

As mulheres protestantes: educação e sociabilidades

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v7i21.26581

Elizete da Silva¹

Resumo: A Reforma Protestante atraiu um significativo número de mulheres, resultante de uma inovação doutrinária, o sacerdócio universal do cristão que nivela homens e mulheres diante de Deus, comissionando-os igualmente para a vocação cristã, o serviço divino, estendido a todos os cristãos. A leitura e o estudo bíblico, no vernáculo, como uma necessidade do fiel protestante permitiu a muitas mulheres o acesso à leitura e uma forte motivação para que elas se alfabetizassem, permitindo a realização de atividades eclesiais e o exercício de práticas de sociabilidades. Com a publicação da Bíblia da Mulher no final do século XIX, organizadamente, passaram a reivindicar espaços e direitos. Entre os protestantes brasileiros, no que pese a ausência do pastorado feminino e o contexto social restritivo, muitas mulheres exerceram liderança e desempenharam atividades intelectuais em suas comunidades. Algumas foram exímias educadoras, musicistas e missionárias. Participavam da Escola Dominical e das sociedades femininas, as quais abrangiam as diversas faixas etárias.

Palavras chave- Mulheres, Protestantes, Sociabilidades, Representações

Women protestant: education and sociability

Abstract: The Protestant Reformation has attracted a significant number of women, resulting from a doctrinal innovation, the universal Christian priesthood which made women and men equal before God, by also commissioning them for Christian vocation, the divine service, which is extended to all Christians. The Reading and The Bible study, in the vernacular, as a necessity of the faithful Protestant, allowed many women to have access to the reading and a strong motivation for them to become literate, and thus, also allowed them to participate in ecclesiastical activities and be active in the exercise of social arrangements. With the publication of the Woman's Bible in the late 19th century, wisely, women began to claim for spaces and rights. Among Protestants in Brazil, in spite of the absence of the Feminine Pastorate and restrictive social context, a lot of women were in the leadership and intellectual activities in their communities. Some were educators, musicians and excellent missionaries. They usually attended Sunday School and women's societies, which covered the various age groups.

Keywords: Women, Protestants, Sociabilities, Representation

Mujeres protestante: la educación y la sociabilidad

Resumen: La reforma protestante ha atraído a un número significativo de mujeres, como resultado de una innovación doctrinal, el sacerdocio cristiano universal que hizo las mujeres y los hombres son iguales ante Dios, también la puesta en ellos por vocación cristiana, el servicio divino, que se extiende a todos los cristianos. La lectura y el estudio de la Biblia, en la lengua vernácula, como una necesidad de los fieles protestantes, permitido a muchas mujeres tengan acceso a la lectura y una fuerte motivación para que se conviertan en leer y escribir, y por lo tanto, también se les permitió participar en actividades eclesiales y estar activo en el ejercicio de los acuerdos sociales. Con la

¹ Professora Titular Plena da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFES). Doutora em História Social pela USP. Coordenadora do Centro de Pesquisas da Religião e Docente do Mestrado em História da UEFS. Autora de livros e artigos sobre a História do Protestantismo.

publicación de la Biblia de la Mujer en el siglo 19, con prudencia, las mujeres comenzaron a reclamar por espacios y derechos. Entre los protestantes en Brasil, a pesar de la ausencia de la Femenina Pastoral y el contexto social restrictiva, una gran cantidad de mujeres que estaban en el liderazgo y las actividades intelectuales en sus comunidades. Algunos eran educadores, músicos y excelentes misioneros. Por lo general, asistieron a la escuela dominical y las sociedades de mujeres, que cubrían los distintos grupos de edad.

Palabras clave: Mujeres, protestantes, Sociabilities, Representación

Recebido em 20/12/2014 - Aprovado em 30/01/2015

Introdução

Os estudos sobre o protestantismo no Brasil vêm despertando, gradativamente, o interesse acadêmico de vários cientistas sociais. Porém, as pesquisas a respeito das mulheres protestantes, ainda são exíguas e desproporcionais à densidade numérica do contingente feminino que compõe as comunidades reformadas. As mulheres participam, ativamente, da vida eclesial desde a Reforma Protestante no século XVI. Pretendemos neste artigo tratar da educação religiosa que elas recebiam, as práticas de sociabilidade das fiéis, as relações estabelecidas entre os irmãos, as atividades consideradas tipicamente femininas, bem como a trajetória de algumas mulheres nas Denominações Evangélicas no Brasil.

As aproximações teóricas entre religião e gênero nas comunidades protestantes podem ser mediadas pela História Cultural, na medida em que entendemos tanto a religiosidade, quanto as relações de gênero enquanto práticas culturais, provenientes de matrizes discursivas e representações forjadas a partir de um corpus doutrinário e litúrgico originário de instituições eclesiais, capazes de fornecer sentido, uma ética e impingir comportamentos sociais aos indivíduos que compõem a membresia dos diversos grupos religiosos. Trabalhamos na perspectiva da História da Religião em interfaces com a História Cultural, utilizando os conceitos de representação, discursos e práticas, conforme Roger Chartier. (CHARTIER, 1990).

Entendemos gênero como uma categoria analítica que estuda relações entre sujeitos sociais e papéis atribuídos às pessoas a partir de construções de masculinidade e feminilidade, conceito que contempla aspectos culturais e identitários. Quanto a categoria protestante, engloba as diversas denominações cristãs vinculadas à Reforma Protestante, ditas históricas, a exemplo de luteranos, anglicanos, presbiterianos, metodistas, congregacionais, batistas, bem como os pentecostais e os grupos mais recentes designados de neopentecostais. Neste artigo enfocaremos as mulheres que compunham os grupos protestantes que se instalaram no Brasil no século XIX, especialmente as anglicanas e batistas.

Novas abordagens sobre a participação das mulheres no Cristianismo reivindicam um lugar específico para o gênero feminino. Conforme Elisabeth Fiorenza trata-se de “reclamar a história cristã primitiva como passado próprio de mulheres e parte integrante da historiografia cristã primitiva.” Não nega a história bíblica, mas critica a ótica patriarcal que apagou as mulheres das origens cristãs. Tal chave hermenêutica pode

ser assim sumariada: “essa recuperação da história de mulheres no cristianismo primitivo deve não só restituir as mulheres à história, mas também restituir a história das origens cristãs às mulheres. Ela reivindica o passado cristão como passado próprio de mulher e não apenas como um passado de varões” (FIORENZA, 1992, p. 17).

Releituras do feminino entre os reformados

Entre os protestantes, um dos princípios básicos é a leitura das Sagradas Escrituras como regra de fé e prática para guiar a vida do fiel, portanto é necessário entendermos como a leitura bíblica propiciou a construção de representações sobre a mulher. O mito bíblico da criação do mundo reservou um papel constrangedor a Eva. Conforme o relato sagrado, composto a partir de um contexto histórico-cultural androcêntrico, Deus criou Eva da costela de Adão e a deu ao homem como companheira idônea. Ao comerem o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, o primeiro casal desobedeceu às ordens divinas atendendo ao oferecimento da serpente. A ingestão do fruto proibido transformou o ser humano em igual a Deus, conhecedor dos mistérios do bem e do mal, suscitando a ira do Criador.

Deus puniu o primeiro casal expulsando-o do jardim e lançando sobre ele maldições eternas, que seriam herdadas para sempre por todos os homens e mulheres que vivessem sobre a face da terra. A punição de Eva por sua transgressão, pelo seu desejo de saber além do permitido pela autoridade divina, foi particularmente dura: “Multiplicarei sobremodo, os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para o teu marido e ele te governará.” (Gêneses 3. Bíblia Sagrada). Por ter induzido o homem à desobediência e a pecar contra Deus, Eva, e por extensão, todas as mulheres, além de procriarem com dores, se tornariam objeto do desejo de seus maridos e seriam por eles governadas. De companheira idônea antes do pecado, transformou-se em criatura subalterna sem vontade e desejo próprio.

No Novo Testamento, no que pese à tolerância de Jesus para com algumas mulheres que lhe seguiam, a posição de subalternidade seria mantida, especialmente nas relações pessoais e na Igreja quando o apóstolo Paulo recomendava “vós mulheres sede submissas aos vossos maridos, como ao Senhor,” (Efésios 5:22. Bíblia Sagrada) e que as mulheres deveriam ficar caladas nos cultos públicos. Muitas mulheres sustentavam a obra missionária e exerciam tarefas nas comunidades, mas o trabalho feito por elas foi silenciado ou minimizado, em detrimento do destaque que se dava ao trabalho e à liderança masculina exercida pelos discípulos de Jesus e os demais divulgadores do Cristianismo nascente, varões que garantiram seus nomes na História da Igreja.

À luz dessa nova linha interpretativa, surgiram leituras alternativas do mito da queda. Em oposição a uma mulher maldita, desobediente, que levou toda a humanidade ao pecado, apresenta-se uma Eva que “ao morder a maçã nos ofereceu o mundo tal como conhecemos – belo, imperfeito, perigoso, cheio de vida”. Ao invés da pecadora que se contrapõe à inocência da virgem Maria, proclama-se uma mulher redimida que ofereceu à humanidade a capacidade de saciar o desejo de saber o bem e o mal. “Ela tornou-se gêmea em pureza de Maria, sua irmã. Tudo o que sabemos do paraíso origina-

se em Eva, que nos deu a Terra, projeto durável: sem Eva não haveria utopias, nenhuma razão imaginável para encontrar e criar a transcendência, para ascender em direção à luz” (HARRISON, 1995, p. 15).

A Reforma Protestante, apesar de não ter transformado radicalmente as concepções e as práticas femininas, trouxe mudanças substanciais nas representações e nos papéis designados às mulheres, comparados com a visão predominante no catolicismo medieval. Alguns especialistas chegam a afirmar que a Reforma proporcionou mudanças fundamentais na esfera familiar ou do mundo feminino, tanto quanto na esfera econômica e política. Na explicitação do seu conceito de vocação, matriz do pensamento social protestante, Lutero afirmou que “pela fé um magistrado pode exercer a vocação cristã no mundo, tanto quanto uma dona de casa.” (Apud DOUGLAS, 1974, p.294).

Na concepção luterana, a vocação não estava apenas reservada à vida religiosa dos clérigos e monges, mas ela poderia ser exercida em qualquer atividade humana, até nas domésticas, tipicamente femininas. Não obstante ser considerada num patamar inferior, a novidade é que a mulher e o serviço doméstico por ela prestado, diante de Deus estão em pé de igualdade com o homem e os cargos públicos a ele destinados. A vocação do cristão, o serviço que ambos prestam a Deus se feitos para servir ao Criador se equivalem em importância dentro da sociedade. No entanto, seguindo a ótica androcêntrica, Lutero reafirmou a culpabilidade de Eva na queda e, como consequência punitiva, a subalternidade da mulher frente ao homem como determinação divina, cabendo às filhas de Eva o espaço privado da casa, pois o espaço público lhes foi proibido como um castigo.

Dir-se-ia que o reformador, como um típico representante da transição do medievo para a modernidade, por um lado mantinha a velha tradição escolástica de considerar a mulher como um ser humano inferior em decorrência do pecado original. Mas por outro lado, trazia como inovação a doutrina do sacerdócio universal do cristão que nivela homens e mulheres diante de Deus comissionando-os igualmente para a vocação cristã, para o serviço divino, estendido a todos os cristãos independentemente do gênero. Das ambigüidades vividas por Lutero, tem-se como consequência a inexistência de mudanças substanciais no pensamento reformado sobre a mulher, no século XVI.

Não obstante essas ambigüidades, um aspecto a ser considerado na ética luterana, e que se configurou como algo novo que se opunha ao pensamento católico, foi a idéia de que a vida de casado era um estado superior do homem em aberta oposição à superioridade do celibato, defendida pelo catolicismo. Baseado nesse novo ponto de vista, a primeira geração de pastores protestantes estabeleceu a prática do matrimônio clerical, tendo dado lugar a severas críticas dos católicos que acusavam o ex-monge agostiniano de frivolidade e de ter rompido com a Igreja Católica apenas porque desejava casar-se. A visão luterana do casamento clerical contribuiu para desmistificar a idéia de que as mulheres e o contacto sexual com elas era um estorvo para o exercício do ministério pastoral.

