
AS ORGANIZAÇÕES FEMININAS E O TRABALHO

EDUCACIONAL E MISSIONÁRIO

NO ANTIGO NORTE GOIANO*

Vasni de Almeida**

Maiza Pereira Lôbo***

Resumo: *o artigo se ocupa da atuação social e religiosa de missionárias batistas no antigo norte goiano. Um esforço de compreensão do espaço de atuação que se configurou como importante para se verificar a forma de ver e apreciar a participação feminina no interior da denominação. Entendemos que as mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder. Deste modo, a visão que se tem das mulheres no interior da instituição batista, e também no âmbito social, se modifica a partir do momento em que as mulheres se posicionam ativamente enquanto missionárias, desconstruindo o ideal de mulher unicamente mãe e esposa, e colocando em seu lugar uma mãe, esposa, professora, missionária, e em certos casos, missionárias solteiras. Para narrar a participação da mulher como sujeito do crescimento e manutenção da religiosidade batista, incorremos na história das religiões em interface com a história cultural.*

Palavras-chave: *Missionárias. Sociedade. Gênero. Cultura.*

Este artigo se configura como um esforço de compreensão da educação batista a partir da ação missionária de mulheres na perspectiva de três esforços conjugados: o da religião como parte de uma ação social e cultural; o da prática escolar batista como integrante do campo religioso protestante brasileiro e o da educa-

* Recebido em: 04.06.2014. Aprovado em: 26.06.2014.

** Doutor em História. Professor de História na Universidade Federal do Tocantins, Campus de Araguaína. Coordenador do Mestrado Profissional em Ensino de História /ProfHistória. Membro da direção executiva da Associação Nacional de História das Religiões. *E-mail:* vasnialmeida@uft.edu.br

*** Graduada em História pela Universidade Federal do Tocantins. Bolsista PIBIC/CNPq de 2012 a 2014, sob a orientação do Prof. Dr. Vasni de Almeida. *E-mail:* maizalobo_26@hotmail.com Grupo de Pesquisa Identidades Plurais e Representações Simbólicas da UFABC. *E-mail:* ericafcj@gmail.com

ção escolar como possibilidade da busca da autonomia feminina, o que remete a questão de gênero.

De acordo com Silva (2011, p. 210), a religião cimeta relações sociais e políticas. Tanto é assim que cresce a cada na quantidade de historiados e cientistas sociais que se apropriam do fenômeno religioso enquanto objeto de estudo. Para a autora, ao se trabalhar com determinado grupo religioso, historiadores, sociólogos, antropólogos e teólogos intencionam conhecer atitudes, ritos, sentimentos, práticas religiosas e sociabilidades de sujeitos pertencentes a um determinado contexto social, temporal e histórico. Por serem sistemas operacionais que permitem outros sistemas, o estudo das religiões não se limita à análise do fiel com sua religiosidade, é necessário ir além e compreender as relações que são socialmente construídas por intermédio das experiências religiosas. Na busca ampliar as abordagens sobre os sujeitos históricos complexos, a História Cultural se mostra como uma aliada para as análises da História das Religiões. Com a possibilidade de utilização de novos documentos, problemas e sujeitos, tal proposta possibilita um enquadramento maior dessas relações. As metodologias da História Cultural fazem emergir sujeitos até então sombreados na perspectiva econômica ou política. Ela abrange outros aspectos culturais e sociais, não se limitando a história vista a partir do olhar linear e determinista. Os pressupostos da História Cultural, por meio das leituras de Peter Burker, Lynn Hunt, Roger Chartier, Jacques LeGoff, tem permitido que o campo religioso brasileiro seja estudado em toda sua diversidade. Nessa efervescência de estudos emergem as pesquisas sobre o protestantismo. Desde a década de 1990, os estudos que envolvem o protestantismo brasileiro vêm passando por mudanças significativas em relação a sua abordagem e temáticas, tentando manter uma relação interdisciplinar com as ciências afins. A imbricação entre a História Social e a Nova História cultural permite ao historiador inserir e analisar novas categorias analíticas como representação, mentalidade, memória, minorias, cultura. Por dos aportes culturais e sociais adentram nas universidades estudos sobre os evangélicos protestantes a partir de temas como as lutas políticas e sociais, gênero, iconografias, ecumenismos, pluralismo religioso, movimentos sociais, educação escolar, e muitos outros, que ampliam a possibilidade de compreensão desse campo religioso (ALMEIDA, 2013, p. 87).

OS BATISTAS NO NORTE GOIANO¹

Em meados do século XIX, os batistas assumiram o Brasil como cenário ideal para a execução de seu projeto proselitista. Como afirma Esperandio (2005), o deslocamento desses religiosos para o Brasil está intimamente ligado com o contexto social desse século. Os problemas decorrentes da Guerra Civil Americana

e o alargamento das liberdades religiosas garantidas pelo Império permitiam a possibilidade de culto e atuação social desejada por essa denominação e por tantas outras denominações protestantes.

Foi apenas a partir de 1865, depois da Guerra de Secessão e quebra econômica do sul, que muitos missionários e antigos proprietários de escravos imigraram para o Brasil. Eles foram fortemente inspirados pela abertura do contexto político e ideológico do reinado de Dom Pedro II, que pretendia encontrar nos imigrantes norte-americanos e europeus a mão de obra necessária para o ingresso do Brasil na modernidade. Animados por relatos de viajantes e missionários, muitos ex-proprietários pretendiam encontrar no Brasil o modelo social/econômico o qual estavam acostumados antes da eclosão da Guerra Civil. Assim, inicialmente, essas missões instalaram-se na província de São Paulo, no distrito de Santa Bárbara D'Oeste. Muito depois dos presbiterianos, congregacionais e metodistas, no período de 1871-1881, os batistas se estabeleceram no Brasil e apenas em 1882 fundaram oficialmente a primeira Igreja Batista da Bahia (SILVA, 2011). A criação desta e das demais igrejas só foi possível devido o intenso trabalho missionário realizado pelos batistas em diversas regiões do País. Além da constante presença missionária, era comum aos batistas a instalação de instituições educacionais e ação perante diversos setores sociais, que além de possibilitar-lhes inserção social, contribuía com o processo de evangelização e fixação de suas igrejas.

