.

⁶⁹⁹ Ibid. p. 44, 46, 47.

⁷⁰⁰ Ibid. p. 69.

A Igreja Católica, desde a sua reforma brasileira no século XIX até os anos posteriores ao Concílio Vaticano II, valorizou, de certa forma, o trabalho feminino dentro de sua estrutura organizacional, embora nunca tenha franqueado o acesso de mulheres aos postos mais significativos de poder eclesiástico. Observamos, portanto, que tal valorização foi relativa, vez que houve certa manipulação intencional do contingente feminino católico por parte das lideranças masculinas da Igreja, tanto no plano de expansão do catolicismo como no campo político. Nos domínios eclesiásticos, o estímulo para a inclusão de mulheres na vida religiosa ativa através das associações femininas de piedade teve como propósito maior a domesticação da população masculina católica, valorizando intencionalmente as virtudes tidas como essencialmente femininas, como a submissão, a pureza e a obediência. Na política, a Igreja estimulou a mobilização de milhares de mulheres católicas durante o período que antecedeu o golpe militar de 1964, através das marchas públicas em favor de “Deus, da Pátria e da Família” e seus protestos contribuíram para a derrubada do governo de João Goulart.⁷⁰¹ Mais tarde, ainda sob a repressão militar, a Igreja, inspirada pelas orientações do Concílio Vaticano II e provavelmente levando em conta o espírito dos movimentos sociais favoráveis à emancipação feminina, cedeu às suas mulheres, religiosas e leigas, oportunidades para exercer liderança através das Comunidades Eclesiais de Base. Embora essas comunidades fossem espaços propícios para a emancipação das mulheres dentro do contexto patriarcal da Igreja Católica, seu valor não foi ainda devidamente reconhecido pelas autoridades eclesiásticas.

Provavelmente, os batistas da Convenção Brasileira perceberam todos esses movimentos emancipatórios que ocorriam nas igrejas consideradas neste capítulo e, de alguma forma, isso pode ter estimulado gradativamente ações na direção de uma maior valorização das mulheres dentro de sua estrutura organizacional.

Se colocarmos lado a lado os principais fatos históricos que marcaram a emancipação de mulheres entre batistas, metodistas, presbiterianos e católicos durante os anos 1960-1980, poderemos concluir que as influências dos movimentos sociais da época foram eficazes para transformar as relações sociais de gênero e poder no interior dessas igrejas. Se não, vejamos:

⁷⁰¹ Sobre a participação de mulheres católicas no golpe de 1964 cf. NUNES, Maria José Fontelas Rosado. *Eglise, sexe et pouvoir: les femmes dans le catholicisme au Bresil – le cas des communautés ecclesiales de base*. [Thèse pour le Doctorat]. Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. p. 156-161.

Anos/Igreja	Batista	Metodista	Presbiteriana	Católica
1960	- Betty de Oliveira contesta a tese oficial da CBB. - 1ª. mulher a ser nomeada Superintendente Regional do INPS.	- Mulheres cursam Teologia (curso exclusivo para homens).	- Esther F. Ferraz é a 1ª. mulher nomeada reitora de universidade.	- Católicas na Marcha “Deus, Pátria e Família”.
1970	- 1ª. missionária brasileira para África. - 1ª. tentativa para ordenar uma mulher ao pastorado. - 1ª. mulher a alcançar o título de Mestre em Teologia. - 1ª. mulher eleita presidente de uma Junta da CBB. - Betty de Oliveira na Assembléia da CBB.	- Ordenação feminina é aprovada. - 1ª. mulher a ser ordenada pastora no protestantismo histórico brasileiro.	- 1ª. tentativa para a ordenação feminina. - Consulta do Presbitério de Rio Claro sobre ordenação feminina recebe parecer negativo.	- Surgem as Comunidades Eclesiais de Base, que visibilizam o papel das mulheres na Igreja.
1980	- 1ª. mulher a ser eleita vice-presidente da CBB. - Betty de Oliveira lança <i>Centelha em Restolho Seco</i> .	- Pastora é nomeada Superintendente Distrital no Rio Grande do Sul.	- Pesquisa revela que 78% das presbiterianas votariam em mulheres para ocupar cargos do oficialato da Igreja.	- As CEBs se multiplicam graças ao trabalho de religiosas e leigas.

Quadro no. 4: Comparações entre as igrejas históricas durante os anos 1960-1980. (Fonte do autor).

Do quadro acima, percebemos que os fatos que indicam a emancipação, ou a sua tentativa, de mulheres se concentraram principalmente nos anos 1970, justamente o período que corresponde à emergência do movimento feminista brasileiro. É muito difícil, portanto, não associar essas situações ocorridas na vida eclesiástica dessas igrejas com o feminismo brasileiro.

Os batistas da Convenção Brasileira dos anos 1970 revelaram, através de ações nas áreas de missões estrangeiras, do ministério pastoral e de educação teológica, iniciativas que possivelmente foram inspiradas nos movimentos emancipatórios que aconteciam nas outras igrejas cristãs históricas. O maior sinal da força dessas influências foi a eleição de uma mulher para ocupar a vice-presidência da Convenção Brasileira em 1980.

Quanto ao resultado do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, embora tenha sido vencido pela representação masculina, as lideranças que se colocaram ao lado de Betty de Oliveira denunciam, para nós e obviamente sem desmerecer o valor de sua pesquisa pessoal, a influência daqueles movimentos sociais na mentalidade dos batistas. A própria Betty de Oliveira possivelmente se viu estimulada a perseverar no debate, porque percebeu que a agitação social provocada pelo feminismo brasileiro favoreceu a visibilização das mulheres na sociedade e nas igrejas cristãs.

As influências ideológicas externas são muito mais notadas e claras hoje entre os batistas brasileiros do que naqueles anos 1960-1980. Os batistas já ordenam mulheres para o ministério pastoral, embora ainda existam muitas resistências. Podemos citar, por exemplo, o artigo “O mal de ter nascido mulher”⁷⁰² de Odja Barros Santos, pastora batista, publicado em 28 de Setembro de 2008 em *O Jornal Batista*, onde a autora cita textualmente as palavras da católica Ivone Gebara para argumentar contra o preconceito de gênero que ainda persiste dentro do contexto da Convenção Brasileira.

Finalmente, tendo em vista o que expusemos neste e nos capítulos anteriores, julgamos que reunimos os dados necessários para a devida elaboração da análise das relações e conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil. Esse será o trabalho do capítulo seguinte.

⁷⁰² SANTOS, Odja Barros. O mal de ter nascido mulher. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 28 set. 2008, p. 11.

CAPÍTULO V

A ANÁLISE DAS RELAÇÕES E DOS CONFLITOS DE GÊNERO E PODER OBSERVADOS DURANTE O DEBATE SOBRE O MARCO INICIAL DO TRABALHO BATISTA NO BRASIL

O homem admira a mulher não pelo que ela diz,
mas pelo que escuta.⁷⁰³

George J. Nathan

1. Introdução.

A pesquisa procurou, até este ponto, descrever a dinâmica das etapas do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, no contexto sociopolítico e religioso vivenciado pela Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, como forma de preparar a análise das relações sociais de poder a partir do uso de gênero como instrumento hermenêutico.

Ao final deste capítulo, através da análise dos dados obtidos pela pesquisa, pretende-se demonstrar que o resultado final do debate dependeu mais das questões de gênero e poder e das influências dos movimentos feministas, do que das discussões acadêmicas sobre o acerto histórico e ideológico das origens dos batistas no Brasil.

2. A Dominação Masculina na Convenção Batista Brasileira.

Foucault ensinou que:

Cada sociedade tem seu regime de verdade⁷⁰⁴, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.⁷⁰⁵

⁷⁰³ NATHAN, George J. Apud OLIVEIRA, Moysés M. *7 mil ilustrações e pensamentos*: para sermões, palestras e boletins. 3ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1983, p. 209.

⁷⁰⁴ Segundo Foucault, não há uma verdade ontológica, mas verdades que são produzidas conforme as circunstâncias culturais de cada época histórica.

⁷⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 19ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 12.

Enquanto sociedade particular constituída de igrejas filiadas, a Convenção Batista Brasileira tinha o seu “regime de verdade” e um modo peculiar de produzir e controlar discursos e práticas entre os seus membros, como foi demonstrado no Capítulo 2. As decisões tomadas nas assembléias convencionais eram aprovadas de forma democrática e se constituíam, a partir da sua aprovação, a posição oficial dos batistas, a sua verdade. E *O Jornal Batista*, o porta-voz da denominação, era o meio oficial para divulgar essas verdades aos batistas em nível nacional.

Desde a sua fundação até os anos 1980, a Convenção era uma instituição organizada para promover a cooperação e união entre as igrejas filiadas e não tinha, em tese, poder de ingerência sobre a administração daquelas. Portanto, não funcionava como o Vaticano do catolicismo romano, ou o Supremo Concílio dos presbiterianos e nem como o sistema episcopal dos metodistas. Não obstante, através das assembléias convencionais, sua representação institucional diante dos batistas brasileiros era significativa, porque sendo “um fator de convergência e de união”⁷⁰⁶ acabava responsável também pela produção de sentido na denominação, pois detinha os principais meios simbólicos para produzi-lo. Através das Juntas, das instituições de ensino teológico e das organizações auxiliares, a Convenção Brasileira contribuía, portanto, diretamente na formação da identidade ideológica batista.

O espírito democrático dos batistas em suas assembléias não impediu a adoção de uma forma moderna de burocratização na administração e condução dos trabalhos da organização. Erickson, ao interpretar o conceito *weberiano* de autoridade legal-racional, destacou que:

Para Weber, a administração burocrática era simplesmente a dominação através do conhecimento. O conhecimento técnico e a experiência favorecem a luta pelo poder.⁷⁰⁷

Desse modo, a produção, o controle, a seleção e a organização de discursos e práticas estavam sob a responsabilidade de um pequeno grupo dirigente de “técnicos especialistas”, de peritos, eleito e legitimado pelas assembléias anuais da Convenção Brasileira. Era uma elite governante.

⁷⁰⁶ Cf. p. 118.

⁷⁰⁷ “A autoridade legal-racional recebe obediência em razão da ordem legalmente estabelecida. A autoridade é inerente ao ‘cargo’ [...]” ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Trad. Cláudia G. Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996. (Sociologia Atual). p. 152, 153.

No centro político de qualquer sociedade complexamente organizada [...] sempre existem uma elite governante e um conjunto de formas simbólicas que expressam o fato de que ela realmente governa. Não importa o grau de democracia com que essas elites foram escolhidas (normalmente não muito alto) nem a extensão do conflito que existe entre seus membros (normalmente bem mais profundo do que imaginam aqueles que não são parte da elite); elas justificam sua existência e administram suas ações em termos de um conjunto de histórias, cerimônias, insígnias, formalidades e pertences que herdaram, ou, em situações mais revolucionárias, inventaram.⁷⁰⁸

Na Convenção Brasileira, a “elite do poder” era masculina⁷⁰⁹ e governava em uma época cultural e histórica que lhe conferia uma distinção especial, como observou Mills ao estudar a classe dirigente dos Estados Unidos dos anos 1950.

A elite do poder é composta de homens cuja posição lhes permite transcender o ambiente comum dos homens comuns, e tomar decisões de grandes conseqüências. Se tomam ou não tais decisões é menos importante do que o fato de ocuparem postos tão fundamentais: se deixam de agir, de decidir, isso em si constitui frequentemente um ato de maiores conseqüências do que as decisões que tomam. Pois comandam as principais hierarquias e organizações da sociedade moderna. [...] A elite do poder não é de governantes solitários. Conselheiros e consultores, porta-vozes e promotores de opinião são, frequentemente, os capitães de seus pensamentos e decisões superiores.⁷¹⁰

A liderança masculina tinha uma autoridade legal-racional e ocupava posição privilegiada na pirâmide hierárquica da estrutura administrativa e organizacional da Convenção. Contava com uma equipe qualificada para assessorá-la, o que era fundamental para proteger o seu prestígio na instituição. Assim, o funcionamento singular do aparelho burocrático da administração hierarquizada da Convenção, a tradição patriarcal histórica dos batistas e a apropriação dos meios simbólicos de produção de sentido da denominação alimentavam o poder de influência categórica da “elite” masculina nas decisões oficiais das assembleias convencionais. Nessas condições politicamente vantajosas, as igrejas filiadas tendiam a seguir a direção indicada pela “elite do poder” nas suas assembleias. Desse modo, a ação da liderança masculina na Convenção Brasileira pode ser interpretada, segundo os termos de Foucault, como uma forma “jurídico-discursiva” de poder.⁷¹¹

⁷⁰⁸ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. Vera M. Joscelyne. 8ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 186-187.

⁷⁰⁹ A primeira diretoria da Convenção de 1907 era formada só de homens, fato que se repetiu até o ano de 1980. Em foto histórica dos mensageiros da primeira assembleia há 43 pessoas, sendo 32 homens, 8 mulheres e 3 crianças. PEREIRA, J. R. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 85, 200-201.

⁷¹⁰ MILLS, C. Wright. *A elite do poder*. Trad. Waltensir Dutra. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p. 12.

⁷¹¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 86-87. Embora isso

Ao considerar o pensamento de Foucault sobre o poder, Deleuze ⁷¹² distinguiu os postulados que historicamente caracterizam o poder na sociedade: 1) o postulado da propriedade: o poder pertenceria a uma classe que o teria conquistado; 2) o postulado da localização: o poder é poder do Estado e estaria localizado no próprio aparelho de Estado; 3) o postulado da subordinação: o poder encarnado no aparelho de Estado estaria subordinado a um modo de produção, como uma infraestrutura; 4) o postulado da essência ou do atributo: o poder teria uma essência e seria um atributo, que qualificaria os que o possuem – a classe dominante – destacando-os daqueles que são dominados; 5) o postulado da modalidade: o poder agiria por violência ou por ideologia e 6) o postulado da legalidade: o poder se exerceria na lei, por isso seria jurídico-discursivo.

Segundo Foucault, o poder jurídico-discursivo é aquele “cujo ponto central se encontra na enunciação da lei”, é “poder-lei”, “poder-soberania”, ⁷¹³ que é emanado de uma instituição soberana. Sob um regime de “poder-soberania”, aquele que por direito e conforme o ritual requerido produz e pronuncia o discurso verdadeiro é também aquele que determina a lei, o direito. Trata-se de uma visão tradicional do poder, cujos postulados Foucault queria abandonar. ⁷¹⁴ Para ele, o poder, ou melhor, “a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes, ambas constituindo singularidades”. ⁷¹⁵

Não havia a figura de um indivíduo soberano com poderes absolutos na Convenção Brasileira, mas a “elite do poder” representava uma espécie de soberania coletiva, compartilhada entre as várias instâncias de poder da organização, que exercia esse “poder-soberania”, sob a égide da dominação patriarcal. Esse fenômeno, conforme Foucault, se observa na sociedade moderna, onde os sistemas jurídicos, através da constituição de um direito público, permitiram a democratização da soberania, do poder soberano. ⁷¹⁶

possa ser negado de forma veemente pelos segmentos batistas mais conservadores, porque podem alegar que a assembléia é soberana e que todas as decisões são tomadas democraticamente e não são impostas às igrejas filiadas na forma de leis, mas como orientações.

⁷¹² DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant’Anna Martins e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 34-40.

⁷¹³ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 86-87.

⁷¹⁴ Id. p. 87.

⁷¹⁵ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 37.

⁷¹⁶ FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 188-189.

Na religião, o exercício do poder está assegurado a quem detém os meios simbólicos para produzir o saber institucionalizado.⁷¹⁷ No cristianismo, historicamente, a constituição do saber, o privilégio de pronunciar o discurso oficial da instituição e o ministério da mediação entre o profano e o sagrado eram prerrogativas dos homens.⁷¹⁸ Essa dominação masculina, patriarcal e androcêntrica principalmente na produção e controle do conhecimento produzia, por implicação, relações de poder social e sexualmente hierarquizadas. Desse modo, no contexto da teologia e da ética cristã, os homens podiam estabelecer a desigualdade de gênero através dos discursos e práticas que normalizavam os papéis sociais para homens e mulheres, sobre o que seria natural ao mundo feminino e o que pertenceria ao mundo masculino.

Essa dominação masculina estabelecia a separação das mulheres do espaço sagrado ao conferir a elas “um coeficiente simbólico negativo”, tal qual um estigma, um “sinal de pertencer a um grupo social estigmatizado”.⁷¹⁹ Por outro lado, a naturalização do valor social positivo do masculino era re-produzida não só pelas igrejas, mas também pelo sistema educacional que os batistas inauguraram.

Certas correntes de orientação evangélica tiveram papel importante na educação das crianças do sexo masculino, ao conciliarem atributos como obediência, responsabilidade e moderação juntamente com intrepidez, ousadia, amor aos ideais nacionais, determinação e força de vontade na imagem idealizada do verdadeiro patriota e cristão, que seria, antes de tudo, é claro, viril e masculino. De um lado, o homem devotado e cheio de princípios, de outro, o guerreiro valente e destemido. Amplamente apoiado pelo cristianismo, o ideal moderno de masculinidade se transformaria num baluarte contra a decadência e degeneração dos costumes e estaria retratado em diversas narrativas, quadros, anedotas e fábulas, instilando-se de forma profunda na consciência moderna.⁷²⁰

Com o apoio das suas instituições de ensino, a Convenção Brasileira e as igrejas re-produziam os discursos do poder masculino, que estabeleciam a hierarquia de gênero. O poder opera através de discursos, os discursos socialmente considerados verdadeiros, que por sua vez se constituem dispositivos de poder. Assim, verdade e poder, saber e poder, discurso e poder estão intimamente relacionados. Foucault compreendeu o poder como exercício prático do saber.

⁷¹⁷ BOFF, Leonardo. Op. cit. p. 99-100.

⁷¹⁸ Cf. o estudo de religiões primitivas de DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

⁷¹⁹ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 111.

⁷²⁰ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, 2004, p. 48.

A história das origens dos batistas no Brasil não era ainda uma questão para um debate público, quando a liderança masculina, a “elite do poder”, da Convenção estabeleceu o discurso verdadeiro, a narrativa oficial sobre o marco inicial batista.⁷²¹ O assunto havia sido resolvido por “decreto”, conforme observou mais tarde o Pastor Calvacânti⁷²², um dos críticos da posição oficial da Convenção Brasileira. Desse modo, de 1907 até 1966 havia apenas um “discurso verdadeiro” sobre as origens do trabalho batista no Brasil. Até 1966, essa “verdade” estava centrada na forma do discurso masculino e na instituição que o re-produziu e foi objeto de uma imensa difusão através dos meios oficiais de comunicação da Convenção. Mas, naquele ano, em razão da forma como foi produzida e apresentada, a “verdade” masculina sobre o marco inicial batista não resistiu às leis da “economia política da verdade”⁷²³: tornou-se objeto de debate político e de confronto social e visibilizou os conflitos de gênero e poder na Convenção Brasileira.

3. O Início do Debate e a Visibilização dos Conflitos de Gênero e Poder.

Como foi apresentado no primeiro capítulo, o questionamento sobre as origens do trabalho batista no Brasil teve início com a publicação do artigo *No Primeiro Centenário dos Pioneiros Norte-Americanos* em primeira página da edição de *O Jornal Batista* de 27 de Novembro de 1966.⁷²⁴ Sua autora, Betty Antunes de Oliveira, esposa de pastor, musicista e jornalista, bisneta do Pastor Robert Porter Thomas (o pastor-colono que batizou o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque), contestou publicamente a posição oficial sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil, ao declarar que “o trabalho batista no Brasil teve início com parte dessa colônia americana [de Santa Bárbara, SP]”. Chamou também a igreja organizada em Santa Bárbara pelo seu nome em inglês: *First Baptist Church Of Brazil* (Primeira Igreja Batista do Brasil). Aparentemente, não foi uma contestação acintosa, até porque sua tese foi apresentada de forma discreta e através de uma narrativa bem coloquial. Mas o seu artigo representou uma físsura no domínio masculino na

⁷²¹ Como foi visto no capítulo 1, Bagby e Taylor foram os primeiros a declarar a igreja organizada em Salvador como o marco inicial batista. Depois Salomão Ginsburg, Antonio N. de Mesquita, Asa R. Crabtree e José dos Reis Pereira. O último anunciou o centenário dos batistas no X Congresso da Aliança Batista Mundial em 1960.

⁷²² Cf. p. 79.

⁷²³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 13.

⁷²⁴ OLIVEIRA, Betty Antunes de. No primeiro centenário dos pioneiros norte-americanos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 27 nov. 1966, p. 1,6.

produção da verdade, no campo do conhecimento da história dos batistas brasileiros. Soihet observou:

As fissuras à dominação masculina não assumem, via de regra, as formas de ruptura espetaculares, nem se expressam sempre num discurso de recusa ou rejeição. Elas nascem no interior do consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação é reempregada para marcar uma resistência.⁷²⁵

Segundo Soihet, a resistência, ou o contrapoder, pode se revelar em ambiente de consentimento, através da reapropriação dos instrumentos simbólicos que estabelecem a dominação e que são reempregados contra o próprio dominador. No que diz respeito ao consentimento, na complexa relação entre dominador e dominado, há uma linguagem recíproca de coisas ditas e não ditas, que envolve conhecimento, desconhecimento, reconhecimento, sentimento, onde, na maioria das vezes, o dominado acaba alimentando “o paradoxo da dóxa”: a aceitação e a perpetuação da ordem social estabelecida com suas relações desiguais de dominação.

⁷²⁶ Bourdieu observou que:

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de *conhecimento* são, inevitavelmente, atos de *reconhecimento*, de submissão.⁷²⁷

Em nota publicada em mesma página, o redator de *O Jornal Batista*, o Pastor Reis Pereira, apresentou o artigo de Betty de Oliveira com as seguintes palavras:

O Jornal Batista esteve presente às comemorações centenárias. Nossa prezada colaboradora D. Betty Antunes de Oliveira, descendente por linha materna dos colonos de 1866, escreveu o artigo que, a seguir, **com grande prazer, publicamos.**⁷²⁸ [grifo meu].

Esse foi o consentimento do representante da dominação masculina. Do lado dominado, da mulher Betty de Oliveira, o reconhecimento do poder simbólico da dominação patriarcal se revelou em pelo menos três momentos: na forma respeitosa como tratou a narrativa oficial em seu artigo, para então sutil e inteligentemente expor sua tese no *O Jornal Batista*; em sua submissão paradoxal manifestada posteriormente, quando reconheceu que o debate havia tomado proporções

⁷²⁵ SOIHET, Rachel. *Enfoques feministas e a história: desafios e perspectivas*. In: SAMARA, Eni de Mesquita. SOIHET, Rachel. MATOS, Maria Izilda S. de. Op. cit., p. 72.

⁷²⁶ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 7-8.

⁷²⁷ Id. p. 22.

⁷²⁸ NOTA DA REDAÇÃO. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 27 nov. 1966, p. 1.

socialmente inaceitáveis para uma esposa de pastor batista que enfrentava publicamente um pastor;⁷²⁹ e principalmente no título de sua obra final, *Centelha em Restolho Seco*, qualificada pela autora apenas como “uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil” e não algo como “a verdadeira história das origens do trabalho batista no Brasil”. Esses atos de reconhecimento, paradoxais se levar em conta os aspectos políticos do debate, revelam evidências de uma violência simbólica.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto.⁷³⁰

Betty de Oliveira, provavelmente não se entendeu como vítima dessa violência, até porque a violência simbólica é “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas”.⁷³¹ Esse, aparentemente, não foi o primeiro motivo de sua insurgência. Ela ocorreu de forma mais objetiva, contra um saber equivocado, segundo Betty, e que havia sido instituído pelo domínio masculino no conhecimento da história dos batistas no Brasil. No entanto, os desdobramentos políticos provocados pelo artigo de Betty de Oliveira, que visibilizaram os conflitos de gênero e poder na Convenção, tornaram a aprovação de Reis Pereira em publicá-lo “com grande prazer” em *O Jornal Batista* um enigma.

Apesar do espírito democrático dos batistas, os artigos a serem publicados deveriam se submeter a critérios bem definidos, sob a censura do diretor.⁷³² *O Jornal Batista* da “era” Reis Pereira poderia fazer parte de uma sociedade do discurso, onde, segundo Foucault, poucos podem falar legitimamente.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar

⁷²⁹ Na verdade, Betty de Oliveira não se vê como protagonista do debate. OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

⁷³⁰ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 47.

⁷³¹ Id. p. 7.

⁷³² PEREIRA, J. Reis. Colaborações não solicitadas. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 mai. 1968, p. 3.

de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusividade do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar.⁷³³

Os procedimentos de exclusão em uma sociedade do discurso alcançam aqueles que não são considerados qualificados para um pronunciamento público. Numa sociedade patriarcal, quando o assunto pertence exclusivamente ao domínio masculino, o jogo das interdições alcança principalmente as mulheres. Nas sociedades primitivas, as interdições podiam tomar formas violentas, como observou Eliade ao registrar o diálogo entre Hewitt e um chefe tribal: “‘Se uma mulher’, declarou a Hewitt um chefe Kurnai, ‘visse estas coisas, ou ouvisse o que dizemos aos rapazes, eu a mataria’”.⁷³⁴ A profanação das mulheres, ou seja, a invasão do sagrado, do mundo dos homens, precisava ser punida através da violência, para que a ordem social pudesse ser mantida.

Antes de continuar essa linha de raciocínio é preciso destacar que ao se analisar um fenômeno social a partir do uso de gênero, observa-se que essa chave hermenêutica é atravessada por outras categorias que influenciam diretamente no resultado da análise. Não só o sexo, mas a classe social, raça/etnia, idade e cultura são dados que precisam ser considerados também na análise que usa gênero como instrumento de interpretação. “Neste sentido”, observou Gebara, “falar de *gênero* é também falar no plural, tendo em vista a diversidade de nossas culturas e situações”.⁷³⁵ Desse modo, é legítimo perguntar se outra mulher brasileira, que não fosse esposa de pastor, ou descendente de norte-americanos, ou que não tivesse o mesmo preparo intelectual da autora de *Centelha em Restolho Seco*, mas que fosse apenas uma simples nativa que conhecesse uma narrativa não oficial sobre o marco inicial do trabalho batista, teria a mesma oportunidade de se pronunciar publicamente no jornal considerado o porta-voz dos batistas. Se esse fosse o caso, tudo leva a crer que dificilmente seria dada a essa mulher a mesma oportunidade dada a Betty de Oliveira para revelar publicamente o seu saber.

Observa-se também que desde a fundação da Convenção até meados dos anos 1970, as mulheres norte-americanas, ou suas descendentes, ocuparam os principais

⁷³³ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Trad. Laura F. A. Sampaio. 14ª. ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Lecturas Filosóficas). p. 9.

⁷³⁴ HEWITT, A. W. Apud ELIADE, Mircea. Apud ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 91.

⁷³⁵ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. p. 107.

postos na liderança das organizações femininas batistas brasileiras, deixando os lugares secundários para as mulheres nativas.⁷³⁶ Esse fenômeno de discriminação social entre mulheres ocorre na sociedade em geral, conforme Bourdieu:

As mulheres continuam *separadas umas das outras* por diferenças econômicas e culturais, que afetam, entre outras coisas, sua maneira objetiva e subjetiva de sentir e vivenciar a dominação masculina – sem com isso anular tudo que está ligado à diminuição do capital simbólico trazido pela feminilidade.⁷³⁷

Verifica-se, a partir de um olhar de gênero, que não só o sexismo, mas o classismo e o racismo (por exemplo, a *Questão Radical* dos anos 1920⁷³⁸) foram preconceitos presentes, embora muitas vezes de forma dissimulada, na história dos batistas no Brasil. Betty de Oliveira registrou o seguinte em seu artigo de 1966:

Boa parte dos descendentes daquelas famílias encontra-se nos Estados Unidos, porém, muitos outros estão no Brasil, integrados na vida do País, e uma parte, na vida da denominação. Da terceira geração em diante, começaram os casamentos com brasileiros descendentes de índios, portugueses, **negros**, alemães, etc. Isto é um fato que reputamos como significativo na sua dialética. Alguns elementos daquele grupo primitivo (como minha avó materna, por exemplo), **eram intransigentes no tocante à miscigenação**. Mas, tiveram que enfrentar uma situação nova e aceitá-la, **apesar da relutância**.⁷³⁹ [grifos meus].

A resistência à miscigenação era resultado de uma visão da raça como algo biologicamente derivado, que naturalizava as desigualdades raciais e que havia justificado a ideologia escravocrata entre colonos norte-americanos. Além disso, Lima observou:

Antes da abolição da escravidão no Brasil e, sobretudo, das conquistas do movimento negro no nível internacional no início do século XX, ser racista era a norma social dominante, de modo que não havia condenação social às manifestações antinegros.⁷⁴⁰

Lima ainda informou que Florestan Fernandes e Roger Bastide encontraram em suas pesquisas, sinais de racismo brasileiro no final da década de 1940 e que “o racismo no Brasil foi sempre tabu”.⁷⁴¹

⁷³⁶ O caso de Ester Silva Dias pode ser uma exceção: eleita presidente da União Geral de Senhoras do Brasil em 1935, ocupou esse cargo durante 24 anos ininterruptos. PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 219.

⁷³⁷ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 112.

⁷³⁸ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 113-121.

⁷³⁹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. No primeiro centenário dos pioneiros norte-americanos, p. 6.

⁷⁴⁰ LIMA, Marcus Eugênio. Op. cit. p. 25.

⁷⁴¹ Id. p. 25.

Para uma cultura que continuava a valorizar quem era branco e anglo-saxão, portanto, Betty de Oliveira, esposa de pastor (que também foi deputado federal), descendente direta de colonos norte-americanos, jornalista e musicista, tinha as credenciais apropriadas para escrever o artigo que foi publicado em *O Jornal Batista* em 1966.

Apesar das qualificações de Betty de Oliveira, fica ainda a pergunta sobre a razão que fez o editor de *O Jornal Batista* aprovar “com grande prazer” a publicação do seu artigo, levando-se em conta os seus desdobramentos políticos. Quando Reis Pereira assumiu a direção do jornal, declarou que ele deveria “representar o pensamento do povo batista brasileiro”⁷⁴², porque era o órgão oficial da Convenção Brasileira, o “sólido doutrinador do povo batista e firme defensor das convicções batistas”⁷⁴³ e que não permitiria que em suas páginas saíssem “sons incertos de trombeta para confundir os fiéis”.⁷⁴⁴ Desse modo, *O Jornal Batista* era responsável também pela re-produção e veiculação do discurso verdadeiro, o mesmo que era controlado pela elite masculina do poder. Tal era a sua importância institucional que Aguilera defendeu a tese de que a própria Convenção Brasileira seguia a direção ideológica indicada pelo *O Jornal Batista*.⁷⁴⁵

Um outro aspecto importante precisa ser considerado: sendo o “porta-voz da denominação”⁷⁴⁶, *O Jornal Batista* tentava “funcionar como um formador da mentalidade dos batistas brasileiros”⁷⁴⁷, mas funcionava na verdade como instrumento de controle ideológico, pertencente a um sistema sócio-religioso de dominação patriarcal, exercendo uma forma de poder, que Foucault chamaria de “poder disciplinar”, um poder de adestramento.⁷⁴⁸ É um poder “não soberano, alheio à forma da soberania”, mas que se articula com o “poder-soberania”, porque:

Soberania e disciplina, direito da soberania e mecanismos disciplinares são duas partes intrinsecamente constitutivas dos mecanismos gerais do poder em nossa sociedade.⁷⁴⁹

⁷⁴² PEREIRA, J. dos Reis. Uma palavra muito pessoal. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 5 abr. 1964, p. 3.

⁷⁴³ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 78.

⁷⁴⁴ PEREIRA, J. dos Reis. Uma palavra muito pessoal, p. 3.

⁷⁴⁵ P. 163.

⁷⁴⁶ GONÇALVES, Almir dos Santos. O Jornal Batista. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 jun. 1960, p. 15.

⁷⁴⁷ AGUILERA, José Miguel Mendoza. Apud SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 56.

⁷⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 31ª. edição. Petrópolis: Vozes, 2006.

⁷⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 190.

Desse modo, *O Jornal Batista* da “era” Reis Pereira pode ser comparado ao *panóptico* de Bentham, “uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder”, um poder que “mesmo tendo uma multiplicidade de homens a gerir” é “tão eficaz quanto se ele se exercesse sobre um só”⁷⁵⁰, um poder “visível e inverificável”.⁷⁵¹ No seu aspecto visível, os editoriais e os artigos publicados no jornal revelavam uma linha clara de orientação de gênero pautada em discursos patriarcais, que procuravam disciplinar, adestrar e “fabricar” indivíduos, tomando-os “ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício”.⁷⁵²

As disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana. As disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra “natural”, quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei mas o da normalização [...].⁷⁵³

Por exemplo, os princípios batistas, leis do “poder-soberania”, apontavam para a igualdade de direitos e privilégios do indivíduo (homem e mulher) na igreja (o axioma eclesiástico). Mas os mecanismos de disciplina observados através dos editoriais de *O Jornal Batista* revelavam um sistema minucioso de coerções disciplinares, discriminatórias, que embora pudesse negar esses direitos e privilégios a todos ao afirmar as desigualdades de gênero no nível hierárquico, garantia paradoxalmente, no nível capilar, a coesão do corpo social. Tudo porque, segundo Bourdieu:

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* [disposições] dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação.⁷⁵⁴

O exercício da disciplina se dava com a vigilância hierárquica e permanente – o lado inverificável, invisível desse poder – dos valores e práticas sociais tidos como sagrados para a convivência entre os batistas, cujas inovações e distorções eram quase que imediatamente denunciadas e condenadas nas colunas de *O Jornal Batista*.