O pensamento calvinista apresentaria uma distinção fundamental em relação ao luterano: acreditava Calvino que tanto homem quanto mulher igualmente se constituíam

em imagem de Deus, portanto a mulher não se colocava espiritualmente inferior ao homem por causa do pecado original. Mesmo concebendo a mulher como parte constitutiva da imagem de Deus juntamente com o homem, Calvino manteve a tradicional concepção da inferioridade feminina justificando-a como determinação divina para a manutenção do equilíbrio social.

No seu estudo sobre as mulheres urbanas e o calvinismo, Natalie Davis conclui que elas “se revoltaram contra os padres e entraram em novas relações religiosas que as levaram para junto dos homens ou as aproximaram deles, mas que os mantiveram na desigualdade.” (DAVIS. 1990. p. 79.) A leitura e o estudo bíblico, no vernáculo, como uma necessidade do fiel protestante permitiu a muitas mulheres o acesso à leitura e uma forte motivação para que elas se alfabetizassem, muitas vezes tendo como professores os seus próprios maridos.

Os líderes da Reforma e suas peças de propaganda atingiram um filão de prosélitos assaz promissor: uma multidão de mulheres ávidas por melhores espaços públicos, fatigadas do fardo doméstico e do silêncio eclesial, encontraram nas comunidades protestantes o acolhimento espiritual e um espaço de sociabilidade nunca dantes vivido na Igreja Católica, com seus padres misóginos. Nesses interstícios os reformadores e algumas mulheres protestantes souberam trabalhar eficazmente para atrair o contingente feminino.

Segundo N. Davis, a rainha de Navarra, uma huguenote e defensora do partido protestante na França, nos tumultuados anos da Primeira Guerra Religiosa em 1560, assim se referia aos padres católicos que proibiam a participação ativa das mulheres nos ofícios religiosos. “São infames e maldosos/ Sedutores e o Anticristo/Os que negam à mulher/ Direito à palavra de Cristo Não permiti, senhoras, /Que demônios tais /A governar nossas almas/Possam se dedicarem” (DAVIS.1990. p. 79).

Com um forte apelo às atividades intelectuais e à moderação dos costumes e do comportamento, a Reforma Protestante atraiu um significativo contingente de mulheres, destacando-se algumas delas em atividades magisteriais e filantrópicas. Acusado como religião de mulheres, “refúgio de mulheres,” o protestantismo, no entanto, manteve limites claros no que tange à participação feminina: conquistaram junto com os homens uma nova relação como fiéis, mas ainda desiguais, pois o ministério pastoral continuava um privilégio masculino, o acesso feminino foi negado, temendo-se uma completa inversão de costumes e as críticas dos “papistas” e de outros protestantes mais conservadores no campo das relações de gênero.

A mensagem protestante colocou homem e mulher em condições equânimes perante Deus. No entanto, mantinha-se intacto o primado masculino quanto ao ministério e a direção administrativa da comunidade. Como homens que viviam uma conjuntura de transição, com um pé no medievo e outro na modernidade, os reformadores responderam ao apelo das mulheres que aspiravam à igualdade também como pregadoras e membros dos órgãos eclesiásticos, com nítida inspiração tomista. Contra a participação de Renée de France no Consistório, opinou um pastor calvinista: “ela está virando tudo de ponta-cabeça na nossa assembléia eclesiástica... Nosso

Consistório será objeto do riso dos papistas e anabatistas. Eles vão dizer que nós somos governados por mulheres” (DAVIS. 1990. p. 77).

Um emancipacionismo protestante

Proibidas de exercerem o ministério pastoral, as mulheres reformadas não se contentaram apenas com o seu papel de fiéis na congregação. Muitas se destacaram como professoras da Escola Dominical, missionárias e ativistas filantrópicas. No início do século XIX, as idéias feministas também atingiram as mulheres protestantes européias e norte-americanas, e muitas delas com serviços prestados e efetiva liderança nas comunidades passaram a lutar pela emancipação feminina e a igualdade de espaço administrativo no interior da igreja, onde as instâncias de poder e o saber teológico eram apanágio do gênero masculino.

Em 1833, em Lyon, berço do calvinismo, Eugénie Niboyet fundou um jornal feminino, denominado *Le Conseiller des Femmes*. Filha e mulher de pastor, Eugénie tinha consciência de quão dura seria a sua luta em tentar mudar uma mentalidade sexista fundada em seculares representações androcêntricas, que inferiorizavam a mulher e proibiam-na do exercício do ministério. Após as barricadas de 1848, deslocou-se para Paris e fundou um clube feminino a “Société de la Voix des Femmes, onde se discutiam os problemas específicos deste sexo e um jornal, *La Voix des Femmes*” (GARRISON-ESTEBE, 1980 p. 156 – 157). A reação masculina ao projeto emancipacionista de Eugénie fez-se de forma agressiva: proibidas de se reunirem sem a intervenção dos homens, foram atacadas pela imprensa como fomentadoras de desordens sociais.

Sarcasticamente referiam-se a Madame Niboyet como “esta Jezabel da democracia feminina.” Utilizando-se da imagem de uma figura feminina do Velho Testamento, de origem fenícia, que adorava deuses estranhos e trouxe os costumes idólatras para o reino de Israel, ao casar-se com o rei Acabe, criticavam-se os anseios emancipacionistas das mulheres protestantes. Convém destacar-se que no livro de Apocalipse surgiu também uma mulher com o nome de Jezabel, fortemente vinculada ao imaginário judaico-cristão como “feiteira sedutora que encorajava imoralmente a idolatria sob o disfarce de religião, indicando que o nome se tornara proverbial para indicar apostasia” (DOUGLAS. 1981 p. 875).

Tal desqualificação do movimento das mulheres protestantes, acusando sua liderança como imoral, era de fato um duro golpe contra as tímidas iniciativas e militância do feminismo nascente no interior do campo protestante. Eram infundados os temores dos intelectuais e pastores franceses da influência do clube de Madame Niboyet, o seu emancipacionismo em nenhum aspecto se comparava com a apostasia da poderosa e vaidosa Jezabel: “seu programa feminista não tinha nada de revolucionário; fiel à tradição protestante pleiteava pela educação das jovens, futuras mães da família. Reclamava escolas primárias e secundárias para as meninas e para os meninos” (GARRISON-ESTEBE 1980.p. 157).

Na mesma década de 30 do século XIX, nos Estados Unidos da América, duas irmãs de origem *quaker* (dissidentes protestantes), Sarah e Angelina Grimké, se

destacaram como abolicionistas e militantes do movimento emancipacionista das mulheres norte-americanas. Em 1837-38, Sarah publicou *Letter on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*. Como uma não-conformista, acreditava na inspiração da Bíblia e no chamado de homens e mulheres que recebiam inspiração direta do Espírito Santo. Para elas “os Homens tinham interpretado mal o significado de alguns versículos particulares e se a Escritura fosse adequadamente entendida poderia ser largamente usada para sustentar a igualdade das mulheres” (Apud CLARK, RICHARDSON, p. 239).

As atividades das irmãs Grimké, iniciadas antes da famosa Seneca Falls Convention, em 1848, conhecida como o evento que formalmente iniciou o movimento de mulheres no século XIX nos EUA, ultrapassou as fileiras dos protestantes dissidentes e ambas realizaram conferências públicas de caráter misto, isto é, para homens e mulheres, causando conflitos entre os líderes masculinos que discordavam de seus discursos e práticas feministas. Em sua carta de número três, Sarah Grimké argüia os defensores da submissão feminina, com uma argumentação bíblica contundente.

Seguindo o princípio protestante do sacerdócio universal e a inspiração da leitura bíblica pelo Espírito Santo, essas mulheres capacitaram-se para contestar a visão da submissão feminina, vigorosa no imaginário cristão, pois fora forjada tendo como respaldo e matriz o mito da responsabilidade de Eva na queda do ser humano. Usando o próprio texto bíblico e o discurso de Jesus, aceitos como autoridades máximas da teologia protestante, as emancipacionistas do século XIX passaram a lutar com as mesmas armas contra o androcentrismo vigente no pensamento reformado.

Na Convenção dos Direitos da Mulher de Seneca Falls em 1848, uma ministra *quaquer*, de nome Lucretia Mott, lavrou o seu protesto: “o rápido sucesso de nossa causa depende dos esforços zelosos e incansáveis tanto de homens quanto de mulheres para derrubar o monopólio de púlpito e para assegurar às mulheres participação igual aos homens nas várias ocupações, profissões e comércio” (Apud RUETHER, p. 166). Como resultado dessa intensa movimentação por igualdade de direitos, em 1853, Antoinette Brow foi ordenada como a primeira mulher para o exercício do ministério pastoral, quebrando assim uma tradição androcêntrica vigente desde o século XVI.

Ao longo do século XIX, a luta do movimento feminista norte-americano prosseguiu, incorporando vários setores da sociedade, inclusive outras mulheres protestantes, que formavam a maioria absoluta da população feminina dos E.U.A. Como ponto culminante da militância de um grupo seletivo de biblistas, em 1895, e posteriormente em 1898, publicou-se *The Woman's Bible*, sob a direção de Elizabeth Stanton, contendo uma releitura do texto bíblico referente à mulher, calcada numa rigorosa exegese que colocava por terra a secular teologia protestante que “ensinava que a mulher trouxe pecado e morte para o mundo, que ela precipitou a queda da raça e ela por tudo isto será julgada nos céus, condenada e sentenciada” (STANTON. 1993. p. 7).

A *Bíblia da Mulher* provocou não só a reação dos setores religiosos e das lideranças eclesiais protestantes, mas estranhamente da própria Associação Americana do Sufrágio da Mulher. Interessada, naquele momento, apenas em garantir o direito de

voto ao sexo feminino, não entendeu a dimensão do propósito de Elisabeth C. Stanton, uma inquieta figura, de origem *quaquer* que havia sido formada na ambiência da livre inspiração do fiel protestante e que acreditava piamente na atuação de homens e mulheres como instrumentos divinos e como criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus.

Abrigando em suas fileiras mulheres ortodoxas, dissidentes e não religiosas, temiam as líderes sufragistas que a radical crítica do androcentrismo bíblico e protestante que Stanton pregava dividisse o movimento sufragista, o que de fato ocorreria posteriormente em função da questão étnica, dos afro-americanos que àquela altura, década de 1860, agitava a sociedade norte-americana. Embora também lutasse pelo voto feminino, Elisabeth e suas colaboradoras demonstraram uma visão mais ampla do problema da submissão e inferioridade feminina impostas pelas instituições civis e eclesásticas. Para elas “o voto feminino só seria valoroso quando as mulheres o usassem para apoiar um programa inclusivo de reformas para por um fim à subordinação política, econômica, social e sexual da mulher.” (STANTON, 1993. p. VIII).

A obra de Stanton mantém a sua atualidade como um esforço hermenêutico a partir do ponto de vista feminino, que demonstra uma extraordinária argúcia em buscar nas origens das representações religiosas forjadoras da mentalidade e dos valores ocidentais, a matriz de onde se originava a opressão feminina, desvelando o texto bíblico com uma alta crítica exegética e pondo à descoberto o androcentrismo do mundo do Velho Testamento e da Igreja Primitiva. Não perceberam as sufragistas que, ao fazerem a crítica bíblica, Stanton e suas colaboradoras atingiam no âmago a espinha dorsal da cultura norte-americana e o mais poderoso elemento da auto-submissão interna das mulheres, legitimador da supremacia masculina, conforme tradicionalmente rezava a Bíblia e obedeciam os fiéis protestantes.