Em 1927, na cidade de São Vicente do Araguaia, atual Araguatins, foi fundada a primeira Igreja Batista na região do antigo norte de Goiás. À medida que se expandia o trabalho de evangelização e construção de templos nas cidades e vilas ribeirinhas, os batistas do norte goiano, assim como os de outras localidades do país, atentaram para a necessidade da criação de um órgão que os representassem. Em 1936 formaram a Coligação das Igrejas Batistas do Vale do Tocantins, e organizaram a Igreja Batista de Tocantínia. Essa coligação possibilitou uma relação mais direta entre as igrejas nascentes, a Convenção Batista Brasileira, a Juntas de Missões Nacionais e a Junta de Missões Mundiais.

Segundo Santos (2010), entre os anos de 1938 e 1958, em função do transporte de mercadorias, o trabalho missionário batista se concentrou basicamente nos municípios que compunham as margens dos rios Tocantins e Araguaia, abrangendo assim, “cidades como Araguatins, Pedro Afonso, Porto Franco, Carolina, Tocantinópolis, Porto Nacional [...] (2010, p. 88)”. Em outro estudo, Santos (2007), nos relata que devido à presença expressiva dos batistas no vale do rio Tocantins, em 1972 o missionário Gorgônio Alves Barbosa, em uma viagem pela região com a equipe da Junta de Missões Nacionais, apelidou a região de “vale batista”, impressionando-se com a abrangência da atuação dos mesmos perante a educação e saúde.

SOCIEDADES FEMININAS: MULHERES NA EDUCAÇÃO

As atividades religiosas batistas no antigo norte goiano, em muito, é devedora dos esforços das mulheres. Em uma sociedade tradicionalmente patriarcal, como pôde as mulheres galgar espaços tão bem definidos, e o discurso educacional ressoar tão amplamente? Essa foi uma das muitas questões que nos foi colocada, principalmente no tocante a regiões distantes dos grandes centros do país, principalmente quando sabemos que “[...] o trabalho feito por elas [pelas mulheres no interior das instituições religiosas] foi sempre silenciado ou minimizado, em detrimento do destaque que se dava ao trabalho e à liderança masculina [...]” (SILVA; ALMEIDA, 2011, p.338). Até porque, mesmo tendo promovido mais acesso à mulher em relação à vivência religiosa, as “mudanças mais profundas sobre o papel da mulher no campo reformado só aconteceram posteriormente, e em função da militância e da atuação das próprias mulheres” (SILVA; ALMEIDA, 2011, p.339). Por isso, discordamos de Rodrigues (2008, p. 18-21), para quem no “aspecto religioso as mulheres tem sido verdadeiramente valorizadas [...] e para quem um dos objetivos da Primeira Igreja Batista é valorizar a igualdade entre homem e mulher”. Entre os batistas que vieram para a região tocantínia, essa igualdade não tão clara assim. Para Silva e Almeida (2011) é recente a historiografia que valoriza o papel da mulher enquanto sujeito histórico, e de cunho mais recente é a história religiosa que se constrói sob o viés da positivação da figura feminina na Bíblia.

Para responder a esses questionamentos, é importante verificar a atuação das mulheres no interior das sociedades femininas. De acordo com Silva e Almeida (2011), as mulheres batistas empenhavam-se na organização e administração de sociedades femininas desde 1889, quando a missionária Ana Bagby fundou e presidiu a primeira sociedade de senhoras na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Mas, somente em 1907 Emma Girsburg apresentou, na Convenção Batista Brasileira, um projeto no qual reunia todas as sociedades de senhoras e várias outras associações femininas, dando início a uma extensa rede de sociedades estruturadas e interligadas nacionalmente. De acordo com Almeida (2007), essas sociedades investiam na formação das mulheres amparadas em dois pilares: o espiritual e o moral/social. A intenção era a de que as sociedades atuassem diretamente na estruturação de um “perfil das mulheres que compõe a denominação batista brasileira (ALMEIDA, 2007, p.53)”. Esses grupos tinham por missão preparar meninas, moças e mulheres para serem missionárias onde quer que estivessem, incentivando a participação da mulher nas atividades missionárias. Almeida (2007) assim definiu o propósito da União Feminina Missionária Batista Brasileira:

Ajudar a Igreja a estender o reino de Cristo até o fim do mundo. A UFMBB faz isto através de um programa que objetiva estudar missões, contribuir para missões, preparar vidas para obras missionárias e levar todos membros, em toda faixa etária, a uma participação pessoal na obra missionária. É com esse intuito que as igrejas locais lançam mão do manual na hora de organizarem sua união feminina missionária (ALMEIDA, 2007, p. 56).

No interior destas instituições, as mulheres recebiam e repassavam uma formação que priorizava a atuação no campo missionário e familiar. Nas sociedades femininas elas se apropriaram de práticas recorrentes e cotidianas dominadas, até então, apenas pelos homens nas igrejas. Nessas sociedades elas criaram laços de pertença e fizeram-se ouvidas dentro da comunidade religiosa. Educação e emancipação eram exigências fundamentais para a implantação da fé protestante. As mulheres batistas acreditavam serem as escolhidas para abrirem os caminhos para a pregação do evangelho, é por isso que encontramos nos relatos das missionárias o desejo latente de atuar no processo evangelizador e educacional desde a primeira infância. Essas mulheres exerciam, de forma discreta, um poder que até então formalmente lhes era negado, atuando como instrutoras, educadoras, formadoras de opinião e engajadas diretamente no processo de formação doutrinária das crianças. Para isso, pensaram uma forma específica de representação feminina, a saber:

E Deus formou a família onde a mulher foi colocada como peça fundamental para essa formação, pois depositou em suas mãos a responsabilidade de ser o rochedo; a muralha; o ponto de equilíbrio, a orientadora, a ajudadora, uma vez que Deus lhe deu características e funções que só ela pode desempenhar já que para isto a criou (OLIVEIRA, 2012, p. 5-6, grifo nosso).

A mulher, em sua fragilidade, é possuída de doce encanto e suavidade, possui, no entanto, emoções fortes e impulsos sexuais que, se não bem administrados, são capazes de destruir tudo de bom que Deus criou para os seres humanos. Por isso, é necessário, que a MULHER, principalmente nos dias atuais, seja esclarecida, bem informada; que abandone os “tabus” a respeito da sua sexualidade e a use para glorificar o nome de Deus (OLIVEIRA, 2012, p. 6).

Esses elementos ideológicos e doutrinários que compunham o cânone da formação moral, social e religiosa dessas mulheres incluíam não só a preparação para a vida missionária e familiar, mas também a inculcação do ideal de pureza. Era necessário que a mulher zelasse por uma imagem “pura” que conciliasse com a imagem de mãe, professora e missionária. Cabia à mulher vigiar também sua postura sexual, ela deveria ser espelho para aqueles que pretendia educar e evangelizar. Silva e Almeida (2011) colocam que a emancipação feminina

se deu por meio das sociedades de mulheres, já Santos (2009) nos diz que, no então norte goiano, foi à profissionalização docente que proporcionou mais espaço às mulheres. Na verdade, uma coisa não anula a outra, afinal, foram às sociedades femininas que educaram as mulheres para a atuação missionária e familiar, e foram essas que proporcionaram o reconhecimento do discurso das mulheres enquanto pertinente.