⁷⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 214.

⁷⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, p. 167.

⁷⁵² Id. p. 143.

⁷⁵³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 189.

⁷⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 17.

O peso da condenação era significativo, vez que o jornal era considerado “uma obra de inspiração e orientação divina”.⁷⁵⁵ Sobre a relação entre disciplina e vigilância, Machado observou:

[...] a vigilância é um de seus principais instrumentos de controle. Não uma vigilância que reconhecidamente se exerce de modo fragmentar e descontínuo; mas que é ou precisa ser vista pelos indivíduos que a ela estão expostos como contínua, perpétua, permanente; que não tenha limites, penetre nos lugares mais recônditos, esteja presente em toda a extensão do espaço. “Indiscrição” com respeito a quem ela se exerce que tem como correlato a maior “discrição” possível da parte de quem a exerce. Olhar invisível – como o Panopticon de Bentham,, que permite ver tudo permanentemente sem ser visto – que deve impregnar quem é vigiado de tal modo que este adquira de si mesmo a visão de quem o olha.⁷⁵⁶

Outro aspecto interessante na associação da figura do *panóptico* com a função disciplinadora do jornal foi a publicação, principalmente nos anos 1960, de coluna especial na primeira página do jornal, que foi chamada curiosamente de “a torre”. Era um espaço dedicado a registrar breves biografias de ilustres batistas (o próprio Reis Pereira foi homenageado em edição de 1967⁷⁵⁷), inclusive algumas mulheres.⁷⁵⁸ As mulheres homenageadas, como Martha Hairston⁷⁵⁹, Heracleidina Lemos Gonçalves⁷⁶⁰, Ida de Freitas⁷⁶¹ foram louvadas pela forma como viveram e trabalharam no lar e na igreja, obviamente porque seus comportamentos concordaram com os códigos patriarcais da época. A publicação de suas biografias na “torre” sustentava a idéia da submissão feminina como padrão de gênero no contexto da Convenção Brasileira daqueles anos. Implicitamente, a “torre” estabelecia e reforçava padrões de “normalidade” que tipificavam o que era socialmente apropriado tanto para os homens como para as mulheres batistas. Para os leitores e leitoras da “torre” de *O Jornal Batista* ficava a idéia de que qualquer desvio desses padrões “naturais” deveria ser considerado uma transgressão social. Isso significava que o peso dessa construção social recaía também sobre os homens, tornando-os vítimas de seu próprio sistema de dominação, conforme observou Bourdieu:

⁷⁵⁵ O JORNAL BATISTA. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 jan. 1963, p. 2.

⁷⁵⁶ MACHADO, Roberto. *Introdução*: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. p. XVIII.

⁷⁵⁷ PASTOR JOSÉ DOS REIS PEREIRA. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 jun. 1967, p. 1.

⁷⁵⁸ Durante a “era” Reis Pereira em *O Jornal Batista*, Betty de Oliveira não foi homenageada na “torre”.

⁷⁵⁹ D. MARTHA HAIRSTON. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 19 mar. 1967, p. 1.

⁷⁶⁰ D. HERACLEIDINA LEMOS GONÇALVES. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 mai. 1968, p. 1.

⁷⁶¹ D. IDA DE FREITAS. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 26 mai. 1968, p. 1.

Se as mulheres, submetidas a um trabalho de socialização que tende a diminuí-las, a negá-las, fazem a aprendizagem das virtudes negativas da abnegação, da resignação e do silêncio, os homens também estão prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas, da representação dominante.⁷⁶²

Portanto, em vista do exposto, o fato de Reis Pereira ter aprovado o artigo de Betty de Oliveira para sua publicação “com grande prazer” em *O Jornal Batista* parece, portanto, um ato impensado e contraditório. Weber poderia dar duas explicações para isso: o acesso à participação não significa acesso ao privilégio do poder⁷⁶³; e/ou foi uma ação voluntária, intencional, vez que cada tipo de dominação oferece uma medida de transigência baseada num interesse na obediência.⁷⁶⁴ Foucault perguntou: “se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido?”. Em seguida respondeu:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso.⁷⁶⁵

O poder é mantido e aceito porque ele também é uma força transigente e aí está o seu consentimento. Ao consentir, propicia a manifestação de uma rede de relações de forças, porque o poder, segundo Foucault, é onipresente, “está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares”.⁷⁶⁶

O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.⁷⁶⁷

Mesmo que tenha desejado manter o prestígio do seu poder ao consentir a publicação do artigo, Reis Pereira não pôde evitar o conflito, porque *O Jornal Batista*, enquanto instrumento simbólico do poder patriarcal da Convenção Brasileira foi reapropriado e reempregado por Betty de Oliveira, intencionalmente ou não, contra o domínio masculino na produção do conhecimento da história dos batistas brasileiros. Como percebeu Pedro de Oliveira, “em qualquer exercício de poder há custos que são aqueles típicos de se estar no topo”.⁷⁶⁸ Assim, não só o saber

⁷⁶² BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 63.

⁷⁶³ Cf. ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 120.

⁷⁶⁴ Cf. ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 150.

⁷⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 8.

⁷⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 89.

⁷⁶⁷ Id. p. 89.

⁷⁶⁸ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 284.

masculino havia sido questionado, mas também, por implicação e de forma politicamente perigosa, o seu poder. Foucault ensinou que saber e poder eram sinônimos e que, portanto, não havia um saber neutro, apolítico, porque todo o saber tem sua origem nas relações sociais de poder. Machado interpretou o pensamento de Foucault da seguinte maneira:

O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder, é, ao mesmo tempo, um lugar de informação de saber.⁷⁶⁹

“Todo saber constitui novas relações de poder”. O saber “assegura o exercício de um poder” e “funciona na sociedade dotado de poder”. “É enquanto é saber que tem poder”.⁷⁷⁰

O artigo de Betty de Oliveira visibilizou o seu saber, o saber paradoxal de uma mulher, e conseqüentemente revelou um poder perigoso no jogo político das relações sociais de gênero pertencentes ao sistema de dominação patriarcal da Convenção dos anos 1960-1980. Assim, saber, poder e gênero se articulam exatamente porque, segundo Scott, “o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder”.⁷⁷¹

4. O Debate e a Transgressão de Gênero

Era característica, nos anos 1950-1970, a naturalização de uma suposta superioridade masculina no campo da produção intelectual. Por exemplo, o psicanalista Anthony Storr concluiu, em 1968, que o domínio masculino nas realizações intelectuais e criadoras se devia ao maior dote de agressão dos homens. Quanto à contribuição feminina, Storr observou:

É verdade que as mulheres muitas vezes têm sido maltratadas por homens, privadas de oportunidades educacionais, difamadas ou forçadas a serem desnecessariamente subservientes. Mas, mesmo quando as mulheres têm recebido a oportunidade de cultivar as artes e ciências, um número notavelmente pequeno tem produzido obra original de qualidade extraordinária, não tendo havido mulheres de gênio comparável ao de Miguel Ângelo, Beethoven ou Goethe. A hipótese de que as mulheres, se

⁷⁶⁹ MACHADO, Roberto. *Introdução: por uma genealogia do poder*. p. XXI. Cf. também o trabalho de BIAGGIO, Jorge Luiz. *A novidade do poder na historiografia de Michel Foucault*. São Paulo, 1992. Dissertação de Mestrado. PUC-SP.

⁷⁷⁰ MACHADO, Roberto. Op. cit. p. XXII.

⁷⁷¹ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, p. 14.

recebessem oportunidade e estímulo, igualariam ou superariam as realizações criadoras dos homens é praticamente indefensável e somente os que exaltam a capacidade criadora acima de tudo o mais é que se interessam em demonstrar que as mulheres podem competir com os homens nesse aspecto.⁷⁷²

O preconceito se observa claramente na declaração de Storr. Em outras palavras, esse autor naturalizou a fragilidade feminina e entendeu que essa era a razão pela qual as mulheres não criavam e nem alcançavam visibilidade e reconhecimento no campo da produção intelectual. Nesse domínio, o homem era valorizado e não a mulher. Para essa valorização masculina se destacar, segundo Pedro de Oliveira,

Seria necessário realizar uma operação inversa em que o feminino fosse, explicitamente ou não, posto em segundo plano, visto como algo menor, inferior, subalterno.⁷⁷³

As poucas mulheres que transitavam no campo do saber eram desvalorizadas, porque estavam rompendo “com os códigos sociais habituais em sua época para provar do ‘fruto proibido’” e negando o “mal de não saber” feminino.⁷⁷⁴ Elas estavam negando o lugar social tradicionalmente atribuído às mulheres: era uma transgressão de gênero.⁷⁷⁵

O preconceito de Storr e outros semelhantes reforçaram diretamente as desigualdades de gênero na sociedade da época e no contexto da Convenção Brasileira, cujos papéis sexuais vinham sendo historicamente construídos sobre os alicerces ideológicos de uma sociedade de domínio patriarcal.

Por isso, em vista dos códigos sociais vigentes, o questionamento público de Betty de Oliveira pode ser considerado um caso de transgressão de gênero, por pelo menos três razões: em primeiro lugar, ela, uma mulher, contestou publicamente o histórico e até então inquestionado saber-poder de homens na construção da história dos batistas brasileiros. Em segundo lugar, formada em jornalismo (uma ocupação tipicamente masculina), Betty de Oliveira escreveu artigos cujos temas não corresponderam com a expectativa que o espírito patriarcal da Convenção tinha sobre os assuntos que geralmente as mulheres articulistas batistas publicavam em *O Jornal Batista* daqueles anos. E por último, Betty de Oliveira ultrapassou a linha demarcada pela representação social de esposa de pastor de sua época ao participar ativamente

⁷⁷² STORR, Anthony. *A agressão humana*. Trad. Edmond Jorge. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 78.

⁷⁷³ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 71.

⁷⁷⁴ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. p. 64.

⁷⁷⁵ O caso da mexicana Joana Inês da Cruz, que viveu no século XVII, “a primeira feminista da América Latina” é emblemático. Cf. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 62-68.

do debate em arena pública, visibilizando, de forma incômoda para a liderança masculina, conflitos de gênero e poder na Convenção Brasileira.

Quanto à primeira razão e conforme o Capítulo 3 desta pesquisa, as mulheres dos *anos dourados* viviam praticamente limitadas ao seu espaço doméstico, privado, ou de “privação”, conforme Arendt. Sua missão era o casamento, o lar e os filhos, embora tivessem maior acesso à educação e mais oportunidades no mercado de trabalho. A mulher que se apresentava no campo público, domínio dos homens, era geralmente criticada pela cultura patriarcal. Herança da cultura burguesa,

A autêntica feminilidade surgia como o inverso da masculinidade: delicadeza, beleza sensual, comedimento público e fragilidade. Todas essas características figuravam como o modelo oposto do heróico masculino e consagravam a idéia segundo a qual quanto mais feminina a mulher e mais masculino o homem, tanto mais saudáveis a sociedade e o Estado, preceito que apontava para a necessidade de que houvesse uma separação entre os sexos de modo tal que se pudesse indicar com precisão características e comportamentos típicos de cada gênero.⁷⁷⁶

A ordem social de gênero dos *anos dourados* estava assim estabelecida com suas relações de dominação patriarcal e androcêntrica, revelando uma “lógica da dominação exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado”.⁷⁷⁷ Saffioti observou que os valores da dominação patriarcal assimilados pelas mulheres daqueles anos eram até mesmo desejados por elas, porque foram socializadas para isso.⁷⁷⁸ Lima lembrou que:

Antes dos anos 1960 e das conquistas do movimento feminista e de outros importantes movimentos sociais não se falava ou pesquisava o sexismo (preconceito contra a mulher), embora a violência contra a mulher naquela época não fosse menor que a de hoje. Podemos até dizer que, para a norma social vigente até 1960, o sexismo não existia, pois o tratamento dispensado às mulheres de então era justificado pelas normas existentes.⁷⁷⁹

Segundo Bourdieu, a família, a Igreja e o Estado, as três principais instâncias sociais, contribuiram para a reprodução da dominação masculina.⁷⁸⁰ Nesse contexto, as expectativas sociais sobre o papel das mulheres alijavam-nas dos lugares significativos de saber-poder da sociedade. Esse aspecto político precisa ser

⁷⁷⁶ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 72.

⁷⁷⁷ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 8.

⁷⁷⁸ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classes*, p. 376.

⁷⁷⁹ LIMA, Marcus Eugênio. Racismo no Brasil: entrevista concedida à *Psique: ciência e vida*. São Paulo, no. 35, p. 24-26, Ano III.

⁷⁸⁰ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 103.

considerado em uma análise de gênero, porque gênero é “construído igualmente na economia e na organização política”.⁷⁸¹

A instauração da ditadura no Brasil em 1964 estabeleceu uma nova ordem social e política, que fortaleceu a imagem da dominação patriarcal, através de demonstrações da força e violência masculinas do regime militar.

Nos regimes autoritários, em primeiro lugar, com as grandes paradas militares ou as enormes exibições de ginástica, [...] se expressa a filosofia ultramasculina da revolução conservadora, baseada no culto do macho soldado, da comunidade masculina e da moral heróica de ascese da tensão.⁷⁸²

Pedro de Oliveira concordou com Bourdieu, quando estudou o papel dos exércitos no estabelecimento de padrões nos comportamentos sociais considerados autenticamente masculinos:

Ao serem convocados, os soldados estariam em ação por uma causa nobre: a defesa da pátria. Isso só seria possível se eles demonstrassem sua devoção ao país por meio de sua virilidade e de atos de coragem. Os ideais medievais de bravura e destemor passavam agora a integrar as características fundamentais do soldado devotado e heróico. Expressava-se cada vez mais a imbricação entre militarização, nacionalismo e masculinidade.⁷⁸³

O Estado, sob o regime militar, reforçava a imagem positiva da liderança masculina no comando das principais instituições sociais. Na família, o padrão de masculinidade projetado pela imagem do soldado heróico agregou a figura do chefe de família, o provedor do lar e privilegiou, assim, a dominação dos homens sobre as mulheres e as crianças. Assim, essa estrutura de família patriarcal representava o modelo que ordenava as relações de gênero e poder tanto no espaço doméstico como no público.

As igrejas cristãs históricas alimentaram essa ordem social de gênero ao reproduzir a desigualdade e a divisão sexual de papéis no interior de suas estruturas organizacionais, a partir da mesma perspectiva da dominação masculina na família e na sociedade.

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço das divisões desta ordem, pela consecução de sua função

⁷⁸¹ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, p. 15.

⁷⁸² BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 105, n. 13.

⁷⁸³ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 27.

específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica.⁷⁸⁴

Mas os anos 1960 foram afetados por uma revolução cultural-sexual que questionou o lugar social tradicionalmente atribuído à mulher. “Aqueles eram os anos 60: questionava-se tudo, qualquer coisa era possível”.⁷⁸⁵ A mídia descrevia a mulher do início da década como “mais simples e independente, bem mais liberal em sua visão dos problemas do mundo de hoje e, sobretudo, ciente de suas responsabilidades na comunidade em que vive”.⁷⁸⁶ Nos Estados Unidos, Betty Friedan desmistificou o papel da mulher dos *anos dourados* ao lançar seu livro *A Mística Feminina* que revolucionou a sociedade americana. Os movimentos sociais da época, dentre eles o feminismo, promoviam significativas transformações na sociedade.

Desse modo, a insurgência de Betty de Oliveira não se deu apenas porque havia pesquisado com mais apuro as origens do trabalho batista no Brasil. Certamente, ela aproveitou a oportunidade histórica para homenagear a memória dos colonos de Santa Bárbara através da sua reportagem, mas a visibilização de seu saber-poder não ocorreu em um vazio político e cultural. Parece que aquela revolução cultural-sexual e o ambiente sociopolítico dos anos 1960, que foram favoráveis à manifestação pública de mulheres no cenário nacional, serviram-lhe de motivação adicional para publicar a sua tese em *O Jornal Batista*.

Como foi visto no Capítulo 3, as centenas de milhares de “marchadeiras” de 1964 e o número de mulheres congressistas entre 1965 a 1966 (a maior representação feminina na história política daqueles tempos), sinalizaram mudanças nas relações de gênero e poder na sociedade brasileira. Além disso, apesar dos preconceitos, as mulheres estavam ocupando postos significativos no mercado de trabalho. O caso da presbiteriana Esther de Figueiredo Ferraz, que em 1965 foi eleita reitora de uma universidade, sendo a primeira mulher a ocupar esse cargo no Brasil é exemplar. Desse modo, conclui-se que em 1966 havia um contexto cultural, social e político favorável para o questionamento público de uma mulher batista através do jornal oficial da Convenção Brasileira.

⁷⁸⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Org. trad. Sergio Miceli. 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Estudos, 20). p. 70.

⁷⁸⁵ STRATHERN, Paul. Op. cit. p. 48.

⁷⁸⁶ Cf. p. 204.

Trata-se de um caso de transgressão de gênero, em segundo lugar, porque Betty de Oliveira é jornalista (no meio batista daqueles anos 1960, isso representava uma exceção ⁷⁸⁷) que escreveu sobre temas de domínio do conhecimento masculino e não sobre o que tradicionalmente a maioria das colaboradoras de *O Jornal Batista* trabalhou. Ela fez parte da primeira turma de jornalismo da Universidade Federal do Rio (1962), sendo a única mulher do seu grupo a terminar o curso. Nos anos 1960, o mercado de trabalho de jornalismo e os cursos superiores para formação profissional discriminavam a presença de mulheres. ⁷⁸⁸ Era uma profissão tipicamente masculina (Reis Pereira, seu oponente e Cavalcânti, aliado de Betty de Oliveira foram jornalistas). Catedráticos desaconselhavam o acesso de mulheres à redação dos jornais, vez que constituía espaço privilegiado dos homens. ⁷⁸⁹

A violência de certas reações emocionais contra a entrada das mulheres em tal ou qual profissão é compreensível, se virmos que as próprias posições sociais são sexuadas, e sexualizantes, e que, ao defender seus cargos contra a feminilização, é sua idéia mais profunda de si mesmos como homens que os homens estão pretendendo proteger [...]. ⁷⁹⁰

Restavam às mulheres os suplementos femininos ou setores do jornalismo considerados de pouco valor. Para a cultura da época, as mulheres jornalistas deveriam se ocupar mais com assuntos voltados para o seu restrito espaço doméstico, como arte culinária, moda, o cuidado do lar ou a educação dos filhos. A imprensa feminina não era considerada jornalismo, “o verdadeiro jornalismo”, mas um “jornalismo de amenidades, esclarecimentos, serviços, entretenimento”. ⁷⁹¹

Ter o artigo publicado em primeira página de *O Jornal Batista* era um privilégio dado a poucos articulistas, mas a maioria era formada por homens. As articulistas mulheres escreviam em *O Jornal Batista* em coluna especial, sob a responsabilidade da União Feminina. Como foi visto, o jornal era um instrumento de controle ideológico e, por isso, um mecanismo de poder disciplinar. Machado observou que uma das características básicas do poder disciplinar é a organização do espaço.

⁷⁸⁷ Nos anos 1960, o Seminário Batista do Norte do Brasil, em Recife, PE ofereceu a disciplina Jornalismo, que não permaneceu muito tempo em sua grade curricular. Essa disciplina foi ministrada por uma professora. Ver Capítulo 2, p.

⁷⁸⁸ KOSHIYAMA, Alice Mitika. *Mulheres jornalistas na imprensa brasileira*. Trabalho apresentado no XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, [s.d.], Campo Grande, MS. Disponível em: <<http://repositorio.portcom.intercom.org.br>>. Acesso em: 13 nov. 2007.

⁷⁸⁹ KOSHIYAMA, Alice Mitika. Op. cit.

⁷⁹⁰ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 115.

⁷⁹¹ BUITONI, Dulcília Helena Schroeder. *Imprensa feminina*. São Paulo: Ática, 1986, p. 11.

É uma técnica de distribuição dos indivíduos através da inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório. Isola em um espaço fechado, esquadrinhado, hierarquizado, capaz de desempenhar funções diferentes segundo o objetivo específico que dele se exige.⁷⁹²

Os espaços permitidos às colaboradoras eram delimitados, mantendo-as “encerradas em uma espécie de *cercos invisíveis*”⁷⁹³ (geralmente a partir da página 4 de *O Jornal Batista*). Essa organização de espaços para publicação oferece a idéia de que os assuntos de mulheres tinham valores secundários. Além da coluna especial da União Feminina no jornal, outras pequenas oportunidades eram dadas às escritoras, como por exemplo, a publicação das poesias de Myrtes Mathias.⁷⁹⁴

Basicamente, os temas trabalhados pelas autoras batistas giravam em torno da divulgação das organizações femininas, da educação religiosa, da música e da poesia. Betty de Oliveira atuou em *O Jornal Batista* como colaboradora, mas desde o seu artigo publicado em 1960⁷⁹⁵, revelou que o seu trabalho não correspondia às expectativas sociais de gênero dos batistas. Seu trabalho destoou no quadro de publicações femininas permitidas em *O Jornal Batista*. Além do polêmico artigo de 1966, escreveu outros cujos temas pertenciam ao restrito campo do conhecimento masculino.

Em sua reportagem sobre o centenário dos pioneiros norte-americanos no Brasil em 1966, Betty de Oliveira usou uma linguagem coloquial e um tom familiar, procurou descrever cada detalhe de sua visita a Santa Bárbara e registrou os seus sentimentos durante a sua reportagem. Expressões como “ansiosa, como uma menina”, “chorei de emoção”, “tivemos inúmeras emoções”, “tudo foi muito comovente” e outras revelam aspectos singulares de seu artigo e que corresponderiam ao esperado pelos padrões de gênero de sua época.⁷⁹⁶ O seu texto poderia ser considerado um simples e emotivo relatório de participação feminina da celebração de um centenário, não fosse sua declaração categórica sobre o lugar do marco inicial do trabalho batista no Brasil. A jornalista Betty de Oliveira já havia transgredido o seu papel de gênero ao trabalhar assunto de domínio masculino (a

⁷⁹² MACHADO, Roberto. Op. cit. p. XVII.

⁷⁹³ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 39.

⁷⁹⁴ Por exemplo, MATHIAS, Myrtes. Balada da menina sem nome. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 nov. 1961, p. 2.

⁷⁹⁵ OLIVEIRA, Betty Antunes de. O censo de 1960. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 fev. 1960, p. 2.

⁷⁹⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. No primeiro centenário dos pioneiros norte-americanos, p. 1, 6.

história dos batistas) e acrescentou valor significativo à sua transgressão, ao propor uma nova verdade no campo do conhecimento historiográfico batista.

A transgressão de gênero pode ser demonstrada, em terceiro lugar, porque Betty de Oliveira era esposa de pastor e, como tal, o seu papel durante o debate não correspondia às expectativas das representações sociais de esposas de pastores batistas de sua época.⁷⁹⁷ Os papéis da esposa de pastor e do pastor eram tradicionalmente *convencionalizados*: ela, a mulher auxiliadora, submissa, discreta, “a sombra de seu marido”; ele, o líder espiritual, o homem de Deus, o “ungido”. Tais representações eram impostas e perpetuadas através dos discursos e práticas, que interpretavam o significado dessas convenções simbólicas a partir de textos sagrados, de uma perspectiva patriarcal e fundamentalista. Formava-se, assim, um senso comum no que dizia respeito aos papéis citados. Isso justificava, portanto, a distribuição desigual de poder, baseada nessa hierarquização de papéis sexuais. A prescrição dessas representações sociais pretendia, ao determinar o lugar apropriado para homens e mulheres nas igrejas, garantir a coesão na convivência eclesial batista.

Representação social é um conceito complexo, como reconheceu Moscovici:

As representações sociais são entidades quase tangíveis. Elas circulam, se entrecruzam e se cristalizam continuamente, através duma palavra, dum gesto, ou duma reunião, em nosso mundo cotidiano. Elas impregnam a maioria de nossas relações estabelecidas, os objetos que nós produzimos ou consumimos e as comunicações que estabelecemos. Nós sabemos que elas correspondem, dum lado, à substância simbólica que entra na sua elaboração e, por outro lado, à prática específica que produz essa substância, do mesmo modo como a ciência ou o mito correspondem a uma prática científica ou mítica. Mas se a realidade das representações é fácil de ser compreendida, o conceito não é.⁷⁹⁸

Moscovici iniciou seus estudos sobre representações sociais a partir do seu interesse na reabilitação do senso comum, do conhecimento comum, popular. A relação do conceito de representações sociais com o conceito de Durkheim sobre representações coletivas está na preocupação do último em conhecer os mecanismos que mantinham as sociedades coesas. Apesar da sua inspiração em Durkheim, Moscovici procurou responder também como o senso comum é transformado, promovendo mudanças na

⁷⁹⁷ Sobre o papel da esposa de pastor, além do que foi exposto no capítulo 2, cf. o trabalho de ROCHA, Fernanda. *Mulheres ideais: uma análise do processo de construção e de manutenção das representações sociais das esposas de pastores batistas de Curitiba*. São Bernardo do Campo, SP, 2008. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

⁷⁹⁸ MOSCOVICI, Serge. Apud DUVEEN, Gerard. *Introdução: o poder das idéias*. In: MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 10.

sociedade e como esses processos sociais acabam sendo incorporados na vida social. Ele percebeu um caráter dinâmico nas representações sociais.⁷⁹⁹ A cultura tem papel fundamental na formação das representações sociais, por isso elas “estão inseridas nos sentidos das palavras e, por conseguinte, são recicladas e perpetuadas através do discurso público”.⁸⁰⁰ Moscovici ensinou que são duas as funções das representações sociais:

- a) Em primeiro lugar, elas *convencionalizam* os objetos, pessoas ou acontecimentos que encontram. Elas lhe dão uma forma definitiva, as localizam em uma determinada categoria e gradualmente as colocam como um modelo de determinado tipo, distinto e partilhado por um grupo de pessoas. [...] Mesmo quando uma pessoa ou objeto não se adequam exatamente ao modelo, nós o forçamos a assumir determinada forma, entrar em determinada categoria, na realidade, a se tornar idêntico aos outros, sob pena de não ser compreendido, nem codificado. [...].
- b) Em segundo lugar, representações são *prescritivas*, isto é, elas se impõem sobre nós com uma força irresistível. Essa força é uma combinação de uma estrutura que está presente antes mesmo que nós comecemos a pensar e de uma tradição que decreta *o que* deve ser pensado.⁸⁰¹

Betty tinha conhecimento da força tradicional das representações sociais de esposa de pastor⁸⁰² e de pastor batista, e confirmou isso em entrevista, ao afirmar que não intensificou o debate, porque sendo bisneta, filha e esposa de pastor, nada ganharia em termos pessoais e sociais discutir com Reis Pereira, sobre o marco inicial do trabalho batista.⁸⁰³ Na verdade, Betty manifestou sua resistência contra a “elite do poder” da Convenção que, segundo ela, havia se equivocado quanto ao marco inicial e não contra as tradicionais representações sociais da denominação batista.

Segundo as representações da época, as esposas de pastores precisavam de uma preparação específica. Betty de Oliveira tinha a formação acadêmica desejada para esposas de pastores: música e educação (bacharel em Artes e Ciências da Educação pela Escola de Obreiras do Colégio Batista do Rio de Janeiro). Esse currículo a qualificava para auxiliar o esposo pastor no ministério da igreja. A Escola de Obreiras, bem como as demais escolas teológicas femininas, tinham o papel de “formar agentes de conservação e manutenção” da ordem patriarcal e androcêntrica

⁷⁹⁹ DUVEEN, Gerard. Op. cit. p. 14-15.

⁸⁰⁰ MARKOVÁ, Ivana. *Idéias e seu desenvolvimento: um diálogo entre Serge Moscovici e Ivana Marková*. In: MOSCOVICI, Serge. Op. cit. p. 321.

⁸⁰¹ MOSCOVICI, Serge. Op. cit. p. 34, 36.

⁸⁰² Cf. Capítulo 2, p. 144-146.

⁸⁰³ Cf. p. 75.

das igrejas, “eternizando um sistema [...] de acordo com os interesses da minoria que domina, silenciando as mulheres, negando-lhes espaço”.⁸⁰⁴

Portanto, Betty recebeu uma formação familiar e religiosa que deveria ter inibido o seu trânsito em espaço de exclusivo domínio masculino: a constituição do saber ou da produção do conhecimento historiográfico entre os batistas. Esse era um lugar, segundo a visão patriarcal, que não lhe pertencia. Nunes observou: “a constituição do saber como espaço masculino articula-se com a questão da exclusão feminina na sociedade em geral e nas igrejas em particular”.⁸⁰⁵

Os movimentos sociais dos anos 1960-1980 ofereceram novidades e mudanças no campo das relações sociais de gênero e poder e estavam transformando o senso comum sobre o lugar das mulheres, principalmente no contexto religioso cristão. Desse modo, comprovou-se o caráter dinâmico das representações sociais, conforme defendeu Moscovici: as transformações estavam sendo apropriadas pela sociedade. As representações sociais, portanto, também se constituem construções sociais e não têm o caráter estático das representações coletivas de Durkheim.⁸⁰⁶

Como foi visto no Capítulo 3, a segunda onda do feminismo no Brasil dos anos 1970 foi marcada pela luta das mulheres pela igualdade de direitos dentro de uma sociedade de dominação patriarcal. O Congresso Nacional da Mulher em 1972, que marcou o novo feminismo no Brasil e o Ano Internacional da Mulher em 1975, foram determinantes para a propagação dos ideais libertários feministas ainda em tempos de ditadura militar. Matos⁸⁰⁷ observou que o contexto desfavorável proporcionado pelo regime militar não impediu que temas importantes sobre a condição feminina fossem trabalhados publicamente: a violência sexual, contracepção, aborto, direitos trabalhistas e cidadania das mulheres. O movimento feminista passou a entender o patriarcado como um conceito de luta.

Falar de patriarcado ou de estruturas patriarcais [como conceito feminista] significa: 1) não aceitar mas antes denunciar e criticar a violência contra a mulher, a opressão, os prejuízos, a exploração, a imposição vinda de fora, a marginalização da mulher; 2) afirmar a existência de uma “lógica”, de uma conexão sistemática entre estas diversas formas de violência e de dominação; 3) entender a opressão e a exploração da mulher como um problema social que atinge homens e mulheres igualmente – e não como um assunto “pessoal” ou “privativo”

⁸⁰⁴ SOUZA, Adriana. Op. cit. p. 83.

⁸⁰⁵ NUNES, Maria José F. Rosado. Gênero, saber, poder e religião. *REVISTA MANDRÁGORA*, São Bernardo do Campo, SP, no. 2, 1995, p. 10.

⁸⁰⁶ MOSCOVICI, Serge. Op. cit. p. 15.

⁸⁰⁷ MATOS, Maria Izilda S. *Por uma história da mulher*. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 10.

da mulher; 4) enfatizar seu caráter histórico frente às tentativas de explicar a opressão da mulher a partir “da natureza” ou “da essência feminina”; e 5) protestar contra todo empenho em classificar a opressão da mulher como uma “contradição marginal”. Nos inícios do atual movimento feminista “já o gesto ousado de proclamar a luta contra o todo-poderoso ‘patriarcado’ constituía um ato de libertação” (Hausen, 18).⁸⁰⁸

Nesse mesmo contexto revolução cultural-sexual, curiosamente as mulheres batistas lograram êxito em áreas importantes na vida eclesial da denominação: Haydée Suman Gomes, a primeira mulher a ser eleita presidente de uma Junta da Convenção em 1975; Maria Betânia Melo de Araújo, a primeira mulher a se formar Mestre em Teologia em 1976; Valnice Milhomens, a primeira mulher a batizar novos convertidos em 1977. Nesse mesmo período, os metodistas aprovaram a ordenação feminina ao pastorado, enquanto os presbiterianos enfrentavam conflitos internos, porque resistiam a essa inovação em seu meio eclesial. Os católicos, por sua vez, ofereciam espaços para a liderança feminina através das comunidades eclesiais de base. Os batistas levaram em conta as transformações das representações sociais de suas mulheres como agentes da sociedade civil, mas ainda resistiam em reconhecer seus plenos direitos políticos na estrutura organizacional da Convenção Brasileira, ao dificultar ou não permitir o seu acesso nos lugares significativos de poder. Segundo Scott,⁸⁰⁹ esse tipo de ambigüidade deu origem ao feminismo na França do século XVIII.