Ao criticar os pastores ortodoxos, defensores da velha tese reformada da submissão feminina, Stanton afastava-se do protestantismo calvinista e aproximava-se organicamente dos dissidentes, ou melhor, das pastoras e mulheres *quaquers* e de Lucretia Mott que seria a primeira mulher que Stanton ouviria pregar para uma audiência mista de homens e mulheres na Igreja Unitária, dissidente em Londres, em 1840. Conforme sua autobiografia foram as mulheres *quaquers* envolvidas na luta abolicionista, “as primeiras mulheres que ela tinha conhecido que acreditavam na igualdade dos sexos e que não acreditavam na popular religião ortodoxa” (STANTON, p. XI).

Quando, no início do século XIX, as mulheres começaram a protestar contra sua falta de cidadania, os clérigos protestantes, temendo a estabilidade das instituições, do lar, do Estado e da Igreja, recomendaram que elas lessem a Bíblia para obter resposta. Obediente ao conselho pastoral, Elisabeth Stanton empreendeu um amplo e acurado estudo crítico do texto sagrado questionando o patriarcalismo da ortodoxia protestante. Guiada pela iluminação individual e independente da autoridade eclesástica, isto é, levando à radicalidade o sacerdócio universal e a livre interpretação da Bíblia, doutrinas caras ao protestantismo! Baseada na crítica bíblica conhecida no momento, *A Bíblia da Mulher* propunha uma leitura onde a razão e o conhecimento científico seriam usados

para discernir a palavra do homem falível, da palavra de Deus. Rejeitando o “dogma” protestante de que toda Escritura é divinamente inspirada.

A *Bíblia da Mulher* sugeria uma releitura do mito da criação, acrescentando um princípio feminino em substituição ao Espírito Santo na composição da trindade: “Pai Celeste, Mãe e Filho seria mais racional.” Contra o primado do homem como imagem de Deus concluiu que “Deus criou o homem à sua própria imagem, masculino e feminino. As Escrituras, assim como a ciência e a filosofia, declaram eternidade e igualdade dos sexos o fato filosófico, sem o qual não poderia ter havido a perpetuação da criação, nenhum desenvolvimento nos reino animal, vegetal ou mineral, nem progresso no mundo do pensamento” (STANTON. 1993. p. 15).

Na visão de Elizabeth Stanton houve uma interpolação ao cânone do livro de Gêneses, acrescentando-se um relato da criação coadunado com as práticas androcêntricas vigentes na sociedade judaica, e orientais de uma forma geral. Quanto ao relato da queda do homem, pedra angular da justificação teológica da inferioridade e sujeição feminina, as comentaristas da *Bíblia da Mulher*, iniciaram a discussão do problema questionando se o texto de Gênes 3:1,24 era de fato um mito, um símbolo, ou se teria alguma veracidade histórica. Baseadas em estudos de exegetas e botânicos, levantaram a hipótese de que a serpente falante e a maçã eram tão inverossímeis que poderiam colocar em risco a sua credibilidade. Acreditavam que a teoria darwiniana daria muito mais esperança e incentivo à mulher.

Quanto ao silêncio que as mulheres deveriam manter no templo e a proibição de serem ordenadas, discordavam dizendo que as instituições eclesiásticas tinham parado no tempo e mantinham as mesmas atitudes do apóstolo Paulo, no primeiro século do Cristianismo. Estranhavam, ainda, que a igreja proibisse a assunção do púlpito pelas mulheres, mas que eram estas que sustentavam o ministério pastoral, os salários e o suporte material que permitiam o crescimento das instituições eclesiásticas, além de não ser encontrado nos ensinamentos de Jesus nenhuma passagem que proibisse o ministério feminino. De forma enfática concluíram as biblistas: “até que o feminino seja reconhecido no Ser Divino e a justiça seja estabelecida na Igreja pela completa igualdade da mulher e do homem, a Igreja não pode ser completamente cristã” (STANTON. 1993. p. 173).

Em 1922, surgiu uma nova obra de exegese feminina chamada o *Comentário da Bíblia das Mulheres*, a qual contou com a colaboração de católicos, judeus, protestantes e a contribuição de eruditos do sexo masculino. Tratava-se de um novo momento no feminismo internacional e evidentemente sem a radicalidade que o trabalho de Stanton representou no século XIX. Apesar da censura, a *Bíblia da Mulher* teve uma ampla repercussão na época, justificando sete edições em apenas seis meses. A pergunta que se impõe é se de fato o projeto de Stanton atingiu as mulheres protestantes no Brasil? Em que medida suas idéias influenciaram nos discursos e práticas do contingente feminino presente no protestantismo brasileiro, ou se predominou a tradição da submissão feminina.

O universo feminino do protestantismo brasileiro

Para se ter uma visão mais completa sobre as mulheres protestantes que viveram no Brasil no final do século XIX e na primeira metade do XX, torna-se necessário conhecer o universo feminino que predominava no referido período, ressaltando os diferentes comportamentos ditados por uma sociedade nitidamente dividida em classes e grupos étnicos. A escravidão, durante quatro séculos, contaminou todas as relações sociais no Brasil: produziu discriminação, subalternidade e estereótipos. Os ditos populares como “branca para casar, mulata para f... “e negra para trabalhar”, demonstram a exploração que as mulheres negras sofreram, “que contraria o modelo freyriano de uma democracia das relações sexual-raciais no Brasil” (PACHECO,2013, p.51).

Marcada pelo escravismo ou resquícios escravistas, a sociedade brasileira no período estendeu às relações homem/mulher, a dominação e o autoritarismo peculiares em intercursos sociais construídos em torno da desigualdade. O espaço público era preferencialmente o domínio masculino, enquanto o espaço privado da casa reservava-se exclusivamente às mulheres, concebidas como seres inferiores que precisavam sempre da tutela masculina. Condenadas à rotina de um ciclo biológico que incluía o casamento e a maternidade, viviam as mulheres brasileiras das classes altas, brancas ou embranquecidas, reclusas no interior de suas casas, vivendo a mesmice do cotidiano doméstico. Guardadas zelosamente, essas mulheres não podiam transitar nas ruas desacompanhadas e muito menos cuidar de interesses próprios, pois não os tinha. Reclusão e domesticidade eram sinônimos de honradez e toda mulher honesta deveria se preservar.

As mulheres negras, também laboravam na lavoura, nas atividades domésticas e muitas delas se tornaram reprodutoras de novos escravinhos, aumentando o plantel dos senhores. O aborto foi praticado por várias mulheres negras como uma forma de resistência às práticas reprodutivas de outros seres humanos que sofreriam o destino da escravização. A prostituição, ou a exploração sexual dessas mulheres e crianças rendia, também, lucros aos seus senhores, baseado no estereótipo da sexualidade exacerbada das negras, vistas apenas como corpos a serem usufruídos. Também existiram as famílias dos escravizados e as mulheres eram esposas, filhas e sustentáculos de famílias.

Apesar do estigma de escravizadas, ou descendentes de escravos, as mulheres negras desempenharam papéis relevantes na cultura nacional: agentes culturais, guardiãs dos conhecimentos e memória ancestrais; líderes da resistência contra a escravidão. Sacerdotisas, conselheiras, senhoras e mestras dos fundamentos religiosos milenares. Ruth Landes (1967), na década de 1940, denominou Salvador “a cidade das mulheres” pela expressiva maioria de mulheres sacerdotisas nos Terreiros de Candomblés baianos.

A população feminina pertencente às camadas mais baixas da sociedade, que não contava com o suporte material de pais e companheiros provedores, era obrigada a freqüentar, cotidianamente, a rua, trabalhar e ganhar o seu sustento e de sua prole na maioria das vezes sozinhas. Se tivéssemos que definir com uma palavra a situação feminina no período, diríamos que *reclusão* definiria o universo da mulher das classes altas, e *trabalho* definiria a vivência feminina das pertencentes às camadas mais baixas. No geral,

as mulheres dos segmentos populares tiveram que conciliar o trabalho, para garantir o sustento doméstico, e a criação dos filhos que muitas vezes as acompanhavam ao local de trabalho.

A abolição da escravidão e a proclamação da República não trouxeram mudanças significativas à situação das mulheres pobres. As atividades a elas destinadas eram em muito semelhantes as das escravas e forras, visto que a divisão do trabalho ainda excluía, “em 1920, 83,9% das mulheres do mercado formal de trabalho, espremendo-as, nos dados estatísticos nas profissões “domésticas” ou mal definidas, como nas não declaradas ou sem profissão” (FERREIRA FILHO, p.25). O modelo rainha do lar que cuidava da casa e dos filhos com um marido provedor era um estereótipo das classes altas. Para as mulheres pobres, a chefia da família era inerente à sua pobreza.

Vanderlei (2008) estudou as mulheres ganhadeiras em Salvador na Primeira República, concluindo que as mulheres pobres e negras viviam do trabalho na rua, eram caixeiiras, fateiras, quituteiras, lavadeiras, cozinheiras e demais protagonistas do ganho que ocupavam as páginas policiais, de conflitos, acidentes dos mais variados, seja no ambiente de trabalho ou mesmo nas suas casas, que muitas vezes eram divididas com uma ou mais “companheiras”, solteiras, negras ou pardas.

Quanto às mulheres da elite, os ventos republicanos e os ares de modernidade que os políticos quiseram implementar, trouxeram poucas mudanças. A sociedade continuava preconceituosamente a exigir o decoro. A mulher solteira e desacompanhada na rua, isto é, aquela que ultrapassava os muros da reclusão doméstica, constituía um verdadeiro desafio aos bons costumes. As religiosas católicas eram forjadoras, juntamente com a família patriarcal, desse modelo de mulher pudica, virtuosa e submissa, que a sociedade baiana acatava como correto e cristão. Um questionamento tímido da condição de subalternidade em que viviam as mulheres baianas só ocorreria no final da década de 20 deste século, com uma espécie de “*feminismo religioso*” que rejeitava os modernismos do feminismo revolucionário.

Do ponto de vista da cidadania, as mulheres continuavam a ser tratadas como incapazes para o voto. A República continuou a ver a mulher como sub-cidadã. Em 1910, surgiu o Partido Republicano Feminino liderado pela Professora Leolinda Daltro, com o objetivo de mobilizar as mulheres para lutar pelo voto. O referido partido não teve sucesso, exatamente, pelo seu isolamento e o inusitado de sua plataforma política. Após a criação da Federação Brasileira para o Progresso Feminino, em 1922, a luta pelo voto feminino ganhou força: em 1927 as mulheres do Rio Grande do Norte votaram nas eleições do estado e municípios; só após cinco anos “como parte de uma nova estratégia de dominação, o voto feminino foi decretado” (COSTA, 1995, p.222), estendendo-se a todas as mulheres alfabetizadas.

Quanto à educação formal, as mulheres das classes altas ou tinham preceptoras que ministravam conhecimentos elementares em suas próprias casas, ou freqüentavam os colégios femininos católicos onde além das primeiras letras, aprendiam as artes culinárias preparando-se para o casamento. Algumas continuavam os estudos e diplomavam-se

como professoras, não raro para ostentar um diploma, pois quando se casavam não trabalhavam fora, pois não era permitido pelos seus maridos.

As mulheres das classes baixas foram as vítimas prioritárias do analfabetismo. Além da precariedade das escolas públicas, as meninas desde cedo tinham responsabilidades no lar, o que deixavam suas mães mais livres para buscar empregos na rua, ocasionando a inexistência de um tempo livre disponível para frequentar a escola. Pobreza e analfabetismo formavam um círculo vicioso na vida dessas mulheres.

Sumariamente, este era o pano de fundo do universo feminino brasileiro e baiano, especificamente, em que as mulheres protestantes transitavam. Desde o início do estabelecimento do protestantismo no Brasil, que as missionárias norte-americanas estavam preocupadas com o trabalho específico para a conversão das mulheres. Havia uma espécie de divisão sexual do trabalho, onde os missionários homens faziam a evangelização dirigida ao sexo masculino e as missionárias ocupavam-se em arrebanhar prosélitos entre as mulheres e organizar as sociedades femininas.