Mas, mesmo o cenário se apresentando como amplo e favorável, é importante lembrar que a emancipação feminina no protestantismo também tem seus limites. Evidentemente, houve um alargamento nos poderes dedicados às mulheres no protestantismo, o que até então a religiosidade católica não permitia. Afinal, “embora não possam ocupar cargos como o de reverendas e diaconisas, ocupam a maioria dos cargos eclesiais, são formadoras de opinião, por estarem diretamente ligadas aos processos de formação doutrinária de crianças, jovens e adolescentes e de outras mulheres” (ALMEIDA, 2007, p. 57). Não obstante, a concepção protestante em torno do gênero feminino não mudou drasticamente. Abriu-se um leque de possibilidades às mulheres, mas os papéis dedicados a elas ainda eram de natureza discreta e controlada, pois, as distinções baseadas no sexo, tem um caráter fundamentalmente social, é através do discurso de submissão feminina que se busca acomodar comportamentos sociais. Existiam, e até os dias atuais existem, no protestantismo, grupos conservadores que temem a inversão de costumes e o alargamento da autoridade feminina. Para Silva e Almeida (2011, p. 341):

A mensagem evangélica, difundida pelo protestantismo, colocou homem e mulher em igualdade de condição perante Deus e nas relações religiosas. No entanto, mantinha-se intacto o primado masculino quanto ao ministério da pregação e a direção administrativa da comunidade.

Paralelo à estruturação das organizações femininas, ocorreu um movimento de formação educacional e profissional das mulheres, esse por sua vez não se restringia às protestantes, mas incluía muitas outras mulheres pertencentes à camada média da sociedade. A profissionalização feminina, em fins do século XIX, partiu do anseio de construir bases republicanas para a sociedade liberal que se intencionava implantar. Contudo, essa proposta não almejava destituir a mulher de sua posição de sexo sujeitado ao poder masculino institucionalizado. A educação serviria para disciplinar e autorregular a representação do ideal de mulher para a república nascente. Por esse motivo, os setores conservadores concordaram com uma educação voltada muito mais para uma educação moral que necessariamente uma instrução escolar. Segundo Louro (2011), aceitava-se a educação feminina apenas porque viam a mulher como formadora “natural”, assim, “a

educação da mulher seria feita para além dela, já que sua justificativa não se encontrava em seus próprios anseios ou necessidades, mas em sua função social de educadora dos filhos ou, na linguagem republicana, na função de formadora dos futuros cidadãos” (LOURO, 2011, p. 447).

Podemos notar que mesmo havendo a necessidade da educação feminina como mecanismo de modernização do país, esse processo sempre foi alvo de manifestações contrárias e disputas. Louro (2011) ainda argumenta que ao criarem escolas normais, ainda na primeira metade do século XIX, pretendia-se formar professores e professoras, no entanto, o aumento do número de mulheres em relação ao número de homens não era esperado, muito menos desejado, pelo governo. Havendo uma evasão por parte dos homens em relação ao magistério, esse passava a ser cada vez mais uma profissão de mulheres. À medida que o ambiente escolar se tornava um local essencialmente feminino, as polêmicas envolvendo a capacidade mental e intelectual das mulheres se intensificavam perante a camada conservadora da população. No entanto, existia uma movimentação favorável à ocupação do espaço escolar pela mulher e esse se baseava essencialmente na prerrogativa biológica e religiosa. Segundo Louro (2011), esse movimento afirmava que “se o destino primordial da mulher era a maternidade, bastaria pensar que o magistério representava de certa forma, a extensão da maternidade; cada aluno ou aluna vistos como um filho ‘espiritual (LOURO, 2011, p.450)’.

Mesmo esse processo possibilitando a ampliação dos espaços ocupados pelas mulheres, é importante analisar que a profissionalização feminina foi severamente vigiada pelo Estado e sociedade. Criou-se um discurso que permitia a ascensão dessas mulheres, mas ao mesmo tempo restringia as posturas tomadas por elas. Juntamente com a feminização do magistério os discursos criaram uma representação da mulher e professora ideal, como nos diz Louro (2011) essas representações muito mais que espelhar essas mulheres, efetivamente produziram-nas. Essa construção cultural criava socialmente uma ideia sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres, e identidades de mulher e profissional. As jovens normalistas eram fruto de discursos e posturas paradoxais, que se empenhavam em evitar que as atividades profissionais das mulheres desorganizassem as funções sociais que historicamente lhes eram impostas. Mas essa postura dicotômica em relação ao alargamento da autonomia feminina não impediu que elas transcendessem as esferas dos grandes centros, e se posicionassem em outras regiões ocupando novas posições.

Ação Social e Educacional das Mulheres no Antigo Norte Goiano

Segundo Oliveira (2012), na primeira metade do século XX, o sertão goiano vivia de uma economia baseada no extrativismo vegeta/mineral e da pecuária, pois

“desde a República Velha, a região vivenciou um intenso movimento de exploração de recursos naturais, tais como o mogno, o babaçu e o caucho, mas foi nas décadas de 30 e 40 que ocorreu uma intensificação dessas atividades (OLIVEIRA, 2012, p. 92)”. A região recebia uma leva considerável de migrantes que desfrutava de uma relativa prosperidade econômica, mas que não alterava a condição de região de difícil acesso. Nesta época, a expansão populacional seguia a confluência dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins, formando núcleos populacionais de acordo com a evolução do extrativismo e facilidade de acesso de escoamento de produtos por meio fluvial. Entretanto, os impactos da era varguistas não foram tão acentuados quanto viria a ser a ação política de JK (1956- 1961).

Nacionalmente o país atravessava a Era Vargas, um momento de afloramento da política populista e aproximação do Governo com os sindicatos e trabalhadores. A educação do Estado Novo também sentiu essas mudanças. Para Adão e Remédios (2010), o Estado Novo enfatizava “a função educativa da escola em detrimento da sua função instrutiva e reforça-se a diferença dos papéis sociais que estão reservados à mulher e ao homem, afirmando-se novamente a necessidade de planos de estudo em função do gênero (ADÃO, REMÉDIOS, 2010, p. 15)”. Era importante trabalhar a formação das mulheres para a atuação familiar e a educação deveria cumprir o ideário de transformar mulheres em senhoras respeitáveis e capazes de atuar na sociedade que a política de Vargas almejava implantar. Nesse contexto, chegam à região as missionários e os missionários batistas.