Os anos 1970, portanto, representaram transformações na ordem social de gênero tanto nas igrejas cristãs como na sociedade. Mas o mesmo contexto sociopolítico que promoveu uma nova maneira de compreender os papéis de gênero reacendeu os sentimentos misóginos principalmente nas igrejas cristãs com movimentos fundamentalistas. Eliane Silva observou que nesse período:

O papel dos jovens, a revolução sexual e a emancipação das mulheres, igualdade de direitos para minorias e homossexuais, que pareciam abalar a sociedade, forneceram fortes argumentos aos fundamentalistas em favor dos seus lemas conservadores.⁸¹⁰

⁸⁰⁸ SCHAUMBERGER, Christine. *Patriarcado como conceito feminista*. In: GÖSSMANN, Elisabeth. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 371-372.

⁸⁰⁹ SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal*, p. 50.

⁸¹⁰ GÖSSMANN, Elisabeth. et al. (Orgs.). *Op. cit.* p. 16.

O fundamentalismo religioso oferece “certezas plenas, respostas absolutas e convicções inabaláveis” ⁸¹¹ principalmente em época de convulsão e de incertezas sociais. No caso do fundamentalismo evangélico, a transformação da ordem social pela revolução cultural-sexual dos anos 1960-1970 precisava ser detida, através de um retorno radical às tradições cristãs. Assim, os papéis de gênero estabelecidos pela ordem patriarcal precisavam ser sacralizados, fazendo emergir os conceitos de “homens de verdade”, “mulheres de verdade” e “lar cristão”. O fundamentalismo foi importado dos Estados Unidos para o Brasil, através da distribuição de literatura traduzida e da visita de importantes pregadores (o Pastor Billy Graham, que pregou no X Congresso da Aliança Batista Mundial realizado no Rio de Janeiro, RJ em 1960 é um dos mais importantes representantes dos fundamentalistas batistas).

Dentre os “homens de verdade”, a figura masculina do pastor era exemplar. Sua representação social demandava um homem que pudesse combinar virilidade e autodomínio: “será digno de governar outros aquele que adquiriu domínio de si”. ⁸¹² Além disso, sua autoridade era investida institucionalmente de poder sagrado. ⁸¹³ Instituir é “sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida”. ⁸¹⁴ Bordieu ensinou que o poder institucional da investidura sanciona e santifica

Uma diferença (preexistente ou não), fazendo-a *conhecer e reconhecer*, fazendo-a existir enquanto diferença social, conhecida e reconhecida pelo agente investido e pelos demais. ⁸¹⁵

O título de pastor é um tipo de investidura simbólica resultante de um rito de instituição, que transforma a representação social do homem investido e o coloca do outro lado de uma linha que instaura uma divisão da ordem simbólica, separando-o dos demais homens e principalmente do mundo das mulheres. Ele passa a participar do sagrado como realidade distinta do mundo natural, profano e, assim, constrói “um

⁸¹¹ SILVA, Eliane Moura da. *Fundamentalismo evangélico e questões de gênero*. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 12.

⁸¹² DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. Apud. OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 49.

⁸¹³ Isso também pode ser questionado pelos segmentos batistas conservadores, que entendem que o pastor exerce apenas uma função eclesiástica diferenciada dos demais membros das igrejas, que não lhe confere quaisquer poderes sagrados ou especiais. No entanto, as implicações sócio-religiosas da representação que o pastor, enquanto líder espiritual, na mediação do sagrado no exercício do seu ministério, levam-nos a concluir que o seu ofício contribui para que a sua imagem seja popularmente sacralizada.

⁸¹⁴ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 99.

⁸¹⁵ Id. p. 99.

espaço sagrado” que é “eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses”.⁸¹⁶ Embora separado para servir a sua comunidade, o pastor exerce na verdade, conforme observou Foucault, um tipo especial de poder, que não pode ser exercido sem o conhecimento e o controle das almas de seu rebanho.⁸¹⁷

O domínio e o poder do pastor, enquanto representante modelar dos homens religiosos, se caracteriza, portanto, pelo sagrado e divino. Com isso, por exclusão, as mulheres são relegadas ao mundo não sagrado, o profano.

O lado feminino sempre foi considerado como obscuro, inferior, menos dotado, ou como o mais próximo da matéria. O lado masculino foi considerado como superior, claro, e portanto mais próximo do espírito, em última análise mais apto a representar Deus. [...] a teologia patriarcal limitou o conceito Deus a um ponto de vista masculino, pensando atingir assim uma visão mais universalista e portanto englobante de toda a humanidade. Além disso, da falou de Deus em nome da Igreja e identificou a palavra da Igreja simplesmente ao Magistério masculino.⁸¹⁸

A linguagem da teologia, seja católica ou protestante, é patriarcal e por isso Deus é representado como masculino (Pai, Senhor, Rei). Nessa perspectiva, o homem é considerado criado à imagem e semelhança de Deus e a mulher, um ser menos perfeito conforme Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, só tem essa semelhança em seu aspecto imaterial (alma). Se Deus é representado como masculino, então só o homem pode representá-lo e isso estabelece o domínio patriarcal e androcêntrico nas igrejas.

Erickson procurou demonstrar esse dualismo em Durkheim e concluiu que havia uma teoria de gênero em sua sociologia da religião, que associava os homens à religião e ao sagrado e as mulheres à magia e ao profano⁸¹⁹ (Eliade também reconheceu que as mulheres não pertencem ao mundo sagrado⁸²⁰). Assim, no sistema totêmico australiano analisado por Durkheim as mulheres eram excluídas do mundo ideal, porque “ser homem exige a exclusão das mulheres da vida social”.⁸²¹

Através da vontade religiosa de dominar, através da coerção e da violência espiritual, psicológica e física, os homens e suas sociedades

⁸¹⁶ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992 (Tópicos), p. 32.

⁸¹⁷ FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In: RABINOW, P. DREYFUS, H. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

⁸¹⁸ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 117, 226.

⁸¹⁹ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 282.

⁸²⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Apud ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 105.

⁸²¹ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 49.

vieram a controlar “suas” mulheres e as comunidades em que elas vivem. [...] O trabalho de Durkheim demonstra que a ordem sagrada [de homens] pressupõe a violência e requer esta para manter sua identidade e seu poder sobre os subjugados.⁸²²

Segundo Durkheim, o sagrado (homens) e o profano (mulheres) são dois mundos diferentes e o primeiro não pode ser contaminado pelo contato com o segundo, sem punição.

No Antigo Testamento, quando Davi e seus homens pediram pão ao sacerdote, ele lhes respondeu:

Não tenho pão comum à mão; há porém pão sagrado, se ao menos os mancebos se abstiveram das mulheres. E respondeu Davi ao sacerdote, e lhe disse: Sim, em boa fé, as mulheres se nos vedaram desde ontem; e, anteontem, quando eu saí, os vasos dos mancebos também eram santos.⁸²³

O texto bíblico indica que as mulheres não só eram as principais agentes de contaminação do sagrado, mas estavam separadas dele. Segundo Erickson, a dicotomia sagrado (homens)/profano (mulheres) ajuda e justifica a misoginia e outras formas de opressão social.⁸²⁴

Nessa perspectiva, mulheres não poderiam desafiar o saber-poder sagrado dos homens. Principalmente esposas de pastores. Mas como entendeu Foucault:

A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa.⁸²⁵

Embora consciente das representações sociais das esposas de pastores e dos pastores, Betty de Oliveira ofereceu resistência e manteve o seu empenho em defender sua tese histórica que contrariava o discurso oficial da “elite do poder” masculina da Convenção Brasileira, durante o tempo que durou o debate sobre o marco inicial batista. Aparentemente, Betty de Oliveira não se conformava com o fato de que “o ‘ofício do historiador’ é um ofício de homens que escrevem a história no masculino”.⁸²⁶

Santos reconheceu a importância política do trabalho de Betty de Oliveira, quando observou:

⁸²² ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 282, 283.

⁸²³ 1 Livro de Samuel 21:4-5.

⁸²⁴ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 14.

⁸²⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 241.

⁸²⁶ PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Trad. Denise Bottmann. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 185.

Betty Antunes tem tido um papel importante no desafio de levar os batistas a repensar sobre a questão do marco inicial. A partir de suas pesquisas pessoais e publicações, tem ao longo dos anos questionado a decisão tomada pela Convenção Batista Brasileira com relação ao marco inicial do trabalho batista no Brasil.⁸²⁷

Mais adiante registrou que Betty de Oliveira teve apoio de líderes homens, ainda que um grupo pequeno⁸²⁸ se comparado àquele que defendeu o discurso oficial sobre a primeira igreja batista do Brasil, mas o suficiente para dividir seriamente as opiniões sobre o marco inicial no contexto da Convenção Brasileira até hoje.

Seria uma pretensão comparar a importância do artigo de Betty de Oliveira publicado em *O Jornal Batista* em 1966 com o papel da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, documento elaborado por Olympe de Gouges⁸²⁹ nos anos 1790, no período da Revolução Francesa. Gouges defendeu direitos e privilégios iguais a mulheres e a homens e sua declaração se tornou o documento representativo para feministas. Mas a conexão entre os dois textos pode estar no campo da intenção, da estratégia. Conforme Scott,

Olympe de Gouges representava o papel reservado aos homens de forma instrumental, a fim de torná-lo disponível às mulheres. Essa representação desafiava o que se entendia de modo consensual e inquestionável como qualidades masculinas e femininas, e, pior, expunha a natureza contraditória e exclusiva da associação vigente entre “Homem” [macho] e “Cidadão” ativo.⁸³⁰ [grifo meu].

Betty de Oliveira, jornalista e historiadora, invadiu um campo exclusivo dos homens e ainda desafiou a narrativa oficial sobre o marco inicial batista. Sua atuação pública através do órgão oficial da Convenção e das publicações de suas obras significava uma ruptura no simbólico muro que impedia o acesso livre das mulheres ao campo da constituição do saber e, ao mesmo tempo, tornou-o disponível a outras mulheres. Sua atuação pode, portanto, ser comparada à de Olympe de Gouges, pois negou a passividade, uma “virtude” feminina estabelecida pela cultura patriarcal e se revelou uma cidadã paradoxal ativa.

Assim, o debate sobre o marco oficial não foi apenas um confronto de saberes divergentes no campo da historiografia batista, mas também luta pelo direito das mulheres em contribuir na produção do conhecimento. Essa luta oferece reflexões

⁸²⁷ SANTOS, Marcelo. Op. cit. p. 88.

⁸²⁸ Id. p. 89, 92.

⁸²⁹ Sua história foi narrada por SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal*, p. 49-104.

⁸³⁰ SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal*, p. 70.

sobre as representações sociais das mulheres no contexto da Convenção Brasileira dos anos 1960-1980. Por isso esta pesquisa entende que a atuação de Betty de Oliveira pode ser classificada como uma transgressão de gênero.

5. O Silêncio: o Preconceito de Gênero.

Reis Pereira havia publicado um artigo sobre “O Dia Batista do Brasil”⁸³¹ um mês antes da reportagem de Betty de Oliveira, onde confirmava a Igreja de Salvador, como o marco inicial do trabalho batista brasileiro. Após a publicação do artigo de Betty em 1966, não houve manifestação do editor de *O Jornal Batista*. Reis Pereira só reagiu em 1968 e isso porque o pastor e também jornalista Ebenézer Cavalcânti havia contestado a posição oficial em artigo publicado em fins de 1967,⁸³² aparentemente apoiando a tese de Betty de Oliveira.

Na verdade, o debate seguiu sua trajetória devido aos artigos e declarações polêmicas de Ebenézer Cavalcânti que contestavam a posição oficial sobre o marco inicial batista. Reis Pereira ignorou Betty de Oliveira, mas com Cavalcânti aceitou travar um duelo político sobre o tema e mediram forças na arena da Convenção até a morte do último em 1979. Reis Pereira considerava Cavalcânti “um forte e lógico debatedor [...] um tremendo polemista, de grandes recursos lógicos [...] um paciente investigador da história batista”.⁸³³ Aliás, duelos só podiam ser disputados entre iguais, entre homens. Dois pastores, dois historiadores batistas, dois jornalistas. Pedro Paulo de Oliveira, ao analisar a construção social da masculinidade através dos duelos que ocorreram na passagem da Idade Medieval para a Moderna, escreveu:

[Os duelos] se transformaram em episódios protagonizados por agentes masculinos em que três resultados se tornavam possíveis para os atuantes no combate: manutenção, obtenção ou perda de símbolos de *status* e honra. Podem ser vistos como uma forma de vivência interacional da masculinidade [...], fundamental para a valorização, manutenção e reprodução da idéia de honra masculina.⁸³⁴

O debate sobre o marco inicial batista expôs também a idéia da defesa da honra masculina de sustentar publicamente discursos divergentes como em um duelo antigo. Os três “p” da ideologia masculina se manifestaram nesse embate pessoal:

⁸³¹ PEREIRA, J. dos Reis. Os batistas brasileiros fazem 84 anos. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 16 out. 1966, p. 1.

⁸³² Cf. p. 76.

⁸³³ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 244-245.

⁸³⁴ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 24-25.

potência, poder e posse.⁸³⁵ A relação de violência entre dois homens também figura “sob a rubrica de violência de gênero”.⁸³⁶

A participação de Cavalcânti no debate foi, de certa forma, útil para Betty de Oliveira, porque sendo um líder masculino de expressão política, ele deu visibilidade e a necessária credibilidade à tese insurgente. Desse modo, Betty exerceu seu poder “por procuração”.

Simbolicamente votadas à resignação e à discrição, as mulheres só podem exercer algum poder voltando contra o forte sua própria força, ou aceitando se apagar, ou pelo menos, negar um poder que elas só podem exercer por procuração (como eminências pardas).⁸³⁷

No entanto, ao ser representada por um homem nesse “duelo”, revelou também sua condição de submissão social: “a submissão feminina ficava explícita no caso dos duelos”, observou Pedro de Oliveira.⁸³⁸

Aparentemente, Betty de Oliveira não representou ameaça para Reis Pereira em 1966, por isso o seu silêncio. O silêncio de Reis Pereira durante o período compreendido entre as publicações dos artigos de Betty de Oliveira e Ebenézer Cavalcânti pode ser explicado através da combinação de três significados: 1) em primeiro momento, o editor subestimou a importância do artigo de Betty, face às argumentações favoráveis a Salvador, BA, sustentada há anos por ele e outros renomados historiadores homens batistas; 2) o silêncio foi intencional, estratégico: para não estimular polêmica sobre assunto que já estava definido para ele e 3) o silêncio foi uma tentativa para desqualificar o saber de Betty de Oliveira sobre a história das origens dos batistas brasileiros: “os homens sabem, as mulheres questionam”⁸³⁹ diz um ditado. Foi uma censura velada. Diante dessas considerações, é possível classificar o silêncio de Reis Pereira como um caso de preconceito de gênero. Sobre o preconceito, Saffioti ensinou:

Decompondo-se a palavra, chega-se a pré-conceito, isto é, uma idéia do fenômeno, anterior ao conceito. Ora, o *conceito* é fruto de um processo de análise e de síntese, através do qual se diseca o fenômeno, na tentativa de compreendê-lo e dar-lhe um nome que contenha a qualidade e o grau desta compreensão. Enquanto o *conceito* pressupõe a utilização de um instrumental teórico que permita o entendimento do fenômeno, o *pré-conceito* nasce do jogo de interesses presente na vida social, da

⁸³⁵ OLIVEIRA, Pedro Paulo. Op. cit. p. 27.

⁸³⁶ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 71.

⁸³⁷ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 43.

⁸³⁸ OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Op. cit. p. 72.

⁸³⁹ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 188.

defesa de privilégios, da correlação de forças político-sociais. É, portanto, não-científico, veiculando idéias falsas, ilegítimas, discriminatórias que, exatamente por apresentarem tais característicos, preservam posições de mando e também, é óbvio, seus ocupantes.⁸⁴⁰

O poder discriminatório do preconceito, segundo Saffioti, tem como objetivo manter posições sociais de “mando” de indivíduos ou grupos que de alguma forma sentem-se ameaçados no “jogo de interesses” sociais. Lima seguiu o mesmo raciocínio ao definir preconceito:

O preconceito é uma produção social, cultural e ideológica que acontece no campo das relações entre grupos quando há assimetrias ou desigualdades de poder e interesses conflitivos. Ele é também um produto das normas sociais. Só é possível falar de preconceito quando há algum tipo de normatividade que o combata, que defina uma ação/atitude como preconceituosa, descabida, injustificada.⁸⁴¹

O desenvolvimento do preconceito depende, portanto, da luta ideológica pelo poder e sua expressão social é multiforme.

O silêncio é um tipo de manifestação de preconceito, conforme observou a artista Judy Chicago: “todas as instituições de nossa cultura dizem-nos – por palavras, fatos e, **pior ainda, pelo silêncio** – que somos insignificantes”⁸⁴² [grifo meu].

O silêncio de Reis Pereira em relação ao conhecimento de Betty de Oliveira é significativo: nada comentou sobre o artigo publicado em 1960,⁸⁴³ não se manifestou em 1966, apesar da polêmica provocada pela articulista e não citou, em 1982, quaisquer trabalhos e nem mesmo o nome de Betty de Oliveira em seu livro *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*.⁸⁴⁴

Foucault oferece uma outra razão para analisar o silêncio de Reis Pereira: o medo. Por se tratar de uma batalha de saberes, o adversário pode ou não estar sinalizando medo através do seu silêncio.⁸⁴⁵ Se Reis Pereira ficou em silêncio porque não teve medo de sua adversária, isso pode significar que considerou o seu saber “abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade”, um saber

⁸⁴⁰ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. p. 28.

⁸⁴¹ LIMA, Marcus Eugênio. Op. cit. p. 24-25.

⁸⁴² CHICAGO, Judy. Apud FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). p. 10-11.

⁸⁴³ Cf. p. 76.

⁸⁴⁴ Cf. o índice onomástico e a bibliografia consultada em PEREIRA, José dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 361-370.

⁸⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. p. 173.

“hierarquicamente inferior”, “desqualificado”, um “saber dominado”.⁸⁴⁶ Nesse caso, se confirmaria o preconceito de gênero.

No cristianismo primitivo, o saber feminino era em geral desprezado. Os livros religiosos escritos por mulheres eram classificados como heréticos pelos Pais da Igreja.⁸⁴⁷ Pagels retratou o espírito daquela época ao citar o texto do chamado Evangelho de Maria, onde Maria Madalena sofreu oposição dos apóstolos André e Pedro, porque relatou a visão que teve do Cristo ressuscitado. Segundo esse Evangelho, André teria dito: “Decidam o que vocês querem sobre o que ela nos disse. Eu, no entanto, não creio que o Salvador tenha dito essas coisas. Certamente esses ensinamentos são idéias estranhas!”.⁸⁴⁸ Mais tarde, tendo sido confirmada a visão de Maria Madalena, só os homens foram autorizados a anunciar o Cristo ressuscitado.⁸⁴⁹ E, além disso, em Israel os testemunhos de mulheres e escravos não tinham valor legal, porque não eram reconhecidos como cidadãos.⁸⁵⁰ Talvez essa tenha sido a razão porque Maria Madalena, embora tenha sido a primeira testemunha da ressurreição de Cristo, não foi escolhida para o lugar do apóstolo Judas Iscariotes. Aliás, a idéia de uma eleição apostólica de Maria Madalena poderia remeter à simbologia pagã da deusa,⁸⁵¹ algo impensável para a cultura patriarcal dos judeus cristãos. A relação mulher-paganismo era algo recorrente também entre os batistas dos *anos de chumbo*. Por exemplo, Reis Pereira, em um dos seus editoriais, escreveu:

As atividades femininas sempre tiveram muito prestígio entre os povos bárbaros. Na mitologia greco-romana são inúmeras mas não no Cristianismo. Os pagãos, mal saídos do paganismo e entrados meio à força nas igrejas cristãs, sentiram a falta e logo nos primeiros séculos do cristianismo começa paulatina intromissão do culto a Maria. Levou tempo para se firmar. No II Concílio de Nicéia, no ano de 787, graças à influência de uma mulher, a imperatriz Irene, foi estabelecido que Maria deveria receber o culto de hiperdulia. O culto maior, o de latria, seria reservado a Deus. Mas daí por diante não houve como deter as manifestações populares. A saudade do paganismo exigia uma deusa. Maria foi divinizada. Surgiu a mariolatria que tão bem caracteriza o catolicismo romano. [...] Na macumba é grande o prestígio de Iemanjá. [...] A macumba identificou-a com a Nossa Senhora dos católicos.⁸⁵²

⁸⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 170.

⁸⁴⁷ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 173.

⁸⁴⁸ PAGELS, Elaine. *Los evangelios gnósticos*. 3ª. ed. Barcelona: Ed. Crítica, 1990, p. 52.

⁸⁴⁹ BARROS, Maria Nazareth Alvim. *As deusas, as bruxas e a igreja: séculos de perseguição*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2004, p. 181. Porém, Fiorenza procurou demonstrar a relevante e ativa participação das mulheres na pregação do Evangelho durante o cristianismo primitivo.

FIorenza, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*.

⁸⁵⁰ VAUX, R. de. Op. cit. p. 191.

⁸⁵¹ BARROS, Maria Nazareth Alvim. Op. cit. p. 181.

⁸⁵² PEREIRA, J. dos Reis. A macumba vence. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 30 set. 1979, p. 3.

Nesse artigo de Reis Pereira se pode observar quantas vezes ele associa as mulheres a fatos religiosos negativos, segundo a perspectiva batista: mulheres e paganismo primitivo, mulheres e catolicismo (que para os primeiros missionários se tratava de um cristianismo distorcido, “quase pagão”), mulheres e religiões afro-brasileiras (tidas como pagãs pelos evangélicos). Segundo ele, o endeusamento de Maria, mãe de Jesus, foi originado pela influência da imperatriz Irene em 787.

Ainda sobre esse tema, a combinação do preconceito de gênero com a forte oposição ao catolicismo dos primeiros missionários pode ter sido outra razão porque a igreja organizada na cidade de Santa Bárbara não foi considerada a primeira igreja batista do Brasil. A igreja foi fundada em lugar onde se invocava o nome de santa católica.⁸⁵³ Provavelmente os missionários norte-americanos julgaram que não ficaria apropriado declarar que a primeira igreja batista do Brasil chamava-se Igreja Batista de Santa Bárbara, ou que fora organizada em Santa Bárbara, São Paulo. Esses nomes estavam intimamente associados ao catolicismo romano. Mas há outro ponto a ser considerado: além de santa, era uma representação feminina, uma mulher. Além disso, a história da fundação da cidade estava também relacionada a uma mulher: Dona Margarida da Graça Martins, “a única mulher, em toda a história brasileira, a aventurar os percalços do desbravamento, da formação de uma Fazenda e a fundação de uma povoação”.⁸⁵⁴ Tendo sido a fundadora da cidade, Dona Margarida a chamou de Santa Bárbara, porque era sua santa de devoção particular.⁸⁵⁵ Betty de Oliveira registrou que “a 15.09.1869, a primeira Câmara composta de 7 vereadoras surgiu pela eleição de 120 barbarenses”.⁸⁵⁶ Desse modo, a combinação do catolicismo, através de uma santa, com a própria história da fundação da cidade, que envolveu uma mulher (ou mulheres), pode também ter contribuído para a decisão de se transferir para Salvador, BA, o privilégio de ser o marco inicial do trabalho batista no

⁸⁵³ Santa invocada nas tempestades contra os raios. Após a invenção da pólvora, ela se tornou a patrona dos mineiros. Disponível em: <<http://paroquiasantabarbara.org.br>>. Acesso em: 26 dez. 2008. Seu nome significa “a que balbucia (palavras desconhecidas)”. LEITE, Norberto de Oliveira. *Nomes & significados*: grande dicionário etimológico de nomes próprios. 3ª. ed. Curitiba: edição do autor, 1992, p. 13.

⁸⁵⁴ CÂMARA MUNICIPAL DE SANTA BÁRBARA D’OESTE. *Nossa cidade: história*. Disponível em <http://www.camarasantabarbara.sp.gov.br/nossa_cidade/historia/>. Acesso em: 12 dez. 2007.

⁸⁵⁵ QUEIROZ, Adolpho. NEGRI, Ana Camilla França de. (Orgs.). *A história da imprensa em Santa Bárbara d’Oeste*. Santa Bárbara d’Oeste, SP: SOCEP, 1998. (História e Memória; v. 3). p. 13.

⁸⁵⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 15. A autora repete essa informação na p. 37 da segunda edição do seu livro em 2005. Porém, o site oficial da Câmara de Santa Bárbara informa que a primeira composição de vereadores foi formada exclusivamente por homens: Antonio Theodoro de Oliveira e Souza (presidente), Joaquim Benedito do Amaral, José Soares Godoy, Cesário Cavalheiro Leite, João Batista Lino e João Ferraz de Campos.

Brasil. Aliás, “Salvador” era um nome mais apropriado para a teologia patriarcal e androcêntrica dos primeiros missionários. Deve-se ressaltar, no entanto, que não há como provar documentalmente essa afirmação, embora o anticatolicismo e o caráter patriarcal tenham sido as características marcantes do trabalho missionário batista no Brasil.

O silêncio de Reis Pereira em relação ao trabalho de Betty de Oliveira, no período compreendido entre os anos de 1966 a 1982, foi uma censura velada que revelou o seu preconceito de gênero. Neste ponto é interessante destacar a definição de “preconceito” pelo professor José Leon Crochík:

O preconceito é quase uma ilusão, é um delírio com relação ao alvo. O preconceituoso na verdade queria que seu alvo fosse como ele gostaria; não é; portanto ele o culpa pela contrariedade. [...] O preconceituoso não quer conviver com a própria fragilidade. Ele vê no outro características que quer para si, de modo a diminuir sua sensação de fragilidade.⁸⁵⁷

Essa definição aplicada ao silêncio/desprezo de Reis Pereira e de seus pares junto à atuação de Betty de Oliveira revela dados interessantes para uma análise de gênero. O homem preconceituoso não consegue trabalhar com a idéia de alteridade, por isso vive “quase uma ilusão”. Ele quer que o seu alvo se converta a si mesmo, que se conforme aos seus próprios desejos. Como isso não ocorre, o preconceito aparece revelando suas funções⁸⁵⁸: ele pode manter as mulheres abaixo (exploração e dominação); ele pode manter as mulheres inseridas (normatização); ele pode manter as mulheres distantes (evitação). São formas de violência sexista que o homem preconceituoso se utiliza porque não sabe lidar com a sua própria fragilidade. De forma complexa, ele se vê em seu alvo, quer as suas características, mas ao mesmo tempo, repudia.

No fundo, os homens sabem que o organismo feminino é mais diferenciado que o masculino, mais forte, embora tendo menor força física, capaz de suportar até mesmo as violências por eles perpetradas. Não ignoram a capacidade das mulheres de suportar sofrimentos de ordem psicológica, **de modo invejável**. Talvez por estas razões tenham necessidade de mostrar sua “superioridade”, denotando, assim, sua inferioridade.⁸⁵⁹ [grifo meu].

Por causa das suas fragilidades, os homens invejariam esses atributos femininos que certamente os complementariam e que lhes seriam muito úteis. Mas admitir esse

⁸⁵⁷ CROCHÍK, José Leon. Apud *Psique: ciência e vida*. São Paulo, no. 35, p. 23-25.

⁸⁵⁸ PRECONCEITO DE TODO DIA. *Psique: ciência e vida*. São Paulo, no. 35, p. 22.

⁸⁵⁹ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente). p. 33.

desejo seria acrescentar outra fragilidade àquelas que já convivem com eles. Isso seria considerado uma feminização, um pecado em uma ordem patriarcal que se fundamenta na virilidade como valor social positivo para os homens. Portanto, atribuir poder às mulheres (empoderamento) nesse contexto sócio-religioso seria admitir a impotência dos homens.

O silêncio de Reis Pereira também pode ser classificado como uma violência, porque foi uma forma de repressão.

A repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber.⁸⁶⁰

Praticamente, Reis Pereira ignorou a pesquisa de Betty de Oliveira. Permitiu a publicação de seus artigos em 1966 e 1977, provavelmente pelos motivos já expostos nesta pesquisa, mas não fez nenhuma menção direta de seu trabalho em sua *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*, o livro que foi considerado a obra oficial da história dos batistas no ano do centenário. Somente em 1989, sem abrir mão, no entanto, de sua tese vencedora e sem mencionar Betty de Oliveira, Reis Pereira admitiu a possibilidade de se repensar o papel dos colonos norte-americanos de Santa Bárbara na história das origens do trabalho batista no Brasil.

O silêncio ou a ocultação das mulheres nas ações chamadas públicas reflete o privilégio do ator masculino e sua centralidade histórica. Revela também uma escala de valores, uma hierarquia estabelecida a partir do que a cultura considera superior.⁸⁶¹

Através do seu silêncio, Reis Pereira pretendeu inferiorizar o saber-poder de Betty de Oliveira e revelou como as desigualdades de gênero no nível hierárquico da Convenção re-produzidas pela dominação masculina contribuíram para a invisibilização das mulheres.

O que sucedeu a Betty de Oliveira foi diferente da repressão sofrida por Joana Inês da Cruz, embora fique evidenciada a violência de gênero em ambos os casos. Sem o mesmo poder centralizador dos católicos, a “elite do poder” masculina dos batistas não poderia condenar Betty de Oliveira ao silêncio, como foi o caso da Irmã Joana Inês da Cruz, religiosa católica mexicana que viveu no século XVII. Joana viveu em uma sociedade que aceitava a mulher no mundo doméstico, mas a rejeitava

⁸⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 10.

⁸⁶¹ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 116.

no campo intelectual. Sua produção literária rompeu com os códigos patriarcais de sua época e Joana foi exilada em um convento, onde veio a falecer.⁸⁶² Joana foi silenciada pelo poder masculino. No caso de Betty de Oliveira, o silêncio partiu da liderança masculina, mas o mesmo efeito de poder repressivo foi revelado.

Mas “a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder”.⁸⁶³ Desse modo, o silêncio de Reis Pereira como expressão da função repressiva de poder, pode ter significados produtivos:

Diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente.⁸⁶⁴

“Tornar o homem útil e dócil”, é o objetivo produtivo do poder disciplinar. Desse modo, não é a destruição do indivíduo que se espera, mas o seu adestramento, a sua conformidade às normas prescritas pela dominação.

Embora não tenha obtido êxito em demover Betty de Oliveira de sua posição sobre o marco inicial batista, Reis Pereira a condenou, através do seu silêncio, ao ostracismo no campo do conhecimento historiográfico batista.

6. O Debate, o Medo e a Misoginia.

Se o silêncio de Reis Pereira ao artigo de Betty de Oliveira foi por ter considerado plausíveis as argumentações e as implicações políticas do questionamento de sua adversária, uma mulher, então, seguindo o raciocínio de Foucault, houve um caso implícito de medo e/ou manifestação misógina. Isso não seria estranho a Fiorenza, que trabalhou durante oito anos em instituições protestantes “liberais” e concluiu que:

A discriminação patriarcal é geral, embora assuma formas e matizes diversos, mas convenceu-me de que a misoginia manifesta é mais fácil de combater do que suas formas liberais implícitas.⁸⁶⁵

Certamente o saber-poder de Betty de Oliveira foi visibilizado através da publicação do seu artigo e de sua declaração sobre o marco inicial batista. Primeiro o silêncio, mas depois Reis Pereira mediu a força da influência de Betty de Oliveira,

⁸⁶² Cf. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 62 ss.

⁸⁶³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 7.

⁸⁶⁴ MACHADO, Roberto. Op. cit. p. XVI.

⁸⁶⁵ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Trad. Yolanda S. Toledo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 10.

através dos simpatizantes masculinos da posição insurgente que se manifestaram após o artigo de 1966 e isso o levou a considerar as implicações políticas desse levante, fazendo-o trabalhar intensamente para defender a posição oficial da Convenção. Líderes importantes como o Pastor Ebenézer Cavalcânti colocaram-se ao lado de Betty de Oliveira e outros mais poderiam fazer o mesmo. O saber-poder de uma mulher estava oferecendo uma história nova perigosamente política, dividindo opiniões entre a liderança masculina, ameaçando a unidade da Convenção sobre o assunto e isso deve ter despertado sentimentos misóginos.

Armstrong observou que “embora o cristianismo fosse originalmente bastante positivo em relação às mulheres, já havia desenvolvido uma tendência misógina no Ocidente na época de Agostinho”.⁸⁶⁶ Para exemplificar, citou Tertuliano, que considerava as mulheres “tentadoras perversas, um eterno perigo para a humanidade”:

Não sabeis que sois, cada uma de vós, uma Eva? A sentença de Deus sobre esse vosso sexo permanece viva hoje: a culpa deve necessariamente viver também. Vós sois o portal do demônio; vós sois a violadora da árvore proibida; vós sois a primeira desertora da lei divina; vós sois aquela que convenceu aquele a quem o demônio não foi suficientemente valente para atacar. Vós destruístes de modo tão irresponsável o homem, imagem de Deus. Por vossa culpa, até o Filho de Deus teve de morrer.⁸⁶⁷

Tertuliano culpou as mulheres pela ruína espiritual dos homens e também pela morte de Cristo.