As mulheres anglicanas pertenciam as camadas mais altas da população e transitavam nos espaços permitidos às mulheres da elite brasileira. As mulheres presbiterianas, congregacionais e metodistas pertenciam às camadas médias da estratificação social, em sua maioria escolarizadas, porém sem acesso aos cargos eclesiásticos. As mulheres batistas brasileiras, geralmente de origem afro-descendente, pertenciam às camadas trabalhadoras. No geral, os protestantes desenvolveram uma visão dignificante da mulher, apesar da submissão.

Segundo os protestantes, o Cristianismo, libertou a mulher da opressão em que ela vivia anteriormente, isto é, nas civilizações e religiões orientais. Este foi um tema recorrente na documentação: Cristo libertou a mulher da discriminação e cabia ao sexo feminino o reconhecimento da ação cristã libertária, pois antes eram consideradas “inferiores que achavam não possuíam almas – eram um mal, embora necessário, sendo úteis, apenas, para a propagação da raça humana.” Prosseguiu o articulista, enfatizando que o Evangelho era destinado às mulheres. “Tal, porém, é a posição que no Novo Testamento ocupa a companheira inseparável do homem que se torna impossível passar despercebido o facto de que o evangelho era destinado em sentido muito especial às mulheres para as elevar ao nível do homem e revesti-las da dignidade necessária à santa missão de formação do carácter dos seus filhos e da juventude em geral” (O Jornal Baptista, 30/07/1901, n.º-20.p.2).

Os negócios da família deveriam ser a única e exclusiva ocupação feminina, os papéis reservados à mulher circunscreviam-se aos limites do lar: mãe, filha e esposa. A maternidade era considerada como a mais importante e sublime tarefa “imposta pela palavra de Deus, pela sociedade e pela mesma natureza à mulher.” Seguindo a ótica protestante, ser mãe não era uma escolha que o sexo feminino fazia voluntariamente, porém era uma ordem divina a que a mulher não podia desobedecer. E consoante com a visão sexista da teologia reformada, resgatava-se a Eva maldita e a sua concepção como punição pelo seu pecado de induzir o homem à queda. Assim, a maternidade lhe foi

imposta como castigo, mas ao mesmo tempo como trunfo sobre o inimigo, porquanto da mulher havia de nascer o Divino Salvador da humanidade.

Por outro lado, as mulheres protestantes eram incentivadas a participarem da vida eclesiástica. Para que isso ocorresse de forma eficaz, havia um incentivo de que o sexo feminino deveria preparar-se, adquirir maior conhecimento, inclusive para educar melhor os filhos. Aconselhavam que as mulheres deveriam buscar mais informações e não se conformar com o obscurantismo que vivia-se anteriormente. A Escola Dominical e a escola anexa, onde os adultos também eram recebidos, eram, de fato, espaços onde a maioria das mulheres evangélicas sem escolaridade podiam receber uma formação básica.

Nas comunidades protestantes, além de cultos e reuniões que congregava toda a membresia, contava com organizações específicas para o gênero feminino. As sociedades femininas atingiam todas as faixas etárias, com atividades devocionais e filantrópicas. Concorde com a reclusão no interior dos seus lares, as mulheres evangélicas compartilhavam na igreja um espaço de sociabilidade, onde encontravam outras mulheres e poderiam trocar idéias, mesmo que fossem apenas sobre a música ou a decoração do templo.

Como em outras denominações protestantes, existia na Igreja Anglicana no Brasil uma sociedade que congregava as senhoritas e as meninas anglicanas, a *Girls Frindly Society* (G.F.S.) Nessa sociedade incentivava-se o companheirismo entre as sócias. O trabalho regular da sociedade de moças incluía: um grupo de estudo bíblico que se reunia uma vez por mês, aula mensal de conhecimentos bíblicos em algum subúrbio, a realização de bazares e outros eventos para arrecadação de ofertas para a comunidade.

A sociedade feminina propunha-se ainda a ser uma espécie de agência de conselhos e ajuda para as mulheres nas diversas áreas da vida. Ao lado da sociedade de moças, existia também a Associação Feminina Diocesana, a qual era composta pelas mulheres casadas e mantinham basicamente as mesmas atividades e objetivos que eram “de ajuda e continuação do trabalho da igreja. Compunham-se as duas sociedades exclusivamente de mulheres anglicanas de origem inglesa e seguindo a linha geral da igreja, não tinham nenhum objetivo proselitista de atingir as mulheres brasileiras de outras confissões religiosas.

As mulheres anglicanas participavam da vida eclesiástica dentro dos limites estabelecidos pelo sexismo da teologia anglicana e protestante em geral: o ministério pastoral continuava a ser um privilégio exclusivo do sexo masculino. Durante os anos que cobrem este estudo, todos os reverendos eram homens e só excepcionalmente, à beira da morte, *in extremis*, uma mulher, uma enfermeira, ministrou o batismo a duas crianças. O exercício sacramental e as atividades administrativas eram tarefas inerentes aos varões que recebiam as sagradas ordens.

Para as mulheres protestantes brasileiras, pertencentes às camadas populares, a comunidade religiosa representava o único espaço público onde podiam se relacionar, mesmo que prioritariamente fosse exercitado o aspecto religioso. Representava ainda, para essas mulheres, a possibilidade de crescimento intelectual, pois as analfabetas, de imediato, eram incentivadas a participarem da escola anexa para aprender a ler a Bíblia.

Outro dado importante que certamente prendia o sexo feminino ao grupo: no geral as irmãs que faziam parte da membresia eram mães de grandes proles e considerando-se a precariedade da escola pública naquele período, “escola da igreja” era a única que os filhos dessas mulheres podiam frequentar. As escolas anexas tinham como objetivo principal atender aos filhos dos irmãos.

Ter filhos era uma tarefa socialmente imposta à mulher casada, sendo objeto de escárnio aquelas que não procriavam. Embora o protestantismo não aceitasse o dogma da imaculada virgindade de Maria após o nascimento de Cristo, do ponto de vista simbólico continuou a cultivar o estereótipo da virgem ou da mãe exemplar.

As mulheres batistas eram incentivadas a participarem da vida eclesiástica. Para que isso ocorresse de forma eficaz, havia um incentivo de que o sexo feminino deveria preparar-se, adquirir maior conhecimento, inclusive para educar melhor os filhos. Aconselhavam que as mulheres deveriam buscar mais informações e não se conformar com o obscurantismo que vivia-se anteriormente: “o dia já se passou quando as mães ficavam ignorantes e os maridos educados. Uma mulher crente deve procurar INFORMAR-SE E EDUCAR-SE. Nós temos de ensinar os nossos filhos a dar os seus primeiros passos no mundo, por isso precisamos nos instruir bem.” (O Jornal Baptista 30/05/1904 p. 7).

Se por um lado eram tolhidas e silenciadas, as mulheres batistas encontravam uma espécie de compensação num espaço que era essencialmente feminino e onde elas poderiam, desde que tivessem competência e escopo espiritual, transformar-se em líderes com ativa participação. A Sociedade de Moças e de Senhoras constituía-se em um espaço privilegiado de sociabilidade feminina, evidentemente com objetivos religiosos, mas era um *locus* de estudo bíblico, de troca de experiências sobre a educação dos filhos e a administração do lar, sem a tutela e a presença masculinas. As sociedades femininas eram fortes e muito presentes na vida eclesiástica. Tinham como finalidade precípua o crescimento espiritual das sócias e o apoio às tarefas proselitistas. Uma estrutura e diretoria próprias administravam as atividades de caráter interno.

A União Geral das Sociedades de Senhoras foi organizada pela missionária norte-americana Anne Bagby, em 1889, congregando uma rede das Sociedades Femininas, Sociedades de Crianças e posteriormente a Sociedade de Moças e as Mensageiras do Rei, que reunia as meninas de 8 a 16 anos de idade, existentes nas congregações locais. Tinha um estatuto próprio e um manual de atividades.

Além de professoras da Escola Dominical para as classes femininas e infantis, responsável pelo trabalho específico das sociedades de crianças, da ornamentação e da sociabilidade, as mulheres também tinham obrigação de desempenhar as tarefas evangelísticas, comuns a qualquer membro da comunidade, independente de ser ordenado ou não. Nas primeiras décadas, entre os Batistas, as mulheres participavam do cântico congregacional, do coral e recitando poesias e textos bíblicos,

Em 1917 na Primeira Igreja Batista do Brasil fundou-se uma sociedade juvenil, a qual era dirigida pela Sr.^a Sarah Costa que, em seu primeiro relatório, não o fez de viva voz, mas através de um irmão, o seu próprio marido, o Sr. Tomaz L. Costa, “que

declarou pela irmã que dirige a Sociedade de Crianças que está a mesma trabalhando e pondo em execução planos para o seu desenvolvimento.” Nada mais androcêntrico: a referida senhora prestava um serviço à comunidade como responsável pela sociedade de crianças, onde ensinava e doutrinava, mas obedientemente, conforme as práticas da comunidade, precisava de um porta voz para se comunicar na assembléia. Fica a indagação: as mulheres evangélicas aceitavam passivamente tal situação ou também faziam as suas estratégias silenciosas de resistência?

Perfis femininos no espelho de Ester

Na trajetória do povo judeu narrada no Velho Testamento aparece o nome de várias mulheres judias, ressaltando os papéis de mães, esposas, filhas, irmãs, desempenhando atividades domésticas. Algumas mulheres se destacaram pelo desempenho de tarefas, geralmente reservadas aos homens, a exemplo de Débora, juíza e guerreira. O nome de Ester, reconhecida no texto vetero-testamentário, pela sua beleza física e virtudes morais e espirituais, ganhou destaque, conforme o texto bíblico pela sua coragem em defender o povo de Israel da morte no exílio Persa, no século V A.C. ao ganhar os favores do rei Assuero, por causa de sua beleza e se tornar mulher do rei o qual aumentou o seu harém com mais uma virgem. A mais bela das filhas de Israel, foi o preço de uma aliança política, típica do mundo oriental do período antigo, mas que perdurou na idade moderna com os casamentos dinásticos europeus.

O exemplo da rainha Ester, cujo nome significa estrela ou murta, foi tão importante para a trajetória do povo Judeu, que além da Festa do Purim, quando se comemora o livramento do massacre dos judeus, a sua história ganhou um livro especial, que forma o cânone do Velho Testamento bíblico (ESTER, 9:24, Bíblia Sagrada). No imaginário judaico- cristão, a representação de Ester como modelo a ser seguido pelas mulheres, criou profundas raízes, em oposição à figura de Jezabel, mulher de origem fenícia, considerada imoral, impura, a qual foi arrastada até à morte por não seguir os preceitos de Iavé, o Senhor dos Exércitos dos judeus. Os protestantes se apropriaram dessas representações, inculcaram no contingente feminino doutrinas e práticas religiosas coadunados com o modelo feminino de virtude, virgindade, submissão, pureza, trabalho e domesticidade.

Na visão dos protestantes, o corpo é o templo do Espírito Santo e o sexo é apenas para a perpetuação da espécie. As mulheres casadas, muito menos as solteiras, não deveriam buscar na prática sexual nenhum prazer, nada que lembrasse os prazeres da carne. O corpo tem de ser rotinizado no trabalho diário, para dar lugar às obras do Espírito. A interpretação do Cântico dos Cânticos seguia a polêmica e o desconforto que alguns exegetas sentiam frente a um texto tão erótico e desconcertante. Os protestantes não queimaram o livro-poema, conservaram-no no cânone bíblico, mas o desfiguraram tanto que os apelos e as declarações de amor da sulamita e do seu pastor apaixonado se transferiram para uma dimensão escatológica. As “delícias do amor” só se consomem no plano espiritual.