Como nos diz Silva (2011), inicialmente, entre os protestantes, eram os homens que possuíam o “monopólio” do campo missionário, suas esposas envolviam-se com o mesmo empenho, mas eram eles que tomavam as decisões. Esse paradoxo foi dissolvido quando as mulheres passaram a ir a campo não mais acompanhando seus maridos, mas como missionárias independentes. Isso foi possível porque havia a necessidade do aumento do contingente de obreiros, contudo, os jovens que finalizavam seus estudos deixavam os seminários com cargos definidos nas igrejas dos grandes centros urbanos. E o sertão e demais regiões interioranas que não eram contempladas com obreiros, mas não podiam ficar sem o evangelho, ficavam sob a responsabilidade das jovens missionárias. Mathews (1967) alertava que as moças estavam mais sensíveis às necessidades dos sertanejos, o que a fez lembrar da declaração do Dr. Bratcher de que “o sertão estava sendo evangelizado por moças. E os Batistas com humorismo, inventaram que os moços estavam deixando o sertão às moscas, havendo então o protesto: não as moscas, mas às moças (MATHEWS, 1967, p.90)”. Essa anedota mostra que o anseio por expandir as concepções de fé e sociedade batistas era mais forte que o sufocamento das liberdades femininas.

Mostra também certo descaso por parte dos obreiros em relação à atuação das mulheres no interior do país. A articulação das relações de poder com base no gênero fica explícita nessa passagem, pois a atuação das moças é preferível à ação das moscas. Somente em um ambiente de completa falta de obreiros poderia ser permitido que mulheres levassem a cabo uma proposta tão desafiadora e relevante para a instituição religiosa.

As moças advindas de outras localidades desfrutavam uma inserção social diferenciada. Não estavam em um patamar equivalente às mulheres locais, eram vistas e respeitadas não a partir do gênero, mas do lugar social que ocupavam. Não eram apenas moças solteiras vindas das regiões metropolitanas, eram respeitadas por serem médicas, enfermeiras, professoras. E segundo Silva (2011, p. 34), “educação, oração, pregação e missionarismos integravam sua identidade e garantiam valores morais e regras de conduta e respeitabilidade em lugares distantes e longe de suas comunidades de origem”. Com o financiamento das Uniões Femininas e das Juntas de Missões, essas moças desenvolviam no sertão sua ação missionária. Livres das observações e controle constante da igreja expandiam seus trabalhos de forma que ganharam respeito e simpatia dos sertanejos, sendo reconhecidas por eles também como obreiras.

É importante frisar que devido a dificuldade de comunicação e transporte, em muitos casos o trabalho das moças missionárias era o único contato que os sertanejos mantinham com a igreja, como nos ilustra o texto a seguir.

Montada em seu animal, Marcolina rompia as distâncias, sempre levando a ‘preciosa semente, andando e chorando’. Encontrou muita gente que tinha medo dela e não sabia quem era Jesus, como aquele jovem de 20 anos a quem ela perguntou se queria aceitar Jesus como Salvador. ‘Adonde é que ele tá, dona? Nunca vi ele!’ disse o rapaz (FREITAS, 2010, p. 22-3).

Com um aguçado sentimento proselitista, as missionárias fizeram muito mais que levar o evangelho e a cosmogonia batista ao sertão. Transcendiam seu legado ao inculcar em outras jovens a ideia de vocação, ao mobilizar sentimentos, fazendo com que garotas de outras partes do país se sentissem atraídas pelo trabalho em regiões interioranas.

Não vou ao campo experimentar se dá certo ou não, porque eu sei, haja dificuldades ou não, eu estarei sempre bem! Por causa disto eu preciso conhecer muito bem tudo aquilo que diz respeito ao meu Mestre. Não posso deixar que tirem ideias erradas acerca do CAMINHO, da VERDADE e da VIDA quando tento pregar a Sua Palavra! (Artigo de Margarida Lemos publicado na revista Pátria Para Cristo).

É necessário ter a clareza de que, para os batistas, civilizar áreas remotas estava no âmago da proposta missionária. O que eles compreendiam como ato civilizatório é o conceito chave para entender a necessidade de se lançar ao sertão² goiano. A religiosidade e a maneira de viver dos indígenas, assim como a dos não indígenas, eram tidas como pagãs ou idólatras. Indígenas, sertanejos, ribeirinhos, católicos eram concebidos como pecadores: eles deveriam ser salvos pela ação religiosa dos missionários, de preferência, batista. Afinal, esses missionários concebiam o ideal de civilização a partir de um olhar etnocêntrico, entendendo a cultura branca, protestante, anglo-saxã como o pilar de sustentação de uma educação moderna e progressista. Para eles, a educação protestante estava relacionada à salvação na medida em que ela proporcionaria o surgimento de um novo ser humano, voltado para os ideais de boa maneira, higiene, trabalho e honestidade, bases fundamentais para sua concepção de civilidade³.

Não bastava, no entanto, para a expansão desejada, a distribuição de Bíblias, a realização de cultos nas casas dos convertidos, bem como a implantação de templos. A educação escolar se fazia indispensável porque era por meio dela que se inculcavam os valores e a moral da religiosidade protestante. Em artigo da Revista Pátria para Cristo, Margarida Lemos relata que em dezembro de 1952, “Mariazinha, uma jovem aluna da Escola de Tocantínia, teve de sair para o Ginásio católico, uma vez que a Escola Batista só podia dar estudos até o quarto ano primário (1962, p.12)”. A missionária ainda relata que reprimida pela severidade da educação católica, a moça se desmotivou e desistiu dos estudos. Com essa rápida narrativa, percebemos que a expansão da escolaridade era também uma questão de conquista de espaços, uma forma de se contrapor à religiosidade católica. Outro motivo era que a escola e a igreja estavam “unidas no mesmo propósito de ganhar almas (GONÇALVES, 1962, p.38)”. Era na escola que aconteciam as assembleias religiosas, assim como permitia à criança o primeiro contato com a visão de mundo desses religiosos. Por isso, fazia-se urgente a ampliação desse projeto, pois “que extraordinária agência é uma escola como essas (sic) que a Junta de Missões Nacionais espalha pelos sertões!” (GONÇALVES, 1962, p. 40).