O cristianismo católico contribuiu significativamente para a reprodução de sentimentos misóginos, como observou Bourdieu:

[A] Igreja, marcada pelo antifeminismo profundo de um clero pronto a condenar todas as faltas femininas à decência, sobretudo em matéria de trajes, e a reproduzir, do alto de sua sabedoria, uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade, ela inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das mulheres. Ela age, além disso, de maneira mais indireta, sobre as estruturas históricas do inconsciente, por meio sobretudo da simbólica dos textos sagrados, da liturgia e até do espaço e do tempo religiosos [...].⁸⁶⁸

Sua influência histórica sobre o inconsciente através dos textos sagrados promovendo a misoginia, pode ser observada na interpretação que a Igreja fez do

⁸⁶⁶ ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 132.

⁸⁶⁷ TERTULIANO. *Do traje feminino*. I, i. Apud ARMSTRONG, Karen, *Uma história de Deus*.

⁸⁶⁸ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 103.

pensamento paulino sobre o pecado da primeira mulher.⁸⁶⁹ Eva foi responsável pela queda do homem, promovendo com isso toda sorte de infortúnios para a história da humanidade.⁸⁷⁰ Sua história tem pontos de contato com a de Pandora, da mitologia grega e de Lilith, do judaísmo popular. O poder dessas representações femininas foi capaz de terminar com “as condições paradisíacas originais e introduziu a doença, mortalidade, trabalho duro e luta frustrante pela sobrevivência”.⁸⁷¹ Pandora, uma mulher dotada de todas as virtudes femininas, foi enviada por Zeus para castigar a humanidade. Trouxe consigo uma caixa que ao ser aberta liberou a dor e o sofrimento entre os seres humanos. Segundo Hesíodo, Pandora é a representação da mulher que arruína a vida dos homens.⁸⁷² Lilith teria sido a primeira mulher a ser criada e que se recusou a ser dominada pelo homem. Por isso, separou-se dele e tornou-se a “Lua Escura”, aquela que provocava doenças e morte de crianças.⁸⁷³ Daí porque “esses mitos revelam um tremendo medo masculino do poder suprimido das mulheres”⁸⁷⁴, poder de provocar o caos, e a necessidade de subjugar-las, como forma de puni-las pelo seu pecado primordial.

O saber-poder das mulheres que provoca o medo nos homens se revela no contexto judaico-cristão, através das histórias das duas primeiras mulheres criadas. Elas deram origem ao mal, porque tinham ou tiveram acesso ao conhecimento. Lilith conhecia o nome impronunciável de Deus e era conhecida também como a “espírito que sabe”.⁸⁷⁵ Ela era rebelde, independente e provocava o mal. Eva foi a primeira a experimentar do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”⁸⁷⁶ e ofereceu-o depois a Adão, causando, com isso, a queda da humanidade. O saber da mulher, segundo essas histórias, representa uma ameaça aos homens, causa dissenção e leva à destruição. Por isso, esse saber precisa ser dominado, silenciado. A história da

⁸⁶⁹ RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. Trad. Walter Altmann, Luís Marcos Sander. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993, p. 140. Ehrman argumentou que os textos paulinos que excluem as mulheres dos lugares de poder na igreja foram intencionalmente alterados por copistas misóginos. EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?: quem mudou a Bíblia e por quê*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Prestígio, 2006, p. 188-196.

⁸⁷⁰ Armstrong observou que “nem os judeus nem os cristãos ortodoxos gregos encaravam a queda de Adão sob uma luz tão catastrófica; nem, depois, adotariam os muçulmanos essa sombria teologia de Pecado Original”. ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. p. 132.

⁸⁷¹ RUETHER, Rosemary R. Op. cit. p. 141.

⁸⁷² HESÍODO. Apud RUETHER, Rosemary. Op. cit. p. 140.

⁸⁷³ BUSCEMI, Maria Soave. Lilith, a deusa do escuro. *MANDRÁGORA*. São Bernardo do Campo, SP, n. 1, p. 9-15, 1994. Cf. também HURWITZ, Siegmund. *Lilith, a primeira Eva: aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino*. Trad. Daniel da Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

⁸⁷⁴ RUETHER, Rosemary R. Op. cit. p. 141.

⁸⁷⁵ BUSCEMI, Maria Soave. Op. cit. p. 14.

⁸⁷⁶ Gênesis 3.

católica Irmã Joana Inês da Cruz relatada por Gebara ilustra muito bem esse medo do feminino no campo do saber:

Os homens responsáveis pelo sagrado poder e sagrado saber não aceitam sua sabedoria e não podem suportar uma intrusa em seu domínio: ela os ameaça como Prometeu ameaçou os deuses. E é em nome de seu bem e em nome de Deus que eles interceptam seu caminhar. Segundo a interpretação deles, interceptam na realidade “a errância de sua alma” por demais preocupada com o saber, interceptam seu desejo de transgredir as leis da natureza feminina, para entrar no universo masculino. Sem acesso à sua meta desejada, ela aceita a única solução possível: obedecer, calar-se e deixar-se morrer.⁸⁷⁷

Mesmo em tempos modernos, essas reações contra o saber feminino se revelam nas igrejas e suas organizações. Souza, por exemplo, percebeu uma dissimulada misoginia no interior das instituições teológicas, cujas grades curriculares atendem a uma classificação sexista:

Impedir o acesso das mulheres às *disciplinas de poder* [teologia, história, etc.] é uma tentativa de “eternização da subjugação”, **pois teme-se as inovações que a presença, interpretação e criação teológica feminina podem trazer aos dogmas da igreja, por um lado, e, por outro, teme-se perder o próprio prestígio e poder que estas disciplinas conferem dentro do espaço teológico.**⁸⁷⁸ [grifo meu].

O saber feminino, segundo Souza, provoca medo nos homens que respondem pelas instituições teológicas. Esse saber pode ameaçar a tradição, os dogmas. É inovador, provocador, causa dissensão e também ameaça a hegemonia masculina na produção do conhecimento. Por isso, é preciso distanciar as mulheres das disciplinas de poder.

Historicamente, o conhecimento das mulheres sempre foi desqualificado e perseguido. As histórias míticas da criação, principalmente no contexto judaico-cristão, contribuíram para a desvalorização do saber feminino. Na verdade, houve um processo histórico de “diabolização da mulher”.⁸⁷⁹ Na Idade Média, entre os séculos XIV a XVIII, houve uma perseguição sistemática de mulheres que “sabiam”. Milhares delas foram associadas ao mal e foram literalmente caçadas porque eram consideradas “bruxas”, “agentes de Satã”.⁸⁸⁰ A teologia do pecado original afirmava a fraqueza moral e espiritual das mulheres e o seu poder para seduzir os homens, que os levava à perdição eterna. O medo obsessivo dos homens levou à morte milhares

⁸⁷⁷ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 66.

⁸⁷⁸ SOUZA, Adriana. Op. cit. p. 94, 97.

⁸⁷⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente (1300-1800)*: uma cidade sitiada. Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 319.

⁸⁸⁰ DELUMEAU, Jean. Op. cit. p. 310-349.

de mulheres, acusadas de bruxaria pela Inquisição.⁸⁸¹ É preciso destacar que não só homens promoveram a perseguição às “bruxas”, mas outras mulheres mimeticamente participaram das multidões que praticaram essa violência histórica. Girard explicou esse fenômeno social:

A multidão tende sempre à perseguição, pois as causas naturais daquilo que a perturba, daquilo que a transforma em *turba*, não podem interessá-la. A multidão, por definição, procura a ação, mas não consegue agir sobre as causas naturais. Procura, então, uma causa acessível e que satisfaça seu apetite de violência. Os membros da multidão são sempre perseguidores em potência, pois sonham purificar a comunidade de elementos impuros que a corrompem, de traidores que a subvertem.⁸⁸²

A “causa acessível” que explicaria os males sociais foi chamado por Girard de “bode expiatório”.⁸⁸³ Para exorcizar os demônios da vida comunitária, mulheres que tinham um conhecimento não científico (parteiras, curandeiras, videntes) ou com hábitos excêntricos foram sacrificadas como “bodes expiatórios”. Na Inquisição, cerca de 85% de todos os bruxos e bruxas executados eram mulheres.⁸⁸⁴ O quadro social após o período da “caça às bruxas” foi bem retratado por Muraro:

Quando cessou a caça às bruxas, no século XVIII, houve grande transformação na condição feminina. A sexualidade se normatiza e as mulheres se tornam frígidas, pois o orgasmo era coisa do diabo e, portanto, passível de punição. Reduzem-se exclusivamente ao âmbito doméstico, pois sua ambição também era passível de castigo. **O saber feminino popular cai na clandestinidade [...]. As mulheres não têm mais acesso ao estudo como na Idade Média** e passam a transmitir voluntariamente a seus filhos valores patriarcais já então totalmente introjetados por elas.⁸⁸⁵ [grifo meu].

A misoginia revela-se principalmente quando o assunto é o saber-poder das mulheres no campo religioso. Armstrong observou que “o cristianismo ocidental jamais se recuperou inteiramente dessa misoginia neurótica, que ainda se pode ver na reação desequilibrada à simples idéia de ordenação de mulheres”.⁸⁸⁶

⁸⁸¹ Muraro registrou que o número total de mulheres condenadas e executadas como bruxas pode ter alcançado a casa dos milhões. MURARO, Rose Marie. *Breve introdução histórica*. In: KRAMER, Heinrich. SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras: malleus maleficarum*. Trad. Paulo Fróes. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1991, p. 13.

⁸⁸² GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. (Estudos Antropológicos). p. 23-24.

⁸⁸³ A figura e função do bode expiatório se encontram no livro do Levítico 16:7-10. Basicamente era um animal escolhido pelos sacerdotes para representar o pecado do povo, que ao ser despedido vivo para o deserto, levava consigo também os males espirituais.

⁸⁸⁴ MURARO, Rose Marie. *Breve introdução histórica*, p. 13.

⁸⁸⁵ Id. p. 16.

⁸⁸⁶ ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*, p. 133.

Como foi visto no Capítulo 2, a tentativa de consagrar mulheres ao ministério pastoral batista foi um exemplo claro de despertar de sentimentos misóginos na esfera de atuação da Convenção Brasileira, principalmente durante os anos 1970.

Isso pode ser demonstrado porque naqueles anos Reis Pereira e outros colaboradores, através dos seus artigos em *O Jornal Batista*, reagiram de forma aberta e contrária à ordenação de mulheres e atribuíram o surgimento desse tema na Convenção às influências dos movimentos feministas no meio batista, considerados por eles “movimentos de origens impuras”.

Não obstante, a maioria das inovações que inscreveram as mulheres nos postos significativos de poder na estrutura organizacional da Convenção ocorreu entre 1975 e 1980. Erickson justificou a luta feminina pelo acesso aos lugares significativos de poder religioso ao observar que:

Numa sociedade que gratifica os que formam alianças com a vida sagrada e masculina, e tortura os que não o fazem, é compreensível que as pessoas conhecidas como mulheres (bem como as outras consideradas femininas) quisessem ser sagradas.⁸⁸⁷

Reis Pereira teve participação significativa no impedimento da ordenação de mulheres. Ele abriu espaços de *O Jornal Batista* para que os interessados, ou interessadas, pudessem expor suas opiniões de forma democrática e inteligente sobre a questão da ordenação feminina.⁸⁸⁸ Ao final do tempo determinado para a publicação dos colaboradores, escreveu de forma a definir a posição do *O Jornal Batista* sobre o assunto. Seu posicionamento revelou mais uma vez o seu preconceito.⁸⁸⁹

Na verdade, a procura feminina pelo poder sagrado incomoda tanto protestantes como católicos. Do lado católico, Fiorenza observou:

Todavia, parece existir nos homens um medo profundo aos poderes femininos; não se tornariam estes demasiado esmagadores, se elas fossem admitidas ao sacerdócio e ao ritual sacramental, relegando os homens à sua insignificância? [...] O que mais frequentemente temem os homens é que a mudança de papel e de posição não venha a significar mera alteração no relacionamento entre homens e mulheres mas a completa destruição de qualquer relacionamento ou uma fatal inversão dos relacionamentos patriarcais.⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 291.

⁸⁸⁸ Cf. p. 128.

⁸⁸⁹ Cf. p. 127-128.

⁸⁹⁰ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais*, p. 114.

Para que não haja inversão dos relacionamentos patriarcais, a dominação masculina precisa controlar o corpo e a sexualidade da mulher. A necessidade masculina de dominar as mulheres nessa área é explicada pelas teóricas do patriarcado como expressão da inveja (medo, misoginia?) do poder feminino na reprodução humana. Segundo essa abordagem, porque privado dos meios de reprodução, o homem transcende sua condição mistificando o seu papel na procriação, em detrimento do trabalho da mulher, considerada apenas uma espécie de coadjuvante.⁸⁹¹ A mistificação ideológica masculina na reprodução da espécie pode ser observada, de outro ângulo, na narrativa de Gênesis capítulo 2, quando da criação de Eva. O ângulo é oferecido pelo método da hermenêutica da suspeita proposto por Fiorenza:

Tal hermenêutica da suspeita não toma ao pé da letra o texto *kyriocêntrico*⁸⁹² nem sua pretensão de autoridade divina, se não que, melhor, indaga as funções ideológicas que desempenha a serviço da dominação.⁸⁹³

Desse modo, Eva não vem do pó da terra (como Lilith), mas de uma costela do primeiro homem, tornando-o, assim, seu “pai-mãe”. O “parto” de Adão pode representar o desejo dos homens de controlar os meios da reprodução humana. Desse modo, o texto bíblico destacaria a primazia masculina na paternidade/maternidade, negando, com isso, a privação do homem do trabalho reprodutivo.

Psicologicamente, o medo do feminino pode não estar apenas na questão do poder reprodutor da mulher. Ela, como imagem arquetípica da Mãe, precisa ser transformada, pelo filho homem,

Numa bruxa, pois o primeiro vínculo do filho com ela é, é claro, um poder restritivo e, por conseguinte, “enfeitiçador” na própria criança, e a criança tem de superar em prol de seu desenvolvimento progressivo do ego, vale dizer, o matricídio, que está entre as tarefas do herói, é exigido da criança.⁸⁹⁴

Isso se observa nos ritos de passagens, ou como chamaria Bordieu, ritos de instituição.⁸⁹⁵ Esses fenômenos sociais, observados principalmente entre as sociedades mais antigas, consagram ou legitimam a diferença entre os sexos. Entre o povo *cabila*,

⁸⁹¹ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. p. 8.

⁸⁹² De *kyrios*, “senhor”. Fiorenza potencializou o poder patriarcal ao chamá-lo de *kyriarcal*.

⁸⁹³ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Los caminos de la sabiduría*, p. 231.

⁸⁹⁴ NEUMANN, Erich. *O medo do feminino: e outros ensaios sobre a psicologia feminina*. Trad. Thereza C. Stummer. São Paulo: Paulus, 2000. (Amor e Psique). p. 234.

⁸⁹⁵ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas lingüísticas*. p. 97-106.

A circuncisão separa o rapaz das mulheres e do mundo feminino e não tanto de sua infância ou dos meninos, vale dizer, separa-o da mãe e de tudo o que a ela se associa, o úmido, o verde, o cru, a primavera, o leite, o insípido etc.⁸⁹⁶

Tudo o que está relacionado com o mundo materno precisa ser abandonado pelo jovem no rito de passagem. Ele não pode mais retornar àquele mundo profano das mulheres, pois isso significaria a sua feminização.

Enquanto é afastado, o jovem aprende que deve morrer para o mundo profano. [...] Eliade documentou os rituais em que o jovem fisicamente maltrata e ameaça matar a mãe, no esforço de demonstrar que agora está separado dela e não mais se importa com ela. [...] Estas mensagens de morte são dirigidas tanto à mãe quanto ao filho. Os ritos de iniciação estabelecem a crença de que outrora as mulheres aterrorizaram os homens e que, agora, é a vez de eles aterrorizarem as mulheres.⁸⁹⁷

Erickson percebeu que a dicotomia sagrado/profano justifica a misoginia⁸⁹⁸ e que as teorias sociológicas da religião de Durkheim e de Weber reforçavam, de forma implícita, a hostilidade e a repressão contra o mundo profano feminino.⁸⁹⁹ A religião sacraliza a oposição masculino/feminino e a desigualdade de gênero no nível hierárquico institucional.

É a habilidade da religião de sacralizar os homens que os torna masculinos. Através da definição que especifica que as pessoas do sexo feminino não são homens, são criadas a mulher e sua identidade feminina. Todos os indivíduos tidos como uma ameaça à masculinidade recebem uma identidade feminina.⁹⁰⁰

A oposição masculino/feminino, segundo Bourdieu, remete a um sistema simbólico de oposições com mesmos conceitos: alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo, seco/úmido, duro/mole, temperado/insosso, claro/escuro, fora (público)/dentro (privado), etc. Isso pode corresponder aos movimentos dos corpos na relação sexual: alto/baixo, subir/descer, fora/dentro, sair/entrar. Essas imagens reforçam a idéia da superioridade da ordem masculina, “porque o ato sexual em si é concebido pelos homens como uma forma de dominação, de apropriação, de ‘posse’”.⁹⁰¹ Desse modo, na cultura patriarcal,

⁸⁹⁶ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas lingüísticas*, p. 98.

⁸⁹⁷ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 104.

⁸⁹⁸ Ibid. p. 14.

⁸⁹⁹ Ibid. p. 210.

⁹⁰⁰ Ibid. p. 211.

⁹⁰¹ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 29-30.

valoriza-se a virilidade, embora isso possa servir de armadilha para os homens, como observou Bourdieu:

O privilégio masculino é também uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade.⁹⁰²

A necessidade do homem em afirmar sua virilidade em qualquer circunstância, pressionado pelas cobranças da dominação patriarcal e diante de situações de crise provocadas por mulheres, pode explicar a manifestação de sentimentos misóginos.

A virilidade [...] é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo.⁹⁰³

“A idéia de masculinidade repousa sobre a repressão necessária de aspectos femininos”.⁹⁰⁴ Possivelmente esta é a razão principal, de todas que foram citadas até agora, que provocou as reações da liderança masculina diante do debate e dos movimentos de emancipação das mulheres no contexto da Convenção Brasileira.

Por ameaçar sua masculinidade, “é da mulher agressiva e competitiva que os homens se ressentem”,⁹⁰⁵ ensinou Osborne, consagrado autor batista de livros sobre aconselhamento pastoral. “A mulher masculinizada [agressiva e competitiva] é ridícula e não atraente, assim como o homem efeminado”.⁹⁰⁶ Esse sentimento existia tanto nas igrejas quanto na sociedade. Nos *anos de chumbo*, as mulheres dos movimentos de extrema esquerda que empunharam armas e foram presas pela ditadura sofreram intensa e diferenciada tortura, porque “o fato de ser mulher acirrava neles [os torturadores homens do regime militar] uma raiva maior”.⁹⁰⁷ Mulheres agressivas, que competiam, que disputavam, que desafiavam o poder institucionalizado não eram consideradas femininas e eram mal vistas na sociedade patriarcal.

Osborne ainda observou: “a esposa pode efeminar o homem, expondo-o ao ridículo ou o repreendendo, criticando, ou desafiando”.⁹⁰⁸ O desafio público de uma

⁹⁰² BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 64.

⁹⁰³ Id. p. 67.

⁹⁰⁴ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, p. 12.

⁹⁰⁵ OSBORNE, Cecil. *A arte de compreender o seu cônjuge*, p. 65.

⁹⁰⁶ Id. p. 66.

⁹⁰⁷ Cf. p. 202.

⁹⁰⁸ OSBORNE, Cecil. Op. cit. p. 41.

mulher sem a respectiva resposta-padrão de um sistema patriarcal, podia significar a feminização dos homens desafiados. Por isso, os atos de violência de gênero.⁹⁰⁹

A resposta de Reis Pereira para Betty de Oliveira, apesar de dados e fatos históricos legítimos levantados em sua pesquisa, foi o silêncio, que significou desprezo, censura, preconceito, violência e repressão. Isso porque o que estava em jogo não eram apenas as repercussões políticas da nova “verdade”, mas a honra viril dos produtores de sentido da Convenção Brasileira.

7. As Obras de Reis Pereira e Betty Antunes de Oliveira: Historiografia e Gênero.

Os livros *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)* do Pastor José dos Reis Pereira, de 1982, e *Centelha em Restolho Seco* de Betty Antunes de Oliveira, de 1985, representam, de forma emblemática, o resultado final do debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil. São duas abordagens distintas sobre a origem dos batistas brasileiros não só na questão da data e do lugar históricos, mas também no que diz respeito à forma como cada um produziu e apresentou a sua pesquisa.

O primeiro livro a ser lançado foi o de Reis Pereira em 1982, exatamente no ano da celebração do centenário dos batistas brasileiros, segundo a posição oficial da Convenção. Sobre sua obra, Reis Pereira escreveu: “a ela dediquei o melhor que tenho em matéria de estudos, leituras e investigações”.⁹¹⁰ Quanto à igreja batista dos colonos de Santa Bárbara, afirmou ter sido “a primeira igreja batista estabelecida em solo brasileiro”, mas que “era, entretanto, uma igreja de língua inglesa, fundada para servir aos colonos, e que nunca deixou de ser igreja de língua inglesa”.⁹¹¹ Tratou o assunto de Santa Bárbara em uma página apenas (seu livro totalizou 370 páginas) e não citou o nome de Betty de Oliveira e nem as suas pesquisas (artigos e livros já publicados sobre a matéria até 1982) em sua obra. Em sua *Bibliografia Consultada*, Reis Pereira citou as obras de Helen Bagby Harrison, *Os Bagbys do Brasil*, de Ruth Mathews, *O Apóstolo do Sertão* e a dissertação de mestrado de Marly Geralda

⁹⁰⁹ Cf. SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*.

⁹¹⁰ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 5.

⁹¹¹ Id. p. 11.

Teixeira, *Os Batistas na Bahia: 1882-1925*. Betty de Oliveira não figura nem no *Índice Onomástico*.⁹¹²

O silêncio em relação a Betty de Oliveira em seu livro já foi considerado, mas é significativo, porque Reis Pereira não poderia alegar desconhecer a pesquisa e as publicações de sua adversária. Desde 1966, Reis Pereira tinha contato com o trabalho de Betty de Oliveira. Nos anos que se seguiram, empenhou-se em defender a narrativa oficial através dos seus editoriais em *O Jornal Batista* e atuações junto às assembléias convencionais, embora não tenha enfrentado Betty de Oliveira de forma direta e pública.⁹¹³ Na Convenção de 1980, foi testemunha da apresentação pública da pesquisa de Betty ao plenário da assembléia.⁹¹⁴

Reis Pereira alegou ter usado em sua obra o melhor que possuía em termos de fontes. Ao ignorar a contribuição histórica de Betty de Oliveira em seu livro, revelou parcialidade em seu conhecimento.

Um conhecimento que despreza a contribuição das mulheres não é apenas um conhecimento limitado e parcial, mas um conhecimento que mantém um caráter de exclusão.⁹¹⁵

O caráter de exclusão observado na obra de Reis Pereira evidenciou a violência de gênero, que provocou a eliminação ou a invisibilização de sua adversária da história oficial dos batistas em 1982.

Significativo também foi o lançamento da segunda edição de sua *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. Isso ocorreu no mesmo ano da publicação da obra *Centelha em Restolho Seco* de Betty de Oliveira, ou seja, em 1985. Teria sido uma coincidência ou foi uma forma para obscurecer o lançamento da obra de sua oponente? Além disso, a editora oficial da Convenção Brasileira, que financiou a segunda edição do livro de Reis Pereira, não fez o mesmo com a obra de Betty de Oliveira. Ela precisou usar recursos próprios para publicar o seu livro.

⁹¹² PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. p. 361-370.

⁹¹³ Betty de Oliveira informou que se reuniu particularmente com Reis Pereira, juntamente com outros líderes da denominação, para tratar sobre a questão do marco inicial batista. Não soube precisar quando se deu essa reunião, mas destacou que ao final nenhum dos dois abandonou suas posições quanto ao tema. OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007, 16h30m.

⁹¹⁴ Betty teve a oportunidade de apresentar sua tese durante os trabalhos da assembléia convencional de 1980. Na sua apresentação percebeu certo desconforto de Reis Pereira, que fazia parte da mesa diretora. OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007, 16h30m.

⁹¹⁵ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 116, 117.

Por outro lado, em seu livro *Centelha em Restolho Seco*, publicado em 1985, “fruto de muitos anos de trabalho”,⁹¹⁶ Betty citou em sua *Bibliografia e Fontes de Consulta* a obra de Reis Pereira, *História dos Batistas no Brasil: 1882-1982*,⁹¹⁷ além das obras de Harrison, *Os Bagby do Brasil* e Mathews, *Ana Bagby, a Pioneira* (a dissertação de Teixeira não constou de sua lista bibliográfica).

As Capas de *Centelha em Restolho Seco* e *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*.

Uma rápida análise das capas dos livros de Betty de Oliveira e Reis Pereira serve de introdução ao estudo da historiografia batista a partir da categoria de gênero.



Foto no. 3: Capa da 1ª. edição de 1985.

O título do livro de Betty de Oliveira foi inspirado nas palavras do missionário Thomas Bowen:

Meus fracos esforços entre os milhões da África parecem como gota d'água na areia do deserto. Possa o Senhor convertê-los como uma **centelha em restolho seco**.⁹¹⁸

⁹¹⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 2.

⁹¹⁷ Ibid. p. 420.

⁹¹⁸ Ibid. p. iv.

O Prof. Silveira Bueno definiu “restolho” como: “s.m. parte inferior do caule das gramíneas que fica enraizada depois da ceifa; restolha; resíduos; restos”.⁹¹⁹ Por isso foi desenhado um campo na capa do livro de Betty de Oliveira.

Bowen pediu a Deus que seu trabalho pudesse provocar uma conversão em massa de africanos, que pudesse se assemelhar a um incêndio em campo seco provocado por apenas uma fagulha. Isso explica o desenho da capa do livro de Betty de Oliveira.⁹²⁰ No entanto, a autora entendeu que o trabalho dos colonos norte-americanos de Santa Bárbara, SP representou a centelha que provocou o crescimento dos batistas no Brasil.

Quanto à cor do desenho da capa, a autora explicou: “a cor amarela, em nuances, simboliza a luz, a força, a energia e a vida – o Evangelho”.⁹²¹ Evangelho significa “boas novas” que comunicam luz, força, energia e vida. Os vários tons amarelos comunicam não apenas a luz, mas também o calor, a energia. A centelha (desenhada sobre a letra “c”) representa o início da propagação do fogo, da energia, da vida. São imagens que se conectam intimamente com o feminino: as “boas novas” do nascimento de um filho (dar a luz, força, vida) e o cuidado maternal (calor, energia). A centelha é o princípio da vida que é gerada na mulher. O campo, ou a terra, está associado à natureza feminina, pois também é um “ventre bendito”, que produz, que dá a luz.

A identificação das mulheres com a natureza ou da natureza com a mulher não é novidade. Nas diversas culturas, era muito comum falar da natureza como de uma mãe que nutre seus filhos. Os indígenas das Américas falavam da Terra-Mãe como de uma divindade doadora de vida e falam ainda hoje.⁹²²

⁹¹⁹ BUENO, Francisco da Silveira Bueno. *Grande dicionário da língua portuguesa – LISA*. São Paulo: Editora Lisa, 1987, p. 513.

⁹²⁰ A idéia do desenho foi de Betty de Oliveira. A arte foi executada por Ana Maria Loureiro. OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. iv.

⁹²¹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. iv.

⁹²² GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 127-128.

A capa do livro de Reis Pereira, porém, traz motivos bem distintos:

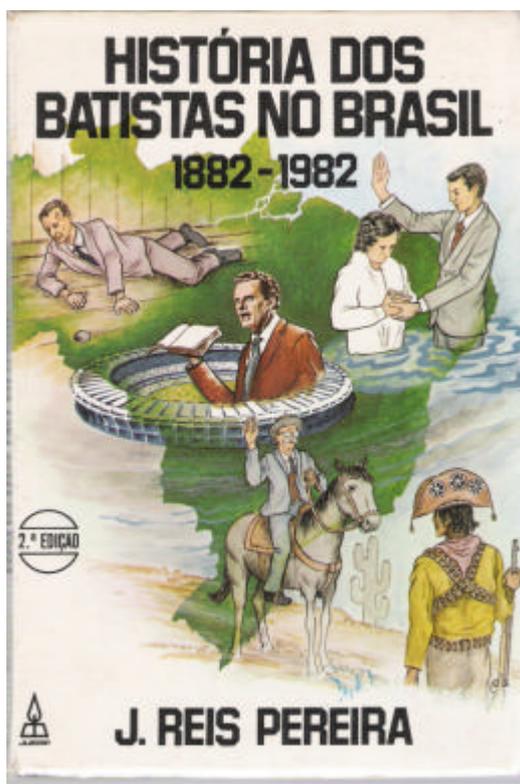


Foto no. 4: capa da 2ª. edição (a da 1ª traz os mesmos motivos).

A capa do livro de Reis Pereira apresenta cinco figuras masculinas e apenas uma feminina, que se destacam sobre o mapa do Brasil.

Os cinco homens da capa são líderes: representam a dominação masculina no espaço público. No sentido horário, a primeira figura representa um pastor batizando uma mulher. A segunda cena representa o Pastor Salomão Ginsburg evangelizando o cangaceiro Antonio Silvino. Acima, a figura do Pastor Billy Graham pregando a Bíblia, tendo ao fundo o estádio do Maracanã, RJ. E por último, o Pastor William Bagby, caído ao chão, depois de sofrer uma pedrada durante um sermão ao ar livre. Todos os homens batistas representados na capa são padrões masculinos de uma ética *weberiana* do “guerreiro heróico”.⁹²³ A intrepidez e a força se revelam nos desenhos: o pastor anônimo batiza em águas que parecem representar um rio, ou um lago, o que significa que estava realizando um trabalho pioneiro, quando não havia ainda templos e batistérios construídos. Salomão Ginsburg está em uma montaria e evangeliza um cangaceiro armado; Graham prega a milhares de pessoas que lotam o

⁹²³ Cf. ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit.

Maracanã no X Congresso da Aliança Batista Mundial em 1960 e William Bagby suporta o sacrifício, a dor e o sofrimento por amor ao Evangelho. Aliás, o sofrimento masculino é, na cultura patriarcal, o paradigma de todo sofrimento humano, conforme observou Gebara:

O sofrimento masculino, sofrimento público, em nome de uma coletividade, parece ser o paradigma de todo sofrimento. Numa sociedade patriarcal [...] o sofrimento masculino, os atos de heroísmo público têm um papel de salvação para a pátria, para a nação, para o povo. O sofrimento das mulheres, ao contrário, não tem este papel.⁹²⁴

A única mulher que é representada na capa está em atitude passiva, submissa: será batizada, se submeterá à ação do pastor-homem.

O caráter patriarcal se revela de forma marcante na capa da obra de Reis Pereira. Não há o amarelo-luz, a suavidade, mas as cores fortes. As cores das roupas de Billy Graham, ao centro, e do cangaceiro se destacam (os demais têm cores de tons semelhantes, quase apagadas). Os contrastes se explicam: o primeiro, porque ícone dos pregadores batistas modernos. O segundo é representação do mundo pagão, que precisa ser evangelizado. Os homens pregadores vestem ternos e o cangaceiro está armado: símbolos de poder e distinção. A mulher está de branco: pureza, inocência, obediência. As imagens masculinas, portanto, destacam poder, conquista, coragem e sacrifício.

As diferenças encontradas nas capas desses livros, bem como na apresentação das suas pesquisas publicadas na área da historiografia batista brasileira devem-se, principalmente, às questões de gênero e poder, como será demonstrado a seguir.

“A história humana foi escrita por mão branca, por mão de varão, a partir da classe dominante”.⁹²⁵ As obras consultadas sobre a história dos batistas no Brasil revelaram o domínio masculino sobre o assunto. Desde a tradução e publicação da autobiografia de Salomão Ginsburg,⁹²⁶ em 1931 até os anos 1980, a história dos batistas no Brasil, enquanto disciplina acadêmica, ou “disciplina de poder” segundo a classificação de Souza,⁹²⁷ pertenceu ao campo do saber exclusivo de pesquisadores homens.

⁹²⁴ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 165.

⁹²⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. Apud FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 16.

⁹²⁶ GINSBURG, Salomão. Op. cit.

⁹²⁷ SOUZA, Adriana de. Op. cit. p. 82.

Se “toda historiografia é visão seletiva do passado”⁹²⁸, então os historiadores masculinos se concentraram mais em registrar o que mais lhes interessava: a vida de personagens individuais famosos, na maioria homens, além de destacar fatos históricos objetivos, por eles considerados politicamente significativos para a história dos batistas.⁹²⁹ Eles tomaram por irrelevantes os dados pertencentes ao corriqueiro, à vida cotidiana. Em consequência, as mulheres, sujeitos históricos do cotidiano, ocuparam lugar secundário em suas pesquisas.