O programa emancipacionista da *Bíblia da Mulher*, liderado pela Elisabeth Stanton, para as senhoras protestantes estaria no mesmo rótulo do feminismo confuso e absurdo do ponto de vista bíblico, “cheio de liberdade e licenciosidade”, pois a agenda de reivindicações incluiria desde uma nova leitura dos androcêntricos textos bíblicos questionados ao nível de sua veracidade hermenêutica, até a assunção do pastorado pelo sexo feminino. O máximo que as mulheres evangélicas se permitiam, era a simpatia pela *Associação Cristã Feminina*, que congregava mulheres evangélicas, com uma proposta de trabalho assistencialista, sem conteúdo reivindicatório.

Contentavam-se com o trabalho que faziam e certamente desejavam manter a paz do lar e da instituição eclesiástica sem sobressaltos emancipacionistas de aspirar à tribuna sagrada. Convém ressaltar que desde 1917 foi criada uma escola batista para a preparação de moças. A Escola de Trabalhadoras Cristãs formava líderes, musicistas, e professoras das escolas anexas. Não era por falta de preparo que as mulheres não assumiam o pastorado entre os batistas.

No campo católico ocorria um processo similar. Maria Amélia Almeida referiu-se à Professora Amélia Rodrigues, escritora católica de destaque na época, que fundou a *Liga Católica das Senhoras Babianas*, para congregar as mulheres católicas em torno da fé e de obras assistenciais. Condenava o feminismo revolucionário e defendia “o ideal do bom feminismo que, portanto, se desenha nítido, bello sem confusão possível como o outro: é dar meios de existência menos dolorosa ao sexo feminino, sobretudo às pobres desamparadas que precisam ganhar seu pão como operários.” (ALMEIDA, 1986) Pelo menos no conservadorismo, protestantes e católicas estavam muito próximas ao defenderem o “feminismo cristão, o bom feminismo” contra os “meetings políticos do feminismo revolucionário.”

As mulheres anglicanas

Por força do Tratado de 1810, entre Portugal e a Inglaterra, os súditos de S.M. Britânica, estabeleceram a Igreja Anglicana no Rio de Janeiro, lançando a pedra fundamental do seu templo em "12 de agosto de 1819, à rua dos Borbonos. A igreja foi dedicada a São Jorge, padroeiro da Inglaterra e a São João Batista em homenagem a D. João VI. (WALSH, 1982, p. 143). Estando o anglicanismo dividido em duas alas, a católica e a protestante, foi esta última que se estabeleceu no Brasil. Conforme o Rev. Robert Walsh, capelão da comitiva de Lorde Strangford que esteve no Rio de Janeiro no período, a Christ Church, como fora denominada, era a "primeira igreja protestante da América do Sul, desde que os holandeses tinham temporariamente dominado Pernambuco.” .(WALSH, 1982, p. 143).

A Christ Church, como as demais capelanias que foram fundadas no território brasileiro, estavam sobre a jurisdição do Bispo de Londres, diretamente vinculada ao consulado britânico, como representante do Governo de S. M. Britânica no Brasil. Mantinham-se, assim, as características fundamentais do anglicanismo de hierarquia episcopal e de Igreja estabelecida vinculada ao Estado. Seguindo-se os serviços religiosos

segundo o uso da Igreja da Inglaterra, e consta no Livro de Oração Comum. (STATUTES OF THE ESTABLISHMENT OF CHRIST CHURCH. 1909, p. 3).

A Igreja Anglicana, estabelecida no Brasil, identificava-se completamente com o protestantismo de imigração: os serviços religiosos eram feitos em inglês para a colônia britânica; a Igreja foi organizada para atender às necessidades espirituais dos ingleses e seus descendentes, sem nenhuma preocupação proselitista. Instalada por força de um tratado, moveu-se sempre dentro dos limites das concessões. Por outro lado, diferentemente dos protestantes de origem missionária, os anglicanos reconheciam a Igreja Católica como cristã e não se dispunham a fazer proselitismo em meio à população católica.

Como missionárias ou diaconisas, as mulheres anglicanas foram galgando postos eclesiásticos e exerceram tarefas significativas, às vezes reconhecidas e elogiadas pela hierarquia. Em São Paulo, entre os anos 1918-1920, a missionária Browne, enviada pela Sociedade Missionária da Igreja, missionava entre os marinheiros, e, pelo seu desempenho, recebeu efusivos elogios do exigente Bispo Every nas suas regulares visitas àquele campo. Segundo o bispo, “o trabalho das Missões aos Marinheiros esta sendo mantido pela Sra Browne, o único exemplo, que eu saiba, de uma mulher sendo encarregada. E ela está criando um precedente extraordinariamente eficaz, diga-se de passagem. Numa noite de chuva tropical, fiquei surpreso em achar o Instituto repleto para o concerto, e um bom número ficou para o culto que se seguiu” (DIOCESAN GAZETTE, 1918-1919, P. 11).

Obrigado a reconhecer a eficiência feminina num trabalho tradicionalmente feito por homens, o clérigo certamente levou em consideração que a clientela da Senhora Browne era formada por homens e jovens marítimos a serviço, e que a liderança eficaz da missionária era aceita naturalmente. As tarefas da Senhora Browne deveriam ser muito árduas, a documentação pesquisada registrou vários incidentes de violência entre os marujos britânicos.

Uma segunda mulher que se destacou na comunidade anglicana foi a senhorita Florence Maude Been, não como mãe nem esposa, mas, tendo permanecido solteira, sobressaiu-se na Saint George Church como ativa e fiel colaboradora, e em seu lar como filha exemplar. A senhorita Been, como geralmente era designada na documentação, nasceu em 18 de julho de 1877 em Salvador, sendo batizada aos dois meses pelo Rev. Alfred Butler. Filha de Frederik e Christina Been, Florence nasceu em um lar abastado, sendo a segunda filha dos seis rebentos que a Sra. Been deu à luz. Morava a família no Canela, uma das artérias da Freguesia da Victoria, próximo ao Campo Grande onde se localizava o templo anglicano em Salvador.

Como ocorreu com a maioria das crianças da Saint George Church, Florence viveu os primeiros anos da infância em Salvador, recebendo educação materna e assistida nas necessidades infantis por uma criada inglesa, Jane Chichonne, trazida por sua mãe de Southampton. Aos dez anos, juntamente com os irmãos, deslocou-se para a Inglaterra só retornando dois anos depois. Provavelmente nesse período, a jovem Been iniciou a sua educação formal nos colégios britânicos como era comum na comunidade. Florence,

além da instrução básica, recebeu aulas de música, o que lhe permitiu posteriormente transformar-se em organista da igreja. Após esse período de dois anos é impossível precisar quando a adolescente retornou à Inglaterra para completar a formação, porém há um registro no livro de entrada de passageiros que, em 1896, toda a família retornava da mãe-pátria, tendo Florence dezenove anos, com seus outros irmãos e mais uma criada, de nome Anneta.

As famílias britânicas ricas não dispensavam os serviços de auxiliares domésticas, no geral criadas inglesas. E diferentemente das jovens baianas mais pobres, o serviço da casa não era obrigatoriamente distribuído entre as meninas e adolescentes da casa. Sendo assim, Florence tinha lazer e tempo suficientes para dedicar-se à música e a outras atividades eclesíásticas e freqüentar os eventos sociais da colônia britânica que regularmente reunia-se no British Club, afinal de contas já estava em idade de casar-se, a exemplo de sua irmã mais velha Edith Constance Been, que se casou aos vinte e dois anos com o comerciante Reginald C. Steel, e teve uma cerimônia de casamento com pompa e circunstância, conforme as regras britânicas e o ritual anglicano, dirigido pelo Reverendíssimo Bispo Waite H. Stirling, vindo de Buenos Aires em visita à Saint George Church. (LIVRO DE REGISTRO DE CASAMENTOS, 1898. DOC.PARÓQUIA BOM PASTOR).

Florence permaneceu solteira, não se pode afirmar se por opção própria ou por faltar-lhe pretendente, ou se em consequência de algum desengano amoroso, pois, para os padrões de alianças matrimoniais vigentes na comunidade, tratava-se de um bom partido: educada na Inglaterra e herdeira de uma rica família de comerciantes. A senhorita Been decidiu dedicar o seu tempo livre, advindo da solteirice, à igreja. Livre das tarefas domésticas e educação dos filhos tinha disponibilidade suficiente para participar ativamente das atividades eclesíásticas. Como assíduo membro comungante, Florence Been desempenhou tarefas e cargos específicos na Saint George Church. Como as demais mulheres da comunidade, era responsável pela decoração e limpeza do templo, o que sempre era destacado reconhecidamente pelos reverendos.

Além da prosaica tarefa de decorar o templo, considerada como trabalho de mulher pela divisão sexual do trabalho vigente no grupo, Florence desempenhou outras funções, como a de tesoureira para o fundo da Cruz Vermelha. Com o engajamento da comunidade nos desdobramentos da Primeira Guerra, a “Srta. Been se encarregou de fazer uma coleta para uma oferta do Dia do Império da Cruz Vermelha, e até agora já levantou umas 15 libras para o fundo. Esta é a Segunda oferta deste tipo da Bahia.” (Diocesan Gazette. 1917 p. 38) Apesar das dificuldades financeiras do período, a diligente Florence conseguiu convencer os irmãos da Saint George Church a contribuírem “generosamente, ouvindo os apelos da mãe pátria,” conforme escreveu o redator da Gazeta Diocesana.

Quando da implantação da sociedade de Moças na comunidade anglicana de Salvador, a vice-presidente da entidade a nível nacional, buscou o apoio de Florence e de sua mãe, indicadas pelo Bispo Every como mulheres idôneas e desejosas de trabalharem na Sociedade de Amigas das Moças, uma organização interna da igreja, dirigida

especificamente para o crescimento das senhoritas anglicanas. Os dotes musicais de Florence também foram colocados a “serviço de Deus.” Cantava no coral juntamente com outras mulheres e, na ausência do organista oficial, passou a dirigir a música da igreja e a tocar o instrumento nos cultos e cerimônias religiosas. Levando em consideração a importância que a música tem no ritual das igrejas reformadas, Florence desempenhava um papel relevante na comunidade eclesiástica. Certamente tinha dotes de liderança e iniciativa própria, haja vista os empreendimentos em que se envolveu e deu contas positivamente.

Florence Maude Been viveu pouco, em 23/11/1917, aos quarenta anos, faleceu e foi sepultada no Cemitério dos Ingleses em Salvador. No seu epitáfio, a família destacou a sua “amável memória” e o fato de ela ter sido a “segunda filha de Frederick e Christina Been” e que “Ele [Deus] desse à sua amada repouso “(DOC DO CEMITÉRIO BRITÂNICO. LÁPIDE Nº. 106, 1917) Na sua morte foi lembrada como filha amável, um papel reservado às mulheres que permaneciam solteiras como foi o seu caso. Rev. Waller registrou a falta que a igreja sentiria dela: Um culto memorial foi realizado na igreja no dia após o enterro, no domingo 25 de novembro e as ofertas foram doadas ao trabalho da Cruz Vermelha.” (Diocesan Gazette. 1918 p. 38).

A morte de Florence M. Been foi profundamente lamentada pela comunidade anglicana, a qual fez um culto memorial para marcar a sua partida para a “esfera mais alta”. Convém salientar que tal tipo de honraria só era dispensado para pessoas de destaque na igreja local ou da Inglaterra, como o culto memorial que aconteceu pelo passamento da Rainha Victoria ou em momentos de tragédias nacionais. A cerimônia em memória da Srta. Been foi um reconhecimento da igreja, pós-morte, do trabalho que essa mulher leiga, sem os paramentos das sagradas ordens, realizou em benefício da Saint George Church, em um tempo em que se confinavam as mulheres no lar e as condenavam às tarefas domésticas.

As mulheres metodistas

A Igreja Anglicana do final do século XVII chegaria ao ápice do seu clericalismo e ritualismo, que a afastaria cada vez mais das classes populares, mantendo a sua posição de igreja da aristocracia. Defendendo uma relação mais emocional e individual com Deus, com uma experiência de “renascimento” espiritual, os irmãos Wesley fundaram as famosas sociedades para ler a Bíblia e cultivar a oração e a piedade pessoal. As sociedades espalharam-se por toda a Inglaterra especialmente entre os operários da crescente indústria britânica.