Os materiais e a didática adotada eram respaldados nas crenças e valores morais protestantes. Para as missionárias que organizavam escolas, não bastava a instrução das crianças: elas deveriam assumir uma expressão religiosa, o que se concretizava nas conversões. Para Margarida Lemos Gonçalves “as conversões são a maior alegria de seu coração [Beatriz Silva]. Não me recordo de nenhum batismo na Igreja sem que houvesse pelo menos 50% dos batizados alunos ou ex-alunos da Escola” (GONÇALVES, 1962, p. 39). A conversão não significava apenas o pertencimento a uma nova igreja, mas necessariamente a adoção de um novo comportamento, de uma nova visão de mundo e sociedade. Um episódio que ilustra bem essa mudança

no comportamento das crianças refere-se a um jovem que é mandado pelos pais para estudar no Ginásio Batista em Tocantínia. O jovem, ao voltar para casa e se deparar com um banquete, tem o seguinte diálogo com o pai:

Papai, eu agradeço muito, mas não aceito esse tipo de festa. Eu agora sou um crente em Jesus Cristo e não me alegro como antes nessas coisas. Meu prazer agora é nas coisas espirituais ou de folguedo sadio. Obrigado, papai.

Se você não mudar de idéia vou expulsá-lo de casa, vou deserdá-lo!

Eu não posso, papai, não posso mudar de ideia (GONÇALVES, 1962, p.39).

Relatos como esse nos mostram que os batistas, nas igrejas ou em escolas, pautavam-se por uma religiosidade proselitista e negadora de outras culturas. Utilizavam-se do processo de alfabetização e ensino para espriar suas concepções religiosas. Por meio do processo educacional, os alunos mantinham o primeiro contato com os textos bíblicos, interpretados segundo a literatura religiosa protestante. Era por meio desses textos bíblicos que as crianças conheciam as sílabas e formavam suas primeiras palavras. Não havia uma desvinculação entre os saberes necessários para a vida escolar e os saberes pertinentes à vivência religiosa. Ambos eram interpretados como parte de uma mesma unidade: a construção de um cidadão temente e religioso.

A evangelização por meio de instituições educacionais era uma maneira de inculcar nas crianças e jovens a adoção de novos hábitos, símbolos e valores. A adoção de uma simbologia diferenciada da católica era parte preponderante para o reconhecimento do indivíduo enquanto um verdadeiro devoto. Pois, assim como as missionárias, era importante que os alunos - e demais convertidos - passassem a reconhecer como “verdadeiros” só os símbolos consagrados por essa denominação. Sem essa pedagogia protestante não haveria uma efetivação social das lições apregoadas pela educação escolar. Além de educadoras, essas mulheres eram missionárias e criam que seria através da educação escolar que a “palavra de Deus” se expandiria para outros espaços.

No dia 2 de março de 1936 foram abertas as portas do Colégio Batista de Tocantínia. 18 meninos se apresentaram. Havia medo no ambiente. Professora protestante! E ainda viviam sob a custódia da célebre palmatória... Seria ‘brava’ a professora? Foram chegando outros, ainda outros. No fim, do ano letivo havia mais de 50 meninos aprendendo cada dia histórias de Jesus nas assembleias da escola ‘protestante’ (GONÇALVES, 1962, p. 25).

As crianças não aprendiam só as primeiras letras: também eram ensinadas a uma forma de comportamento (as abstinências) compatível aos temores pecaminosos.

Aprendiam também a rejeitar os valores do catolicismo e da cultura. Nota-se, como nos diz Alves, (1999), era necessário que a religião oferecesse uma significação à vida; por isso, era intrínseco à religiosidade dessa denominação, um projeto de sociedade, de nação.

Para os batistas era importante que o seu projeto religioso não ficasse restrito ao campo eclesial. Ele deveria ocupar também outros espaços sociais. Havia um projeto social em junção ao projeto religioso. A existência desse projeto social e religioso só foi possível porque os batistas o conceberam enquanto comunidade. E constituem-se, desse modo, enquanto uma comunidade imaginária que necessita adotar formas de interpretação e representação da realidade. Para isso, apropriaram-se de sistemas simbólicos que legitimavam seus sentidos e posições sociais, justamente por ser a religiosidade o sopro impulsionador do projeto social batista. Ao se lançarem na educação de crianças e jovens no norte goiano, as missionárias não só ofertavam instrução, ou seja, um agir por impulsos externos, mas também um fortalecimento de seu sistema de crenças. Na ação missionária educacional objetivava-se algo além do ensino tradicional: procurava-se inculcar valores. Ao adotarem essa prática, as missionárias se faziam representar para a sociedade como grupo religioso distinto.

Margarida Lemos Gonçalves, a flor do Sertão e a consolidação do imaginário vocacional entre as missionárias batistas

Nascida em 1927, no estado de Espírito Santo, Margarida Lemos iniciou muito cedo sua trajetória religiosa. Sua “vocação” para o trabalho missionário é relatado como se a mesma houvesse nascido com uma inclinação natural para a religiosidade. Podemos constatar isso em um dos muitos relatos produzidos pelas missionárias.

Nos idos de 1942 houve um seminário de Escolas Dominicais em Vitória e ali falou a missionária Beatriz Silva. O seu testemunho missionário falou muito ao coração de Margarida. No cais do Porto, quando a missionária despedia-se da menina, esta lhe falou emocionada: ‘Deixa eu ir com a senhora, ser missionária também’ (SILVA apud SANTOS, 2010, p. 89).

No ano de 1948, à véspera da expansão missionária no Vale do Tocantins, chegou à região a missionária capixaba Margarida Lemos Gonçalves. A missionária residiu primeiramente na cidade de Carolina, no estado do Maranhão, onde atuou por algum tempo como professora do Instituto Batista. No entanto, foi na região da antiga cidade de Piabanha, atual Tocantínia, que Margarida morou por longo tempo, e a qual se referia como “terra que abracei como minha, vivendo com esse povo que chamo de meu” (PÁTRIA PARA CRISTO, 2012, p. 22).

Nas referências a essa missionária é comum encontrar menções em relação à sua “vocação” de expandir o evangelho, levando “a palavra do senhor ao povo do sertão”. A própria Margarida Lemos relatava que a faceta mais importante do trabalho missionário é “apresentar a mensagem de Cristo de tal sorte que as pessoas a aceitem e vivam uma vida diferente neste mundo e na eternidade tenham morada com Deus” (PÁTRIA PARA CRISTO, 2012, p. 21). Com uma vida marcada por renúncias pessoais, a trajetória de Margarida Lemos se compara bastante a de muitas outras mulheres protestantes que se destacaram, em épocas diferentes, no campo missionário brasileiro, como Martha Watts e Kate White⁴. Em todos os relatos dedicados a ela, há referências às suas duas grandes paixões: a educação e a evangelização.