Em sua *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*, Reis Pereira dedicou pouco espaço para considerar o trabalho das mulheres, embora tenha afirmado que “os batistas da Convenção Batista Brasileira não têm restrições quanto ao trabalho das mulheres nas igrejas”.⁹³⁰ Em seu Capítulo 23, *Senhoras, Jovens, Homens*,⁹³¹ Reis Pereira reafirmou o lugar de auxiliar que a mulher ocupa no trabalho das igrejas.

Outros pesquisadores masculinos dedicaram pouco ou quase nenhum espaço à história das mulheres. O caso do historiador Antonio Mesquita é curioso: ele preferiu entregar o seu Capítulo VI, sobre a história da União Geral das Senhoras no Brasil, a Minnie Landrum, então secretária-coordenadora da respectiva União Geral.⁹³² Isso poderia ter sido considerado um privilégio para Landrum participar da obra de Mesquita com um capítulo sobre a história das mulheres batistas. Mas pode haver outro significado para esse “privilégio”:

No que se refere à história das mulheres, a reação da maioria das (os) historiadoras (es) não feministas foi o reconhecimento e em seguida a devolução da história das mulheres a um domínio separado.⁹³³

Em outras palavras e parafraseando Scott: “as mulheres tiveram uma história separada daquela dos homens, em consequência deixemos as historiadoras fazerem a

⁹²⁸ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 14.

⁹²⁹ Cf. AMARAL, Othon Ávila. BARBOSA, Celso Aloísio Santos. *O livro de ouro da CBB: epopéia de fé, lutas e vitórias*. AZEVEDO, Israel Be lo de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. COSTA, Délcio. *Colunas batistas no Brasil*. FERREIRA, Damy (Autor-org.). *Centenário da Convenção Batista do Estado de São Paulo*. GINSBURG, Salomão. *Um judeu errante no Brasil*. Mesquita, Antonio N. *História dos batistas do Brasil de 1907 até 1935*. OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. *Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970)*. PEREIRA, J. Reis. *Breve história dos batistas. História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. RONIS, Osvaldo. *Uma epopéia de fé: a história dos batistas letos no Brasil*. SANTOS, Marcelo. *O marco inicial batista: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau*.

⁹³⁰ PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 217.

⁹³¹ Id. p. 217-221.

⁹³² Cerca de quatro páginas e meia para uma obra de 358. MESQUITA, Antonio N. *História dos Batistas no Brasil de 1907 até 1935*, p. 48, n. 1.

⁹³³ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, p. 6.

história das mulheres que certamente não nos concerne”, ou “a história das mulheres concerne ao sexo e à família e deveria se fazer separadamente da história política e econômica, a verdadeira história”.⁹³⁴ Ou seja, seria mais um caso de preconceito de gênero manifestado em obra sobre a história dos batistas.

Porém, “sexo e família” são temas que pertencem ao cotidiano. Conforme observou Heller, “a vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social”.⁹³⁵ Por isso, os acontecimentos do dia-a-dia tornaram-se interessantes para a historiografia feminista, interessada em construir uma “historiografia desde baixo”.⁹³⁶ Erickson observou que as feministas são criticadas por pretenderem escrever uma história a partir “de baixo”, a partir de fontes vindas “de baixo”:

Com frequência, tudo o que elas têm são as recordações e os acolchoados da avó, e, se têm sorte, as cartas e o diário da mãe. Oprimidas e socialmente marginalizadas, as pessoas amíúde não deixam muito atrás de si.⁹³⁷

Betty de Oliveira iniciou suas pesquisas com fontes vindas “de baixo”, conforme narra a apresentação da sua obra:

Era uma vez... um baú velho, coberto de poeira, perdido num sótão de uma casa velha, no meio do canavial. Os marimbondos e as aranhas, conviviam no meio das latas, paus e diversos objetos em desuso e sujos, que, por ali, se encontravam amontoados. Dentro do baú, estavam jornais e papéis velhos, bem antigos. Entre eles, havia um, com os dizeres: “John-Welsh. Ferebe-Irish”. Era só, mas o bastante para fazer pulsar com profunda emoção e curiosidade o coração de uma senhora, de cabelos grisalhos e de olhos azuis, que sobre o baú se debruçava perspicazmente. Não era a última vez que isso iria acontecer à jornalista Betty Antunes de Oliveira. Aquele papel com os nomes John e Ferebe, seria a pista que a levaria ao mundo fascinante da pesquisa. A ação de procurar documentos e dados antigos, passaria a ser um dos grandes alvos de sua vida, nos dezenove anos que se seguiram. Muitos outros fragmentos do passado começaram então a ser reunidos, formando uma linha histórica bem mais abrangente e significativa do que pretendia um pequeno projeto inicial de pesquisa genealógica. *Centelha em Restolho Seco* é o resultado deste esforço.⁹³⁸

⁹³⁴ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. p. 6.

⁹³⁵ HELLER, Agnes. Apud GIERUS, Renate. Op. cit. p. 514.

⁹³⁶ HAARDT, Maaïke. *Vinde, comei de meu pão...* considerações exemplares acerca do divino no cotidiano. Trad. Monika Ottermann. Texto ampliado de aula inaugural na Faculdade Teológica da Universidade Católica de Nijmegen. 3 jun. 1999. Países Baixos, p. 3.

⁹³⁷ ERICKSON, Victoria Lee. Op. cit. p. 223.

⁹³⁸ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, contra-capá.

Embora não se declare feminista, Betty trabalhou o seu projeto de pesquisa a partir de dados coletados do cotidiano histórico de seus antepassados. Em seu artigo de 1966, ela escreveu:

Deveríamos dar mais importância àquilo que pertenceu aos nossos antepassados. Por certo que não podemos guardar tudo, mas, pelo menos, aquilo que pode trazer lições, e mais afeto familiar. O Museu pequenino, do Campo [em Santa Bárbara], que guarda alguma coisa daqueles pioneiros merece ter outros objetos e documentos que andam guardados nas mãos dos descendentes. Visitando aquele Museu, podemos sentir como era a vida lá pelo fim do século passado. Há desde fogão, louças e outros utensílios domésticos, até rocas, plaina, arreios, selas, pilão. Como também, vemos uma carroça, vestes, documentos, amostras de colchas de retalhos (emendados à mão). Uma simples renda que fez parte de um vestido tem a sua mensagem.⁹³⁹

As feministas escolhem esse percurso para construir a história. Não uma outra história, divorciada da história escrita e interpretada por homens, mas uma história da perspectiva da mulher, que historiciza o cotidiano e complementa a história geral.

A mulher escreve uma história voltada à multiplicidade: não é só o público e o objeto de estudo que contam. O que conta, *também*, é o privado e o sujeito; é a experiência de vida de cada pessoa, de cada mulher.⁹⁴⁰

“A experiência de vida de cada pessoa” corresponde ao conceito de cotidiano. O conceito do termo “cotidiano”, no entanto, não é unívoco.⁹⁴¹ Certeau nos ofereceu o seguinte significado:

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada.⁹⁴²

Gebara, por sua vez, observou:

O cotidiano são nossas histórias pessoais, nossos sentimentos diante dos acontecimentos, nossas reações diante do noticiário da rádio ou da televisão, ou ainda nossas reações perante os múltiplos problemas da atualidade. É neste meio particular que nascemos, que sofremos, amamos e morremos. **O cotidiano das mulheres e dos homens entra na ciência histórica para mostrar que as grandes estruturas econômicas e políticas têm a ver com o que vivemos em nossos lares. O doméstico**

⁹³⁹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *No primeiro centenário dos pioneiros norte-americanos*, p. 6.

⁹⁴⁰ GIERUS, Renate. Op. cit. p. 521.

⁹⁴¹ HAARDT, Maaïke. Op. cit. p. 3.

⁹⁴² CERTEAU, Michel de. GIARD, Luce. MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*: 2. morar, cozinhar. Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. 7ª. edição. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 31.

não está separado das grandes questões socioeconômicas, nem dos grandes desafios da cultura. O cotidiano faz parte das estruturas econômicas e culturais mais amplas, porque elas se manifestam concretamente neste nível regional, interpessoal, comunitário. ⁹⁴³
[grifo meu].

De qualquer modo, o cotidiano se constitui campo complexo onde múltiplas intersecções ocorrem nas relações sociais diárias, provocando troca de saberes, de experiências e de poderes. ⁹⁴⁴ Ele se apresenta com quatro aspectos ⁹⁴⁵: 1) o mundo concreto das coisas; 2) a rotina: hábitos, costumes e convenções; 3) o seu lado caótico, aleatório, que provoca a improvisação, a criatividade e 4) a sua ambivalência: “o banal no sublime e o sublime no banal”. ⁹⁴⁶

Uma historiografia feminista procura estabelecer, dentro da história, o lugar vivencial das mulheres. A necessidade é historicizar o cotidiano delas, algo, até agora, feito com pouco ou nenhum esforço. ⁹⁴⁷

Embora não possam ser classificadas como feministas, as obras das historiadoras batistas não ignoraram os aspectos da vida cotidiana em seus textos publicados, como a maioria de seus colegas homens. Barreto tratou das superstições sustentadas pelo catolicismo popular que afetavam o dia-a-dia; Harrison publicou partes do diário pessoal de sua mãe, Anne Bagby; Mathews escreveu sobre o namoro entre William e Anne Bagby e Betty de Oliveira tratou de aspectos da vida diária dos colonos de Santa Bárbara, como a vida escolar, costura, culinária, cuidados médicos, registros de nascimentos, casamentos e óbitos. ⁹⁴⁸

Dentre os temas característicos do cotidiano tratados pelas historiadoras batistas, destaca-se a culinária: Harrison e Mathews registraram o prazer que Anne Bagby sentiu ao saborear um peixe-voador em sua viagem ao Brasil. ⁹⁴⁹ Mais específica, Betty de Oliveira ofereceu uma receita culinária em seu livro *Centelha em Restolho Seco*, algo certamente dispensável para os seus colegas historiadores masculinos:

COZINHA

⁹⁴³ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. p. 121-122.

⁹⁴⁴ GIERUS, Renate. Op. cit. p. 513.

⁹⁴⁵ BULHOF, Ilse. Apud HAARDT, Maaïke de. Op. cit. p. 6.

⁹⁴⁶ HAARDT, Maaïke de. Op. cit. p. 7.

⁹⁴⁷ GIERUS, Renate. Op. cit. p. 513.

⁹⁴⁸ Ver, por exemplo: BARRETO, Archimínia. *Mitologia dupla ou religião católica e sua máscara*, p. 203-214, HARRISON, Helen Bagby. *Os Bagby do Brasil: uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras*, p. 9-31. MATHEWS, Ruth F. *Ana Bagby, a pioneira*, p. 10-11. OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 24-32.

⁹⁴⁹ HARRISON, Helen Bagby. Op. cit. p. 22. MATHEWS, Ruth F. *Ana Bagby*, p. 20.

Não podíamos deixar de mencionar o lugar destacado que a cozinha merecia na alimentação bem preparada e sadia entre os emigrados. Registrando esta faceta da vida cotidiana daquele grupo de emigrados do EUA, em SB [Santa Bárbara], **deixamos de presente para as nossas leitoras, a receita que segue.** É bom lembrar que esta era muitíssimo usada, pois o bolo era apreciado. A receita é uma colaboração de D. Mary Keese de Miranda, descendente de Thomas Lafayette Keese e Frances Hubbard Keese.

Bolo de Melado:

1 xícara de chá de manteiga, 1 xícara de chá de açúcar mascavo, 3 ovos, 1 xícara de chá de melado, 2 e meia xícaras de chá rasas de farinha de trigo, medidas depois de peneirada, 1 colher de chá de bicarbonato, meia colher de chá de canela, meia colher de chá de noz-moscada, meia colher de chá de cravo em pó, meia colher de chá de gengibre, $\frac{3}{4}$ de colher de chá de sal, 1 xícara de leite.

Assar o bolo com o forno não muito quente. Bom proveito! ⁹⁵⁰ [grifo meu].

Aparentemente, Betty de Oliveira entendeu que, nessa parte de sua pesquisa, o interesse seria apenas das mulheres “nossas leitoras”. Isso compartilha com a mentalidade patriarcal de seu tempo e revela a força da identidade de gênero socialmente estabelecida em sua pesquisa sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil.

Como foi visto, um dos aspectos do cotidiano é a sua ambivalência. Assim, por mais banal que possa parecer uma receita culinária em uma obra historiográfica, a sua importância está no avivamento das memórias e tradições de um grupo social:

[...] os alimentos, a preparação de alimentos e o ato de comer, são momentos centrais da vida cotidiana [...] [e] têm uma função importante como símbolo de uma identidade social e religiosa, tanto da pessoa individual quanto de uma comunidade.

[...] A preparação de alimentos, a comida e a refeição, o sabor e o cheiro possuem a capacidade de anamnese: podem reavivar memórias de refeições passadas, as situações nas quais aconteceram, e podem reatualizar as emoções ligadas a esses acontecimentos. ⁹⁵¹

Giard também observou:

Assim também, quando alguém é forçado ao exílio pela conjuntura política ou pela situação econômica, o que subsiste por mais tempo como referência à cultura de origem é a comida, se não para a refeição cotidiana, pelo menos para os dias de festa. É uma maneira de mostrar a pertença a outro solo. [...] O ato de comer se torna então um verdadeiro discurso do passado e o relato nostálgico do país, da região, da cidade ou do lugar em que se nasceu. ⁹⁵²

Em seu estudo sobre o totemismo na Austrália, Durkheim escreveu:

⁹⁵⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 31-32.

⁹⁵¹ HAARDT, Maaïke de. Op. cit. p. 1, 8-9.

⁹⁵² GIARD, Luce. *O prato do dia*. In: CERTEAU, Michel de. GIARD, Luce. MAYOL, Pierre. Op. cit. p. 250.

Ora, em inúmeras sociedades, acredita-se que as refeições tomadas em comum criam um laço de parentesco artificial entre os participantes. Parentes, com efeito, são seres naturalmente constituídos da mesma carne e do mesmo sangue. Mas a alimentação refaz continuamente a substância do organismo. Uma alimentação comum pode, portanto, produzir os mesmos efeitos que uma origem comum.⁹⁵³

Betty de Oliveira revelou com a receita culinária, aspectos sociais importantes na vida dos colonos norte-americanos, que foram ignorados pelos seus pares masculinos, tais como: a festa, a comunhão, a mesa do banquete como uma “máquina social complicada”,⁹⁵⁴ o significado de ter o paladar dulcificado por um manjar da terra natal. Mas a arte culinária era domínio das mulheres e assim, de modo geral, Reis Pereira e seus colegas historiadores homens não se preocuparam com esse e outros aspectos do cotidiano como produtores de sentido para a história dos batistas.

As historiadoras destacaram o papel decisivo das mulheres no curso da história dos batistas brasileiros. A importância histórica de Anne Bagby nas primeiras conversões de brasileiros foi destacada por Harrison⁹⁵⁵ e Mathews.⁹⁵⁶ As contribuições de Dona Genoveva⁹⁵⁷ e de Artie Bratcher, a “torre de fortaleza” do missionário L. M. Bratcher,⁹⁵⁸ cujas histórias foram também registradas por Mathews.

Mas a obra de Betty de Oliveira registra o maior número de contribuições femininas para a história dos batistas no Brasil, apesar de sua pesquisa só cobrir a segunda metade do século XIX e início do XX. Além de Anne Bagby e Kate Taylor, há a história de Lurena Bowen, esposa do primeiro missionário para o Brasil, Thomas Bowen, cuja decisão para retornar com toda a família aos Estados Unidos, sem o conhecimento da Junta de Richmond, foi fundamental para salvar a vida de seu marido que sofria de malária.⁹⁵⁹ Outra mulher, Anne Hope Thomas, foi lembrada por Betty como a primeira missionária nomeada pela Junta de Richmond nascida no Brasil. O seu livro apresenta ainda uma lista de obreiros batistas, presbiterianos e metodistas descendentes dos colonos norte-americanos com os

⁹⁵³ DURKHEIM, Émile. Op. cit. p. 405.

⁹⁵⁴ Id. p. 266.

⁹⁵⁵ HARRISON, Helen Bagby. Op. cit. p. 15-19.

⁹⁵⁶ MATHEWS, Ruth F. *Ana Bagby, a pioneira*.

⁹⁵⁷ MATHEWS, Ruth F. *O apóstolo do sertão*, p. 31-32.

⁹⁵⁸ Id. p. 103-104.

⁹⁵⁹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 81.

nomes e breves histórias de trinta e duas mulheres e apenas cinco homens.⁹⁶⁰ Outras descendentes que não trabalharam na obra missionária, mas com contribuições importantes para a história do Brasil foram citadas por Betty de Oliveira, como Pérola Ellis Byington, que “multiplicou para o Brasil inteiro o amparo aos órfãos, às crianças pobres, viúvas e mães desprotegidas”⁹⁶¹ e Gracie Ellen Northfleet, a primeira mulher a integrar a Suprema Corte do Brasil.⁹⁶²

Não obstante, quanto ao marco inicial do trabalho batista a narrativa que prevaleceu foi a elaborada pelos homens e “eternizada” na obra de Reis Pereira em 1982. “Não só a história é escrita pelos ganhadores, mas é também feita por eles”, observou Fiorenza.⁹⁶³ Em 1982, o trabalho de Betty de Oliveira foi simplesmente ignorado pela história oficial dos batistas brasileiros. Quando há violência de gênero, observou Gebara, “o conflito termina quase sempre pelo silêncio, pela eliminação ou ocultação do outro”.⁹⁶⁴

8. Parecer Final.

Para uma análise de gênero, Scott recomendou:

Os historiadores devem antes de tudo examinar as maneiras pelas quais as identidades de gênero são realmente construídas e relacionar seus achados com toda uma série de atividades, de organizações e representações sociais historicamente situadas.⁹⁶⁵

Desse modo, observou-se que as identidades de gênero no contexto da Convenção Brasileira foram construídas a partir da combinação de elementos ideológicos do protestantismo de missão, do fundamentalismo norte-americano, da ideologia da religião civil norte-americana (messianismo), das influências da cultura patriarcal ocidental e de aspectos distintivos dos batistas do Brasil (princípios batistas, declaração doutrinária). O conjunto desses elementos contribuiu também para a

⁹⁶⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*, p. 39-42.

⁹⁶¹ Id. p. 165.

⁹⁶² OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 30. Gracie Ellen Northfleet foi sabatinada pelo senado antes de ser nomeada para a Suprema Corte. Seu exame foi marcado pelo preconceito de gênero: o senador Wellington Salgado (PMDB-MG) fez a seguinte declaração: “ouvi falar muito da sua competência, do seu conhecimento jurídico e da sua intelectualidade, mas o meu voto ainda leva em conta a beleza e o charme. Assim voto com muito prazer”. Disponível em: <<http://www.mp.rs.gov.br/imprensa/>>. Acesso em 9 jan. 2009.

⁹⁶³ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 108.

⁹⁶⁴ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 125.

⁹⁶⁵ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, p. 15.

formação de desigualdades de gênero no nível hierárquico das igrejas e da Convenção Brasileira, apesar dos discursos igualitários e democráticos dos batistas.

No entanto, apesar das resistências dos segmentos fundamentalistas batistas, a revolução cultural-sexual e as influências dos movimentos de mulheres e feministas dos anos 1960-1980 (Capítulo 3) favoreceram um processo lento, mas progressivo, de mudanças nas relações sociais de gênero e poder na Convenção. Possivelmente, os movimentos internos ocorridos em outras igrejas históricas contemporâneas inspiraram nos batistas os ideais emancipatórios dos movimentos feministas da época (Capítulo 4).

É preciso destacar que não se observou durante o breve estudo sobre a história da Convenção Brasileira, outro período que apresentasse elementos importantes que visibilizassem conflitos de gênero e poder como os anos 1960-1980.⁹⁶⁶ Nesse período, o debate iniciado por Betty de Oliveira em 1966 foi o primeiro de uma série de acontecimentos na denominação, que denunciaram o sexismo em tensão com as transformações nos papéis de gênero que foram possivelmente estimuladas pelos movimentos feministas.

A atuação de Betty no debate foi uma manifestação de resistência⁹⁶⁷ e também um movimento de rebeldia em relação às instituições patriarcais de produção simbólica de sentido. Mas, sua rebeldia pública não teve a mesma atenção que recebeu o seu aliado masculino, o Pastor Ebenézer Cavalcânti, porque, segundo Gebara, até o reconhecimento histórico da rebeldia é “fenômeno marcadamente masculino”.⁹⁶⁸ “A falta de reconhecimento público” da rebeldia feminina “está ligada à falta de espaços de atuação e poder público reservado às mulheres”.⁹⁶⁹

A falta de espaço nos lugares privilegiados de poder para as mulheres batistas se constituiu desvantagem política para Betty de Oliveira, que, em razão disso, não conseguiu mudar a posição oficial sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil. O apoio tácito ou não de líderes masculinos à sua tese foi importante para intensificar o debate, mas não o suficiente para derrubar a narrativa oficial. No ano de 1982, na celebração oficial do centenário dos batistas brasileiros, Betty era, aparentemente, a

⁹⁶⁶ Talvez seja o caso da discussão sobre o voto feminino na Convenção realizada em Vitória, ES, em 1915. Porém, os anais da Convenção não registraram o resultado daquela discussão, o que torna difícil o seu estudo. Cf. PEREIRA, J. dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*, p. 91.

⁹⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 241.

⁹⁶⁸ GEBARA, Ivone. *Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero*. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 136.

⁹⁶⁹ Id. p. 138.

única a defender o trabalho de Santa Bárbara como o marco inicial do trabalho batista.⁹⁷⁰

Os seus esforços para provar a plausibilidade de sua tese, através de artigos em *O Jornal Batista*, da publicação de livros, da participação em assembléias da Convenção e de palestras dadas a instituições teológicas acompanharam a história e o desenvolvimento dos movimentos de mulheres e feministas no Brasil.

A atuação de Betty de Oliveira	Os movimentos
<p>1966 – O artigo que muda o marco inicial do trabalho batista no Brasil.</p> <p>1977 – Três artigos: um sobre o primeiro batistério batista do Brasil; dois sobre o ex-padre Teixeira de Albuquerque.</p> <p>1978 – Lançamento de livro sobre o Cemitério de Santa Bárbara, SP.</p> <p>1978 – Na Convenção de Recife, PE, Betty propõe a dinamização do departamento de estatísticas e histórias da denominação.</p> <p>1979 – Fracassa tentativa de Betty pelo reconhecimento do centenário da Missão Batista no Brasil (1879).</p> <p>1980 – Proposta de Betty pelo reconhecimento da Missão é</p>	<p>1964 – As “marchadeiras” na Marcha da Família com Deus pela Liberdade.</p> <p>1965-1966 – A maior representação feminina no Congresso Nacional.</p> <p>1971 – Betty Friedan visita o Brasil.</p> <p>1972 – Congresso promovido pelo Conselho Nacional da Mulher.</p> <p>1972 – Primeiros grupos feministas em São Paulo e Rio de Janeiro.</p> <p>1973 – Movimento Custo de Vida é organizado por mulheres.</p> <p>1975 – Ano Internacional da Mulher.</p> <p>1975 – Surge o jornal feminista <i>Brasil Mulher</i>.</p> <p>1976 – Primeira comemoração do dia 8 de Março – Dia Internacional da Mulher no Brasil.</p> <p>1976 – Surge o jornal feminista <i>Nós, Mulheres</i>.</p> <p>1977 – Aprovada a lei do divórcio.</p> <p>1978 – Mulheres do Movimento Custo de Vida colhem 16.000 assinaturas na Praça da Sé em São Paulo, SP.</p> <p>1979 – Anistia política no Brasil. Retorno das exiladas políticas ao país. Reforma partidária.</p> <p>1979 – 1º. Encontro Nacional Feminista.</p> <p>1980 – Criado o SOS Mulher em São Paulo, para coibir a violência doméstica.</p>

⁹⁷⁰ p. 91-92.

<p>parcialmente aprovada na Convenção de Goiânia, GO.</p> <p>1981 – Lançamento do livro sobre o movimento de imigrantes norte-americanos no porto do Rio de Janeiro durante 1865-1890.</p> <p>1982 – Lançamento do livro sobre o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque.</p> <p>1985 – Lançamento de Centelha em Restolho Seco com palestra no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.</p>	<p>1980 – 2º. Encontro Nacional Feminista.</p> <p>1981 – Criado o SOS Mulher em Porto Alegre.</p> <p>1981 – 3º. Encontro Nacional Feminista.</p> <p>1981 – Surge o jornal feminista <i>Mulherio</i>.</p> <p>1982 – O Alerta Feminista é divulgado para os candidatos aos governos estaduais.</p> <p>1982 – 4º. Encontro Nacional Feminista.</p> <p>1985 – A primeira Delegacia de Atendimento Especializado à Mulher em São Paulo.</p> <p>1985 – É criado o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher – CNDM.</p>
--	--

Quadro no. 5: A atuação de Betty de Oliveira e os movimentos de mulheres e feministas. (Fonte do autor).

O quadro acima revela que Betty levou onze anos para retornar ao cenário público através de *O Jornal Batista*. Desde 1966, ela se empenhou em completar sua pesquisa, através de viagens a Santa Bárbara, SP, São Paulo, Rio de Janeiro e Estados Unidos. As dificuldades materiais e de tempo se deveram às longas distâncias percorridas, vez que nesse período tinha ainda domicílio e trabalho em Manaus, AM. De 1966 a 1977, período que compreendeu a emergência da segunda onda do feminismo, Betty de Oliveira trabalhou intensamente para desenvolver a sua pesquisa sobre a posição “1871, Santa Bárbara, SP”, embora sempre atenta às notícias da Convenção Brasileira.

O pronunciamento do XIII Congresso da Aliança Batista Mundial em 1975, no Ano Internacional da Mulher, foi publicado em primeira página pelo *O Jornal Batista*⁹⁷¹ e revelou novas disposições dos batistas quanto ao papel das mulheres nas igrejas e na sociedade. Naquele documento havia um apelo para que “todos os batistas” franqueassem oportunidades para as mulheres participarem diretamente das decisões das igrejas. O apelo também foi dirigido às mulheres, “no sentido de que reconheçam seu direito e sua responsabilidade de se envolverem no uso do poder” nas igrejas. Certamente, esse pronunciamento é a prova de que as influências dos

⁹⁷¹ IMPORTANTE PRONUNCIAMENTO DO XIII CONGRESSO DA ALIANÇA BATISTA MUNDIAL EM ESTOCOLMO. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 24 ago. 1975, p. 1.

movimentos de emancipação feminina haviam impactado a mentalidade dos batistas daqueles anos.

Desse modo, pode-se compreender porque os anos de 1977 a 1982 representaram o período de maior atividade pública da autora. Betty de Oliveira enfrentou o silêncio, o desprezo e a oposição, mas publicou três artigos em 1977 e um livro em 1978 que trataram, de forma indireta, da primazia da obra batista em Santa Bárbara. Propôs publicamente a dinamização do departamento de estatísticas e histórias na assembléia da Convenção de Recife, PE em 1978, numa clara tentativa para obter apoio institucional para a sua tese, vez que sua pesquisa estava devidamente fundamentada em fontes e documentos históricos. Em 1979 tentou, sem sucesso, o reconhecimento oficial do centenário da Missão Batista no Brasil. Naquele ano, Betty perdeu seu principal aliado: morreu o Pastor Ebenézer Cavalcânti.⁹⁷² Essa perda foi significativa, porque Cavalcânti era a voz masculina respeitada por Reis Pereira e que podia ser oficialmente ouvida defendendo a posição insurgente no contexto da Convenção Brasileira.

Em 1980, sem mais poder contar com a presença de Cavalcânti, conseguiu a aprovação parcial de sua proposta de reconhecer a Missão Batista de 1879 na Convenção realizada em Goiânia, GO. A aprovação total seria estratégica, porque deslocaria o pioneirismo do trabalho batista brasileiro de Salvador, BA para Santa Bárbara, SP. Apesar disso, naquele mesmo evento, Betty pôde testemunhar a eleição de Helga K. Fanini como vice-presidente da Convenção, a primeira mulher a ocupar cargo de diretoria desde a sua fundação. Em 1981, Betty de Oliveira publicou outro livro que tratou sobre a imigração norte-americana durante o período compreendido entre os anos de 1865 a 1890.

Em 1982, o ano da celebração oficial do centenário dos batistas brasileiros, Betty lançou um livro sobre o ex-padre Albuquerque, “o primeiro pastor batista brasileiro”, segundo sua tese. Desse modo, a autora mantinha sua posição quanto ao marco inicial apesar da “vitória” política de Reis Pereira, que publicava a sua *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. Três anos depois, Betty de Oliveira conseguiu publicar *Centelha em Restolho Seco*, sem apoio da Convenção, com recursos próprios e com ajuda de terceiros, mas deu forma oficial e final à sua tese

⁹⁷² Betty de Oliveira lamentou profundamente a morte desse pastor. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi. Tijuca, RJ. 18 dez. 2007. 16h30m.

“1871, Santa Bárbara, SP”. E depois deu palestras sobre o tema em seminários teológicos batistas.

Não há como relacionar diretamente a atuação de Betty de Oliveira durante esses anos com os movimentos de mulheres e feministas brasileiros, mas nota-se que houve um contexto sociopolítico muito propício para uma pesquisadora como Betty de Oliveira visibilizar e tornar reconhecido de forma pública o seu saber-poder insurgente na denominação. Além disso, o espírito democrático dos batistas nas assembléias convencionais dos anos 1970 estava favorecendo alguns avanços importantes na direção de transformações nas representações sociais de gênero no contexto batista brasileiro, muito provavelmente por conta da ideologia dos movimentos feministas.

Fatos internos que projetaram mulheres na Convenção Brasileira e o quadro sociopolítico podem ter estimulado o desempenho de Betty de Oliveira durante as etapas do debate. Além disso, nessa mesma época, outras mulheres alcançaram projeção nacional na política e no campo de produção intelectual no Brasil: Rachel de Queiroz se tornou a primeira mulher “imortal” da Academia Brasileira de Letras (1977), a deputada Heloneida Studart foi a primeira militante feminista a fazer parte da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro (1978), Eunice Michilles (PSD/AM) foi a primeira mulher a ocupar o cargo de senadora (1979), Esther de Figueiredo Ferraz foi a primeira mulher a ocupar a pasta do Ministério da Educação (1982).

Desse modo, no contexto das transformações sociais promovidas pelos movimentos de mulheres e feminista desde os anos 1960, que despertaram sentimentos misóginos na denominação, conclui-se que a derrota de Betty de Oliveira no debate sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil deu-se não só porque ofereceu outra verdade sobre o assunto, mas porque a visibilização do seu conhecimento desafiou o domínio masculino e a honra viril na constituição do saber e estabelecimento da verdade na Convenção Brasileira.

Depois de sua “vitória” no ano da celebração do centenário, Reis Pereira admitiu de forma curiosa: “acho que a história da Igreja de Santa Bárbara merecia mais estudo”.⁹⁷³

⁹⁷³ Cf. p. 96

CONSIDERAÇÕES FINAIS

**Na história e no presente, a questão do poder
está no centro das relações entre homens e**

mulheres.

Michelle Perrot ⁹⁷⁴

O objetivo geral desta pesquisa foi o de analisar as relações e os conflitos de gênero e poder observados durante o debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil, entre a liderança da Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, representada pelo Pastor José Reis Pereira, e a pesquisadora batista Betty Antunes de Oliveira. Assim, para atingir esse objetivo geral, quatro específicos foram determinados: a apresentação e descrição do debate (Capítulo 1), a descrição da arena do debate – a Convenção Brasileira (Capítulo 2), a descrição do contexto sociopolítico que envolveu as etapas do debate (Capítulo 3) e a descrição das mudanças e conflitos nas relações de gênero e poder observados em três das principais igrejas do cristianismo histórico (Capítulo 4). O propósito dos Capítulos 3 e 4 foi o de demonstrar que os movimentos sociais influenciaram, em alguma medida, a mudança da mentalidade dos batistas brasileiros quanto ao lugar da mulher na vida eclesial.

A partir do trabalho descritivo dos primeiros dois capítulos, procurou-se visibilizar a condição feminina no contexto da Convenção Brasileira, principalmente no campo da produção do conhecimento religioso. Verificou-se que, apesar dos princípios e dos discursos democráticos e igualitários, o campo dos dispositivos de saber-poder da Convenção Batista Brasileira estava estabelecido pela dominação masculina, patriarcal e androcêntrica nos anos 1960-1980 e propiciava a invisibilidade histórica e política das mulheres batistas. Mas, como observou Scott, invisibilidade não significa ausência.⁹⁷⁵

O surgimento singular da pessoa de Betty Antunes de Oliveira na história da Convenção Brasileira, através do seu questionamento público contra a narrativa oficial do marco inicial do trabalho batista elaborada pelo domínio masculino, marcou um novo momento histórico nas relações de gênero e poder entre os batistas.