O Metodismo foi um movimento surgido a partir da Igreja Anglicana no século XVIII, oriundo de sociedades de temperança, organizadas com o objetivo de exercitar a disciplina cristã e a devoção, com práticas religiosas sistemáticas, esforços visando à santificação dos fiéis e o conhecimento bíblico estendido às camadas de trabalhadores. A Escola Dominical era o local de leitura da Bíblia, ao mesmo tempo em que alfabetizava as camadas populares iletradas da Inglaterra, em franco processo de industrialização. Segundo Thompson (1988), o metodismo foi um dos elementos básicos, tanto da

formação da classe operária inglesa, quanto de uma ética do trabalho que servia aos capitalistas.

O resgate e a adoção da doutrina da universalidade da graça era um grande atrativo para os pobres e deserdados, para as massas analfabetas que o metodismo queria alcançar. Conforme Thompson, “enquanto a religião do coração e não do intelecto, dava aos mais humildes e incultos a esperança de atingir a graça. A esse respeito, o metodismo derrubou todas as barreiras doutrinárias e abriu a suas portas a classe operária.” (THOMPSON. 1988 t.II, p.241). A Escola Dominical foi um veículo eficaz para doutrinar os operários metodistas e transformá-los em eficientes e dóceis trabalhadores. Transplantado para os EUA, o metodismo se transformaria em uma forte denominação evangélica, que atingiria os estratos médios da sociedade norte-americana.

A Igreja Metodista dos EUA começou a enviar missionários ao Brasil desde 1835. Porém, oficialmente, foi fundada em 1869 em Piracicaba, espalhando-se inicialmente pelo Sudeste e posteriormente em outras regiões do País.. Entre os confederados sulistas que migraram para Santa Bárbara D'Oeste existiam várias famílias de origem metodista, fugindo da crise econômica provocada pela Guerra de Secessão na década de 1860, a qual dividiu o sul e o norte dos Estados Unidos, escravistas x antiescravistas.

Ainda na década de 1880, os metodistas organizaram empreendimentos escolares, liderados pela missionária Martha Watts. Em seus relatórios para o *Board* nos EUA, a Professora Marta Watts “registrou a sua indignação com o fato das mulheres brasileiras não usufruírem de direitos públicos básicos e se restringirem às atividades domésticas.” (ALMEIDA, 2011,p.4015).Na visão da missionária metodista, a escolarização das mulheres brasileiras seria uma forma de libertá-las dos arranjos matrimoniais obrigatórios, possibilitando uma vida cotidiana menos submissa.

Não apenas os colégios metodistas foram dirigidos pelas mulheres. Em sua maioria, os colégios protestantes no período eram administrados pelas mulheres missionárias, como uma forma indireta de evangelização. Dentre os diversos problemas sociais que atingiam o País no período, nenhum ganhou tanta repercussão na imprensa protestante quanto o analfabetismo! Evidentemente por motivos de foro interno, desde quando a persistência de elevadas taxas de não alfabetizados atingia os ideais expansionistas das instituições eclesásticas.

No período analisado, a Igreja Metodista deu prosseguimento à instalação de colégios confessionais, com o objetivo de “libertar a sociedade brasileira das garras do analfabetismo e da superstição” (ALMEIDA, 2007, p.145). Segundo um estudioso do Metodismo no Brasil, as mulheres tiveram um papel fundamental na sustentação dessas instituições escolares.O Instituto Metodista de Ribeirão Preto foi organizado em 1899, sob a liderança da Professora Leonora D. Smith.Em 1910 a Associação Metodista de Mulheres da Confederação Anual Central da Missão Metodista do Brasil fundou o Instituto Noroeste de Birigui.(ALMEIDA,2011,p.264).

As missionárias norte-americanas eram elogiadas nas Conferências Anuais, quando prestavam seus relatórios, pelo trabalho educacional realizado, mas, sobretudo

“pelo cunho de espiritualidade que lhes sabem imprimir.” Exímias educadoras, preocupadas com a ignorância que as mulheres das camadas subalternas eram jogadas, propuseram a formação de colégios femininos para educar as meninas e as moças brasileiras. Fundaram o Colégio Piracicabano, em São Paulo, o Colégio Americano, no Rio Grande do Sul, Colégio Isabel Hendrix, em Minas Gerais, Colégio Bennet, no Rio de Janeiro e o Colégio Centenário, também no Rio Grande do Sul (ALMEIDA. 2007 p.145). Um empreendimento educacional mais recente é a Universidade Metodista.

Outra mulher que se destacou como educadora e escritora na Igreja Metodista foi Anna Koppal, filha de alemães, nascida no Rio de Janeiro, foi aluna do Colégio Americano Fluminense e posteriormente docente nesta mesma instituição. Aos 15 anos a senhorita Koppal converteu-se às doutrinas metodistas, tornando-se oradora nas Conferências Eclesiásticas e escritora do jornal metodista O Expositor Cristão. Fiel aos postulados do Metodismo, a jovem Koppal preocupava-se com o inchaço das cidades e as intervenções profiláticas dos higienistas e pedagogos para resolver os problemas urbanos, que afetavam, especialmente, as camadas empobrecidas do Brasil.

Na perspectiva da professora Anna Koppal, as instituições democráticas republicanas deveriam funcionar com mais eficiência. “Mas a sua preocupação central era a responsabilidade das igrejas no processo instaurado. A falta de participação das igrejas na resolução dos graves problemas urbanos era o que dava a sensação de enfraquecimento diante do materialismo” (ALMEIDA, 2011, p.264). A visão de mundo que informava o discurso e as práticas da professora metodista era de um Cristianismo que salvava dos pecados, mas que também deveria intervir nos problemas sociais do País. Corajosamente, numa instituição dirigida por homens, Anna Koppal, fazia severas críticas à omissão dos metodistas e cristãos em geral: “o ponto de partida do trabalho é descobrir as necessidades reais do povo, e não simplesmente sujeitá-lo à Igreja feita em desacordo com estas necessidades” (JORNAL O EXPOSITOR CRISTÃO, 1911).

Anna Koppal foi secretária da Sociedade Missionária de Mulheres da Conferência Anual da Missão Metodista do Brasil e exerceu vários outros cargos na Igreja Metodista. Certamente, a Professora Koppal leu a *Bíblia da Mulher* da Senhora Stanton. As mulheres metodistas eram muito ativas, os textos escritos pela mesma demonstram erudição, articulação com as idéias e preocupações sociais, além de perspicácia. Por outro lado, não estava diretamente vinculada aos ditames administrativos do *Board* norte-americano, portanto tinha independência suficiente para o exercício da crítica e da leitura de textos pouco ortodoxos, que recomendavam a rebelião das mulheres protestantes, libertando-se de séculos de subalternidade que lhes impuseram. Anna Koppal morreu jovem, aos 43 anos, num Asilo Católico, porém foi permitida a realização de cerimônias fúnebres protestantes. (ALMEIDA, 2011).

As mulheres congregacionais

A Igreja Evangélica Congregacional do Brasil foi organizada em 1858, no Rio de Janeiro, pelo médico escocês Robert Kalley e a sua esposa Senhora Sarah P. Kalley, que vieram ao Brasil fugindo das perseguições religiosas na Ilha de Madeira. A sua

composição social era formada por camadas populares e trabalhadores, incluindo as mulheres operárias da Fábrica de Chapéu Mangueira. Os primeiros cultos ocorreram em casas particulares, logo depois em templo apropriado, (SANTOS. 2011). A Escola Dominical, para o estudo da Bíblia, também era um instrumento de evangelização dos brasileiros que ansiavam converter, além de alfabetizar as crianças, filhos dos convertidos e outras da vizinhança. Na década de 1870, a missionária Sarah Kalley organizou e presidiu a União Auxiliadora Feminina da Igreja Congregacional.

Além das atividades religiosas, a Senhora Sarah Kelly “organizou uma escola diária, onde ensinava matérias como Matemáticas, Geografia, História e as Escrituras”, seguindo a tradição protestante do templo onde se realizavam os cultos, sempre ao lado da escola.. Ministrava aulas no bairro da Saúde, usando a experiência adquirida na evangelização e alfabetização dos operários ingleses, seus contrerrâneos. Professora e musicista, o primeiro hinário evangélico dos protestantes brasileiros, *Salmos e Hinos* foi traduzido e organizado pela missionária Sarah Poulton Kelly, “que teve importante papel de consolidação da Igreja Evangélica” (SANTOS,2011,p.155). Outros hinários evangélicos, a exemplo do Cantor Cristão, utilizado pela Denominação Batista, também se apropriaram das traduções e composições feitas pela professora Sarah Poulton Kelly.

Em 1876, o casal Kalley retornou a Europa, mas continuou a ter influência na Igreja Congregacional, através de cartas e do capital simbólico que os mesmos possuíam como fundadores da instituição eclesiástica.

Conforme o estudioso da Igreja Congregacional, Lyndon Santos, muitas mulheres se destacaram na comunidade religiosa Congregacional, como musicistas, professoras, líderes das sociedades femininas e evangelistas. O Reverendo Robert Kalley era favorável ao ministério feminino, porém não foi registrada a ordenação de mulheres no período pesquisado. Uma mulher que exerceu o ministério da música mereceu destaque: a Professora Henriqueta Braga.

Henriqueta Fernandes Braga nasceu no Rio de Janeiro em 1909, numa família de comerciantes portugueses, convertida na Igreja Evangélica Congregacional. A jovem Henriqueta fez a sua formação básica no Colégio Pedro II e posteriormente na Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil (atual UFRJ). Lecionou em vários conservatórios e defendeu tese de doutorado em Música na UFRJ em 1937. Na década de 1970, A Professora Henriqueta Braga foi condecorada pelos serviços prestados à Escola de Música da UFRJ. Detentora de prêmios internacionais e com brilhante carreira acadêmica, prestou serviços à comunidade religiosa como “regente de corais, professora em instituições teológicas e revisora dos Salmos e Hino.” (SANTOS, 2011,p.391).

A musicista Henriqueta Braga escreveu artigos, proferiu conferências, desenvolveu vários projetos de pesquisas e publicou 17 obras voltadas para a música evangélica. Um livro de autoria da Professora Henriqueta que se tornou clássico nos estudos da música evangélica foi *Música Sacra Evangélica no Brasil*, editado em 1961, resultante de suas pesquisas. Seguindo um método histórico, com rigor metodológico, a autora reconheceu o “legado deixado ao protestantismo no Brasil, por parte de músicos, compositores, cantores e poetas.” (SANTOS, 2011, p.395).

Um aspecto importante a se destacar no texto de Braga é o reconhecimento do trabalho de outra mulher que lhe antecedeu no ministério musical: a Senhora Sarah P. Kalley: “Sarah traduziu, compôs e adaptou o legado protestante musical europeu ao contexto brasileiro, sendo responsável pela formação dessa grande tradição, que se perpetuou na formação dos corais, em boa parte regido por mulheres no seu tempo” (BRAGA, 1961, p.398). Henriqueta não deixou registrado questionamentos sobre sua condição feminina, ou de dificuldades que experimentou na vida profissional na Universidade ou na Igreja Congregacional, porém registrou a contribuição relevante das mulheres na formação das comunidades protestantes no Brasil. O prestígio de Henriqueta Braga ultrapassou a comunidade religiosa e seu nome atualmente designa uma travessa no Rio de Janeiro.

As mulheres batistas

Em 15 de outubro de 1882, foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, composta de cinco membros, os dois casais de missionários americanos Anne Bagby e William Bagby e Kate Taylor e Zacharias Taylor, e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, em Salvador, capital da Província da Bahia. Representando um típico protestantismo missionário, a Primeira Igreja Batista do Brasil foi instalada em Salvador, sob os auspícios da Junta de Richmond, sediada no sul dos EUA.