Por onde passou, Margarida foi um canal de bênção. Impactou vidas, plantou igreja, conseguiu terrenos para a construção de templos e ajudou a erguê-los, pregou a palavra para todos quantos encontrou, enfim, cumpriu o seu chamado com excelência. E agora, os frutos de seu trabalho permanecem e as declarações daqueles que a conheceram evidenciam o quanto o amor de Deus foi visto por seus atos (PÁTRIA PARA CRISTO, 2012, p. 21).

Todavia, mais que narrar o anseio de fazer missões, esses relatos produzem um discurso homogêneo sobre sua vocação e desejo missionário. A ideia de jovens vocacionadas é um constructo discursivo decorrente da intensa produção e conservação coletiva de uma memória devocional, já que “as memórias não estariam materializadas nos corpos ou mentes, mas na sociedade circundante, através dos diversos grupos que a compõe” (CASA DEI, 2010, p. 156). Como já ressaltado, enquanto comunidade, os batistas criaram e confortaram representações e uma vasta quantidade de produção material e imaterial, nesse sentido, o fortalecimento de uma memória compartilhada pelas mulheres foi importante para a consolidação da obra missionária e fortalecimento do sentimento de pertença e identificação dessas fiéis com a proposta da instituição. Com relação ao discurso vocacional percebemos que as reminiscências de um desejo individual de missionar, nada mais é que um reflexo da grande intensiva iniciada pela igreja e pelas associações femininas que se dispunham a encorajar moças a inserirem-se no campo missionário, ou seja, a memória vocacional é uma construção do grupo social no qual essas jovens estavam inseridas. Mais que um reflexo de uma inclinação pessoal, essa memória é construtora de uma identidade individual e grupal. Isso fica explícito nesse texto composto em homenagem a Margarida Lemos Gonçalves:

Para muitos era difícil entender por que uma moça tão jovem e talentosa deixaria tudo que tinha na cidade grande, para viver em um lugar abandonado e

distante, para ela não foi fácil seguir a sua missão, mas estava muito clara a grande necessidade de ir para o norte do país, levar a palavra de Deus para o povo do sertão (HOMENAGEM DA JMN AOS 80 ANOS DE LEMOS).

Encontramos em livros e biografias produzidas sobre Margarida Lemos a mesma narrativa que conta que aos seis anos, ao ouvir um pronunciamento de Beatriz Silva, Margarida Lemos demonstrou seu desejo “em viver para Cristo”. Sendo muito jovem para isso, foi preparada ao longo de sua formação, como ela mesma dizia, para o momento de dedicar sua vida “a pregação do evangelho aqueles que viviam submersos no pecado” (ENTREVISTA DE LEMOS AO PROGRAMA MISSÕES EM NOVEMBRO DE 2008). Contudo, ao debruçarmos sobre relatos de outras missionárias podemos nos confundir devido à similaridade discursiva que produz tais sujeitos.

Diante daquela prova da impotência dos “santos”, Marcolina entregou-se a Cristo. Tinha apenas nove anos de idade. Sua fé era bem simples ainda, e pouco sabia acerca de Cristo. Apesar disso, não podia mais crer nas imagens. Estava ansiosa e alimentava um grande desejo: o de frequentar uma igreja e trabalhar para Cristo. No entanto, por muito tempo foi impedida disso. É que a família, especialmente a sua mãe de criação, ficou escandalizada com a sua conversão e passou a persegui-la (FREITAS, 2010, p. 9).

Como dito anteriormente, essas narrativas são produtos discursivos construídos pela institucionalização das sociedades femininas, que, outorgadas pelo respaldo proporcionado pela religiosidade protestante, constituiu-se sob a ideia de vocação. O discurso, essa prática de linguagem que se movimenta e constrói símbolos⁵, também altera realidades e forja imaginários, afinal, “o trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana” (ORLANDI, 2005, p.15), e isso podemos constatar no que diz respeito à formação das jovens enquanto missionárias, já que as narrativas constroem a ideia de que essas jovens estavam, naturalmente, predispostas ao trabalho de missões.

Um dia, ela (Marcolina Magalhães) aceitou Jesus como Salvador. Aí continuou a estudar mais ainda porque queria ensinar aos outros. Quando ela ouviu contar a história de Naomi Campelo, ficou com vontade de ir ajudar os índios. Pensando assim, ela se apresentou à Junta de Missões Nacionais e foi enviada para o sertão (MATHIAS, 1977, p.31 *apud* SANTOS, 2010, p. 86).

Há muito tempo, ouviu-se na terra, o som da voz de Deus dizendo: A quem enviarei, e quem irá por mim? Então no ano de 1933, uma menina, com apenas seis anos de idade, respondeu corajosamente: Eis-me aqui, envia-me a mim! O

nome dela era Margarida Lemos Gonçalves, mas ainda era cedo para ir a um campo distante, por isso, a menina foi sendo preparada, e desde a infância até a sua juventude, Deus ia confirmando naquele coração, a sua chamada (Homenagem aos 80 anos de Margarida Lemos).

As citações nos mostram que, como afirma Orlandi (2005), os discursos são anteriores à nossa existência, e somos nós que, ao nascer, nos inserimos nesse processo, é por isso que podemos perceber a similaridade nas três narrativas, mesmo elas se situando em momentos, locais e com pessoas diferentes. A linguagem sacraliza certas narrativas, e de acordo com Orlandi (2005), “o trabalho ideológico é um trabalho de memória e do esquecimento, pois, só quando passa para o anonimato que o dizer produz seu efeito de literalidade (p.49)”. O discurso missionário fez parte da estruturação do ideal doutrinário e ideológico das mulheres pertencentes às Uniões de senhoras e demais organizações ramificadas. No entanto, quando vemos o discurso em ação, não é a União de senhoras a que ele se remete, mas sim a uma espécie de inculcação divina para ofício missionário. Para exemplificar, utilizaremos o relato de Veronese (2010), para quem “ainda muito jovem, Marcolina deixou parentes, amigos, conforto, oportunidades... e seguiu para o campo missionário, onde andou sem parar, porque havia recebido do Senhor a importante missão de abrir caminhos pelos quais o evangelho haveria de passar” (VERONESE apud FREITAS, 2010, p. 5).