⁹⁷⁴ PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*, p. 184.

⁹⁷⁵ SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal*, p. 73.

A sua resistência à decisão oficial representou uma insurreição do saber-poder sujeitado das mulheres e a luta pelo direito e privilégio de participar igualmente da produção do conhecimento historiográfico entre os batistas. Além disso, por tratar-se de esposa de pastor, cuja representação social demandava comportamentos socialmente estereotipados, que tradicionalmente lançavam sua figura no anonimato, a atuação pública de Betty de Oliveira foi um caso especial, de transgressão de padrões de gênero. Ela procurou se libertar dos códigos da dominação patriarcal que impediam o acesso de mulheres ao campo da produção do saber religioso.

Até esta pesquisa, o referido debate não havia sido ainda analisado academicamente através da categoria de gênero. O interesse geral na abordagem sobre o tema estudado se limitava, como foi visto, ao campo da ciência historiográfica. Por isso, a originalidade do presente trabalho está na análise do debate e do seu resultado final a partir da mediação de gênero.

Desse modo, principalmente através dos artigos e reportagens das edições de *O Jornal Batista*, a pesquisa procurou analisar o contexto cultural e histórico dos batistas brasileiros dos anos 1960-1980, para destacar o preconceito de gênero no campo simbólico da produção do saber e nas instâncias do poder da Convenção Brasileira. Também através da análise desses e de outros textos publicados, entre o que foi dito e não-dito,⁹⁷⁶ a pesquisa procurou demonstrar que a tradicional hermenêutica bíblica fundamentalista adotada pela maioria dos batistas da Convenção não só reproduziu valores religiosos e sociais de natureza patriarcal e androcêntrica, mas também legitimou formas, implícitas ou não, de preconceito e de violência de gênero nos lugares privilegiados de poder da organização durante os anos 1960-1980.

Conforme o Capítulo 1, a dominação masculina no campo simbólico da constituição do saber historiográfico entre os batistas se opôs à contribuição intelectual de Betty de Oliveira, apesar das provas e dos documentos históricos apresentados pela pesquisadora acerca do início do trabalho batista no Brasil. As explicações oficiais (masculinas) que justificaram a prioridade da narrativa oficial se prenderam a questões ligadas à ideologia batista de missões e desqualificaram as conclusões do trabalho de Betty de Oliveira.

⁹⁷⁶ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 228.

Embora a narrativa oficial tenha sido justificada ideologicamente pela elite do poder e aprovada em assembléia da Convenção Brasileira, o uso do conceito de gênero como instrumento hermenêutico na análise do debate visibilizou o conflito de gênero e poder dissimulado no ambiente democrático dos batistas. A partir da perspectiva de gênero, conclui-se que as representações sociais dos protagonistas do debate (homem x mulher, pastor x esposa de pastor), bem como a cultura patriarcal que envolvia as instâncias de poder da Convenção Brasileira foram determinantes no resultado final da discussão. Desse modo, a interpretação do resultado final do debate se desloca do campo acadêmico da historiografia e passa para as questões de gênero: em suma, Betty de Oliveira não logrou êxito em mudar a decisão oficial da Convenção, por causa da sua condição de mulher, cujo saber sempre foi desqualificado pelo domínio patriarcal de origem judaico-cristã. Na verdade, o debate foi um jogo de poder, onde prevaleceu a força da dominação masculina. Desse modo, confirmou-se a hipótese desta pesquisa: o resultado final da discussão dependeu, portanto, mais de questões sexistas do que das argumentações técnicas e acadêmicas sobre o marco inicial batista.

As reações à tese de Betty de Oliveira na Convenção Brasileira denunciaram sentimentos misóginos, que embora fossem dissimulados em discursos e práticas, indicaram o temor das influências do contexto sociopolítico que favoreceu a emergência do feminismo no Brasil dos anos 1960-1980 (apontar as possíveis influências dos movimentos sociais daqueles anos foi o objetivo específico do Capítulo 3). O tratamento dispensado à Betty de Oliveira durante as etapas do debate comprova a afirmação acima. O que se observou foi uma oposição marcada pelo preconceito, injustiça e violência de gênero. A gênese dessa oposição tem na questão da virilidade, “virtude” questionada pelo feminismo, a sua causa maior: se a constituição do saber e o exercício do poder eram exclusividades masculinas em um sistema sócio-religioso tradicionalmente orientado por uma cultura patriarcal e androcêntrica, que estabelecia os discursos verdadeiros e normativos, os homens não podiam admitir a intromissão de mulheres nesse campo do saber-poder sacralizado. Por isso, o adversário de Betty de Oliveira, o pastor Reis Pereira, não admitiu, durante o período compreendido entre os anos 1966 a 1982, qualquer possibilidade de se repensar o que ele mesmo, amparado por uma narrativa elaborada pela “elite de poder” masculina, definiu como o marco inicial do trabalho batista no Brasil. Sem dúvida, repensar o que havia sido declarado na assembléia da Aliança Mundial em

1960 diante de milhares de representantes batistas brasileiros e de outros países (ou reconhecer, depois, um possível erro no conhecimento da história dos batistas), tinha as suas implicações políticas, mas, na verdade, a honra masculina no estabelecimento dos discursos verdadeiros da denominação havia sido desafiada por uma mulher em uma época que o feminismo visibilizava a condição feminina no Brasil.

Em razão da persistência de Betty de Oliveira no debate, apesar de enfrentar significativas desvantagens, esta pesquisa procurou também associar sua atuação ao espírito dos movimentos sociais dos anos 1960-1980. Além dos acontecimentos que marcaram mudanças nas relações de gênero na sociedade brasileira dos *anos de chumbo*, em 1975, o Ano Internacional da Mulher, a Aliança Batista Mundial apelou às mulheres que lutassem pelo seu direito do uso do poder decisório nas igrejas, ou seja, os ideais dos movimentos de liberação das mulheres haviam alcançado a representação máxima mundial dos batistas. Muito provavelmente animada por essa abertura e pelo espírito de sua época, Betty de Oliveira atuou intensamente para o reconhecimento oficial de sua tese durante os anos de 1977 a 1982, embora não tenha logrado êxito. Em 1985, sua obra *Centelha em Restolho Seco* destacou de forma significativa o valor das mulheres na história batista, além de oferecer outros elementos característicos de uma historiografia feminista (embora a autora não se considere feminista). Sua história dos batistas, a partir da perspectiva de uma mulher, ofereceu significados para as questões de gênero e poder, e foi uma tentativa de descobrir, reconhecer e afirmar a mulher também como sujeito dessa história. Assim, no que diz respeito a outra hipótese deste trabalho, ao considerar o contexto social, político, cultural e religioso que envolveu cada etapa do debate, conclui-se que a autora de *Centelha em Restolho Seco* encontrou inspiração nos movimentos de mulheres e feministas, para a divulgação e defesa pública de sua tese.

Esse mesmo contexto sociopolítico também pode explicar os fenômenos que ocorreram nas relações de gênero da Convenção, apesar de se verificar certa ambigüidade nas decisões das assembleias convencionais dos anos 1970-1980, quanto ao acesso de mulheres aos lugares de poder na estrutura organizacional da denominação. Por um lado, a partir desse contexto extremamente favorável às mulheres, percebeu-se uma abertura lenta, gradativa e positiva na direção da emancipação feminina: o acesso parcialmente liberado à ocupação de postos tradicionalmente masculinos na liderança denominacional, que nunca haviam sido antes ocupados por mulheres. Embora pioneiras, mulheres assumiram, na verdade,

funções ainda auxiliares (por exemplo: Haydée S. Gomes eleita, em 1975, presidente de uma Junta e não da Convenção e Helga K. Fanini, vice-presidente em 1980, e não presidente da Convenção). Por outro, a resistência era marcadamente preconceituosa contra inovações eclesiais que ameaçavam a tradição patriarcal no ministério das igrejas que, segundo alguns, eram de inspiração dos movimentos feministas, como a questão da ordenação de mulheres ao ministério pastoral. Gebara observou: “tem-se a impressão de que o sistema hierárquico precisa de alguma forma culpabilizar para manter seu poder”.⁹⁷⁷

Abertura de um lado, manifestações misóginas do outro. Nessa complexa e tensa rede de relações de forças envolvida por um influente contexto sociopolítico, a elite governante masculina em 1980 preferiu, no caso de Betty de Oliveira, não ceder e manter o que havia sido decidido na assembléia convencional de 1969, quanto à questão do marco inicial batista. Decisão tecnicamente correta, se levar em conta o espírito democrático dos batistas em suas assembléias. Mas eticamente questionável quanto à imparcialidade dessa decisão, vez que, naquele ano de 1969, a comissão eleita que estudou as objeções à narrativa oficial foi liderada pelo pastor Reis Pereira, que também foi o seu relator. Ou seja, mesmo em 1969, praticamente não havia possibilidade para Betty de Oliveira aprovar a sua tese na Convenção Brasileira.

Importante também para responder à hipótese de que o resultado final do debate dependeu fundamentalmente das questões de gênero, foi a análise do silêncio de Reis Pereira quanto ao saber de Betty de Oliveira durante os anos 1960-1970 e no lançamento do seu livro sobre a história dos batistas no Brasil em 1982, obra que foi considerada a história oficial da Convenção Brasileira. O preconceito e a violência de gênero se manifestaram através da simples exclusão do nome e das obras de Betty de Oliveira nos artigos pós-1966 e no livro de Reis Pereira. Em sua obra *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*, conforme o capítulo anterior, não houve nenhuma citação do nome e das pesquisas de Betty de Oliveira e, além disso, o trabalho dos colonos norte-americanos de Santa Bárbara recebeu pouca atenção. O lançamento do livro de Reis Pereira, em 1982 e a sua segunda edição em 1985 foram apoiados e patrocinados pela editora oficial da Convenção. Betty de Oliveira também procurou a direção da editora oficial da Convenção para a publicação de seu livro em 1985 e não foi atendida. Como explicar a publicação da segunda edição do livro de Reis Pereira

⁹⁷⁷ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*, p. 174.

no mesmo ano do lançamento da obra de Betty de Oliveira? Possivelmente a intenção foi a de que o povo batista não se esquecesse da narrativa oficial, mesmo com a publicação da posição insurgente.

Diante do exposto, esta pesquisa chega às seguintes conclusões:

- 1) As relações de gênero e poder entre os batistas da Convenção Brasileira sofreram influências dos movimentos sociais dos anos 1960-1980, que, apesar das resistências e ambigüidades, tais fenômenos observados gradativamente acrescentaram novos valores simbólicos nas representações sociais de homens e de mulheres e novas oportunidades para a liderança feminina eclesiástica;
- 2) Os conflitos e mudanças nas relações de gênero e poder observados nas igrejas históricas contemporâneas dos batistas dos anos 1960-1980 (Capítulo 4) podem ter influenciado a mentalidade da Convenção Brasileira quanto à emancipação e o empoderamento de mulheres na vida eclesial;
- 3) O debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil representou um ponto fundamental de conflito público sexista entre a dominação masculina no campo simbólico da constituição do saber e o dominado saber-poder feminino dos anos 1960-1980;
- 4) Betty Antunes de Oliveira foi estimulada pelas influências do contexto sociopolítico que favoreceu a emergência dos movimentos de liberação das mulheres, para persistir na defesa da sua pesquisa diante da elite do poder masculino da Convenção Brasileira;
- 5) O resultado final do debate, historicamente ocorrido no ano de 1982 com a celebração do centenário dos batistas brasileiros, dependeu mais das questões e conflitos de gênero e poder que estavam dissimulados nos dispositivos de saber-poder da Convenção, do que das discussões acadêmicas sobre o marco inicial batista.
- 6) Apesar do resultado do debate, o trabalho de Betty Antunes de Oliveira foi muito mais que uma contribuição historiográfica para os batistas no Brasil, pois, através da sua resistência, representou um passo significativo para o empoderamento e a emancipação das mulheres batistas através da participação efetiva do campo simbólico da produção do conhecimento. Não foi, no entanto, um passo radical, pois de forma consciente ou não, seguiu a linha proposta por Boff,⁹⁷⁸ qual seja, a de recuperar o valor do feminino no interior de uma estrutura de dominação masculina.

⁹⁷⁸ BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. 6ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. (Teologia, 18).

Assim, esta pesquisa procurou oferecer um novo olhar sobre o debate das origens do trabalho batista no Brasil, ou seja, um olhar de gênero, que visibilizou a luta persistente de uma mulher pelo direito de ocupar um espaço junto aos lugares privilegiados do saber-poder religioso, hegemonicamente dominados e ocupados pela presença masculina dos anos 1960-1980.

**E quando me perguntaste se eu sofria,
Se no recôndito da alma escondia
A dor secreta da desilusão,
Que podias ver em cada verso,
Como se fosse um olhar travesso
Que sempre trai o próprio coração,
Comecei a pensar
Se neste Universo,
Onde o sofrimento
É o acalanto que embala os elementos
Eu teria o direito
De ser uma exceção
[...]
Que eu seja apenas qual pequena ostra,
Que em pérola transforma sua dor,
Podendo sublimar o meu problema
Numa mensagem em forma de poema
Capaz de transmitir paz e amor.**

Myrtes Mathias.⁹⁷⁹

⁹⁷⁹ MATHIAS, Myrthes. Poema. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 jun. 1967, p. 4.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIVROS

ALMEIDA, Jane Soares de. *Ler as letras: por que educar meninas e mulheres?* São Bernardo do Campo/Campinas: Universidade Metodista de São Paulo/Autores Associados, 2007.

ALMEIDA, Rute Salviano. *Uma voz feminina na Reforma: a contribuição de Margarida de Navarra à Reforma Religiosa.* Campinas, SP: Veredas, 2004.

ALVES, Branca Moreira, PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo.* São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção Primeiros Passos, 44).

ALVES, Rubem. *Religião e repressão.* São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

AMARAL, Óthon Ávila. BARBOSA, Celso Aloísio Santos. *O livro de ouro da CBB: epopéia de fé, lutas e vitórias.* Rio de Janeiro: JUERP, 2007.

ANDRADE, Elza Sant'anna do Valle. *O como e o porquê de uma sociedade feminina missionária.* 3ª edição. Rio de Janeiro: União Feminina Missionária Batista do Brasil, 1993.

ANDRADE, Roque Monteiro de. *Inerrância da Bíblia.* Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1974.

AQUINO, Maria Pilar. *A teologia, a igreja e a mulher na América Latina.* Trad. Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1997. (Mulher Ontem e Hoje).

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo.* Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo.* Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo.* Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico.* São Paulo/Brasília: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, [sd]. (Ensino Superior).

ARY, Zaira. *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação.* São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secult, 2000.

AUGUSTA, Nísia Floresta Brasileira. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. 4ª. ed. São Paulo: Cortez, 1989. (Coleção Biblioteca da Educação, Série 3, v. 3).

AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: UNIMEP/Exodus, 1996.

AZEVEDO, Maria Amélia. *Mulheres espancadas: a violência denunciada*. São Paulo: Cortez, 1985.

BADINTER, Elisabeth. (Org.). *Palavras de homens (1790-1793)*. Trad. Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

BAESKE, Sibyla. (Org.). *Mulheres desafiam as igrejas cristãs: década ecumênica de solidariedade das igrejas com a mulher (1988-1998)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

BARRETO, Archimínia. *Mitologia dupla ou religião católica e sua máscara*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.

BARROS, Maria N. A. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 2004.

BASSANEZI, Carla. *Mulheres dos anos dourados*. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7ª. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

BAUER, Carlos. *Breve história da mulher no mundo ocidental*. São Paulo: Xamã/Pulsar, 2001.

BAUMERT, Norbert. *Mulher e homem em Paulo: superação de um mal-entendido*. Trad. Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Loyola, 1999.

BEAUVOIR, Simone. *Mulher desiludida*. Trad. Helena Silveira. São Paulo: DIFEL, 1968.

_____. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Vol. 1.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Vol. 2.

BENHABIB, Seyla, CORNELL, Drucilla. (Coords.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Trad. Nathanael da C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Trad. Floriano de S. Fernandes. 24ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. 14^a. ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BEZERRA, Benilton Carlos. *Interpretação panorâmica dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.

BÍBLIA DE ESTUDO NVI. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida para o Português por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida. São Paulo: Editora Vida, 1981.

BIDEGAIN, Ana Maria. (Org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina: cristianismo na América Latina e no Caribe: história, debates, perspectivas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BIEHL, João Guilherme. *De igual pra igual: um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista*. Petrópolis, RJ/São Leopoldo, RS: Vozes/Sinodal, 1987.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Lisboa, Portugal: Inquérito, 1981.

_____. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Edição revista. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. 6^a. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. (Teologia, 18).

_____. *Teologia do cativo e da libertação*. 5^a. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. 5^a. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. (Coleção Fazer, 17-18).

BORBA, Ângela, FARIA, Nalu, GODINHO, Tatau. (Orgs.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

BORBA, Ângela. *Legislando para mulheres*. In: BORBA, Ângela, FARIA, Nalu, GODINHO, Tatau. (Orgs.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M. BORDO, Susan R. (ed.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero; 1).

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 3^a. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. Org. Trad. Sergio Miceli. 5ª. Edição. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Estudos, 20).

_____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Trad. Guilherme J. F. Teixeira. 2ª. Edição. São Paulo: Zouk, 2004.

_____. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise M. Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Meditações pascalianas*. Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz (português de Portugal). 7ª. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Sobre a televisão*. Trad. Maria L. Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BRETONES, Lauro. *Roteiro dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1948.

BROWN, L. D. *Fundamentos bíblicos dos batistas: um estudo bíblico sobre as características que distinguem os batistas*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1992.

BRUSCHINI, Cristina, UNBEHAUM, Sandra G. (Orgs.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. S. Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora 34, 2002.

BUCKER, Bárbara Pataro. *O feminino da igreja e o conflito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário da língua portuguesa – LISA*. São Paulo: Editora Lisa, 1987.

BUITONI, Dulcília H. S. *Imprensa feminina*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *Mulher de papel: a representação da mulher na imprensa feminina brasileira*. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

BURTNER, Robert W., CHILES, Robert E. (Compiladores). *Coletânea da teologia de John Wesley*. Trad. Messias Freire. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1960.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Sujeito e História).

BUTTO, Andréa. *Gênero, família e trabalho.* In: BORBA, Ângela, FARIA, Nalu, GODINHO, Tatau. (Orgs.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

CAMPBELL, Joseph. et al. *Todos os nomes da deusa.* Trad. Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

CANÔAS, Cilene S. *O olhar feminino sobre 2010.* São Paulo: Textonovo, 1997.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre a diversidade e desigualdade.* São Paulo: UNESP, 2003.

CATTANI, Antonio D. DÍAZ, Laura Mota (Orgs.) *Desigualdades na América Latina: novas perspectivas analíticas.* Trad. Ernani Ssó. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar.* Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. 7ª. ed. Petrópolis, RS: Vozes, 2008.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política.* Trad. Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CLOUSE, Bonnidell, CLOUSE, Robert G. (Ed.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja.* Trad. Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Anais, 1970, p. 72.

_____. Anais, 1973, p. 44-60, 335.

_____. Anais, 1978, p. 23-24.

_____. Anais, 1979, p. 31-32.

_____. Anais, 1980, p. 314-315.

_____. *Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira.* 2ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Documentos Batistas, 2).

CONVENÇÃO BATISTA DO SUL DOS ESTADOS UNIDOS. *Princípios Batistas.* Trad. Cathryn Smith. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Documentos Batistas).

COSTA, Albertina de Oliveira. BRUSCHINI, Cristina. (Orgs.) *Uma questão de gênero.* Rio de Janeiro/São Paulo: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992.

COSTA, Délcio. *Colunas batistas no Brasil.* Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964.

CRABTREE, A. R. *Baptists in Brazil*. Rio de Janeiro: The Baptist Publishing House, 1953.

CREVELD, Martin Van. *Sexo privilegiado: o fim do mito da fragilidade feminina*. Trad. Ibraíma Dafonte Tavares e Marcos Maffei. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DARGAN, E. C. *As doutrinas da nossa fé: breve compêndio sobre as doutrinas batistas*. Trad. W. E. Entzminger. 4ª. Edição. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003. (Coleção Ciências Sociais, 2 v.).

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª. Edição. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIGESTO PRESBITERIANO: resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva – 1971-1984. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1999. (História da Igreja; 4).

DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSILEK, Nancy Gonçalves. *Mulher sem nome: dilemas e alternativas da esposa de pastor*. São Paulo: Editora Vida, 1995, p. 10.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Trad. Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1991. (Coleção Estudos).

EDWARDS, Brian. (Ed.). *Homens, mulheres e autoridade: servindo juntos na Igreja*. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: PES, 2007. (Série Encarando a Questão).

EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?: quem mudou a Bíblia e por quê*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Prestígio, 2006.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).

ELWELL, Walter A. (Ed.). *Enciclopédia histórico-religiosa da igreja cristã.* Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1988. 4 vol.

EPSTEIN, Isaac. *Gramática do poder.* São Paulo: Ed. Ática, 1993.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião.* Trad. Cláudia G. Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996. (Sociologia Atual).

FALCONNET, G, LEFAUCHEUR, N. *A fabricação dos machos.* Trad. Clara Ramos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. (Biblioteca de Ciências Sociais).

FARIA, Nalu. *Sexualidade e feminismo.* In: BORBA, Ângela, FARIA, Nalu, GODINHO, Tatau. (Orgs.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

FERRARO, Benedito. *Encarnação: questão de gênero?* São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Teologia Hoje).

FERREIRA, Damy (Autor-organizador). *Centenário da Convenção Batista do Estado de São Paulo.* São Paulo: Convenção Batista do Estado de São Paulo, 2004.

FERREIRA, Ebenézer Soares. *Manual da igreja e do obreiro.* 2ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1981.

FERREIRA, Elizabeth F. X. *Mulheres, militância e memória: histórias de vida, histórias de sobrevivência.* Rio de Janeiro: FGV Editora, 1996.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil.* 2ª. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. Vol. I e II.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica.* Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

_____. *But she said: feminist practices of biblical interpretation.* Boston: Beacon Press, 1992.

_____. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação.* Trad. Yolanda S. Toledo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Los caminos de la Sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia.* Bilbao: Sal Terrae, 2004.

FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito.* São Paulo: EDUC, 2003. (Hipótese).

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber.* Trad. Luiz F. Baeta Neves. 7ª. Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Campo Teórico).

_____. *A hermenêutica do sujeito.* Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos).

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970.* Trad. Laura F. A. Sampaio. 14ª. Edição. S. Paulo: Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas).

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.* Trad. Salma T. Muchail. 8ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976).* Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

_____. *Estratégia, poder-saber.* Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera L. A. Ribeiro. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos e Escritos, IV).

_____. *Ética, sexualidade, política.* Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos e Escritos, V).

_____. *História da loucura.* Trad. José Teixeira Coelho Netto. 3ª. Edição. São Paulo: Perspectiva, 1991. (Estudos, 61).

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber.* Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16ª. Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres.* Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 11ª. Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si.* Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 8ª. Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Microfísica do poder.* Org. e trad. Roberto Machado. 19ª. Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974).* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos).

_____. *O sujeito e o poder.* In: RABINOW, P. DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Tópicos).

_____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramallete. 31ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FRIEDAN, Betty. *Mística feminina*. Trad. Áurea B. Weissenberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

FUNCK, Susana B., WIDHOLZER, Nara. (Orgs.) *Gênero em discursos da mídia*. Florianópolis/Santa Cruz do Sul: Ed. Mulheres/EDUNISC, 2005.

FURLANETTO, Maria M., SOUZA, Osmar. (Orgs.). *Foucault e a autoria*. Florianópolis: Insular, 2006.

GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Trad. José Maria de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Mulher Tema Atual).

_____. *O que é Teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos, 317).

_____. *Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero*. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 136.

_____. *Poder e não-poder das mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1991. (Coleção Mulher, Tema Atual).

_____. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Trad. Lúcia M. E. Orth. 2ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

_____. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GERGEN, Mary McCanney. (Ed.). *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Trad. Ângela Melim. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/EDUNB, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. Vera M. Joscelyne. 8ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIARD, Luce. *O prato do dia.* In: CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar.* Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. 7ª. ed. Petrópolis, RS: Vozes, 2008.

GIERUS, Renate. *Historiografia feminista do cristianismo.* In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional.* Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta.* Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GINSBURG, Salomão L. *Um judeu errante no Brasil: autobiografia.* Trad. Manoel Avelino de Souza. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.* Trad. Federico Carotti. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado.* Martha C. Gambini. 2ª. Edição. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista/Paz e Terra, 1990.

_____. *O bode expiatório.* Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Estudos Antropológicos).

GOLDENBERG, Mirian. *Toda mulher é meio Leila Diniz.* Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

GONZÁLEZ, Justo L. *A era das trevas.* Trad. Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1981. (Uma História Ilustrada do Cristianismo, v. 3).

_____. *A era dos dogmas e das dúvidas.* Trad. Carmella Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Uma História Ilustrada do Cristianismo, v. 8).

GÖSSMANN, Elisabeth. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista.* Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GUARESCHI, Pedrinho. JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.). *Textos em representações sociais.* 8ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. (Coleção Psicologia Social).

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. *O abuso do poder na psicoterapia e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério.* Trad. Roberto Gambini. [sl]: Achiamé, [sd]. (Coleção Psicologia Arquetípica).

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas.* Trad. Jorge Soares. 6ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

- GUTIÉRREZ, Rachel.** *O feminismo é um humanismo.* S. Paulo/Rio de Janeiro: Nobel/Antares, 1985.
- HACK, Osvaldo Henrique.** *Protestantismo e educação brasileira.* 2ª. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.
- HARRISON, Helen Bagby.** *Os Bagby do Brasil: uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras.* Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Os Batistas).
- HINDSON, Edward E.** *A família total.* Trad. Celi Silva de Britto. Rio de Janeiro: JUERP, 1981.
- HISCOX, Edward T.** *Principles and practices for baptist churches.* Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1985.
- HUEFNER, Bárbara, MONTEIRO, Simeí.** *O que esta mulher está fazendo aqui?* São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 1992. (Coleção Em Busca da Tradição Perdida).
- HURWITZ, Siegmund.** *Lilith: a primeira Eva: aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino.* Trad. Daniel da Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- IZUMINO, Wânia Pasinato.** *Justiça e violência contra a mulher: o papel do sistema judiciário na solução dos conflitos de gênero.* 2ª. ed. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2004.
- JAGGAR, Alison M. BORDO, Susan R. (ed.).** *Gênero, corpo, conhecimento.* Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero; 1).
- JODELET, Denise.** *Os processos psicossociais da exclusão.* In: SAWAIA, Bader. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social.* 7ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- JOHNSON, Elizabeth A.** *Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino.* Trad. Atílio Brunetta. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- JONES, Judith Mac Knight.** *Soldado descansa!* Uma epopéia norte-americana sob os céus do Brasil. São Paulo: Editora Jarde, 1967.
- JURKEWICZ, Regina S.** *Desvelando a política do silêncio: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil.* São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2005. (Cadernos Católicas pelo Direito de Decidir, 12).
- KNIGHT III, George W.** *Homem e mulher: suas atribuições.* Trad. Adelelmo Fialho. São Paulo: Os Puritanos, 2000.

- KRAMER, Heinrich. SPRENGER, James.** *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum.* Trad. Paulo Fróes. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- LALLEMENT, Michel.** *História das idéias sociológicas: das origens a Max Weber.* Trad. Ephraim F. Alves. 3ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. Vol. 1.
- LANDERS, John.** *Teologia dos princípios batistas.* Rio de Janeiro: JUERP, 1986.
- LAPENTA, Victor Hugo Silveira.** *Masculino e feminino na vida religiosa: caminhos de compreensão e de vivência.* Rio de Janeiro/São Paulo: CRB/Loyola, 2000. (Série Psicologia & Vivência, Estudos 4).
- LEITE, Christina L. de P.** *Mulheres: muito além do teto de vidro.* São Paulo: Atlas, 1994.
- LEITE, Norberto O.** *Grande dicionário etimológico de nomes próprios.* 3ª. ed. Curitiba, PR: edição do autor, 1992.
- LE MOS, Carolina Teles.** *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa.* Goiânia: Ed. da UCG, 2005.
- LÉONARD, Émile-Guillaume.** *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social.* Trad. Linneu de C. Schützer. 2ª. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.
- LIGHTFOOT, Neil R.** *O papel da mulher: perspectivas do Novo Testamento.* Trad. Neyd V. Siqueira. São Paulo: Vida Cristã, 1979.
- LINDHOLM, Charles.** *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder.* Trad. Carlos Augusto Costa Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- LISBÔA, Maria Regina Azevedo. MALUF, Sônia Weidner.** *Gênero, cultura e poder.* Florianópolis, SC: Ed. Mulheres, 2004.
- MACHADO, José Nemésio.** *Educação batista no Brasil: uma análise complexa.* São Paulo: Colégio Batista Brasileiro, 1999.
- MACHADO, Roberto.** *Foucault, a filosofia e a literatura.* 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MAINWARING, Scott.** *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985).* Trad. Heloisa B. de O. Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MALDONADO, Jorge E.** *Fundamentos bíblico-teológicos do casamento e da família.* Viçosa, MG: Ultimato, 1996.
- MANTEGA, G. (Coord.).** *Sexo e Poder.* São Paulo: Círculo do Livro, [s.d.].
- MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria.** *Fundamentos de metodologia científica.* 5ª. Edição. São Paulo: Atlas, 2003.

MATHEWS, Ruth F. *Ana Bagby, a pioneira*. Rio de Janeiro: União Feminina Missionária, 1972.

_____. *O apóstolo do sertão*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Mundiais e Casa Publicadora Batista, 1967.

MATOS, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. *Simonton e as bases do presbiterianismo no Brasil*. In: MENDES, Marcel. (Apres.). *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000. (Série Colóquios; v. 3).

MATOS, Maria Izilda Santos de. *Por uma história da mulher*. 2ª. Edição. Bauru, SP: EDUSC, 2000. (Coleção Essência).

_____. *Terceiro setor e gênero: trajetórias e perspectivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Inst. Presbiteriano Mackenzie, 2005.

MATOS, Maria Izilda Santos de, SOLER, Maria Angélica. (Orgs.). *Gênero em debate: trajetórias e perspectivas na Historiografia Contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997.

MAYHALL, Jack e Carole. *35 sugestões para melhorar seu casamento*. Trad. Elda Zambrotti. 2ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1989.

McCOMMON, Paul. *A música na Bíblia*. Trad. Paulo de Tarso P. da Cunha. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. Trad. Rosa Krausz. São Paulo: Perspectiva, 1969.

MEIN, David. *Esboço histórico do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil*. Recife, PE: STBNB, 1977.

MELO, José Marques. (org.). *Síndrome da mordança: mídia e censura no Brasil*. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

MENDES, Marcel. *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000. (Série Colóquios; v. 3).

MENDONÇA, Antônio G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984. (Estudos e Debates Latino-Americanos, 10).

MENDONÇA, Antônio G, VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MESQUITA, Antônio Neves de. *Estudo no livro de Gênesis*. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1983.

_____. *História dos batistas do Brasil de 1907 até 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

MILLETT, Kate. *Sexual politics*. New York: Ballantine Books Edition, 1978.

MILLS, C. Wright. *A elite do poder*. Trad. Waltensir Dutra. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MONTERO, Santiago. *Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma Antiga*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1998. (Ler os Clássicos, 6).

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 2ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. (Coleção Psicologia Social).

MULLINS, Edgar Young. *La religión cristiana en su expresión doctrinal*. Trad. Sara A. Hale. 3a. Edición. El Paso, Texas, USA: Casa Bautista de Publicaciones, 1968.

_____. *Os axiomas da religião: uma nova interpretação da fé batista*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1956.

MURARO, Rose Marie. *A mulher brasileira e a sociedade de consumo*. In: FRIEDAN, Betty. *Mística feminina*. Trad. Áurea B. Weissenberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

_____. *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. 8ª. Edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

MURARO, Rose Marie. BOFF, Leonardo. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

NAVARRO, Marysa. STIMPSON, Catharine R. (Compiladoras). *Nuevas direcciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001. (Un nuevo saber: los estudios de mujeres, 4).

NEUMANN, Erich. *O medo do feminino: e outros ensaios sobre a psicologia feminina*. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2000. (Amor e Psique).

NOLL, M. A. JOHNSON, R. E. *Landmarquismo*. In: ELWELL, W. A. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol. II, p. 410-411.

NUNES, Maria José Rosado. *Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). BASSANEZI, Carla. (Coord. Textos). História das mulheres no Brasil. 7ª. Edição. São Paulo: Contexto, 2004.*

NYE, Andréa. *Teoria feminista e as filosofias do homem.* Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1995.

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

_____. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil.* 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.

OLIVEIRA, Moysés Marinho de. *7 mil ilustrações e pensamentos: para sermões, palestras e boletins.* 3ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1983.