As narrativas sobre a fundação de igrejas ou trabalhos missionários, geralmente privilegiavam a atuação dos homens, dos pastores, olvidando a colaboração eficaz das mulheres, suas esposas, ou missionárias solteiras que também desenvolveram relevantes serviços na implantação de instituições eclesásticas no País. As vicissitudes e as dificuldades do campo missionário ou de um ministério pastoral não seriam suportadas pelos obreiros, sem o apoio cotidiano das mulheres. Anne Bagby foi uma missionária exemplar, vocacionada para o trabalho evangelístico no Brasil, tal qual o seu esposo.

Quanto ao papel das mulheres no campo missionário, Salomão Ginsburg, que missionou no Brasil, contemporâneo de W. Bagby opinou após a morte de sua primeira esposa: “Ficando no Brasil, eu não poderia fazer sozinho, porque o trabalho de um missionário seria grandemente dificultado sem o auxílio de uma esposa.” Ginsburg casou em segundas núpcias com a missionária Emma Morton e foi um entusiasta colaborador dos pioneiros batistas.

Em 1883, o Reverendo Bagby referindo-se às tarefas da Senhora Anne Bagby e da Senhora Katherine Taylor na nascente Igreja Batista do Brasil, assim se referiu no seu relatório à junta de Missões Estrangeiras em Richmond: “as senhoras agora acham que suas oportunidades serão gradativamente maiores, e esperam começar sem demora trabalho ativo e regular entre as mulheres e crianças daqui. Sra. Bagby já conseguiu que várias mulheres prometessem assistir um estudo bíblico, e espera ganhá-las da idolatria e superstição para o lado da liberdade e a luz do evangelho de Jesus.” O trabalho evangelístico entre as mulheres rendeu frutos, tanto que elas eram maioria entre a membresia da igreja.

Formada como professora de Matemática na Universidade de Independence, no Texas, Anne Bagby almejava fundar uma escola no Brasil, como uma estratégia evangelística. Os relatos dos memorialistas apontam o fervor missionário de uma ativa mulher que dizia: “Almas, almas, são o que desejo de salário (...) quero ver de novo o milagre da conversão.” Não se ressentia do pastorado batista ser um apanágio masculino, porém reconhecia a perspicaz Senhora Bagby que o trabalho educacional poderia ser até superior ao do púlpito. Em suas próprias palavras: “Os homens são tão abençoados pelo seu ministério às massas através dos púlpitos, um colégio lhe forneceria comparável, senão superior influência” (HARRISON. 1987).

Fazendo justiça à memória da Professora Anne Luther Bagby, o ministério do seu marido em muito lhe deve, em perspicácia, energia e desempenho de variadas atividades evangelísticas, embora tenha tido afazeres domésticos demasiados com a criação dos seus oito filhos. Em 1901, com seus filhos já crescidos, a Professora Anne Bagby decidiu abrir um colégio por conta própria, o qual foi assumido posteriormente pela Junta de Richmond.

Os batistas brasileiros desenvolveram outro tipo de empreendimento educacional. Na esteira das outras denominações protestantes que lhe precederam no País, organizou colégios de grande porte que ofereciam formação primária e secundária, extensivos a toda população. Não eram escolas anexas às igrejas, mas colégios particulares com internato e externato que seguiam os mais modernos métodos norte-americanos. Colégios batistas foram fundados nas principais cidades do País, como Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo e Recife como verdadeiros instrumentos de evangelização ou busca de aceitação entre as classes mais altas, tradicionalmente católicas. O Colégio Taylor Egydio, em Salvador, surgiu, em 1898, sob a direção da Professora Laura B. Taylor, a qual assinava a propaganda e os documentos oficiais do mesmo e a maioria do professorado era constituída de mulheres, requisitadas entre as missionárias.

O Colégio Progresso Brasileiro, dirigido pela Professora Anne Bagby, em 1908 contava com 130 alunos matriculados, com professores capacitados, inclusive a sua filha mais velha Ermine e outras missionárias que chegaram dos EUA. Fundaram um internato para abrigar as meninas que moravam em outras localidades. Em 1918 o internato acolhia duzentas moças. O educandário oferecia cursos de piano, língua portuguesa, inglês, francês, espanhol, árabe, alemão, grego, além das matérias exigidas oficialmente. Em 1922 a Convenção Batista Brasileira assumiu a administração do Colégio Batista, anteriormente batizado com o nome de Progresso Brasileiro. Posteriormente o Colégio Batista de São Paulo foi designado com o nome de sua fundadora: Colégio Batista Anna Bagby, em homenagem pelo trabalho de Anne Bagby.

O Colégio Batista de São Paulo mantinha uma classe gratuita para alfabetizar crianças pobres que não podiam pagar mensalidades. Realizavam ainda a Escola Popular Batista (EPB), geralmente em períodos de férias, com uma programação específica para evangelizar crianças e adolescentes. Professora Anne Bagby foi uma das criadoras da Escola Popular Batista no Brasil. Os memorialistas descrevem a família Bagby como um

lar cheio de crianças, onde reinava a paz e alegria. A Professora Anne Bagby administrava as tarefas domésticas e acrescentava à sua agenda os trabalhos religiosos. Relatou no seu diário as constantes viagens de seu marido, elogiando o seu fervor evangélico e o cuidado paternal aos seus filhos.

Enquanto a missionária Anne Bagby se dedicava às atividades do Colégio Progresso, em São Paulo, pensavam os batistas, nesse período, que a única atividade pública condizente para a mulher era o papel de mestra. Portanto, A missionária Anne Bagby contentou-se em ser professora. Na visão oficial a mulher batista, como professora, poderia exercer um papel de suma importância, que era o de ser mestra e ensinar a verdadeira religião e a moral evangélica. Em tom patriótico e ao mesmo tempo romântico, o Jornal Batista, conclamava as mulheres mestras a exercerem seu papel e seu dever.

No período, considerava-se o magistério como um sacerdócio, como atividade extensiva e similar a educação dos filhos, que era uma tarefa, eminentemente, feminina. No entanto, no Brasil do século XIX e primeiras décadas do século XX, o maior número de mulheres que passaram a se dedicar ao magistério como profissão não foi resultado de nenhuma concessão masculina. Marta Leone Lima em um estudo sobre *Magistério e Condição Feminina* sugere que “os baixos salários e as péssimas condições de trabalho foram as razões que propiciaram o afastamento dos homens do magistério, ao mesmo tempo que tornava-se gradativamente uma profissão feminina...” (LIMA, 1997, p.134).

Outra mulher batista que se destacou foi a Professora Arquimínia de Meirelles Barreto, nascida no município de Inhambupe, sertão baiano próximo da região de Canudos, em 1845. Filha do Padre Fernando Pinto Meirelles Barreto e da senhora D. Leopoldina Theodolina de Castro. Desnecessário argumentar-se que, na época, as famílias de padres eram comuns e extensas: Arquimínia era a primeira filha de uma prole com mais cinco irmãos. Fora educada pelo pai e dedicada aos estudos; aos trinta anos, mediante concurso, obteve diploma e nomeação para o exercício do magistério público. (BARRETO, 1971, p.17).

Após leitura dos textos escritos pela Professora Arquimínia, fica a certeza de uma mulher culta, conhecedora de línguas estrangeiras como o latim, francês e a demonstração de um profundo conhecimento da História Universal e Nacional. Com tal bagagem cultural, a professora conseguiu adentrar o seleto grupo do professorado baiano composto majoritariamente, na época, por mestres do sexo masculino.

Lecionou cinco anos no então distrito de Pirajá, na periferia de Salvador. A Professora Arquimínia foi acometida por uma grave doença e “para tratar de sua saúde onde lhe convier,” recebeu da Província da Bahia uma licença de seis meses (LEIS E DECRETOS, LIVRO 11 P. 16) Era o ano de 1880, dois anos antes da fundação da Primeira Igreja Batista do Brasil. Foi através da leitura de folhetos evangélicos que ela teve as primeiras informações sobre as doutrinas batistas, no interior baiano. Em fevereiro de 1893, D. Arquimínia Barreto e sua irmã D. Jaqueline Barreto Dias deram profissão de fé na Primeira Igreja Batista. (LIVRO DE ATAS DA PRIMEIRA IGREJA

BATISTA DO BRASIL, N. 248, P.235).Ambas foram batizadas pelo missionário norte-americano Zacharias Taylor.

Professora Arquimínia foi uma intelectual orgânica, uma assídua militante da Denominação Batista, disposta sempre a levantar a pena e os seus conhecimentos na argumentação apologetica do seu grupo religioso. Os dotes intelectuais de D. Arquimínia foram reconhecidos, imediatamente, pelos líderes eclesiásticos batistas: “era uma especialista, uma sábia mulher, de reconhecida erudição, como uma *sholar*, que conseguira grande conhecimento na esplêndida biblioteca de seu pai” (TAYLOR, 1969,p.122).

Seis anos após o seu batismo, em 1899, a imprensa batista publicou um primeiro trabalho de fôlego, comparando o catolicismo com as “sãs doutrinas evangélicas,” da autoria de Arquimínia Barreto. O livro fora o resultado de uma solicitação de Taylor, que, embora versado nas doutrinas batistas, reconhecia suas limitações na língua portuguesa e nos liames e enraizamentos afro-católicos da religião majoritária dos brasileiros. Em sua autobiografia, o Reverendo Taylor rememorou que sugeriu a Professora Arquimínia que usasse os seus talentos para o trabalho de Deus e que escrevesse artigos no jornal mensal e um livro que apresentasse “as verdades do Evangelho” (TAYLOR, 1969).

Em *Mitologia Dupla*, Professora Archimínia, demonstrando um profundo conhecimento da mitologia greco-romana, argumentava que o catolicismo vivido no Brasil não passava de paganismo revitalizado com outras práticas supersticiosas de origem africana, nada tinha de Cristianismo.

Quando os batistas brasileiros precisaram de uma polemista à altura da Professora Amélia Rodrigues, que defendia as doutrinas católicas nas páginas do *Mensageiro da Fé*, órgão noticioso católico que circulava em Salvador, foi a também professora Arquimínia Barreto a escolhida para replicar a argumentação de sua colega católica, o que fez com extraordinário brilhantismo nas páginas da *Mensagem*, periódico batista que circulava na Bahia, e no *Jornal Batista* de tiragem nacional. Lastimável que Arquimínia e Amélia Rodrigues tenham gasto tantas energias em defesa da fé que professavam e em nenhum momento tivessem descoberto os laços que as uniam, enquanto mulheres. Eram duas inteligentes professoras em campos opostos e a serviço de cleros misóginos, guiadas por cabeças masculinas. (SILVA, 1998). A Professora Arquimínia, embora negra, estaria mais próxima dos valores da elite embranquecida e que demandava virtudes cristãs.

Após longa enfermidade, partiu aos oitenta e sete anos a Professora Arquimínia Barreto.A irmã falecida era um modelo de mulher a ser seguido pela comunidade, “para servir de exemplo e estímulo especialmente às novas gerações,” conforme escreveu o redator do Jornal Batista no editorial intitulado Professora Archimínia Barreto, lamentando o seu falecimento e elogiando o seu trabalho de escritora fecunda.

Archimínia Barreto teve uma existência longa para desempenhar os papéis que ela própria defendia para as mulheres: foi filha obediente, esposa fiel, mesmo após ter sido abandonada pelo marido, em pleno vigor da maturidade feminina, permaneceu só e não buscou outros relacionamentos conjugais; como mãe educou as suas filhas e sobrinhos desamparados e viu os filhos de suas filhas nascerem no regaço de seu lar;

como mestra dedicou-se toda a vida ao ensino básico como professora pública, no interior baiano. Na vida eclesiástica, desempenhou atividades importantes como professora da Escola Dominical, evangelista, escritora, polemista e jornalista, uma verdadeira intelectual à serviço da consolidação da Denominação Batista.