Encontramos o mesmo desejo e entusiasmo em Margarida Lemos, para quem a maior motivação para o trabalho educacional e evangelizador que desenvolveu foi o fato de que para ela, enquanto as pessoas estivessem “em pecado”, caberia a “nós libertarmos esse povo [...], continuar com essa ênfase missionária, que é colocar o polo de interesse no indivíduo [...], de qualquer etnia, de qualquer lugar, a alma vale mais que o mundo inteiro” (ENTREVISTA DE LEMOS AO PROGRAMA MISSÕES). Sobre isso, Weber (2004), nos conta que a vocação perpassa o conformismo e se mostra como mandamento divino. A vocação não se figura enquanto escolha humana, ela é uma predestinação divina, cabendo ao homem a escolha de cumpri-la ou renega-la. Contudo, não cumprir sua vocação é o mesmo que não acatar os desígnios de Deus, já que a vocação é dada diretamente por ele. Importante esclarecer que, mesmo sendo o sentido de vocação desenvolvido por Weber as acepções de Lutero, estamos pensando em algo muito diferente da reclusão monástica como forma de dedicação divina. Não é a reclusão que nos interessa, mas o sentido de profissionalização. De acordo com Weber (2004), para Lutero a vocação estava diretamente relacionada à ação profissional. Era por meio do trabalho profissional mundano que o fiel poderia expressar aos outros seu amor por Deus. É nesse sentido que a ideia de vocação contida em Lu-

tero consegue abarcar todas as denominações surgidas da Reforma ou mesmo os que não se identificavam com esse movimento, mas se formaram em momento próximo. A ideia de ser vocacionado cria um imaginário propício a identificação desses religiosos enquanto grupo escolhido para a “civilização” de sociedades distintas. A vocação das missionárias, serem professoras, deveria balizar suas ações religiosas. Ser professora era um desafio.

Muitos têm ficado, por instrumentalidade Divina, e se tornam bênçãos para si mesmos e para a igreja local onde permanecem. Portanto, somos desafiados, diletos irmãos, não apenas aqui onde nossa igreja é uma bênção para muitos, não somente nos programas de missões estaduais ou regionais, e mesmo nacionais, mas também desse grande mundo extra-fronteiras, onde há tanta tristeza e tanta dor! Se não somos chamados para ir aos campos, somos convocados a fazer missões em casa, na vizinhança, onde estamos. E tudo isto dentro da Vontade do Senhor de Missões. O ensino da Palavra com propriedade leva vidas a aceitarem Jesus: as pregações missionárias continuam levantando vocacionados: as entidades organizadas para operacionalizar isto, estão em campo, realizando a obra do Senhor; o poder prometido pelo Mestre continua ao nosso dispor. (Entrevista de Margarida Lemos Gonçalves ao Programa Missão).

A representação que se cria em torno desse ideário vocacional, “o nascer para a atuação evangélica”, esconde, ou intenciona esconder, um processo de expansão que muito mais do que atender “os desígnios de Deus” aponta para a modificação do espaço cultural e social, que permeia e é permeado por constantes relações que envolvem questões de poder e identidade⁶. Foi através desse processo de cristianização, das trocas simbólicas e até da violência simbólica, contra os sertanejos e indígenas, que os batistas conseguiram estruturar-se enquanto grupo de forte influência perante os representantes locais, de tal modo que em fins de 1950 e início dos anos 1960 houve um crescimento significativo da obra missionária no Vale do Tocantins, ocasionando desse modo, a necessidade de intensificação de assistências aos novos pontos de pregações e Igrejas (SANTOS et al., 2010, p. 91) É nesse processo de expansão da evangelização batista na região que, em 1954, se instala a primeira Igreja Batista em Araguaína, e muitos anos depois se instala a escola Batista, já não mais tão proselitista quanto às escolas fundadas anteriormente nas cidades ribeirinhas (LÔBO, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Margarida Lemos não foi nem a primeira, muito menos a única missionária a atuar na região do antigo norte goiano. Mulheres como Marcolina Magalhães, Beatriz

Silva, Josefa Santana Santos e tantas outras se dedicavam ao processo de evangelização e educação batista. A diferença de Margarida em relação às outras missionárias é que sua influência perpassou a esfera religiosa e educacional. Margarida Lemos ousou galgar outros espaços sociais. Ela foi diretora do colégio batista de Palmas; membro e presidente do conselho Estadual de Educação do Tocantins; membro e fundadora da Academia Tocantinense de Letras e membro da Academia Palmense de Letras, além de cidadã honorária do Tocantins. Fica evidente que assim como no mundo secular, no espaço religioso a mulher também exerceu importantes formas de resistências. Demonstrando que mesmo com o controle do espaço de ocupação feminina, mulheres como Margarida Lemos conseguiram, através de suas organizações femininas e da ação missionária, ocupar efetivamente espaços dantes somente imaginados. Estabeleceram e difundiram valores morais e visões de mundo, que mesmo não se dissociando das visões gerais do protestantismo, permitiam uma inserção e assimilação efetiva de suas práticas.

Não havia entre as mulheres batistas manifestações de um desejo de rompimento em relação à instituição religiosa. Suas conquistas, no interior da igreja, se deram num ambiente controlado, mas contaminado pelas mudanças sociais externas. A educação recebida dentro das sociedades femininas era transmitida por mulheres que mesmo almejando marcar um posicionamento firme em relação aos espaços ocupados por elas, encontravam-se sob o julgo de uma educação dominada por uma forte influência masculina. Por isso, temos em mente que quando se trata de emancipação da mulher protestante, essa emancipação está muito mais atrelada a um alargamento de autonomia que uma discussão acentuada sobre as relações de gênero em meio às esferas sociais. Houve mulheres protestantes que lutavam por uma completa autonomia, contudo, as pertencentes às organizações femininas religiosas se preocupavam em não abalar os pilares que sustentavam as Instituições religiosas, pois, muito mais latente que o desejo de libertação social e sexual, era o sentimento de pertença e obediência divina.

WOMEN'S ORGANISATIONS AND THE EDUCATIONAL AND MISSIONARY WORK IN ANCIENT NORTE GOIANO

Abstract: the article deals with the social and religious activities of Baptist Missionary in ancient norte goiano. An effort to understand a performace space important to check how to see and enjoy the female participation within the baptist denomination. We understand that the changes in the social relations organization always correspond to changes in the power representations. Thus, the existing vision about women inside baptist institution and also in the social scope, chan-

ges from the moment in which women are actively as missionaries, deconstructing the ideal of women only mother and wife, and putting in its places a mother, wife, teacher, missionary and in some cases, single missionaries. To narrate women participation as subjects of the growth and maintenance of religiosity Baptist, we worked the history of religions in interface with the cultural history.

Keywords: *Missionaries. Society. Gender. Culture.*

Notas

- 1 Para fins de compreensão histórica é importante destacar que quando nos referimos à fixação dos batistas no norte goiano estamos nos referindo a todo o território pertencente ao Vale dos rios Tocantins e Araguaia que na época compunha o território acima do município de Gurupi, cidade do aural estado do Tocantins.
- 2 Importante frisar que não é nossa intenção traçar uma discussão sobre categorização de sertão. Aqui usamos sertão como era entendido pelos batistas de então, ou seja, região inóspita na qual se fazia necessário à palavra de Deus para a conversão de “almas pecadoras”.
- 3 A compreensão da modernidade pedagógica amparada no discurso médico e higienienista na década de 1940 foi bem discutida por Clarisse Nunes no texto (Des) encantos da modernidade pedagógica (2003).
- 4 Martha Watts foi uma influente missionária metodista. Nascida nos Estados Unidos mudou-se para o Brasil em 1881 aos 36 anos de idade. Fundou e lecionou em muitas escolas metodistas entre 1880-1910. Kate White; foi uma missionária batista norte-americana que atuou principalmente na região da Bahia.
- 5 Entendemos discurso a partir da concepção de Orlandi (2005).
- 6 Utilizamos aqui a definição de identidade trabalhada por Hall (2011) para quem a “identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...], é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente (HALL, 2011, p.13)”.

Aqui entendemos poder de acordo Bourdieu para quem o poder simbólico é um poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que estão sujeitos a ele, ou mesmo daqueles que o exercem. Nesse contexto, trabalhamos violência também de acordo com esse autor para que violência são todas as atitudes e condutas que de forma velada ou dissimulada e também explicitamente, implicam em desrespeito humilhação, sujeição, inculcação ideológica, coação entre pessoas, grupos ou classes (BORDIEU, 1989).

Referências

ADÃO, Áurea, REMÉDIOS, Maria José. As jovens portuguesas vão aos Liceus do Estado Novo: uma educação diferenciada no cumprimento de um ideário (1936-1947). In: SANTOS, Jocyléia Santana dos, MACÊDO, Maurides, CABREARA, Olga, MELO, Orlanda Carrijo (orgs.) *Instituições educativas: histórias (re) construídas*. Goiânia: PUC Goiás, 2010, p.13-30.

- ALMEIDA, Bianca Daéb's Seixas. Ser mulher batista. In: *Reger virtual*: revista, gênero, religião. V.1, n. 1, Salvador, jan-jun 2007, p. 52-67.
- ALMEIDA, Vasni de. Referenciais e fontes em estudos sobre o protestantismo missionário. Em: VIEIRA, Martha Victor; ALMEIDA, Vasni de (orgs.). *Caminhos da história: sugestões para a pesquisa no ensino superior*. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.27-78.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CASADEI, Eliza Bacheга. Maurice Halbwachs e Marc Bloch em torno do conceito de memória coletiva. In: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 108, maio 2010, p. 153-161.
- FREITAS, Ida de. *A missionária que abriu caminhos*: Marcolina Figueira de Magalhães. 3 ed. Rio de Janeiro: UFMBB, 2010.
- GONÇALVES, Margarida Lemos. *A que faz feliz*. Publicação da União Geral de Senhoras. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LÔBO, Maiza Pereira. Protestantismo e missão no Brasil: a educação batista em Araguaína. In: ALMEIDA, Vasni de (et.all.). *História e Narrativas: regionalidades, ensino e arte*. Palmas: Nagô Editora, 2012.
- LOURO, Guaraci Lopes. Mulheres na sala de aula. In: Mary Del Priore. *História das mulheres no Brasil*. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2001, p.443-481.
- MATHEWS, Ruth Ferreira. *O apóstolo do Sertão*. Junta de Missões Nacionais. Rio de Janeiro, 1967.
- NUNES, Clarisse. (Des) encantos da modernidade pedagógica. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira. FILHO FARIA, Luciano Mendes. VEIGA, Cynthia Greive (orgs). *500 anos da educação no Brasil*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 371-398.
- OLIVEIRA, Cleiton. *Tocantins: saga e história*. Goiânia: Kelps, 2012.
- OLIVEIRA, Daiane Rodrigues de. Mulheres cristãs em Visão Missionária: Uma análise discursiva. In: *Travessias Interativas*. Ed. IV, 2012, p.1-14.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 6 ed. São Paulo: Fontes: 2005.
- SANTOS, Jocyléia Santana dos. Sacerdotisas do sertão: histórias religiosas. In: *Mosaico*, v,2, n;2, p.134-140 jul/dez 2009.
- SANTOS, Jocyléia Santana dos et al. História da educação em instituições escolares confessionais no Tocantins (1871-2003). In: *Instituições educativas: histórias (re) construídas*. Goiânia: PUC Goiás, 2010, p.81-100.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e realidade*. V. 15, n.2, jul/dez. 1990, p.71-99.

SILVA, Elizete da, ALMEIDA, Bianca Daeb's. Mulheres protestantes: uma trajetória nem sempre submissa. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon Araújo; ALMEIDA, Vasni. (orgs.). *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora. 2011.

SILVA, Eliana Moura da. Missionárias Protestantes Americanas (1870-1920): gênero, cultura, história. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. N. 9, jan 2011, p.21-40.

RODRIGUES, Adriana Rocha Silva. *A participação feminina na Primeira Igreja Batista em Araguaína*. Monografia. Araguaína: UFT, 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito do capitalismo"*. São Paulo; Companhia das Letras, 2004.

A Pátria para Cristo, Site da Junta de Missões Nacionais, Rio de Janeiro nº 258, Julho de 2012, Rio de Janeiro.

A Pátria para Cristo, site da Junta de Missões Nacionais, Rio de Janeiro, disponível em http://vigiai.net/articles.php?article_id=3490. Acessado em 23 de julho de 2013.

O Jornal Batista: Órgão oficial da convenção Batista Brasileira, Ano CXII, Rio de Janeiro; 2012.

VÍDEO COM A ENTREVISTA CONCEDIDA POR MARGARIDA LEMOS AO PROGRAMA MISSÕES EM HOMENAGEM AOS 80 ANOS DE MARGARIDA LEMOS. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=X-P773Oirco&hd=1>, acessado dia 16 de abril de 2012.

VÍDEO EM HOMENAGEM AOS 80 ANOS DE MARGARIDA LEMOS. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=y_J9IXWsy1I&hd=1, acessado em 20 de maio de 2012.