OLIVEIRA, Nucia A. S. *Representações da beleza feminina na imprensa: uma leitura a partir das páginas de O Cruzeiro, Cláudia e Nova (1960/1970).* In: FUNCK, Susana Bornéo, WIDHOLZER, Nara. (Orgs.). *Gênero em discursos da mídia.* Florianópolis: Editora Mulheres, 2005.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade.* Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, 2004.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença: o feminino emergente.* 2ª. Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. *Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970).* Rio de Janeiro: JUERP, 1999.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo.* São Paulo: Paulus, 1996. (Temas de Atualidade).

OSBORNE, Cecil. *A arte de compreender-se a si mesmo.* Trad. João Barbosa Batista, 5ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

_____. *A arte de compreender o seu cônjuge.* Trad. João Barbosa Batista. 6ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1988.

PAGELS, Elaine. *Los evangelios gnósticos.* 3ª. ed. Barcelona: Ed. Crítica, 1990.

PEDRO, Joana Maria. GROSSI, Miriam Pillar. (Orgs.). *Masculino feminino plural: gênero na interdisciplinaridade.* Florianópolis, SC: Ed. Mulheres, 1998.

PEREIRA, Antônio. *A analítica do poder em Michel Foucault: a arqueologia da loucura, da reclusão e do saber médico na Idade Clássica.* Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2003.

PEREIRA, J. Reis. *Breve história dos batistas.* 3ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

_____. *História dos batistas no Brasil (1882-1982).* Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

_____. *História dos batistas no Brasil (1882-2001).* Reedição atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

PERROT, Michele. *As mulheres e os silêncios da história.* Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005. (Coleção História).

_____. *Minha história das mulheres.* Trad. Ângela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros.* Trad. Denise Bottmann. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

PETERSEN, J. Allan. *Como eliminar o stress na família: como agir em tempos de crise.* Trad. Adiel Almeida de Oliveira. 2ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

PIERRUCCI, Gamaliel. *Música, sempre música: para uso nos cursos de música dos seminários, faculdades teológicas, institutos bíblicos, etc.* Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

PIERUCCI, Antonio Flávio. *Ciladas da diferença.* São Paulo: USP/Ed. 34, 1999.

PINTO, Céli Regina J. *Uma história do feminismo no Brasil.* São Paulo: Perseu Abramo, 2003. (Coleção História do Povo Brasileiro).

PORTER, Roy. *Uma história social da loucura: análise de textos autobiográficos de: Artaud, Schreber, Sylvia Plath, Freud, Blake, Schumann, Nietzsche, Nijinsky e outros.* Trad. Ângela Melim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

PRIORE, Mary Del. (Org.). BASSANEZI, Carla. (Coord. Textos). *História das mulheres no Brasil.* 7ª. Edição. São Paulo: Contexto, 2004.

PUEBLA – III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. 1979, Puebla, México. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina.* [Texto oficial da CNBB]. 5ª. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

PUTTICK, Elizabeth. *Abuse of power: the shadow side of charismatic authority.* In: _____. *Women in new religions: in search of community, sexuality and spiritual power.* London: MACMILLAN Press, 1997.

QUEIROZ, Adolpho. NEGRI, Ana C. F. de. (Orgs.). *A história da imprensa em Santa Bárbara d'Oeste*. Santa Bárbara d'Oeste, SP: SOCEP, 1998. (Coleção Santa Bárbara – História e Memória, 3).

RABINOW, P. DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

REID, W. S. *João Calvino*. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). *Enciclopédia histórico-religiosa da igreja cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1988. Vol. I, p. 228.

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

_____. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*. 2ª. Edição. Campinas/São Bernardo do Campo, SP: CEBEP/Editeo, 1997.

REIMÃO, Sandra, ANDRADE, Antonio de. *Meio século de censura no cinema e na televisão brasileira: 1950 a 2000*. In: MELO, José Marques de. (Org.). *Síndrome da mordaza: mídia e censura no Brasil (1706-2006)*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2007.

ROLIM, Francisco Cartaxo. (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ROSA, Merval. *Psicologia da religião*. 2ª edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. Trad. Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo, RS: EST/IEPG/Sinodal, 1993. (Série Teologia Sistemática).

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Livraria Quatro Artes Editora, 1969.

_____. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

_____. *O poder do macho*. 2ª. Edição. São Paulo: Moderna, 1987.

SAMARA, Eni de Mesquita, SOIHET, Rachel, MATOS, Maria Izilda S. de. *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997.

SANCHES, Júlio Oliveira. *Ortodoxia batista*. São Paulo: Livraria Reencontro, 1986.

SANTOS, Leontino Farias dos. *Educação: libertação ou submissão?: a ideologia da educação protestante na perspectiva da APEC*. São Paulo: Edições Simpósio, [sd].

SANTOS, Marcelo. *O marco inicial batista: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau.* São Paulo: Jorge Pinheiro, 2003.

SAWAIA, Bader. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social.* 7ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SCHALY, Harald. *Estudo do pacto das igrejas batistas.* 2ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

SCHAUMBERGER, Christine. *Patriarcado como conceito feminista.* In: GÖSSMANN, Elisabeth. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista.* Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SCHERZBERG, Lucia. *Pecado e graça na Teologia Feminista.* Trad. Ilson Kayser. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. (Coleção Teologia Feminina).

SCHOTT, Robin. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia.* Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996.

SCHPUN, Mônica Raisa. (Org.). *Gênero sem fronteiras: oito olhares sobre mulheres e relações de gênero.* Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997.

SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem.* Trad. Élvio Antônio Funck. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

SHOWALTER, Elaine. *Anarquia sexual: sexo e cultura no fin de siècle.* Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. (Gênero Plural).

SILVA, Alcione Leite da. LAGO, Mara Coelho de Souza. RAMOS, Tânia Regina Oliveira. (Orgs.). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras.* Florianópolis, SC: Ed. Mulheres, 1999.

SILVA, Eliane Moura da. *Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: em busca de perguntas.* In: SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas.* São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SILVA, Roberto do Amaral. *Princípios e doutrinas batistas: os marcos de nossa fé.* Rio de Janeiro: JUERP, 2003. (Como a Bíblia nos fala hoje).

SILVEIRA, Rafael A. *Michel Foucault: poder e análise das organizações.* Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005.

SOARES, Vera. *Muitas faces do feminismo no Brasil.* In: BORBA, Ângela, FARIA, Nalu, GODINHO, Tatau. (Orgs.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana (1890-1920)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *Enfoques feministas e a história: desafios e perspectivas*. In: SAMARA, Eni de Mesquita, SOIHET, Rachel, MATOS, Maria Izilda S. de. *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

SOTER (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. Belo Horizonte, MG/São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003.

SOUZA, Sandra D. *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2006.

SPINK, Mary Jane. (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SROUR, Robert Henry. *Poder, cultura e ética nas organizações*. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

STANFORD, Peter. *A papisa: a busca da verdade sobre a história de Joana, a Papisa*. Trad. Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

STEARNS, Peter N. *História das relações de gênero*. Trad. Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.

STORR, Anthony. *A agressão humana*. Trad. Edmond Jorge. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. (Psyche).

STRATHERN, Paul. *Foucault (1926-1984) em 90 minutos*. Trad. Cássio Boechat. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (Filósofos em 90 minutos).

TABAK, Fanny, TOSCANO, Moema. *Mulher & política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

TAMEZ, Elsa. (Org.). *As mulheres tomam a palavra*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 1995. (Coleção Eva, 5).

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. Trad. Beatriz Affonso Neves. São Leopoldo, RS: CLAI/Sinodal, 2004.

_____. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Libertação e Teologia).

TANURE, Betania, CARVALHO NETO, Antonio, ANDRADE, Juliana. *Executivos: sucesso e infelicidade.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção Tudo é História).

THERBORN, Göran. *Sexo e poder: a família no mundo (1900-2000).* Trad. Elisabete D. Bilac. São Paulo: Contexto, 2006.

TOMITA, Luiza E. *O desejo seqüestrado das mulheres: desafio para a teologia feminista no século 21.* In: SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas.* São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

TORBET, R. G. FAIRCLOTH, S. D. *Esboço da história dos baptistas.* Leiria, Portugal: Vida Nova, 1959.

TOURAINÉ, Alain. *O mundo das mulheres.* Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

TUBERT, Silvia. *Mulheres sem sombra: maternidade e novas tecnologias reprodutivas.* Trad. Graciela Rodriguez. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história.* Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

VEDDER, E. C. *Breve historia de los bautistas.* Trad. Teofilo Barocio. 2ª ed. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1908.

VENTURI, Gustavo. RECAMÁN, Marisol. OLIVEIRA, Suely de. (Orgs.). *A mulher brasileira nos espaços público e privado.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

WALKER, Williston. *História da igreja cristã.* Trad. D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva. 4ª. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1983.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.* Trad. José Marcos Mariano de Macedo. Ed. de Antônio F. Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESLEY, John. *Explicação clara da perfeição cristã.* Trad. Marília Ferreira Leão. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1984.

WRIGHT, D. F. *Protestantismo*. In: ELWELL, W. A. (Ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol. III, p. 194.

TESES E DISSERTAÇÕES

AGUILERA, José Miguel Mendoza. *Um povo chamado batista: um jornal (OJB) a serviço da formação de uma mentalidade religiosa (1960-1985)*. São Bernardo do Campo, SP, 1988. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior.

AMARAL, Sueli Gião Pacheco. *O Conselho Estadual da Condição Feminina do Estado de São Paulo: um estudo acerca das bases históricas da sua constituição, limites e contradições*. São Paulo, 2006. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

ANTUNES, Reginaldo Campanati. *Nem macho, nem fêmea – varão e mulher os criou: um estudo das relações de gênero na Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, 2005. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie.

AQUINO, Adonias Costa. *A prática educacional como ação social na Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, 2005. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie.

AZEVEDO, Israel Belo de. *A palavra marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, segundo O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 1983. Dissertação de Mestrado. Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

BIAGIO, Jorge Luiz. *A novidade do poder na historiografia de Michel Foucault*. São Paulo, 1992. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BRANCHER, Mercedes. *A violência contra as mulheres na vida cotidiana: um estudo do Livro da Aliança a partir de Êxodo 20,22-23,19*. São Bernardo do Campo, SP, 2004. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo.

CAVALHEIRO, Jussara Rotter. *O ministério pastoral feminino na Igreja Metodista no Brasil*. São Bernardo do Campo, SP, 1996. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior.

GETÃO, Eduardo. *Ordenação ao ministério feminino: estudo de caso na Convenção Batista Paranaense na perspectiva da Teologia Prática*. São Bernardo do Campo, SP, 2003. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

LEÃO, Marília Alves Schüller Ferreira. *Revista Voz Missionária – 1981-1985: uma análise de conteúdos a partir da condição da mulher.* São Bernardo do Campo, SP, 1988. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior.

MACHADO, José Nemésio. *A contribuição batista para a educação brasileira.* Piracicaba, SP, 1993. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de Piracicaba.

MENDES, Elieth Sodr  Terence. *Benedicta Stahl Sodr : mulher protestante na educa o brasileira.* S o Paulo, 2007. Disserta o de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie.

MORAES, Suelma de Souza. *Culpa e desejo: contexto e elabora o teol gica feminista na recep o das obras de Santo Agostinho.* S o Bernardo do Campo, SP, 2004. Disserta o de Mestrado. Universidade Metodista de S o Paulo.

MORAIS, Ludgero Bonilha. *Investiga o introdut ria da cosmovis o feminista: uma an lise da nova espiritualidade.* S o Paulo, 2000. Disserta o de Mestrado. Centro Presbiteriano de P s-Gradua o Andrew Jumper.

NASCIMENTO, Oslei. *Presbiterianismo brasileiro e educa o: um estudo de caso: o Instituto Filad lfia de Londrina.* S o Paulo, 2004. Disserta o de Mestrado. Centro Presbiteriano de P s-Gradua o Andrew Jumper.

NUNES, Maria Jos  Fontelas Rosado. *Eglise, sexe et pouvoir: les femmes dans le catholicisme au Bresil – le cas des communaut s eccl siales de base.* Paris, 1991. Th se pour le Doctorat. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

PEREIRA, Francineide Pires. *“Seja Homem”:* produ o de masculinidades em contexto patriarcal. S o Paulo, 2005. Tese de Doutorado. Pontif cia Universidade Cat lica de S o Paulo.

PINTO, Elena Alves Silva. *O carisma social nas pastoras metodistas: estudo de caso da pr tica pastoral em minist rios sociais realizados por um grupo de pastoras formadas no per odo de 1970-1990.* S o Bernardo do Campo, SP, 2002. Disserta o de Mestrado. Universidade Metodista de S o Paulo.

REIS, Cl udio Correia. *Status e papel feminino na Igreja Presbiteriana do Brasil.* S o Paulo, 2004. Disserta o de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie.

RIBEIRO, D lson Silva. *Masculinidade e crescimento da igreja: um estudo de caso.* S o Paulo, 2001. Disserta o de Mestrado. Centro de P s-Gradua o Andrew Jumper.

ROCHA, Fernanda. *Mulheres ideais: uma análise do processo de construção e de manutenção das representações sociais das esposas de pastores batistas de Curitiba.* São Bernardo do Campo, SP, 2008. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

SANTOS, Leila Rosa. *Maria: Símbolo de Deus e da Mulher: estudos da imagem de Maria na Teologia da Libertação.* São Bernardo do Campo, SP, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

SANTOS, Naira Carla di Giuseppe Pinheiro. *Representações sócio-religiosas do trabalho doméstico: uma leitura de gênero entre batistas na cidade de São Paulo.* São Bernardo do Campo, SP, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

SCHWARTZ, Rosana M. P. B. *Mulheres em movimento – movimento de mulheres: a participação feminina na luta pela moradia na cidade de São Paulo.* São Paulo, 2007. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SOUZA, Adriana. *Gênero e poder: mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da Grande São Paulo.* São Bernardo do Campo, SP, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os batistas na Bahia: 1882-1925: um estudo de história social.* Salvador, BA, 1975. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia.

TOMITA, Luiza E. *Corpo e Cotidiano: a experiência de mulheres de movimentos populares desafia a Teologia Feminista da Libertação na América Latina.* São Bernardo do Campo, SP, 2004. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo.

ARTIGOS EM REVISTAS

ANDRADE, Elza Sant'anna do Valle. União Feminina Missionária Batista do Brasil. *Visão Missionária.* Rio de Janeiro, no. 2, p. 4-9, abr./jun. 2008.

_____. Seminário de Educação Cristã. *Visão Missionária.* Rio de Janeiro, no. 2, p. 18-19, abr./jun. 2008.

_____. Centro Integrado de Educação e Missões. *Visão Missionária.* Rio de Janeiro, no. 2, p. 21, abr./jun. 2008.

ARRUDA, Ângela. Teoria das representações sociais e teorias de gênero. *Cadernos de Pesquisa*: Fundação Carlos Chagas. São Paulo, no. 117, p. 127-147, nov. 2002.

BLAY, Eva Alterman. 8 de Março: conquistas e controvérsias. *Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 9, no. 2, p. 601-608, 2001.

BUSCEMI, Maria Soave. Lilith, a deusa do escuro. *Mandrágora*: Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina. São Bernardo do Campo, SP, v. 1, no. 1, p. 9-15, 1994.

CADERNOS AEL no. 3/4 (1995/1996). *Mulher, história e feminismo*. Campinas, SP: Arquivo Edgard Leuenroth do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 1995/1996.

CARVALHO, Tarcízio J. F. Mulheres, liberdade e Calvino: o ministério feminino na perspectiva calvinista (resenha da obra de Jane Dempsey Douglas). *Fides Reformata*. São Paulo, no. 2/1, p. 154-158, 1996.

COSTA, Claudia de Lima. O tráfico do gênero. *Cadernos Pagu*. Campinas, no. 11, p. 127-140, 1998.

DUARTE, Ana Rita Fonteles. Betty Friedan: morre a feminista que estremeceu a América. *Estudos Feministas*. Florianópolis, SC, 14(1): 336, jan./abr. 2006.

FERNANDES, Sílvia R. A. A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13, no. 2, p. 425-436, mai/ago. 2005.

FOLEY, Nadine. O celibato na igreja masculina. *Revista Concilium*. 154, p. 32[468], 1980.

GALLO, Silvio. A arqueologia do saber: Michel Foucault, o pensador que analisou as estruturas de poder e as hierarquias sociais. *Discutindo Filosofia*. São Paulo, Ano 1, no. 6, p. 34-45, 2006.

GLOBAL GLIMPSES. *The Commission*. Richmond, Virginia, feb./mar. 1982, v. 45, no. 2, p. 5.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Vainfas, Ronaldo. Os protagonistas anônimos da história: micro-história. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, no. 45, p. 317-318, 2003.

HAARDT, Maaike de. *Vinde, comei de meu pão...*: considerações exemplares acerca do divino no cotidiano. Trad. Monika Ottermann. Aula inaugural na Faculdade Teológica da Universidade Católica de Nijmegen, Países Baixos, 3 jun. 1999, 14 p.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 1, no. 1, p. 7-31, jan./jun. 1993.

JURKEWICZ, Regina S. Dados históricos da elaboração do pensamento feminista. *Mandrágora: Estudos Feministas e Cristianismo*. São Bernardo do Campo, SP, Ano 2, no. 2, p. 17-24, 1995.

LIMA, Marcus Eugênio. Racismo no Brasil: entrevista concedida à *Psique: ciência e vida*. São Paulo, no. 35, p. 24-26, Ano III.

LOPES, Augustus Nicodemus. Ordenação feminina: o que o Novo Testamento tem a dizer? *Fides Reformata*. São Paulo, no. 2/1, p. 59-84, 1997.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? *Cadernos Pagu*. Campinas, no. 11, p. 107-125, 1998.

MANDRÁGORA / Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina. *Estudos feministas e cristianismo*. São Bernardo do Campo: UMESP, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Ano II, no. 2, 1995.

_____. *História, gênero e religião: violência, gênero e religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Ano VII, no. 7 / 8, 2001/2002.

_____. *Gênero e religião: um caleidoscópio de reflexões*. São Bernardo do Campo: UMESP, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Ano VIII, no. 9, 2003.

_____. *Gênero, religião e modernidade*. São Bernardo do Campo: UMESP, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Ano IX, no. 10, 2004.

_____. *O imaginário feminino da divindade*. São Bernardo do Campo: UMESP, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Ano XI, no. 11, 2005.

_____. *Gênero, religião e masculinidades*. São Bernardo do Campo: UMESP, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Ano XII, no. 12, 2006.

MANINI, Daniela. A crítica feminista à modernidade e o projeto feminista no Brasil dos anos 70 e 80. *Cadernos AEL*. No. 3/4, p. 50-65, 1995/1996.

MARSON, Melina Izar. Da feminista “macha” aos homens sensíveis: o feminismo no Brasil e as (des)construções das identidades sexuais. *Cadernos AEL*. No. 3/4, p. 92, 1995/1996.

MORAES, Maria Lygia Quartim. Uso e limites da categoria gênero. *Cadernos Pagu*. Campinas, no. 11, p. 99-105, 1998.

NASON-CLARK, Nancy. Religion and violence against women: exploring the rhetoric and the response of evangelical churches in Canada. *Social Compass*. Louvain, Belgium, v. 43, no. 4, p. 515-536, 1996.

NORTON, Michael Barnes. An Interview with Elisabeth Schüssler Fiorenza “Critical Reflections on Philosophy and Theology”. *Journal of Philosophy & Scripture*. V. 1, issue 2, p. 27-31, Spring 2004.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero, saber, poder e religião. *Mandrágora: Estudos Feministas e Cristianismo*. São Bernardo do Campo, SP, Ano 2, no. 2, p. 9-15, 1995.

_____. Le 19ème siècle: un tournant dans l’Eglise catholique et dans la vie des femmes au Brésil. *Social Compass*. 43(4), p. 503-513, 1996.

_____. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 14, no. 1, p. 294-304, jan./abr. 2006.

OKADA, Kátia Maia. A mulher no ministério ordenado da igreja. *Mandrágora: Estudos Feministas e Cristianismo*. São Bernardo do Campo, SP, Ano 2, no. 2, p. 49-64, 1995.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. A propósito da organização da primeira igreja batista do Brasil... *Revista Teológica* do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Rio de Janeiro, no. 2, p. 67-68, dez. 1985.

PEREIRA, José dos Reis. Documentos para a história batista do Brasil. *Revista Teológica* do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Rio de Janeiro, no. 8, p. 54-62, dez. 1989.

PINEZI, Ana K. Gênero e hierarquia entre protestantes históricos. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, SP, Ano XVIII, no. 26, p. 190-204, jun. 2004.

PINTO, Céli Regina J. O feminismo no Brasil: suas múltiplas faces. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 12, no. 2, p. 238-241, mai./ago. 2004.

PISCITELLI, Adriana. Gênero em perspectiva. *Cadernos Pagu*. Campinas, no. 11, p. 141-155, 1998.

PSIQUE: CIÊNCIA E VIDA. São Paulo, no. 35, p. 24-26, Ano III.

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. *Cadernos Pagu*. Campinas, no. 11, p. 89-98, 1998.

REVISTA CONCILIUM. *A mulher na igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, 111, v. 1.

_____. *A mulher numa estrutura eclesial masculina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980, 154, v. 4.

_____. *A mulher-invisível na teologia e na igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, 202, v. 6.

_____. *A não ordenação da mulher e a política do poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, 281, v. 3.

_____. *Os direitos das mulheres*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, 298, v. 5.

_____. *Vozes femininas nas religiões mundiais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, 316, v. 3.

REVISTA EDUCAÇÃO ESPECIAL: BIBLIOTECA DO PROFESSOR – FOUCAULT PENSA A EDUCAÇÃO. São Paulo: Editora Segmento, 2006.

ROHDEN, Fabíola. O cristianismo como uma “novidade” esquecida: igualitarismo e patriarcalização nos primórdios da igreja (a teologia feminista de Rosemary R. Ruether e Elisabeth Schüssler Fiorenza). *Mandrágora: Estudos Feministas e Cristianismo*. Ano 2, no. 2, p. 37-47, 1995.

SARTI, Cynthia A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 12, no. 2, p. 35-50, mai./ago. 2004.

_____. *O início do feminismo sob a Ditadura no Brasil: o que ficou escondido*. In: XXI Congresso Internacional da LASA, Chicago, 24 a 26 de Setembro de 1998.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 16, no. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

_____. “La querelle des femmes”: no final do século XX. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 9, no. 2, p. 367-388, 2º. Semestre/2001.

_____. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13, no. 1, p. 11-30, jan./abr. 2005.

SILVA, Joseli Maria. Um ensaio sobre as potencialidades do uso do conceito de gênero na análise geográfica. *Revista de História Regional*. V. 8, no. 1, p. 31-45, Verão 2003.

SOIHET, Rachel. História das mulheres e história de gênero: um depoimento. *Cadernos Pagu*. Campinas, no. 11, p. 77-87, 1998.

SOUZA, Sandra Duarte. Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas. *Mandrágora: Revista do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina*. São Bernardo do Campo, SP, no. 7/8, p. 7, 2001/2002.

_____. Estado da questão dos estudos de gênero na Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP. *Mandrágora: Revista do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina*. São Bernardo do Campo, SP, no. 9, p. 9-18, 2003.

THAYER, Millie. Feminismo transnacional: re-lendo Joan Scott no Sertão. *Estudos Feministas*. Florianópolis, ano 9, p. 103-130, 2º. Semestre/2001.

VARIKAS, Eleni. Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 7, no. 1-2, p. 171-193, jan./jun. 2003.

VIDAL, Mara. Uma voz diferente entre tantas outras – entrevista com Ivone Gebara. *Mandrágora: Estudos Feministas e Cristianismo*. Ano 2, no. 2, p. 67-73, 1995.

WILLAIME, Jean-Paul. L'Accès des femmes au pastorat et la secularization du role du clerc dans le protestantisme. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Paris, no. 95, p. 29-45, juillet/septembre 1996.

FLORES-MENDONZA, Carmen. Diferenças intelectuais entre homens e mulheres: uma breve revisão da literatura. *Psicólogo Informação*. São Bernardo do Campo, Ano IV, no. 4, p. 25-34, jan./dez. 2000.

VASCONCELLOS, Maria D. Pierre Bourdieu: a herança sociológica. *Educação & Sociedade*. Ano XXIII, no. 78, p. 77-87, Abr. 2002.

JORNAIS

BATISTA PAULISTANO: jan./fev. 1972, out./dez. 1981, mai./ago. 1982, 2º. Trimestre de 1986.

BRASIL PRESBITERIANO: ago./set. 1973.

O ESTADO DE S. PAULO: 24.9.2008, 25.10.2008, 26.10.2008, 16.11.2008.

O JORNAL BATISTA: 7.1.1960, 21.1.1960, 4.2.1960, 23.6.1960, 26.6.1960, 29.6.1961, 30.11.1961, 12.1.1963, 14.9.1963, 5.4.1964, 26.4.1964, 18.10.1964, 3.1.1965, 10.10.1965, 16.10.1966, 27.11.1966, 8.1.1967, 29.1.1967, 19.3.1967, 4.6.1967, 25.6.1967, 29.11.1967, 4.2.1968, 10.3.1968, 14.4.1968, 21.4.1968, 12.5.1968, 26.5.1968, 30.6.1968, 13.10.1968, 1.3.1970, 13.9.1970, 27.9.1970, 11.10.1970, 12.9.1971, 3.10.1971, 10.10.1971, 18.2.1973, 7.4.1974, 26.1.1975, 9.2.1975, 16.2.1975, 2.3.1975, 23.3.1975, 6.4.1975, 11.4.1975, 20.4.1975, 18.5.1975, 25.5.1975, 15.6.1975, 24.8.1975, 31.8.1975, 28.9.1975, 26.10.1975, 18.7.1976,

15.8.1976, 5.9.1976, 12.9.1976, 19.9.1976, 26.9.1976, 3.10.1976, 30.10.1976, 28.11.1976, 12.12.1976, 30.1.1977, 6.2.1977, 13.2.1977, 13.3.1977, 27.3.1977, 10.4.1977, 23.10.1977, 8.1.1978, 22.1.1978, 29.1.1978, 5.2.1978, 12.2.1978, 26.2.1978, 19.3.1978, 23.7.1978, 30.4.1978, 7.5.1978, 9.7.1978, 16.7.1978, 23.7.1978, 15.10.1978, 12.11.1978, 31.12.1978, 28.1.1979, 4.2.1979, 6.5.1979, 13.5.1979, 24.6.1979, 26.8.1979, 30.9.1979, 7.10.1979, 25.11.1979, 6.1.1980, 13.1.1980, 20.1.1980, 3.2.1980, 17.2.1980, 2.3.1980, 30.3.1980, 6.4.1980, 13.4.1980, 11.5.1980, 1.6.1980, 8.6.1980, 15.6.1980, 27.7.1980, 3.8.1980, 27.7.1980, 18.8.1985, 3.11.1985, 17.11.1991, 28.9.2008.

INTERNET

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. *Na TV: pressupostos de gênero, classe e raça que estruturam a programação.* Disponível em: <<http://desafio.ufba.br/gt4-008.html>> Acesso em: 19 jan. 2006.

BANDINI, Claudirene A. P. Corpos, símbolos e poder: marcadores de desigualdades sociais no espaço religioso. *Revista de Estudos da Religião.* São Paulo, no. 2, p. 71-86, 2005. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bandini.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2007.

CÂMARA MUNICIPAL DE SANTA BÁRBARA D'OESTE. *Nossa cidade: história.* Disponível em: <<http://www.camarasantabarbara.sp.gov.br>>. Acesso em: 12 dez. 2007.

CARVALHO, Maristela M. *Teologia(s) Feminista(s) e Movimento(s) Feminista(s) na América Latina e no Brasil: “origens” e memória.* Disponível em <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/M/Maristela_Moreira_deCarvalho_40.pdf> Acesso em: 22 jun. 2007.

COLLING, Ana Maria. *As mulheres e a Ditadura Militar no Brasil.* In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16-18 de Setembro de 2004. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/Ana_Maria_Colling.pdf> Acesso em: 22 jun. 2007.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *A Convenção Batista Brasileira.* Disponível em: <<http://www.batistas.org.br>>. Acesso em: 25 ago. 2008.

_____. *A nossa história no Brasil e no mundo*. Disponível em: <<http://www.batistas.org.br>>. Acesso em: 18 ago. 2008.

_____. *Filosofia da Convenção Batista Brasileira*. Disponível em: <<http://www.batistas.org.br>>. Acesso em: 18 ago. 2008.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Changing the Paradigms*. Disponível em <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=439>> Acesso em: 17 mai. 2007.

_____. *Feminist studies in religion and a radical democratic ethos*. Disponível em <<http://www.unisa.ac.za/default.asp?cmd=viewcontent&contentID>> Acesso em 17 mai. 2007.

_____. Deus (G*d) trabalha em meio a nós: de uma política de identidade para uma política de luta. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, no. 1, p. 56-77, 2002. Disponível em <www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_woodhe.pdf> Acesso em 17 mai. 2007.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. *Catálogo de livros – JUERP*. Disponível em: <<http://catalogos.bn.br>>. Acesso em: 7 jan. 2008.

GEBARA, Ivone. *Novas relações de gênero são possíveis*. Disponível em <<http://latinoamericana.org/2004/textos/portugues/Gebara.htm>> Acesso em: 17 mai. 2007.

_____. *Quando as mulheres atraem violência*. Disponível em <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=77&cad_boletim> Acesso em: 18 mai. 2007.

GIANORDOLI-NASCIMENTO, Ingrid, TRINDADE, Zeidi Araújo, AMÂNCIO, Lígia. *Mulheres brasileiras e militância política durante a ditadura militar*. In: Actas dos ateliers do V Congresso Português de Sociologia, p. 23. Disponível em: <http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/>. Acesso em: 4 mar. 2008.

GIANORDOLI-NASCIMENTO, Ingrid. et al. *Ditadura militar no Brasil: a representação social de maternidade entre mulheres que lutaram contra o regime*. In: V Jornada Internacional e III Conferência Brasileira sobre Representações Sociais. Disponível em: <http://www.gosites.com.br/vjirs/adm_trabalhos>. Acesso em: 12 dez. 2007.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no Judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, no. 2, p. 35-45, 2005. Disponível em <www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf> Acesso em: 17 mai. 2007.

KOSHIYAMA, Alice Mitika. *Mulheres jornalistas na imprensa brasileira*. trabalho apresentado no XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, [sd], Campo Grande, MS. Disponível em:

<<http://reposcom.portcom.intercom.org.br>>. Acesso em: 13 nov. 2007.

MIGUEL, Raquel de Barros Pinto. “A revista da moça moderna”: relações de gênero e modos de ser femininos estampados nas páginas da revista Capricho (décadas 1950-1960). UFSC. Disponível em: <<http://www.fazendogenero7.ufsc.br>>. Acesso em 13 nov. 2007.

PEDERSEN, Jean E. Política sexual em Comte e Durkheim: Feminismo, História e a Tradição Sociológica Francesa. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, no. 1, p. 186-218, 2006. Disponível em <www.pucsp.br/rever/rv1_2006/i_pedersen.pdf> Acesso em: 17 mai. 2007.

SANTA BÁRBARA. Disponível em <<http://paroquiasantabarbara.org.br>>. Acesso em: 26 dez. 2008.

SOIHET, Rachel. *História das mulheres e relações de gênero*: debatendo algumas questões. Disponível em <<http://www.comciencia.br>> Acesso em: 19 jan. 2006.

SILVA, Sílvia Regina de Lima. *Teologia Feminista Latino-Americana*. In: II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas, São Paulo, 7-11 de novembro de 1994. Disponível em

<<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html>> Acesso em: 02 jul. 2007.

ANEXO

A professora Betty Antunes de Oliveira (filha) autorizou a publicação da sua análise deste trabalho,⁹⁸⁰ que ora transcrevemos:

Alguns comentários sobre a tese de doutorado **“O DEBATE SOBRE A HISTÓRIA DAS ORIGENS DO TRABALHO BATISTA NO BRASIL: Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980”** de Alberto Kenji Yamabuchi, defendida em março 2009.

Betty Antunes de Oliveira⁹⁸¹

(Filha)

Março/2009

1) Esclarecimentos

Por diferentes razões a leitura da tese de Kenji trouxe-me imenso contentamento. A primeira delas se refere ao fato de que Kenji trata de um tema, ou melhor dizendo, de um problema, com o qual me debati dentro e fora da igreja, desde muito pequena. Trata-se do seguinte: sempre ouvia dizer que para Deus não há acepção de pessoas, pois para Ele todos somos iguais e, conseqüentemente, todos nós deveríamos amar o próximo como a nós mesmos. Sempre acreditei piamente nessas afirmações. Daí que todo e qualquer tipo de discriminação seria inconcebível. Não era isso, porém, que eu presenciava na quase totalidade dos ambientes onde estava inserida. Por isso, o fato de hoje, finalmente, encontrar uma tese que levanta tão criteriosamente a questão de um determinado tipo de discriminação existente dentro de organizações que pregam o evangelho foi, para mim, algo muito valioso. E fiquei ainda mais contente quando vi que o autor da tese era um homem e, não só isso, mas

⁹⁸⁰ Autorização via *e-mail* enviado em 08 abr. 2009.

⁹⁸¹ Profª Titular de Filosofia da Educação pela Universidade Federal de S.Carlos – UFSCar-SP; Profª-convidada da Universidade de Kassel - Alemanha

...um pastor, e.....mais ainda.....um pastor....batista!!! Logo ao saber custei a acreditar. Mas, como sei que fatos reais assim não surgem por acaso, compreendi que se tratava de um fato muito significativo decorrente do avanço da luta contra as discriminações, embora também considere que há ainda um longo caminho a percorrer.

Outra razão de ter lido a tese até o final, com imenso prazer, foi a forma organizacional de sua elaboração. Basta ler-se o título da tese e a seqüência dos títulos de cada capítulo para que se possa já obter uma primeira visão de conjunto do tema e de como será tratado. A Introdução é esclarecedora não só porque deixa claro o tema, o problema a ser tratado, os objetivos, hipótese de trabalho e todos os demais itens de uma real Introdução, como também porque tais itens seguem uma seqüência lógica comprometida com o ato de ler e compreender do leitor, preocupação esta encontrada com pouca freqüência nas teses, de modo geral. A forma dada à elaboração da Introdução possibilita, assim, um degrau de clareza a mais daquela primeira visão de conjunto. Além disso, uma seqüência lógica dirige o encaminhamento dos capítulos até as considerações finais. Essa forma bem elaborada da tese faz fluir a leitura, possibilitando o leitor compreender as argumentações que vão sendo expostas e com isso “dialogar” mentalmente com o autor, caso não comungue com algumas delas. De qualquer modo, chega-se ao final da leitura, sem nem mesmo se ter percebido a quantidade de páginas.

Uma terceira razão do contentamento de ler essa tese está num fato muito particular. É que sou uma das filhas de Betty Antunes de Oliveira (que será referida de agora em diante por Betty), de quem me orgulho de ter herdado o mesmo nome. Como filha fui testemunha e, em diferentes momentos, fui parceira ativa nas atividades de sua pesquisa. Desde cedo aprendi com Betty que a História não se impõe pela *doxa*, nem pelo poder ou por outro fator qualquer, mas pelo levantamento cuidadoso dos fatos históricos e dos critérios que dirigem a sua análise. Os fatos históricos precisam ser conhecidos e analisados (nos seus inúmeros aspectos, principalmente na sua cronologia e sua significância dentro das circunstâncias contextuais onde eles se deram), para que essa História seja escrita da forma mais próxima possível do processo histórico transcorrido.

Assim que, dotada de uma extrema paciência e de uma inabalável confiança nesse tipo de posicionamento, Betty sempre considerou inválido querer entrar em polêmicas desnecessárias. E, ao mesmo tempo, nunca desistiu de tentar apresentar os resultados de suas pesquisas baseados nos fatos históricos concretos, apesar dos constantes impedimentos que lhe eram impostos. Se surgia alguma abertura para essa apresentação, utilizava-a. Se era impedida, continuava silenciosamente seu trabalho e, quando possível, o divulgava por meios próprios. Agia assim, porque sempre teve plena certeza que nenhum poder é eterno e que o tempo faria valer os fatos históricos apresentados, independentemente de sua própria voz e/ou sua vontade, ou da vontade de quem quer que seja.

Em outras palavras: não era a sua opinião que estava ali em pauta, mas a apresentação de fatos históricos que precisavam ser conhecidos, cuja existência independia de Betty. Por isso, nunca lhe interessou lutar pelo convencimento de suas idéias, mas sempre lutou para que o conhecimento dos fatos históricos fosse democraticamente divulgado a todos, pois sabia/sabe que pelo conhecimento criterioso dos fatos históricos pode-se expandir o conhecimento da própria realidade para melhor atuar-se nela. E, exatamente porque considerava que não há poder absoluto e nem eterno, foi dando tempo ao tempo.

De fato! Durante e depois de mais de 30 anos de espera, foi constatando que, em várias partes do Brasil, sem que necessariamente mantivesse contatos pessoais para isso, a própria divulgação dos fatos históricos, através de seus textos, foi gerando paulatinamente o surgimento de vozes que passaram a defender não especificamente seu posicionamento pessoal, mas os fatos históricos divulgados em seus textos que evidenciavam, por si mesmos, a necessidade de serem considerados por quem realmente quer escrever a história dos batistas no Brasil, baseada em fontes históricas reais. E, foi assim, que sem se preocupar em estar pessoalmente à frente da luta e sem nunca ter usado de “articulações de bastidores” para convencer quem quer que fosse, o real marco histórico do início do trabalho dos batistas no Brasil foi não só reconhecido, mas finalmente assumido pela CBB oficialmente, com o resultado de dois terços da votação final, em janeiro de 2009.

Sempre ativa em seu trabalho, Betty acompanhou por vários meios, inclusive pela Internet (da qual não abre mão), o desenrolar dos acontecimentos. Ao receber a notícia, manteve-se calada por alguns instantes. Seu rosto armou o sorriso sereno e singelo que lhe é peculiar e seus olhos buscaram o horizonte, como a percorrer toda a sua trajetória de várias décadas de trabalho. Nós - seus filhos, netos e bisnetos - consideramos a chegada do reconhecimento do marco histórico inicial como um presente antecipado de seu aniversário que se dará em 13 de maio próximo, quando completará 90 anos de existência. Pelo que aprendemos com ela e nosso pai consideramos esse reconhecimento como uma confirmação de que, assumindo-se uma real obediência aos preceitos divinos, pode-se empreender uma luta e vencê-la sem o uso da imposição de poder, percorrendo o caminho a ser trilhado, com persistência e paciência, buscando-se sempre a paz.

Em suma: são essas as três razões principais que me levaram a sentir imenso prazer e contentamento em ler a tese de Kenji. A seguir apresentarei alguns dados que fundamentam as minhas considerações acima expostas e que poderão vir a servir para a revisão do texto final da tese.

2) Comentários sobre alguns aspectos da tese de Kenji

a) A luta de Betty Antunes de Oliveira pela “igualdade de todos perante Deus” que supõe o “amar ao próximo como a si mesmo” é mais ampla e mais abrangente do que a luta empreendida pelo Movimento Feminista e também antecede a este por várias décadas. Daí Betty nunca ter se vinculado a esse Movimento.

Como a sociedade é um todo dinâmico, todo fenômeno que aí se processa gera determinada influência entre suas partes. Essa influência, porém, não se dá de forma imediata, embora possa se dar de forma menos ou mais direta com uma das esferas do ser social. Esse complexo processo depende do tipo de co-relação entre essas partes, co-relação esta ditada pelas respectivas funções dessas partes dentro do

citado todo social. São inegáveis as influências geradas na sociedade mundial pelos movimentos sociais, entre eles o movimento feminista. É preciso, porém notar que por força da evolução da lei do mercado, própria do sistema sócio-político-econômico mundial vigente, a atuação da mulher na sociedade brasileira vinha ganhando, mesmo que vagarosamente, novas formas, antes do Movimento Feminista chegar ao Brasil. Está subentendido aí que é essa lei que determina o vir-a-ser do ser social, embora essa determinação nunca consiga ser absoluta. Isto é, ela, apesar de determinante, recebe influências dos demais setores da estrutura social como um todo. Como a economia do Brasil estava atrelada a esse sistema como país exportador de matéria prima, tais mudanças ditadas por esse sistema acabavam chegando, de uma forma ou de outra, às terras brasileiras. O surgimento do voto feminino é um exemplo. E o Movimento Feminista chega na década de 60.

Vejamos agora como isso se processou na vida de Betty. Ao conhecer-se a história da família de Betty (ainda como Betty Pitrowsky, nascida em 13.5.1919) pode-se identificar claramente a existência de certas atitudes relativas a essas mudanças mundiais (nem sempre levadas até as últimas conseqüências, é claro!), não só sobre a atuação da mulher, mas contra qualquer outra discriminação, fosse ela de gênero, racial, econômica, ou outra mais. O casamento de Betty, em janeiro de 1938, com o pastor Albérico Antunes de Oliveira intensificou esse posicionamento, pois Albérico também defendia as mesmas idéias. E o próprio casamento dos dois foi um exemplo desse posicionamento, pois Albérico não pertencia às mesmas origens raciais que Betty, mas era um autêntico exemplo bem brasileiro da mistura de raças. De acordo com a mentalidade dos imigrantes, naquela época, um casamento assim não era, de maneira alguma, desejado. Mas, a família de Betty e o ativo e competente seminarista que atuava na Igreja do Pastor Ricardo Pitrowsky, pai de Betty, não se submeteram a essa mentalidade. Assim, toda a atuação de Betty como pessoa, como esposa de pastor, como professora, como pesquisadora, como jornalista, musicista, etc., sempre teve como base a luta pela “igualdade de todos perante Deus” e do “amar ao teu próximo como a si mesmo”.

Quase três décadas depois de Betty ter iniciado essa sua luta, chega ao Brasil o assim chamado Movimento Feminista. É claro que esse Movimento passa a intensificar mudanças no contexto brasileiro (mesmo que ainda tímidas) não só no

que se refere à atuação da mulher, mas em consequência disso, dos próprios homens em todos os setores da sociedade, inclusive dentro das igrejas e demais instituições religiosas de diferentes credos. Como a luta empreendida por Betty e seu esposo era uma luta mais ampla e mais abrangente do que a luta do Movimento Feminista e, além disso, o modo de pensar e agir para empreender sua luta era bem divergente daquele usado por aquele Movimento, Betty não se aliou a ele, embora nunca o tenha combatido e nem mesmo interpelado. Simplesmente continuou seu trabalho com a direção que sempre teve, a qual abrangia a luta contra todas as discriminações, entre as quais aquela imposta às mulheres. O que se pode considerar aqui é que com a entrada do Movimento Feminista no cenário brasileiro, como foi dito acima, algumas mudanças foram surgindo na atuação da mulher e, conseqüentemente, do homem na sociedade brasileira e, com isso, as mulheres foram encontrando um ambiente um pouco menos desfavorável. O que quero salientar aqui é que, como Betty já estava comprometida com uma luta mais abrangente que usava uma forma de lutar diferente desde 1938, não viu razão de se vincular ao recém-chegado Movimento Feminista.

Como foi dito, esse Movimento, de uma forma ou de outra, foi gerando mudanças no contexto social brasileiro. Na CBB, porém, essas mudanças se deram de uma forma muito mais tímida e vagarosa do que aquelas observadas em muitos setores da sociedade brasileira. Não afirmo isso como uma mera opinião pessoal. Poderia apresentar aqui todos os dados que a fundamenta e que independem da minha existência, mas fugiria do objetivo desse texto. Para esse momento de minha exposição basta somente salientar um deles, por ser mais visível e, como tal, mais rapidamente compreensível. Trata-se da data de janeiro de 2009, quando a CBB, depois de mais de 3 décadas reconheceu finalmente os dados históricos da fundação da Igreja Batista de Sta Bárbara, como o marco inicial do trabalho batista no Brasil. Sim, esse reconhecimento foi possível neste janeiro, mas ainda à custa de muitos debates ali ocorridos, através dos quais se pode observar que houve a tentativa de preservar o poder até então existente. Mas, esse poder não se mostrou mais como hegemônico, como até então, e sim mais arrefecido, provavelmente por força de tais acima citadas mudanças. Note-se que foi o reconhecimento oficial do trabalho de uma mulher que, durante mais de 3 décadas vinha apresentando, à essa mesma CBB, sempre as mesmas provas históricas incontestáveis relativas à Igreja Batista de Sta. Bárbara como o marco inicial da história dos batistas no Brasil. Isso mostra que o

que mudou ali não foi o teor desses dados históricos que vinham sendo apresentados por Betty, mas sim o modo da CBB “olhar” (!!!) para esses dados. Este fato é em si mesmo uma séria denúncia a ser considerada. Explico: aqueles dois terços da votação final gerou, ao mesmo tempo, dois fatos importantes para a história dos batistas no Brasil: - um deles (como disse acima) é o mais imediatamente visível, porque era exatamente sobre ele que se discutia – o citado reconhecimento do marco histórico inicial do trabalho batista. E o outro é aquele não imediatamente visível, pois para muitos fica “obscurecido” pelo anteriormente citado, sem que tenham consciência disso. Trata-se do rompimento oficial dos limites do poder que, até então, parecia se mostrar hegemônico na CBB. São, portanto, dois aspectos que se possibilitaram reciprocamente num só ato.

Dizendo de outro modo: o citado ato do reconhecimento nos traz, ao mesmo tempo, muita alegria e um alerta urgente. Alegria por saber do avanço oficial do posicionamento dos batistas brasileiros. Mas ao mesmo tempo nos alerta sobre a urgência de aprofundarmos o estudo apresentado na tese de Kenji sobre a questão do poder e, conseqüentemente, das discriminações, que ocorreram/ocorrem na CBB, nas nossas igrejas, ou onde mais estivermos atuando. Se isso procede, entendo que essa tese não pode ficar em alguma gaveta. Queira-se ou não, ela se constitui agora (para as igrejas e demais instituições) numa importante ferramenta para a luta pela busca de superação das discriminações (seja qual for), para que os ditames bíblicos de que “todos são iguais perante Deus” e do “amar o nosso próximo como a nós mesmos” sejam encontrados efetivamente no pensar e agir do dia-a-dia de todos nós e de nossas instituições.

Em suma: dentro dessa abordagem, faço questão de enfatizar o que já disse antes, isto é, considero a tese de Kenji um grito de alerta aos batistas e a todos os que se assumem como evangélicos ou cristãos. E mais: pelo visto Kenji já se conscientizou que esse alerta é só um momento de um trabalho bem mais longo a ser concretizado. Por isso, afirmo aqui, com toda certeza, que o autor dessa tese não tem o direito de deixá-la em qualquer prateleira, nem mesmo em alguma de ouro, se existisse. Em si mesma essa tese teve um objetivo específico que foi o cumprimento de uma exigência acadêmica para a obtenção do título de doutor. Mas, ao mesmo tempo, essa tese (pelo tema e a forma de analisá-lo) rompe esses limites e obriga o

seu autor a continuar o aprofundamento do estudo dos mecanismos que geram o poder no dia-a-dia das instituições religiosas. Essa tese precisa chegar ao púlpito e a todas as atividades da igreja e quiçá fora dela. É uma imensa luta que, no nosso país, se mostra como um também imenso desafio.

O objetivo de, a seguir, apresentar alguns dados históricos da vida de Betty é o de contribuir para a revisão que Kenji estará fazendo no texto de sua tese. São dados que descrevem a atuação de uma mulher que, mesmo na época em que a mulher não tinha nem os direitos que hoje já foram reconhecidos e nem algum Movimento que a respaldasse, desenvolveu uma luta silenciosa e persistente através de seu modo de pensar e agir, dentro e fora da igreja, rompendo limites que, por muitas décadas, pareciam intransponíveis. Travou essa luta sozinha por longos anos. E pouco a pouco viu crescer o número daqueles que engrossaram a busca do dito reconhecimento.

Como foi dito acima, os primórdios daquilo que passou a ser o posicionamento de Betty, frente à vida, como pessoa, como esposa de pastor, como pesquisadora, como professora, como jornalista e como mãe, antecedem por várias décadas à chegada do Movimento Feminista no Brasil. Todos os grupos de imigrantes europeus e norte-americanos que vieram para o Brasil primavam por manter viva a história de suas famílias. Assim, tanto da parte de seu pai Ricardo Pitrowsky (descendente de imigrantes alemães), como de sua mãe Eugênia Pitrowsky (descendente de imigrantes norte-americanos) havia o costume por manter a história da família. E os filhos viram-se sempre envolvidos nisso. Na Igreja Batista do Engenho de Dentro, onde Ricardo Pitrowsky foi pastor por quase cinco décadas, o cuidado com a elaboração e manutenção dos documentos da Igreja era fundamental, já que isso era concebido como condição para garantir a pesquisa histórica. Albérico Antunes de Oliveira que passou a ser seminarista dessa Igreja, também tinha essa mesma preocupação. Ao lado disso incentivava a todos (homens e mulheres) a estudarem. No início de 1937 Albérico e Betty ficaram noivos e aceitaram o convite para trabalhar na seara do Senhor em Manaus-AM. A família de Betty e o noivo, juntamente com a própria Betty concordaram, porém, que o casamento ficaria para depois de sua formatura no curso de obreiras no Colégio Batista do Rio de Janeiro. De acordo com a mentalidade da época isso era inadmissível, pois a mulher teria que

estar sempre pronta a se submeter ao programa do marido. Seguindo o acordo feito, Albérico, ainda noivo, partiu sozinho para Manaus-AM, no início de 1937. Em Janeiro de 1938 volta ao Rio e casa com Betty já formada. Em 9 de fevereiro desse ano, o jovem casal parte para Manaus no navio Almirante Jaceguay numa viagem que durava 31 dias.

Os filhos foram chegando. Até 1946 éramos 5 e bem mais tarde veio o último. Ao todo éramos 4 mulheres e 2 homens. Aprendemos, desde cedo bem pequenos, que tarefas caseiras são de responsabilidade de todos que moram na casa. E isso queria dizer que se tais tarefas são de responsabilidade de todos, não se concebia que haveria “tarefas de mulher” e “tarefas de homens”. Havia uma lista desses afazeres e atitudes, com base na qual ganhávamos pontos. E nela não havia nenhuma diferença de tarefas, isto é, não existiam determinadas tarefas ou atitudes “para os meninos” e outras “para as meninas”. Eram simplesmente tarefas e atitudes a serem executadas/exercidas por todos nós 6, em rodízio.

A concepção de igualdade perante Deus do casal não se referia somente às nossas tarefas em casa, mas sim a todas as tarefas que tivéssemos que executar, fossem elas onde fossem, inclusive (é claro!) na nossa Igreja. E também essa igualdade não se referia somente à igualdade dos sexos, mas incluía também, a igualdade racial (fossem brancos, negros, índios, mestiços, etc.), igualdade social, igualdade de idade (desde as crianças até os idosos), direito de todos à educação, etc. Em outras palavras: aprendíamos que qualquer tipo de discriminação é abominável e não condiz com o princípio de igualdade de todos perante Deus.

As meninas e meninos desde a “Sociedade Infantil” começavam a aprender a participar (dentro das possibilidades e medidas específicas de sua faixa etária) de todas as atividades da Igreja. Mesmo estando na idade em que não sabiam ler e escrever, as crianças eram envolvidas nas atividades que os mais velhos iam dominando. Assim, ao passarem para a Sociedade de Juniores, quando já estavam aprendendo a ler e escrever na escola, já queriam aprender a fazer atas, balanços (tesouraria), etc., com todos os cuidados necessários para a elaboração e manutenção de um documento histórico. Já na União Intermediária passávamos a exercer ainda outras atividades, como a de dirigir o culto, como a preparar e fazer um sermão a

partir de uma passagem bíblica. Por isso é que, já nesse tempo, a possibilidade de surgir dali uma “pastora” ou “pastor” se mostrava como coisa natural. Aliás, exatamente por nos parecer natural, nem chegávamos a pensar em colocar em discussão que a mulher poderia ser pastora. Essa forma de pensar e agir era uma das razões pelas quais nossa Igreja era considerada “diferente” pelas demais.

O mesmo princípio de igualdade também valia para os trabalhos seculares de Albérico e Betty, como professores de educandários em Manaus, como dirigentes da Fundação Amazônia e em todos os lugares onde atuavam. Atuar com base nesse princípio era uma verdadeira luta contra a mentalidade existente. Não era fácil!

Como se pode deduzir dos fatos acima descritos a luta desenvolvida pela família do pastor e pelas demais que pertenciam à Igreja era uma luta pela igualdade de todos perante Deus e que, por isso, precisávamos aprender a amar uns aos outros como a nós mesmos. Por isso, não havia sentido haver lutas entre homem e mulher, pobre e rico, brasileiros e estrangeiros, branco e negro, índio e não-índio, jovem e adulto, criança e idoso, etc., principalmente porque este tipo de luta entre esses pólos instiga (tenha-se consciência disso ou não) uma visão unilateral da questão, porque traz em si mesmo uma separação entre os lados que se mostram como opostos. Para nós, portanto, a luta pela igualdade de todos perante Deus, tratava do ser humano sem discriminação de sexo, raça, religião o que mais for. Era uma luta que tinha por princípio a **união** entre os lados diferentes e nunca a **separação** desses lados. Como se poderia propagar o “amar o próximo como a ti mesmo” se o ambiente estaria gerando a separação em vez da união?

Assim, a luta que tínhamos não se limitava a pólos que se opunham. Era outra. Era uma luta contra a mentalidade reinante em toda a sociedade que discriminava um lado em detrimento do outro, mentalidade esta imposta subliminarmente pelo contexto social da época e que existia inclusive dentro das igrejas e outras entidades religiosas.

Esses dados mostram, mesmo que rapidamente, que Betty vinha lutando desde sua juventude pela libertação do ser humano. No início, não chegava a ter plena consciência de tudo que essa luta envolvia. Mas, sentia que precisava romper

o que era imposto pela sociedade da época, inclusive o que estava sendo assumido pelas igrejas, de modo geral. No que se refere ao seu envolvimento com a pesquisa, achou estranho e sem sentido quando percebeu que, para muitos, o “fazer pesquisa” era “atividade de homem”. Para Betty que sempre vivenciara, desde pequena, o ambiente de pesquisa, fazer pesquisa era um trabalho para qualquer pessoa que se propusesse a dedicar-se a isso.

Foi exatamente por ter vivido intensamente sob essa perspectiva que afirmei acima que Betty nunca aderiu à movimentos que fortaleciam/fortalecem a luta de um dos lados. E por isso nunca quis vincular-se ao Movimento Feminista que chegou ao Brasil na década de 60, várias décadas depois de Betty ter iniciado seu trabalho. Sobre isso vide (em anexo) o e-mail com o interessante depoimento de Maria do Céu Câmara Chaves, filha de Geralda e Walter que participaram do trabalho de Betty e Albérico em todos os anos do pastorado deste. Maria do Céu é hoje a responsável pelo arquivo histórico da Igreja.

É esse conjunto de fatos que me fez dizer nos meus Esclarecimentos acima que essa questão do gênero era um problema no qual eu estava envolvida desde pequena e, por isso, ao saber da tese de Kenji, fiquei imensamente feliz.

b) Razões que levaram Betty a reservar-se ao direito de não entrar em disputa durante suas pesquisas

Para Betty a “disputa” é uma ferramenta de ação do ser humano e, portanto, precisa ser adequada para o tipo de tarefa a ser feita. E como sempre procurou dirigir suas ações pelos princípios da “igualdade de todos perante Deus” e do “amar o teu próximo como a ti mesmo”, preferiu não usar essa citada ferramenta na divulgação de sua pesquisa. E, além disso, o próprio modo como Betty descobriu os dados históricos da Igreja de Sta. Bárbara e as razões que lhe levaram a divulgá-las nada tinha a haver com esse tipo de ferramenta.

Foi durante sua pesquisa sobre seus parentes (que pertenciam ao grupo de imigrantes norte-americanos que foram chegando em Sta. Bárbara, a partir de 1867), que Betty encontrou os documentos históricos relativos à Igreja Batista de Sta. Bárbara. Dirigida pelas histórias de família que sua mãe contava sobre seus antepassados, incluindo aquelas relativas ao tempo em que ainda moravam nos USA, a chegada de seus bisavós no Brasil e a luta que tiveram para se estabelecer na região, saiu à procura dos documentos oficiais que comprovavam essas histórias. Dentre muitas coisas que encontrou estavam os dados sobre o esforço intenso que o Pastor Ratcliff, juntamente com Robert Porter Thomas (seu bisavô) e outros imigrantes empenharam para a organização daquela Igreja. E encontrou também aqueles referentes ao fato de que Robert batizou Antonio Teixeira de Albuquerque, ex-padre, que veio a ser mais tarde o primeiro pastor batista brasileiro.

Elaborou um texto simples sobre esses dados e decidiu enviar seu texto sobre o achado para o Jornal Batista que era o principal veículo de comunicação dos batistas. A sua intenção foi a de colocar a público esses documentos históricos que faziam parte da história dos batistas no Brasil e não estavam ainda sendo considerados. Já que os descobriu, não poderia, em sua consciência, deixar de divulgá-los. Eram dados que não lhe pertenciam e sim pertenciam à história dos batistas no Brasil. Ela, como pesquisadora consciente que procurava ser, não tinha o direito de simplesmente voltar a guardá-los na gaveta onde os encontrou. E se o fizesse, é provável que alguém, mais tarde, iria achá-los e a versão da história dos batistas conhecida até então teria que ser reescrita do mesmo modo. Dizendo de outra forma: como tais dados históricos são fatos documentais, eles precisariam ser considerados na história dos batistas, independentemente do “querer” ou do “não querer” de quem quer que fosse. Portanto, não havia a intenção de refutar qualquer dado que vinha sendo divulgado e sim de apresentar dados históricos que não poderiam ser descartados, pois se mostraram indispensáveis para que se pudesse conhecer, de forma mais exata possível, os primórdios dos batistas no Brasil.

Foi com estranheza que percebeu que tais dados irrefutáveis não passaram a ser tomados como uma real contribuição para se escrever a citada história, mas sim como algo novo contra algo já estabelecido, até então considerado inabalável e que, portanto, não haveria possibilidade de mudá-lo. Mas, como Betty sabia que aqueles

fatos históricos, até então não considerados, poderiam vir a ser divulgados um dia, por qualquer outro pesquisador, não entrou naquilo que passou a ser conhecido como uma disputa entre uma mulher e um pastor. Sua responsabilidade de divulgação do achado tinha sido cumprida. Sempre nos lembrava “Tudo o que vier às tuas mãos para fazer, faze-o conforme tuas forças, como ao Senhor e não aos homens”. O ter encontrado os dados em pauta e levá-los a divulgação foi para ela o cumprimento do “faze-o conforme tuas forças como ao Senhor”. Se tivesse feito “como aos homens” poderia (quem sabe?) ter entrado na tal disputa. Pessoalmente não aceito esta probabilidade, pois de qualquer forma não condiz com o padrão de vida de Betty. Esse dizer bíblico juntamente com os outros anteriormente citados sempre lhe deram a certeza de que um dia os dados seriam considerados. Por isso tudo, Betty “ficou no seu canto”, continuando seu trabalho sem alarde, mas persistentemente. Aparentemente poder-se-ia pensar que Betty se submeteu ao poder. Que seu silêncio estivesse traduzindo mera fragilidade. Lêdo engano! Sua tenacidade através de sua reserva e seu silêncio “falou” mais alto, sem que ela estivesse pessoalmente à frente do processo do citado reconhecimento. Seu trabalho mostrou a outros o que os dados históricos comprovavam. Assim, a vitória desse reconhecimento não pertence meramente à Betty, mas a todas as vozes que surgiram empenhadas nesse reconhecimento. É uma vitória da própria história dos batistas.

c) Sobre a coincidência entre o surgimento de textos de Betty e do Movimento Feminista

Kenji, em algum momento, faz uma relação entre a publicação de uma quantidade maior de textos de Betty e o Movimento Feminista. Não fiz um exato estudo sobre como se deu o processo pelo qual o Movimento Feminista foi promovendo fissuras na mentalidade do ser social da época e como este fenômeno foi fazendo surgir novas condições de atuação das mulheres no contexto brasileiro e especificamente dentro das Igrejas e demais órgãos religiosos. Apesar de não ter feito este estudo, compreendo que novas condições foram sendo criadas. Mas, por causa da falta desse estudo não me é lícito afirmar como e nem em qual intensidade. O que se sabe é que tais condições se formam mais facilmente em certas esferas do ser social e, em outros, a formação dessas condições é lenta demais, como ocorreu com o fato em questão na CBB.

No entanto, quero aqui apresentar dados da vida de Betty que, de um lado, poderiam até confirmar a existência de melhores condições para a publicação de seus textos; mas, por outro lado, evidenciam também que não houve uma relação direta entre a maior quantidade de publicações de Betty e a influência do Movimento Feminista. Trata-se do seguinte: a partir de 1961, principalmente, Betty conseguiu mais tempo para suas pesquisas, pelo fato natural, que ocorre em todas as famílias, de que seus filhos já estavam crescidos e “encaminhados na vida”. Essa situação lhe permitiu intensificar as viagens não só por alguns estados brasileiros, mas também nos USA, com o objetivo de encontrar documentos históricos para suas pesquisas. Algumas dessas viagens foram realizadas com um ou outro de seus filhos para garantir maior produtividade das buscas. Assim é que, a partir dos anos 60 (do século passado), Betty teve a possibilidade de dedicar-se mais às suas pesquisas e elaborar mais textos sobre os dados coletados. Alguns deles já tinham sido elaborados, faltando somente a oportunidade de revisão para levá-los à publicação. Resumindo: a maior quantidade de publicação de textos de Betty no período levantado por Kenji foi resultado de um conjunto de condições próprias de uma família cujos filhos já cresceram. Com tais condições Betty pôde dar mais ênfase às suas pesquisas. Portanto, a relação entre essas publicações e a ação do Movimento Feminista pode ser feita somente no que se refere a possíveis novas condições criadas no ser social brasileiro para a atuação da mulher, mas não numa influência direta da ação desse Movimento que tivesse possibilitado e influenciado o maior volume de publicações de Betty. Se houve certa concomitância de datas, foram somente por mera coincidência.

3) Um pequeno resumo

Como procurei mostrar, a influência dos movimentos sociais operados no vir-a-ser social tem gerado a possibilidade de surgimento de condições sociais que

permitem uma maior participação da mulher no meio social. Não reconhecer essa influência é inadmissível. Mas, não é a mera existência de um movimento desses que vai explicar diretamente de que forma e com qual intensidade se dá essa influência nas organizações sociais e nas pessoas, mesmo porque, por mais rápidas que essas influências se verifiquem, elas exigem um certo tempo para gerar mudanças reais. Isto é, essa rapidez é bem relativa. Não ocorre de imediato. E em algumas esferas sociais a demora para haver essas mudanças é bem longa. O citado reconhecimento assumido pela CBB, em janeiro de 2009, depois de mais de 30 anos, é um exemplo disso.

Se se quer falar de alguma relação entre o trabalho de Betty e o Movimento Feminista no Brasil seria no sentido de que, depois da chegada deste ao Brasil, Betty teria encontrado algumas oportunidades para divulgar suas pesquisas advindas das mudanças, para as quais esse Movimento possivelmente teria contribuído. Não fiz nenhum estudo para saber até que ponto as oportunidades que conseguiu utilizar para publicar alguns resultados de suas pesquisas no *Jornal Batista*, por exemplo, tiveram ou não a influência do dito Movimento. Essa influência é provável, mas não é imediatamente constatada. Portanto, precisa de um estudo. O que se pode ter certeza é que a direção que Betty deu a todo o seu trabalho, desde jovem, inclusive aquele relativo às suas pesquisas, foi possibilitada sim pelas mudanças que vinham se dando mundialmente e chegavam ao Brasil, embora bem amenas. Mas, foram o bastante para que Betty já tivesse condições de assumir a luta que assumiu junto ao seu noivo, ainda em 1937, mais exatamente.

Procurei mostrar que a luta de Betty foi e é muito mais ampla e abrangente do que qualquer luta que trate de determinada questão somente ou prioritariamente por um dos seus lados, seja pobre ou rico, branco ou preto, criança ou adulto, homem ou mulher, estrangeiro ou nativo, etc. Betty sempre se afastou das lutas empreendidas entre os ditos opostos. Portanto, sua luta foi e é pela emancipação do ser humano, a qual precisa da união entre os lados diferentes para ser alcançada.

. Daí que Betty não viu sentido nenhum em participar do Movimento Feminista desde quando este chegou ao Brasil, cerca de 3 décadas depois que ela já tinha se envolvido com aquela luta maior, acima citada. E, além do mais, como

procurei mostrar, a forma como Betty empreendia essa sua luta era incompatível com as formas como aquele Movimento desenvolvia a sua.

E para terminar, gostaria de reafirmar um outro aspecto. É o seguinte:, a “Voz Paradoxal” (para usar os termos de Kenji) sempre deu continuidade ao seu trabalho, paciente e persistentemente, através da busca da paz, na confiança inabalável de que, um dia, os fatos históricos “falariam” mais alto do que o poder até então existente. E eles falaram! Aquilo que, durante décadas parecia ser fragilidade, tornou-se na mão do Senhor a sua força, ultrapassando os limites que lhes foram impostos. Betty está feliz por nunca ter se submetido a fazer algo “como aos homens”. Por isso nunca se permitiu entrar em disputa. O que veio às suas mãos para fazer, foi feito “conforme as suas forças, como ao Senhor”.

A poesia de Myrtes⁹⁸² escolhida por Kenji confirma a trajetória de Betty:

**Que eu seja apenas qual pequena ostra,
Que em pérola transforma sua dor,
Podendo sublimar o meu problema
Numa mensagem em forma de poema
Capaz de transmitir paz e amor.**

(Myrtes Mathias)

⁹⁸² MATHIAS, Myrthes. Poema. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 4 jun. 1967, p. 4.