Professora Archimínia ultrapassou em muito o que estava estabelecido como papéis femininos na Denominação Batista e na sociedade brasileira nas primeiras décadas do século XX. Isso não ocorreu gratuitamente. Foi, em primeiro lugar, resultado da competência intelectual demonstrada pela mesma e, em segundo, mas num mesmo grau de importância, o fato de a professora ter prestado um serviço fundamental na divulgação das doutrinas batistas e o fazia seguindo discursos e representações, a partir de uma ótica masculina, coadunada com o pensamento do grupo. Arquimínia M. Barreto foi um espelho cristalino que muito honrou os batistas, pois refletia limpidamente o perfil do fiel abnegado e temente a Deus e da mulher virtuosa e submissa, exemplo a ser seguido. Por outro lado, a trajetória da Professora Arquimínia se adequava aos novos modelos de conduta feminina que a elite republicana brasileira queria construir.

Questionando a submissão e o silenciamento

Nas primeiras décadas nas assembleias deliberativas na Denominação Batista as mulheres não podiam falar. Caso alguma irmã quisesse se pronunciar ou fazer alguma proposta, teria que comunicá-la a um irmão homem para que ele o fizesse em voz alta à congregação. Nessa estrutura administrativa, de fato, o poder era exercido pela assembleia dos membros. O silenciamento feminino significava de fato que na igreja repetia-se a misoginia da sociedade circundante, que alijava a mulher das instâncias políticas e deliberativas, inclusive negando-lhe o voto. Parafraseando Michelle Perrot, dir-se-ia que na história do protestantismo e no presente, a questão do poder, de quem tem a competência para deliberar e administrar, está no centro das relações entre homens e mulheres (PERROT, 1998, p.184).

Apenas em 1916, as mulheres começaram a falar nas sessões (LIVRO N.º 3 DE ATAS DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA 3/10/1916 P. 6) e a participar das comissões que administravam as atividades eclesiásticas. Inicialmente participavam apenas da comissão de sociabilidade, isto é da comissão que providenciava a ornamentação do templo, as reuniões de conagração, as festas de Natal, atividades consideradas tipicamente femininas. No entanto, convém ressaltar que apesar dessa mudança qualitativa, os relatores dessas comissões eram sempre homens, mantinha-se a primazia masculina. Parece que a participação ativa das mulheres nas plenárias deliberativas não foi algo muito tranquilo e unânime entre as próprias irmãs.

Em 1930, numa sessão plenária, onde normalmente as mulheres não se manifestavam uma irmã levantou a questão: houve grande discussão sobre cortes de cabelos das mulheres, uma irmã propôs revogar tal decisão. “Foi revogada e, as irmãs eliminadas serão chamadas de volta” (LIVRO DE ATAS DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA. N.º- 3 P.37,8/9/1930). O secretário não registrou o nome da corajosa irmã, muito menos os pormenores da discussão, mas para conseguir uma vitória de tal peso,

a referida irmã deve ter feito uma significativa articulação, o que garantiu ampla maioria de votos na plenária para derrubar a norma do uso de cabelo comprido como véu da mulher, que havia ocasionado o constrangimento e exclusão de muitas mulheres da comunidade.

Por outro lado, o sentido de reparação do equívoco cometido pela liderança eclesiástica anteriormente é extremamente significativo e tinha a força simbólica de explicitar que se cometeu uma injustiça contra essas mulheres ao discriminá-las, apenas porque preferiram um corte de cabelo mais curto. Com esse fato demonstra-se que a submissão e a subserviência feminina não foram aceitas tão passivamente no interior do grupo.

Em 1954, na Reunião Anual da Sociedade de Senhoras a missionária norte-americana Mildred Schaly reivindicou o lugar da mulher na estrutura eclesiástica da Denominação Batista do Brasil. Pronunciou um contundente discurso cujo título era *O Progresso Feminino no Ministério Cristão*, destacando o papel das missionárias e educadoras cristãs, que as mulheres deveriam ser ativas e que não comportava mais no mundo moderno a idéia de sexo frágil (O JORNAL BATISTA, 8 de abril de 1954).

As anglicanas tiveram algumas conquistas em decorrência da luta das emancipacionistas no interior da Igreja Anglicana, não foram gratuitamente oferecidas pelos varões que compunham o clero. A partir de 1921, as mulheres passaram a ter assento no Conselho da Igreja, o qual tinha funções administrativas e também era responsável pelo Cemitério da Comunidade. No entanto, tal decisão não foi tomada unanimemente: o Sínodo Anglicano reunido em dezembro de 1920 em Buenos Aires, discutiu a posição das mulheres na igreja e, por 25 votos a 5 decidiu-se que: “o Sínodo reconhece o direito da mulher de votar nos conselhos da igreja nos mesmos termos que o homem e que é muito desejável que a mulher seja admitida aos conselhos da igreja.” (DIOCESAN GAZETTE 1920 21, P. 25).

A luta das emancipacionistas protestantes norte-americanas e inglesas atravessou o século. Em 1921, após muitos embates teológicos, Maude Royder conquistou o púlpito da Catedral de St. Paul em Londres, considerada a primeira mulher pregadora da Igreja Anglicana, a qual teve permissão do reitor da Igreja de St. Paul, mas sob protestos do Bispo de Londres. As pregações da sufragista inglesa tiveram repercussão na Europa e também no Brasil. Em Salvador, o jornal O Imparcial que acompanhava a movimentação das feministas, noticiou o fato como uma vitória. “A nova pregadora participou de vários debates públicos sobre a these se as mulheres podem ser admitidas como sacerdotes, fazendo citações do Novo Testamento, intentando provar que a missão do sacerdócio foi conferida por Jesus Cristo em Jerusalém, tanto aos homens como às mulheres” (O Imparcial, 30/07/1921, nº 974 p.3).

Provavelmente, as mulheres anglicanas no Brasil acompanhavam a movimentação das emancipacionistas na Inglaterra, no entanto parece que o fato não teve muita repercussão na Diocese do Reverendo Every. As sociedades femininas existentes aqui se ocupavam de atividades assistencialistas, além de serem pequenas e muito frágeis. Sabiam da existência do da Bíblia da Mulher da Senhora Stanton, mas não apareceu

nenhum movimento organizado que assumisse a maternidade das reivindicações das sufragistas estrangeiras. Ao que parece, as mulheres anglicanas no Brasil estavam completamente assoberbadas com as tarefas domésticas e a educação dos seus filhos, enquanto seus maridos ganhavam dinheiro no comércio.

Considerações finais

Se ao nível do discurso o pensamento protestante elevava a mulher a um patamar de dignidade, equiparado ao homem, de fato, na prática cotidiana do sexo feminino no interior das comunidades, revelava um profundo desencontro entre o concebido e o vivido no dia-a-dia tanto no lar, quanto na vida eclesiástica. É bem verdade que a ênfase no discurso da igualdade feminina era uma novidade na sociedade brasileira da época, onde todas as tentativas emancipacionistas eram minimizadas ou ridicularizadas. No entanto, ao nível prático das relações de gênero, os evangélicos continuaram a manter as tradicionais representações femininas e a definir os papéis masculino e feminino seguindo os padrões vigentes na sociedade circundante.

Embora tenham conseguido algumas conquistas que lhes permitiram uma maior participação na vida eclesiástica, ao longo deste período, as mulheres da maioria das comunidades protestantes continuaram a ser alijadas do direito de se ordenarem como ministras. O ministério como pastoras continuou a ser um privilégio masculino. Elisabeth Stanton estava correta no seu projeto de fazer uma leitura da Bíblia sob o ponto de vista feminino, pois o patriarcalismo antigo havia contaminado todo o texto das Escrituras e qualquer tentativa de mudança em nível das condições de vida da mulher, necessariamente teria que passar pela desmistificação das representações bíblicas sobre a figura feminina, que permeava toda a cultura ocidental e particularmente o protestantismo que se implantou no Brasil.

Atualmente os metodistas, episcopais anglicanos, luteranos e, presbiterianos ecumênicos ordenam mulheres ao ministério pastoral, após muitos debates nas instituições eclesiásticas, acompanhando as novas perspectivas da sociedade brasileira no que tange às relações de gênero e a luta feminina por espaços públicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Bianca e SILVA, Elizete da In. ALMEIDA, Vasni, SANTOS, Lyndon e SILVA, Elizete da. *Fiel É a Palavra. Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana. UEFS Editora, 2011.
- ALMEIDA, Maria Amélia F. *Feminismo na Bahia*. 1930. 1950. Salvador. UFBA. 1986
- ALMEIDA, Vasni. In ALMEIDA, Vasni, SANTOS, Lyndon e SILVA, Elizete da. *Fiel É a Palavra. Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana. UEFS Editora, 2011.
- ALMEIDA, Vasni *História Revista*, Goiania. v.12. n.1. p.141-145. Janeiro –junho . 2007
- BARRETO, Archimínia. *Mitologia Dupla. Ou Religião Católica e sua Máscara*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1971.

- BRAGA, Henriqueta Fernandes. *Música Sacra Evangélica no Brasil. Contribuição a sua História*. Rio de Janeiro. Kosmos. 1961.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural Entre Práticas e Representações*. DiFEL Lisboa. Rio de Janeiro Bertrand Brasil. 1990.
- COSTA, Analice Alcântara, *La Mujer en el Poder Local em Bahia-Brasil. La Imbricacion de lo Público y lo Privado*. México. UNAM. mimeo. 1995.
- DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo*. São Paulo. Paz e Terra. 1990.
- DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo. Vida Nova. 1981.
- FERREIRA FILHO, Heráclito Alberto *A Bele Epoque na Bahia*. Diss. de Mestrado. UFBA.
- FIORENZA, Elisabeth. *As Origens Cristãs a partir da mulher*. São Paulo. Paulinas. 1992.
- GARRISON-ESTEVE, Janine. *L'Homme Protestant*. France. Rachette. 1980
- HARRISON, Barbara Grizzuti. *Reflexão sobre Eva*. In BÜCHMAN, Christina. *Fora do Jardim Mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Rio de Janeiro. Imago. 1995.
- HARRISON, Hellen Bagby. *Os Bagby do Brasil. Uma contribuição para o Estudo dos Primórdios Batistas em Terras Brasileiras*. Rio de Janeiro. JUERP, 1987.
- LIMA, Maria Marta Leone *Magistério e Condição feminina*, in COSTA, Analice. *Ritos, Mitos e Fatos Mulher e Gênero na Bahia*. Salvador. NEIM/UFBA. 1997. .
- PERROT, Michelle. *Mulheres Públicas*. São Paulo. Editora da UNESP. 1998.
- REUTHER, Rosemary, R. *Sexismo e Religião*. (Tradução de Walter Waltman e Luiz Marcos Sander) São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993. DOUGLAS, Jane D. *Women and the Continental Reformation* in REUTHER, Rosemary. *Religion and Sexism*. New York. 1974.
- SANTOS, Lyndon Araujo. In ALMEIDA, Vasni, SANTOS, Lyndon e SILVA, Elizete da. *Fiel È a Palavra. Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana. UEFS Editora, 2011.
- SILVA, Elizete da. *Cidadãos de Outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese de doutorado. São Paulo. USP. 1998.
- STANTON, Elizabeth. *The Woman's Bible*. Boston. Northeastern University. 1993,
- TAYLOR, Zacharias. *The Rise and Progresso of Baptist Mission in Brazil*. EUA. Cuachita University. 1969.
- THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1988.
- VANDERLEI, Paloma. "Mamãe-bote, Ganhadeiras, Quituteiras": Sociabilidades, Identidades e Representações nas ruas de Salvador (1900-1930.) Salvador. CEAO-UFBA, 2008.
- WALSH, R. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. Belo Horizonte. Itatiaia. 1982.

DOCUMENTOS CITADOS

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida.
- O JORNAL BAPTISTA
- LIVRO N.º 3 DE ATAS DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA
- ESTHANDARTE CRISTÃO, 30 DE ABRIL DE 1910
- FOREING MISSION JOURNAL, FEV. 1883
- LEIS E DECRETOS DA BAHIA
- LIVRO DE REGISTRO DE RESIDÊNCIA DE ESTRANGEIROS, MAÇO 5659. ARQ. PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA.