



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A TRAJETÓRIA DO MISSIONÁRIO PRESBITERIANO ASHBEL GREEN
SIMONTON NO BRASIL IMPERIAL E CATÓLICO:**

Proselitismo tático, ideias políticas liberais e antiescravismo silencioso (1833-1867)

CARLOS KLEBER ARAÚJO DE OLIVEIRA

João Pessoa - PB

2020

**A TRAJETÓRIA DO MISSIONÁRIO PRESBITERIANO ASHBEL GREEN
SIMONTON NO BRASIL IMPERIAL E CATÓLICO:**

Proselitismo tático, ideias políticas liberais e antiescravismo silencioso (1833-1867)

Carlos Kleber Araújo de Oliveira

Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História do Centro
de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal da
Paraíba - UFPB, em cumprimento
às exigências para obtenção do
título de Mestre em História. Área
de concentração: História e Cultura
Histórica.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti

Linha de Pesquisa: História e Regionalidades

João Pessoa - PB

2020

Catologação na publicação
Seção de catologação e publicação

O48t Oliveira, Carlos Kleber Araujo de.

A TRAJETÓRIA DO MISSIONÁRIO PRESBITERIANO ASHBEL GREEN
SIMONTON NO BRASIL IMPERIAL E CATÓLICO: Proselitismo
tático, ideias políticas liberais e antiescravismo
silencioso (1833-1867) / Carlos Kleber Araujo de
Oliveira. - João Pessoa, 2020.
188 f.

Orientação: Carlos André Cavalcanti Cavalcanti.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Presbiterianismo; tática; educação; política. I.
Cavalcanti, Carlos André Cavalcanti. II. Título.

UFPB/CCHLA

Dissertação de mestrado avaliada em 14/02/2020, com conceito: **aprovado**.

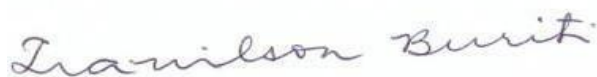
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti

Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal da Paraíba

(Orientador)



Prof. Dr. Iranílson Buriti de Oliveira

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal

de Campina Grande

(Examinador Externo)



Prof. Dr. Elio Chaves Flores

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba

(Examinador Interno)

Prof. Dr.^a Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento

Programa de Pós-Graduação em Educação - UNIT

(Suplente Externa)

Prof.^a Dr. Paulo Giovani Antonino Nunes

Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal da Paraíba

(Suplente Interno)

À minha família: Laíza Thaís (esposa), Daniel, Rafaela e Davi (filhos), José Carlos (pai), Rita de Cássia (mãe), Carlos Eduardo e Leonardo (irmãos) por todo o apoio que de me deram.

AGRADECIMENTOS

A Deus, razão da vida e finalidade última da existência, que me deu ânimo para completar mais esta jornada. Ao Senhor do Universo, toda honra e louvor.

À minha esposa e filhos queridos, pela paciência e carinho. Foram muitas horas de pesquisa, mas recebi o apoio que precisei para concluir o trabalho. Muito obrigado pela compreensão e palavras de conforto. Vocês fazem meu dia ter cor e o meu labor valer a pena. Amo vocês.

Aos meus pais e irmãos pelos incentivos na minha formação intelectual, além de apoio financeiro e encorajamento.

Aos irmãos em Cristo da Igreja Presbiteriana do Extremo Oriental pelas orações em meu favor.

Aos orientadores e professores Solange Pereira Rocha e Carlos André Cavalcanti por todas as sugestões e direcionamentos acadêmicos.

Aos professores do PPGH, Elio Chaves Flores e Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano, pelas observações perspicazes que fizeram desta dissertação.

Ao Rev. Alderi Souza de Matos, pesquisador da história do presbiterianismo e curador do arquivo da Igreja Presbiteriana do Brasil, por facilitar a pesquisa.

Ao professor Iranilson Buriti de Oliveira, pela perspicácia e auxílio na construção da dissertação.

Ao amigo e irmão em Cristo, Matheus Xavier, pelos auxílios na pesquisa e grande apoio.

Ao colega e historiador Lucian Souza, pelas sugestões na escrita do texto.

Ao PPGH, que me propiciou o desenvolvimento desta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho acadêmico discute a trajetória do missionário Ashbel Green Simonton, fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, que atuou de forma proselitista, utilizando a imprensa e a educação como meios para o desenvolvimento do seu projeto religioso. Realizamos uma análise bibliográfica e documental com vistas a construir seu percurso nos “trópicos” através de mecanismos táticos, uma vez que este país possuía uma religião oficial, com poucos direitos assegurados aos protestantes. Como um cidadão, Simonton deixou rastros das suas ações políticas liberais e conservadoras, de fundamentação religiosa (calvinista), que podem ser percebidas através do seu diário e de exemplares do periódico que dirigiu: o Imprensa Evangelica. Esses documentos favorecem uma vasta gama de possibilidades interpretativas concernentes aos olhares deste estrangeiro no Brasil do século dezenove, bem como suas ações calculadas com vistas ao estabelecimento da denominação presbiteriana. A compreensão da ética calvinista e sua relação com o mundo, abordagem produzida por Max Weber, e o conceito de tática, de Michel de Certeau, contribuirão para a percepção do caminho trilhado por Simonton nos terrenos complexos da vida estrangeira e protestante na segunda metade do Oitocentos. Buscamos perceber e analisar as leituras de mundo de Simonton sobre os vários assuntos do cotidiano “tupiniquim”, desde a organização social, religiosa e jurídica, como também questões relativas ao clima, geografia e escravidão. Temos como objetivos descrever o lugar social de Simonton no primeiro capítulo, esboçar o contexto religioso da inserção do protestantismo no Brasil do século dezenove, bem como discorrer sobre os meios utilizados pelo missionário no segundo capítulo, discutir os seus olhares sobre o Rio de Janeiro e suas ideias políticas liberal-conservadoras no terceiro capítulo e, no quarto capítulo, analisar a sua perspectiva da escravidão nos Estados Unidos e Brasil. A nossa hipótese é que o missionário Simonton perseguiu como alvo maior da sua passagem pelos trópicos a divulgação da sua fé presbiteriana e o estabelecimento desta denominação, resguardando taticamente as ideias políticas que pudessem causar obstáculos à realização do seu intento religioso, como o seu antiescravismo, omitindo-as dos meios públicos e expondo de forma particular para pessoas próximas e no seu diário.

Palavras-chave: presbiterianismo; tática, imprensa; educação; liberalismo; escravidão.

ABSTRACT

This academic work discusses the trajectory of missionary Ashbel Green Simonton, founder of the Presbyterian Church of Brazil, who worked in a proselytizing way, using the press and education as means for the development of his religious project. We accomplished a bibliographical and documentary analysis with the intention of building its path in the “tropics” through tactical mechanisms, because this country had an official religion, with few rights guaranteed to Protestants. As a citizen, Simonton left traces of his liberal and conservative political actions, based on religion (Calvinist), which can be seen through his diary and copies of the newspaper he directed: *Imprensa Evangelica*. These documents favor a wide range of interpretative possibilities regarding the eyes of this foreigner in nineteenth-century Brazil, as well as his calculated actions intending to establishing the Presbyterian denomination. The understanding of Calvinist ethics and its relation to the world, an approach produced by Max Weber, and the concept of tactics, by Michel de Certeau, will contribute to the perception of the path taken by Simonton in the complex terrains of foreign and Protestant life in the second half of the Eight Hundred. We seek to understand and analyze Simonton’s world readings about the various subjects of “Tupiniquim” daily, from social, religious and legal organization, as well issues related to climate, geography and slavery. We aim to describe Simonton’s social place in the first chapter, to draft the religious context of the insertion of Protestantism in nineteenth-century Brazil, as well as to discuss the means used by the missionary in the second chapter, to analyze his views on Rio de Janeiro and his liberal-conservative political ideas in the third chapter, and in the fourth chapter, to problematize his perspective on slavery in the United States and Brazil. Our hypothesis is that the missionary Simonton pursued as a major target of his passage through the tropics the dissemination of his Presbyterian faith and the establishment of this denomination, tactically safeguarding his political ideas that could cause obstacles to the realization of his religious intent, such his anti-slavery opinion, omitting them from public media and exposing in a particular way to intimate people and in you diary.

Keywords: Presbyterianism; tactic; press; education; liberalism; slavery.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia nº 1 – Ashbel Green Simonton.....	26
Fotografia nº 2 – A versão em inglês do diário de Simonton.....	27
Fotografia nº 3 – Exemplar do Imprensa Evangelica.....	32
Fotografia nº 4 – Logomarca da Igreja Presbiteriana do Brasil.....	33
Fotografia nº 5 – Sermões de Simonton.....	131
Fotografia nº 6 – Discurso por ocasião da morte de Abraham Lincoln no Consulado Americano.....	138

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. ASHBEL GREEN SIMONTON E SUA FORMAÇÃO NO NORTE DOS ESTADOS UNIDOS.....	26
1.1. Família, formação e legado.....	26
1.2. A fé calvinista de Simonton e as origens da Igreja Presbiteriana.....	34
1.3. A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos: das origens à Guerra de Secessão.....	44
1.4. A preparação de Simonton no Seminário de Princeton e a partida rumo ao Brasil (1855-1859).....	55
2. O CONTEXTO RELIGIOSO DA INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL OITOCENTISTA E AS TÁTICAS DE SIMONTON (1808-1867).....	68
2.1. A hegemonia religiosa católica subordinada a um governo regalista nas terras do pau-brasil.....	68
2.2. A crise da Igreja Católica Romana e a coalizão de correntes filosóficas, políticas e teológicas que favoreceram a entrada do Protestantismo.....	83
2.3. O Protestantismo de Missão no Brasil.....	92
2.4. Táticas proselitistas de Simonton no Império do Brasil.....	100
3. OLHARES DE SIMONTON SOBRE O RIO DE JANEIRO E AS IDEIAS POLÍTICAS LIBERAIS COM MARCAS CONSERVADORAS (1852-1866).....	114
3.1. O Rio de Janeiro segundo os olhares de Simonton: aspectos geográficos, o clima e a Febre Amarela.....	114
3.2. Marcas conservadoras no pensamento de Simonton no contexto da divisão estadunidense e presbiteriana (1852-1855).....	119

3.3. A Liberdade de fé, ampliação de direitos civis, as ideias liberais com marcas conservadoras e religiosas no Imprensa Evangelica (1864-1867).....	129
4. A ESCRAVIDÃO NOS ESTADOS UNIDOS E BRASIL NA PERSPECTIVA DE SIMONTON (1852-1866).....	142
4.1. Norte e Sul dos Estados Unidos: questões econômicas, políticas e a cisão presbiteriana no contexto da Guerra Civil (1861-1865).....	142
4.2. O regime da escravidão encontrado pelos protestantes nas terras do pau-brasil: da abertura dos portos (1808) à aprovação da Lei do Ventre Livre (1871).....	156
4.3. O incômodo silencioso de Simonton com a escravidão.....	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	176
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	180

*“Tive uma conversa com S. e me arrependi.
Foi sobre a escravidão; ele é absurdamente
a favor e eu, contrariando-o, acabo
perdendo poder e influência sobre ele”
(SIMONTON, 2002, [1859], p. 129).*

INTRODUÇÃO

Em meados de 2017, enquanto estava ministrando uma aula sobre a escravidão e seus efeitos nefastos na formação da sociedade brasileira, para alunos do primeiro ano Ensino Médio¹ de uma escola da cidade², um questionamento me fez rapidamente iniciar uma pesquisa assim que cheguei em casa.

Como conhecia, de uma maneira geral, as histórias em torno dos primeiros missionários protestantes estrangeiros que atuaram no Brasil Imperial, sabendo que estes vinham de países onde já existiam debates sobre a abolição da escravatura, fiquei inquieto com a seguinte dúvida: quais as percepções dos missionários sobre este sistema opressor? Mais precisamente: como o fundador da denominação evangélica da qual sou membro, Ashbel Green Simonton, pastor estadunidense e também missionário que fundou a Igreja Presbiteriana do Brasil, enxergou a escravidão, sendo ele oriundo do Norte dos Estados Unidos, uma região que ficou conhecida pela luta em favor da liberdade dos negros escravizados.

O interesse se transformou num contato inicial com a professora Dr^a Solange Pereira da Rocha, uma pesquisadora que há muito já se debruçara sobre as temáticas da escravidão no Brasil do século dezenove. Tão logo iniciamos uma conversa acerca das minhas intenções acadêmicas, fui convidado a frequentar o grupo de pesquisa da qual ela coordena juntamente com a também docente Dr^a Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano: Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista.

Os encontros e as sugestões de leitura propiciaram a ampliação do meu interesse e grande curiosidade sobre o assunto. A reflexão foi ficando cada vez mais instigante, quando logo me deparei com alguns artigos que discutiam a questão: “Visões Protestantes sobre a escravidão”³, “Protestantismo e Abolição no Segundo Império”⁴, “A Igreja Presbiteriana do Brasil e a escravidão”⁵, e “A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império”⁶. Encontrei alguns obras que ampliaram meus horizontes de análise, tais

¹ Século Colégio e Curso.

² João Pessoa-PB.

³ SILVA, 2003.

⁴ CARDOSO, 2009.

⁵ SILVA, 2011.

⁶ MEDEIROS, 2017.

como, *Protestantismo no Brasil Monárquico*⁷, *Protestantismo e Cultura Brasileira*⁸, *História Documental do Protestantismo no Brasil*⁹, *O Protestantismo Brasileiro*¹⁰, *Protestantismo, Escravidão e os negros no Brasil*¹¹, *Slavery and Protestant Mission in Imperial Brazil: The Black Does Not Enter The Church, He Peeks in from Outside*¹², *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta*¹³, sendo esta última obra uma análise do estrangeiro protestante que fundou a primeira igreja evangélica brasileira – a Igreja Congregacional.

O desejo de ir adiante, investigando para além da inserção do protestantismo no Brasil, alcançando também as percepções da escravidão dos primeiros missionários presbiterianos que aqui chegaram, fizeram-me construir o projeto de pesquisa para o processo de seleção do mestrado: o presbiterianismo e a escravidão negra no Brasil imperial.

Naquele contexto, já existiam algumas reflexões sobre o “protestantismo de missão”¹⁴ e este sistema opressor, contudo, como se tratava de uma seara de pesquisa bastante ampla, interessei-me por investigar as visões dos missionários presbiterianos estrangeiros que aqui se estabeleceram, aqueles que eram oriundos do Norte, onde existia a luta abolicionista, e do Sul escravocrata dos Estados Unidos, observando como as diferentes origens geográficas acabavam por favorecer uma perspectiva crítica ou leniente com a opressão aplicada aos negros escravizados. Como, à época, a nação mencionada se encontrava numa disputa interna sobre a questão da abolição, fiquei curioso por descobrir se tinham deixado algum vestígio da sua reprovação ou consentimento com a escravidão.

Aprofundando-me na pesquisa, descobri que existiam algumas obras teológicas e uma história oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB)¹⁵, exaltando a perspectiva heroica do missionário Simonton. O livro, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*, é a primeira obra a respeito da história do presbiterianismo brasileiro, escrita por Vicente Themudo Lessa, um pastor presbiteriano e pesquisador ligado aos Institutos Históricos e Geográficos de São Paulo, Santa Catarina, Espírito Santo, Sergipe, Alagoas, Paraíba e

⁷ RIBEIRO, 1973.

⁸ RIBEIRO, 1981.

⁹ REILY, 2013.

¹⁰ LÉONARD, 2002.

¹¹ LOIOLA, 2013.

¹² BARBOSA, 2008.

¹³ CARDOSO, 2001.

¹⁴ Uma expressão que será explicada adiante.

¹⁵ Em muitos documentos oficiais o nome Igreja Presbiteriana do Brasil é substituído para sigla IPB.

Ceará. Outra obra encontrada, *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900)*, foi escrita por Alderi Souza de Matos, outro pastor presbiteriano contemporâneo, teólogo, também pesquisador e historiador oficial da IPB. Acrescento o livro *150 anos de paixão missionária – o presbiterianismo no Brasil*, escrito pelo professor Caleb Soares, além de um trabalho, a partir do diário de Simonton, *Mochila nas costas e diário na mão – a fascinante história de Ashbel Green Simonton*, realizado pelo também pastor e teólogo Elben M. Lenz César. Resultado de uma pesquisa de mestrado em Ciências da Religião, realizada na PUC/SP, transformada no livro, *O Jornal Imprensa Evangélica – diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*, a obra de Edwiges Rosas dos Santos discute parte do período do nosso interesse, sobretudo o tempo de atuação de Simonton no referido periódico. Este último trabalho contribui com a nossa pesquisa na medida em que também analisa uma das fontes históricas utilizadas.

As disciplinas cursadas no primeiro semestre do mestrado influenciaram o ajuste da pesquisa para outro rumo. Com a anuência da minha orientadora, resolvi focar mais precisamente no missionário Ashbel Green Simonton, discutindo seu percurso enquanto sujeito histórico, analisando o rastro que deixou a respeito de suas percepções sobre o Brasil, desde as questões religiosas, como as geográficas e políticas, destacando-se o assunto da escravidão. No seu diário pessoal e exemplares do jornal que coordenava ficam evidentes os seus pressupostos teológicos e filosóficos, bem como as táticas empregadas, e os seus olhares sobre a cultura brasileira. Foi assim que o objeto de estudo foi ampliado para “A trajetória do missionário presbiteriano Ashbel Green Simonton no Brasil Imperial e Católico: Proselitismo tático, ideias políticas liberais e antiescravismo silencioso (1833-1867)”.

Para analisar a trajetória do missionário estadunidense, utilizamos como fontes principais: o seu diário, os seus sermões publicados¹⁶, bem como exemplares do jornal Imprensa Evangelica, periódico este que era dirigido por Simonton. Existem outros documentos como atas e cartas do referido estrangeiro, sendo estas últimas emitidas para a Junta de Missões dos Estados Unidos e disponíveis no acervo do arquivo da Igreja Presbiteriana do Brasil, na cidade de São Paulo-SP. Não tive acesso às atas por causa de problemas logísticos, mas estão lá¹⁷. Em relação às cartas, mesmo digitalizadas,

¹⁶ *Sermões Escolhidos de Simonton* (SIMONTON, 2008) e *A Discourse on the Occasion of the Death of President Lincoln* (1865) (LIBRARY OF CONGRESS, 2019).

¹⁷ O curador, o Rev. Alderi Souza de Matos, informou-me que as atas registravam assuntos exclusivamente eclesiásticos.

demandariam um exaustivo trabalho de tradução e pesquisa, o que acabaria por extrapolar o prazo para a escrita da dissertação.

Por todo o mencionado, o diário, os sermões¹⁸ e o periódico foram selecionados como as principais fontes para a pesquisa de mestrado, em virtude do pouco tempo disponível, além do fato de que já se encontravam publicados e acessíveis em português. Além destas fontes históricas mencionadas, outros periódicos que marcam a passagem de Simonton no Rio de Janeiro e disponíveis na Hemeroteca Nacional, foram associados à pesquisa e integram o *Corpus Documental: Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro (RJ), Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal (RJ), Diario do Rio de Janeiro (RJ), Indicador Alfabético: Da morada dos seus principais habitantes (RJ), Jornal do Commercio (RJ) e O Correio da Tarde: Jornal Commercial, Politico, Litterario e Noticioso (RJ)*.

As *Institutas da Religião Cristã*, obra do reformador João Calvino, e *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry, um missionário enviado pelo mesmo Calvino à França Antártica, são obras que servem como fonte para analisar a teologia calvinista e a primeira experiência protestante nos trópicos. A *Teologia Sistemática* de Charles Hodge¹⁹, outro documento disponível de seu professor e mestre do Seminário de Princeton, os símbolos de fé da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, que eram a *Confissão de Fé de Westminster* e os *Catecismos Breve e Maior*, elaborados no século dezessete na Inglaterra²⁰, constituem também um grupo de fontes disponíveis. Existe um comentário disponível da referida Confissão de Fé, realizado pelo filho de Charles Hodge, o também professor de Princeton Achibald Alexander Hodge²¹. Tais documentos balizavam a fé presbiteriana do século dezenove e demonstram a formação calvinista do missionário. A Teologia de Charles Hodge, as confissões e os catecismos de Westminster, além do comentário da CFW²² feito por A. A. Hodge estão publicados, disponíveis em português,

¹⁸ Incluo como sermão o Discurso por ocasião da morte do Presidente Abraham Lincoln. Apesar de ser um documento à parte dos Sermões Escolhidos de Simonton, trata-se de uma pregação do missionário que posteriormente foi publicada.

¹⁹ Charles Hodge escreveu sua Teologia Sistemática em 1867.

²⁰ Símbolos de Westminster: A Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos Breve e Maior eram a síntese da teologia adotada pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos desde o século dezoito, escritos entre os anos 1643-1649.

²¹ A.A. Hodge escreveu um comentário sobre a Confissão de Fé de Westminster, discutindo as implicações da fé reformada a muitos aspectos da vida e sociedade. Esta obra foi publicada somente em 1869, no entanto serve para ilustrar as ideias calvinistas do Seminário de Princeton.

²² CFW: Confissão de Fé de Westminster

ainda considerados como referência teológica na Igreja Presbiteriana do Brasil²³. A obra *Calvinismo*, de Abraham Kuyper, pastor reformado holandês, que foi primeiro ministro em seu país e também passou pelo Seminário de Princeton no século dezenove, integram o conjunto de obras que explicam o sistema religioso trazido por Simonton ao Brasil.

As obras de Alexis Tocqueville (*Da democracia na América*) e de Daniel Kidder (*Reminiscências de viagens e permanências no Brasil*) servem para ilustrar o mundo estadunidense e tupiniquim respectivamente, marcados pela religiosidade protestante, no caso dos Estados Unidos, e do domínio católico nas terras do Brasil.

É possível ter acesso à coleção completa do jornal *Imprensa Evangelica* no arquivo da Igreja Presbiteriana do Brasil, além de alguns exemplares no site da hemeroteca nacional. Ainda que estejam incompletos, existe uma grande quantidade digitalizada neste acervo público digital. Usei os disponíveis na hemeroteca pelo fato de estarem acessíveis para rápida comprovação das análises da pesquisa. Em relação ao seu diário pessoal, existe um, datilografado em inglês no arquivo digital do Seminário de Princeton, além de duas edições em português, uma realizada em 1982, traduzida por Daisy Ribeiro Moraes de Barros e outra em 2002, organizada por Alderi Souza de Matos, com a mesma tradutora.

Como mencionado, o fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil tinha o hábito de registrar suas experiências, sentimentos e percepções em um livro pessoal. Neste sentido, tal documento possui consideráveis méritos de ser investigado por tocar em diversos assuntos abarcados em variadas pesquisas acadêmicas, tais como: o contexto religioso, político, jurídico e cultural brasileiro, as sociabilidades no Rio de Janeiro e na cidade de São Paulo nas décadas de cinquenta e sessenta do Oitocentos, as estratégias missionárias protestantes e a interação entre os seguidores desta religião, a relação do protestantismo e a escravidão em nosso país e nos EUA, as visões de um nortista americano, o modo como o negro escravizado era visto e retratado por um viajante estrangeiro, afora suas leituras políticas, próprias de um liberal americano com marcas fortes de conservadorismo.

As anotações também discutem relacionamentos interpessoais, experiências profissionais, sentimentos amorosos, experiências religiosas, frustrações pessoais, entre

²³ Vale ressaltar que a referida denominação evangélica é confessional, adotando os símbolos de Westminster como base de sua expressão de fé.

outros assuntos, dentre os quais mais se destaca o seu olhar negativo sobre a escravidão. Ter acesso ao documento e, descobrir a riqueza nele contida, fez aparecer outro direcionamento para a realização da dissertação. “Como o historiador tem a sua principal ferramenta de trabalho o documento histórico”²⁴, é mister debruçar-se sobre esta fonte ainda não devidamente analisada, tão robusta de informações e historicidade, ainda que a caminho de uma investigação mais crítica e profunda, afinal, como comenta Maria Teresa Cunha, “o trabalho com diários pessoais, exige do pesquisador um exercício interpretativo diferenciado”²⁵. Como também reflete Carlo Ginzburg, confirmando a pertinência da pesquisa, “se a documentação nos oferece a oportunidade de reconstruir não só as massas distintas como também personalidades individuais, seria absurdo descartar as últimas”²⁶.

Digno de nota é o fato de que o assunto da escravidão é o tema mais encontrado no diário. Muitos comentários críticos, desde suas viagens ao Sul dos EUA (1852-1856), antes de chegar no Brasil, bem como no tempo que esteve nos trópicos (1859-1867). Em suas viagens ao Sul escravocrata do país (1852-1856), enquanto pedagogo e vendedor de assinatura de revista da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, anotou muito do seu incômodo com o tratamento dado aos negros. O diário de Simonton ainda não foi devidamente explorado, mesmo que citado em alguns trabalhos acadêmicos como artigos, dissertações e teses em alguns programas de pós-graduações em áreas humanísticas.

Lastreado nas ponderações de Maria Tereza Cunha, pretendo analisar criticamente o diário de Simonton, com vistas e perscrutar o dito e o não dito por parte do missionário em relação aos assuntos da pesquisa. Com os historiadores da História Cultural, os diários passaram a ser vistos “como documentos valiosos para a compreensão de vidas cotidianas, repletas de gestos de amor, amizade, ressentimento [...], também marcadas pelos freios morais de determinada época”²⁷.

Neste sentido, as informações do referido documento serão utilizadas como “indícios sucessivos do passado que fornecerão pistas para conhecer e interpretar meandros da vida cotidiana como marcos testemunhais de uma outra era”²⁸. Os diários reservam “traços culturais de um capital de vivências da época de quem o escreve”²⁹, dando ao historiador a

²⁴ SAMARA, 2010, p. 12.

²⁵ CUNHA, 2015, p. 252.

²⁶ GINZBURG, 1987, p. 20.

²⁷ CUNHA, 2015, p. 252.

²⁸ CUNHA, 2015, p. 254.

²⁹ CUNHA, 2015, p. 259.

possibilidade de investir na interpretação dos seus conteúdos. Nas palavras de Jacques Le Goff:

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa (GOFF, 2013, p. 495).

Ao analisar os documentos, considerando este pressuposto do pensador francês acima citado, de que os rastros históricos são produtos de uma sociedade e são reveladoras de relações de poder, outra situação percebida foi que enquanto no seu registro pessoal havia várias análises da escravidão, desde suas viagens ao sul dos Estados Unidos até o Brasil, no Jornal *Imprensa Evangelica* sobressaíam ideias políticas típicas de um liberal americano, omitindo comentários sobre o sistema escravista. A forma como se inseriu nas sociedades carioca e paulista, construindo sua rede de sociabilidades entre as elites, através de estratégias bem definidas, inclusive com o uso do periódico mencionado, foi um terceiro aspecto que percebi que merece ser melhor investigado.

O Jornal *Imprensa Evangelica* foi criado em vinte e quatro de outubro de 1864, com a primeira publicação em cinco de novembro do mesmo ano e tiragem de quatrocentos e cinquenta exemplares. Este periódico circulou por vinte e oito anos (1864-1892), tratando-se do primeiro jornal protestante da América Latina. O Rev. Ashbel Green Simonton, seu cunhado, o também pastor presbiteriano e americano, o Rev. Alexander Blackford, e José Manoel da Conceição, o primeiro pastor evangélico brasileiro, que foi ordenado pelos dois anteriores citados, compuseram a primeira equipe editorial do jornal, “sendo Simonton, o coordenador até o ano da sua morte em 1867”³⁰. Aparecem também como colaboradores Antônio José dos Santos Neves, Domingos Manoel de Quintana, Dr. Miguel Vieira Ferreira e Júlio César Ribeiro Vaughan³¹.

Ainda que seja muito difícil precisar o pensamento de Simonton nos periódicos, afinal, o padrão da lei de imprensa da época não exigia o nome dos autores nos artigos, e, assim, muitas das publicações não traziam o nome dos redatores, existe um consenso no sentido de que as publicações tinham seu consentimento, o que pressupõe, no mínimo, aprovação da publicação³². Por todas estas questões e a própria riqueza histórica do

³⁰ SANTOS, 2009, p. 18.

³¹ SANTOS, 2009, p. 63.

³² SANTOS, 2009, p. 64.

periódico *Imprensa Evangélica*, esta fonte é indispensável para análise da trajetória de Ashbel Green Simonton.

Para analisar o impresso, torna-se necessário perceber o universo e a cultura histórica dos leitores. Em “As revoluções da leitura no Ocidente”, Roger Chartier faz perceber que “a leitura não é prática neutra [...], ela é um campo de disputa, é espaço de poder”³³. Por isso mesmo, segundo Chartier, “ler não significa apenas submissão ao mecanismo textual; [...] é uma prática criativa que inventa significados e conteúdo singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos ou dos produtores dos livros”³⁴. Portanto, é imprescindível a compreensão das circunstâncias que envolvem o leitor, sejam elas, sociais, políticas, jurídicas ou até religiosas, pois sem este entendimento a análise do próprio impresso “perde” sua historicidade.

Entender a origem do leitor, assim como o *lugar social*³⁵ de quem escreve, além das dificuldades, restrições, interesses complexos e históricos é, sem dúvida, perceber o impresso de forma mais robusta. No caso de Simonton, à semelhança de Robert Kalley, missionário fundador da Igreja Congregacional em solo tropical, que chegara cerca de quatro anos antes do missionário presbiteriano, o contexto era de desconfiança em relação aos estrangeiros que eram portadores de uma religião diferente da professada pelo Império, inclusive sofrendo ameaças³⁶. É de se perceber, apesar do cenário complexo e delicado para os protestantes, que o uso calculado e intencional das ideias veiculadas no jornal *Imprensa Evangelica* representou tática uma da Igreja Presbiteriana³⁷. De acordo com Santos, o missionário estadunidense havia percebido a influência que os periódicos tinham sobre o público brasileiro, mais precisamente o carioca e paulista³⁸.

Outra percepção que ficou saliente ao longo da pesquisa foi a própria relação entre o interesse do público leitor e a produção dos impressos propriamente ditos. Os assuntos deveriam ser pertinentes aos anseios dos leitores e isto requer do historiador a necessidade de se perceber o que era demanda na época estudada. Também fui me convencendo da importância dos impressos para a formação política “tupiniquim”³⁹.

Assim, pude entender que, apesar do interesse majoritariamente religioso, Ashbel Green Simonton também carregava ideias políticas e as disseminava (mesmo que dissesse

³³ ABREU, 1999, p. 15.

³⁴ CHARTIER, 2001, p. 214.

³⁵ Conceito de Michel de Certeau.

³⁶ SANTOS, 2009, p. 30.

³⁷ SANTOS, 2009, p. 36.

³⁸ SANTOS, 2009, p. 42.

³⁹ A partir do texto “O lugar dos impressos na construção da vida política” (DUTRA, 2010).

que não era sua intenção no jornal). Desse modo, percebi que seria também viável realizar uma discussão neste roteiro, indicando suas ideias políticas, que eram publicadas e tinham repercussão nas ações dos indivíduos que aderiam à Igreja Presbiteriana brasileira.

A relação entre política e religião, longe de ser um assunto irrelevante ou sem qualquer conexão, tem recebido considerável atenção por parte de muitos estudiosos do comportamento social. Aline Coutrot confirma:

Hoje as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político, relativizando as intransigências das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos. [...] Religião e política não são da mesma natureza se não adotarmos as teses marxistas, e é exatamente por serem distintas que podemos nos interrogar sobre suas relações. [...] O fundamento de todas essas mediações reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço comum com a sociedade política (COUTROT, 2017, 331-334).

Max Weber (1864-1820), um dos clássicos da Sociologia, juntamente com Émile Durkheim e Karl Marx, foi dos três quem mais deu atenção à religião como uma parte da cultura que orienta comportamentos econômicos e políticos. Ele, que estudou as principais religiões do mundo da sua época⁴⁰, não via a religiosidade como apenas um “compartimento” de uma “superestrutura assim como o marxismo clássico⁴¹. Para Weber:

Não somos partidários da tese de que a natureza específica de uma religião seja uma mera “função” da estrutura social do estrato que se manifesta como seu portador característico, nem que a religião represente a ideologia do estrato, o que “reflete” os interesses materiais ou ideias do estrato. Pelo contrário, seria um erro fundamental cair exclusivamente neste tipo unilateral de considerações. Por mais decisivas que sejam as influências sociais, econômicas e políticas sobre uma ética religiosa, em um caso específico, adquire essencialmente sua peculiaridade a partir de fontes religiosas e, primordialmente, do sentido de sua pregação e de sua promessa. Com frequência, essas pregações e promessas são reinterpretadas basicamente pela geração seguinte. As reinterpretações adaptam a doutrina às necessidades da comunidade religiosa. Quando isso ocorre, o comum é que as doutrinas religiosas sejam adaptadas às necessidades religiosas. Outros âmbitos de necessidades só poderiam determinar uma influência acessória; todavia, com frequência ela se torna manifesta e, às vezes, é essencial (WEBER, 2015, p. 12).

Embora utilize a expressão “ética econômica” para aludir às tendências práticas de ação que se baseiam no nível psicológico e pragmático das religiões, seu interesse era entender o estilo de vida e a relação de mútua influência entre os estratos sociais e a fé das pessoas. Para Weber, a religião não era apenas um produto da economia, ainda que a

⁴⁰ WEBER, 2015, p. 9.

⁴¹ Para Karl Marx, a Superestrutura é o aparelho ideológico criado pela burguesia, que domina o direito, os meios de comunicação, a educação e a religião. Este pensador alemão materialista via a religião como sendo parte de uma engrenagem de exploração capitaneada pelo grupo social dirigente.

“ética prática” da religião fosse influenciada por ela, mas também influenciadora⁴². Este autor será utilizado para consubstanciar algumas características históricas do calvinismo, bem como para entender a relação imbricada entre política e religião nos Estados Unidos. Nesta direção, também faremos algumas discussões de natureza teológica, uma vez que as pesquisas que envolvem História das Religiões estão com ela imbricadas. Nas palavras de Sérgio da Mata:

O historiador da religião não está no direito de dar às costas ao que escrevem os teólogos. [...] O diálogo entre história das religiões e teologia é importante e necessário, como já havia percebido Max Weber. Numa carta escrita em março de 1909, ele foi enfático ao afirmar que no estudo de inúmeros problemas de história cultural a cooperação dos teólogos não pode ser substituída por qualquer saber oriundo de um outsider (MATA, 2010, p. 22).

De acordo com Mata, o uso da Teologia pelos historiadores é mais do que pertinente quando se trata de religião. Vale acrescentar que o “clássico da Sociologia” citado⁴³ preferia analisar o comportamento dos indivíduos, evitando explicações estruturais⁴⁴, traçando um caminho “compreensivo”. Nas palavras de José Carlos Reis:

A sociologia compreensiva tem como meta a compreensão interpretativa da ação social, para conhecer suas causas, curso e efeitos. A “ação social”, objeto da compreensão, é toda conduta com orientação subjetivamente inteligível, toda ação social é uma atividade de sujeitos racionais, que realizam uma intenção e, por isso, é inteligível e se dá à compreensão. Na “ação social”, a “sociologia compreensiva” privilegia o indivíduo, porque só o indivíduo é capaz de articular meios e fins na realização de ações com sentido, intencionais (REIS, 2012, p. 219).

Nas palavras de Reis, a trilha seguida por Max Weber interpretaria a ação dos humanos com sentido subjetivamente pretendido, realizada por um indivíduo que se tornaria compreensível. Simonton, apesar de liberal, conservador e antiescravista, tinha como objetivo maior a expansão da sua fé, ainda que às custas de incômodos de natureza política. De acordo com Weber, uma ação racional, com relação a fins religiosos, afinal, para um calvinista como o missionário presbiteriano estadunidense, “o mundo existia para servir à glorificação de Deus e a esse propósito somente”⁴⁵. Com isto não quero dizer que Simonton fosse um sujeito histórico apolítico ou indiferente ao mundo, mas que primeiramente considerava a ação evangelizadora como mais urgente e, assim,

⁴² WEBER, 2015, p. 10.

⁴³ Max Weber.

⁴⁴ Diferentemente de Karl Marx e Émile Durkheim, que entendiam que o comportamento do indivíduo seria explicado por questões estruturais de uma sociedade, Weber defendia a ação dos seres humanos poderia ser motivada por diversos fatores: racionais, afetivos e culturais (tradição).

⁴⁵ WEBER, 2013, p. 138.

entendemos as razões do seu silêncio quando encontrou situações que discordava no campo político.

Um caminho teórico paralelo que construiremos na vertente da História Cultural complementa a análise weberiana da religião e ação social do indivíduo Simonton. Resistência, contravenção, antidisciplina e astúcia são expressões do historiador francês Michel de Certeau (1925-1986)⁴⁶ para fundamentar sua tese de que os indivíduos não reagem passivamente às estruturas “panópticas”, antes, porém, atuam através de “táticas” para arruinar as estruturas de dominação dos regimes em vigência. Através de linguagem “polemológica”, Certeau argumenta que os seres humanos são sujeitos da sua própria história, não personagens coadjuvantes de uma estrutura invencível ou impenetrável:

Certeau sempre discerne um movimento browniano de microrresistências, as quais fundam por sua vez microliberdades, mobilizam recursos insuspeitos, e assim deslocam as fronteiras da dominação dos poderes sobre a multidão anônima. Certeau fala muitas vezes desta inversão e subversão pelos mais fracos, por exemplo a propósito dos indígenas da América do Sul, submetidos à cristianização forçada pelo colonizador hispânico. Parecendo por fora submeter-se totalmente e conformar-se com as expectativas do conquistador, de fato “metaforizavam a ordem dominante”, fazendo funcionar as suas leis e suas representações “num outro registro”, no quadro de sua própria tradição (GIARD, 2014, p. 17-18).

Certeau não era signatário da crença de que os indivíduos se comportavam de maneira “uniforme” em relação à ordem vigente das sociedades, presumivelmente impostas pelas autoridades e instituições. Sua certeza se voltava para a não conformidade dos personagens do passado, à liberdade interior, mesmo que silenciosa, modificadoras das regras do sistema dominante:

Seu respeito por toda a resistência, ainda que mínima, e por toda forma de mobilidade aberta por esta resistência, tudo isto dá a Certeau a possibilidade de crer firmemente na liberdade gazeteira das práticas. Assim, é natural que perceba microdiferenças onde todos outros só vêem obediência e uniformização. É natural que ele concentre a atenção nos minúsculos espaços de jogo que táticas silenciosas e sutis “insinuam”, como lhe apraz dizer, brincando nos dois sentidos do verbo, na ordem imposta. E pouco importa que esta ordem hoje diga respeito a produtos de consumo oferecidos por uma distribuição de massa que pretende conformar a multidão a modelos de consumo impostos, ao que ontem se trataria da ordem das verdades dogmáticas que se devem crer e dos ritos obrigatórios de celebração. Os mecanismos de resistência são os mesmos de uma época para outra, de uma ordem para outra, pois continuam vigorando a mesma distribuição desigual de forças e os mesmos processos de desvio servem ao fraco como último recurso, como outras tantas escapatórias e astúcias, vindas de “imemoriais inteligências”, enraizados no passado da espécie, nas distâncias remotas do vivente, nas histórias das plantas ou dos animais (GIARD, 2014, p. 18).

⁴⁶ Segundo Peter Burke, Michel de Certeau poderia ser descrito como teólogo, filósofo, psicanalista, antropólogo e sociólogo (BURKE, 2008, p. 102).

O mais fraco se utiliza da inteligência e da inventividade, mobilizando intencionalmente ações de resistência e sobrevivência em relação à ordem vigente. Esta forma de proceder, denominada de “astúcias de consumidores” por Michel de Certeau⁴⁷, formará uma rede de contraventores conscientes, ainda que, muitas vezes, estrategicamente silenciosa e camuflada:

Pode-se supor que essas operações multiformes e fragmentárias, relativas a ocasiões e detalhes, insinuadas e escondidas nos aparelhos nas quais elas são os modos de usar, e, portanto, desprovidas de ideologias ou de instituições próprias, obedecem a regras. Noutras palavras, deve haver uma lógica dessas práticas (CERTEAU, 2014, p. 31).

Existe uma considerável engenhosidade nos “não pertencentes ao sistema dominante”, que desemboca ações refletidas, tanto para verificar as condições de ação como também de aproveitamento de estruturas e contextos estabelecidos. E, assim, o historiador francês conceitua as duas expressões que elucidam sua abordagem teórico-metodológica:

Chamo de “estratégia” o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. [...] Denomino, ao contrário, “tática” um cálculo que não pode contar como um próprio, nem portanto como uma fronteira que distingue o outro como uma totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias (CERTEAU, 2014, p. 45-46).

O modo de agir astucioso, que leva em conta oportunidades favoráveis, contribui para fragilizar os modelos estabelecidos e afirmar os grupos ou indivíduos que não aceitam passivamente o “establishment”. As práticas do dia-a-dia, tais como falar, ler, circular, fazer compras ou preparar refeições constituem aquilo que Certeau denomina “tática”⁴⁸. Apesar das semelhanças, descreve assim as diferenças:

Embora sejam relativas às possibilidades oferecidas pelas circunstâncias, essas táticas desviacionistas não obedecem à lei do lugar. Não se definem por este. Sob este ponto de vista, são tão localizáveis como as estratégias tecnocráticas (e escriturísticas) que visam criar lugares segundo modelos abstratos. O que distingue estas daquelas são os tipos de operações nestes espaços que as estratégias são capazes de produzir, maquear e impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar (CERTEAU, 2014, p. 87).

⁴⁷ CERTEAU, 2014, p. 41.

⁴⁸ CERTEAU, 2014, p. 46.

Ações programadas e adaptações intencionais ao ambiente são expressões que definiriam, de maneira simples e didática, a expressão “tática”⁴⁹. Sem dúvida, o conceito de Certeau acerca das ações dos sujeitos e grupos históricos se aplica ao protestantismo de missão em geral no contexto da sua inserção no Brasil, sobretudo no caso de Simonton. A trajetória de Simonton, desde sua viagem ao Sul dos Estados Unidos, num contexto de divisão nacional, bem como sua chegada ao Brasil, uma região bem diferente da sua originária, será marcada por sua ação tática, calculista, ativa, “fazendo a roda do sistema virar a seu favor”.

Desde as pessoas com quem mantinha contato, ao “jogo de cintura” com assuntos polêmicos, ora se evadindo, ora sendo discreto, Simonton criava seus próprios caminhos alternativos ao “establishment”. O modo como adaptou sua visão liberal e conservadora nos escritos do periódico *Imprensa Evangelica* virão a demonstrar que ele estruturou sua retórica política aos interesses missionários. Ele calculou, taticamente, quais ideias deixaria públicas tanto no seu diário como no periódico que dirigiu.

O sistema religioso e jurídico era complexo para os protestantes, mas Simonton não aceitou passivamente tal condição. As análises “certeunianas” irão em muito contribuir com uma melhor observação do missionário que procurou abrir espaço para a fundação da nova denominação protestante, utilizando-se de mecanismos legais vigentes no Brasil, como a imprensa e a educação, além da criação de uma rede de sociabilidade altamente calculada.

O primeiro capítulo tratará da origem social e religiosa de Simonton, onde também discutirei brevemente as origens da Igreja Presbiteriana, sua preparação no Seminário de Princeton e a partida para o Brasil. No segundo capítulo, abordarei o contexto religioso brasileiro nos tempos do Império, analisando as condições dos protestantes estrangeiros e as ações programadas deste pastor para a execução do seu projeto missionário. No terceiro, discorrerei seus olhares estrangeiros sobre o Brasil e suas ideias políticas liberais com marcas conservadoras. Por fim, no quarto capítulo, após comentar de forma geral o cenário da escravidão nos Estados Unidos e Brasil, apresentarei a percepção de Simonton sobre este sistema opressor.

⁴⁹ CERTEAU, 2014, p. 93.

1.ASHBEL GREEN SIMONTON E SUA FORMAÇÃO NO NORTE DOS ESTADOS UNIDOS

“Não posso deixar de pensar que em todo o Norte a moral pública é melhor e que a sociedade de lá é mais sadia” (SIMONTON, 2002 [1863], p. 42).

1.1.Família, formação e legado



Fotografia nº 1 – Ashbel Green Simonton

Fonte: O Diário de Simonton; tradução de Daisy Ribeiro de Moraes Barros. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

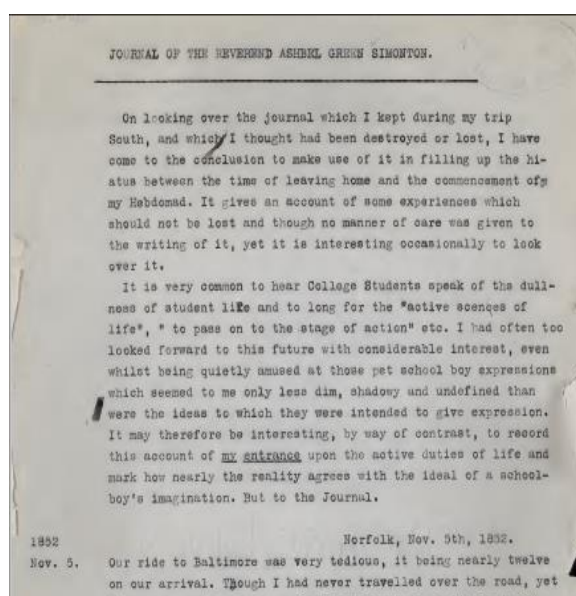
Ashbel Green Simonton veio ao mundo em West Hanover, no Condado de Dauphin, Pensilvânia, no Norte dos Estados Unidos, em vinte de janeiro de 1833⁵⁰. Filho mais novo do médico⁵¹, também presbiteriano, William Simonton e sua esposa Martha Davis Snodgrass, possuía ascendência escocesa-irlandesa. Este nome foi escolhido como

⁵⁰ Segundo Vicente Themudo Lessa (1874-1939), em Anais da Igreja Presbiteriana de São Paulo (LESSA, 2004, p. 48). Ele foi o primeiro a realizar uma narrativa com a intenção de elaborar uma história do presbiterianismo. É provável que tenha obtido estas informações no Jornal Imprensa Evangelica, pois, a redação é bastante semelhante à da edição especial que comemorava vinte e cinco anos de atividades de publicação. No dia 09 de novembro de 1889, existe um grande espaço reservado ao fundador do periódico, Ashbel Green Simonton, onde é possível encontrar um texto bem aproximado do escrito por Vicente Lessa (<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=376582&pesq=Simonton>). Também no prefácio do livro Sermões de Simonton, é possível encontrar uma narrativa bem aproximada ao texto de Lessa e do Imprensa Evangelica, realizada pelo cunhado do missionário fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, o também estadunidense Alexander Latimer Blackford (BLACKFORD, 2008 [1869], p. 11-13).

⁵¹ Segundo Lessa, William Simonton era um médico distinto, que também havia sido deputado do Congresso Nacional Americano (LESSA, 2004, p. 48).

forma de homenagem ao Rev. Ashbel Green (1762-1848), “pastor da Segunda Igreja Presbiteriana de Filadélfia, capelão do Congresso estadunidense, presidente do Colégio de Nova Jersey e um dos fundadores do Seminário de Princeton”⁵².

Após a morte do pai e do avô paterno em 1846, a família de Simonton mudou-se para Harrisburg, capital do estado, ainda no mesmo condado de Dauphin. O futuro missionário concluiu o curso secundário na Academia de Harrisburg e o curso superior no Princeton College em Nova Jersey no ano de 1852, que o habilitava a seguir a carreira como pedagogo. Foi a partir desta data que começou a realizar seus comentários no diário, no contexto de uma viagem ao sul dos Estados Unidos com o objetivo de adquirir experiências na área de ensino⁵³. Esta vivência foi oportunizada por cerca de um ano e meio, quando trabalhou na direção de uma escola para meninos em Starkville, Mississippi.



Fotografia nº 2 – A versão em inglês do diário de Simonton

Fonte: Ashbel Green Simonton Journal, 1852-1866 – disponível e digitalizado pelo Princeton Theological Seminary Libraries (<https://archive.org/details/transcriptofjour01unse>).

A viagem e sua temporada no Sul do referido país se encontram registradas no seu livro de registros pessoais⁵⁴. Elben Magalhães Lenz César⁵⁵, um pesquisador do missionário Simonton, acrescenta de modo poético este percurso nos seguintes termos:

⁵² MATOS, 2004, p.23.

⁵³ MATOS, 2004, p. 23.

⁵⁴ Os registros ocorrem do dia 05 de novembro de 1852 a 13 de junho de 1854 (SIMONTON, 2002, p.15-60).

⁵⁵ Elben Magalhães Lenz César (1930-2016) foi pastor presbiteriano, escritor e fundador da Editora Ultimato. Escreveu o livro *Mochila nas costas e diário na mão: a fascinante história de Ashbel Green Simonton*.

O rapaz pôs a mochila nas costas e o diário na mão, e deixou a Pensilvânia e Nova Jersey. Foi descendo para o Sul, até chegar a Starkville, no Mississippi, onde conseguiu um emprego como professor. Nesta longa viagem, atravessou os estados de Maryland, Virgínia, Carolina do Norte, Carolina do Sul, Geórgia e Alabama. Usou todos os meios de transporte da época: navio, trem, diligência e lombo de burro. Deve ter percorrido pelo menos 2500 km, de cidade em cidade, sem contar o retorno. Hospedava-se em casas de família, pensões ou hotéis baratos e comia comidas simples. Como agente de dois periódicos presbiterianos, às vezes vendia assinaturas para reabastecer o bolso. Era um observador incansável das belezas naturais, das plantações, da miséria, da riqueza, das construções, das injustiças sociais, da situação política, dos cultos, dos acampamentos religiosos, e também da beleza feminina e dos vestidos e adornos que as mulheres usavam (CÉSAR, 2009, p.18).

Foram várias experiências. Um longo caminho trilhado, pessoas diferentes encontradas, conversas, discussões sobre um repertório vasto de assuntos que incluem “desde suas lutas interiores nas áreas vocacional e sentimental, até temas recorrentes do período, como a escravidão e as tensões políticas entre Norte e Sul dos EUA”⁵⁶. De modo articulado e tático, Simonton se relacionava com as pessoas daquela outra região do seu país.

O futuro missionário estadunidense retornou a Harrisburg em 1854, enfrentando um conflito entre a carreira do magistério e a jurídica. “Embora encontrasse alguns problemas éticos relativos ao exercício da advocacia, estudava, por conta própria, a partir de um famoso compêndio de um jurista inglês William Blackstone”⁵⁷. Alexander Blackford⁵⁸, seu cunhado, comenta que este interesse não durou muito em virtude de uma renovação espiritual que o acometeu, resultado de um reavivamento religioso que invadiu a cidade. Assim relata também o pastor e missionário estadunidense Blackford, que posteriormente migrou para o Brasil logo após Simonton:

Porém, logo depois de começar o estudo do Direito, foi convertido a Cristo. O seu coração, que por muitos anos resistira ao convite do Salvador e aos impulsos do Espírito Santo, rendeu-se, afinal, humilde e dócil. A mudança foi radical, e dali em diante a sua vida teve nova mira em vista. Reconheceu por suas próprias as obrigações dos votos feitos por seus pais em seu batismo, e não pôde esquivar-se ao cumprimento dos deveres que lhe importaram (BLACKFORD, 2009 [1869], p. 12).

Desta forma, o pedagogo que se enamorava pelo mundo do Direito, voltava-se para o interesse espiritual, dedicando-se à preparação teológica com vistas a cumprir um destino que entendia estar selado desde a sua consagração no batismo, quando na

⁵⁶ MATOS, 2004, p. 23.

⁵⁷ MATOS, 2004, p. 24.

⁵⁸ Alexander Blackford era pastor e missionário presbiteriano estadunidense, casado com Elisabeth Simonton, que era irmã de Ashbel Green.

oportunidade seus pais o haviam dedicado ao ministério pastoral⁵⁹. Ele finalmente optou por ingressar no Seminário de Princeton. Nesta linha de raciocínio, o pesquisador Matos⁶⁰ acrescenta:

Em 1855, foi impactado por um avivamento em sua igreja local e sentiu o chamado para o ministério, ingressando no Seminário de Princeton. Tomado pelo entusiasmo missionário da época, decidiu seguir para o exterior, vindo eventualmente a escolher o Brasil como campo de trabalho (MATOS, 2011, p. 203).

Segundo Matos, um sermão proferido pelo professor de teologia Dr. Charles Hodge (1797-1878)⁶¹ acabou por influenciar decisivamente o interesse do Ashbel Green para lançar-se como um pastor desbravador em terras estrangeiras. Embora tenha pensado em ser missionário em Bogotá⁶², após conversa com John Leighton Wilson, um dos secretários da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana Americana, decidiu-se pelo Brasil, quando candidatou-se formalmente em vinte e cinco de novembro de 1858. “Oferecendo-se para missionário, inspirou confiança a ponto de ser incumbido do estabelecimento da Missão Brasileira”⁶³. “Foi licenciado”⁶⁴ pelo presbitério de Carlisle em catorze de abril de 1858, sendo ordenado exatamente no ano seguinte no templo da Igreja Reformada Alemã⁶⁵. Boanerges Ribeiro⁶⁶, outro pesquisador da vida de Simonton e suas realizações missionárias, apresenta o relatório da Junta de Missões Estrangeiras, aprovado na Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América em maio de 1859. Repleto de descrições geográficas, políticas e religiosas sobre o Brasil, o documento expressa a expectativa dos membros do concílio presbiteriano com relação ao futuro trabalho missionário e desbravador nos trópicos, bem como a perspectiva de um “destino manifesto”⁶⁷ por parte dos estadunidenses:

⁵⁹ Esta mesma informação é encontrada na edição de 25 anos do Imprensa Evangelica, no dia 09/11/1889.

⁶⁰ Alderi Souza de Matos possui doutorado em Teologia na área de História da Igreja pelo Boston University School of Theology. É o pesquisador oficial da história da Igreja Presbiteriana do Brasil, também curador do arquivo da referida denominação evangélica. Possui vários trabalhos de pesquisa sobre a história do presbiterianismo e outros artigos teológicos.

⁶¹ Charles Hodge: professor destacado do Seminário de Princeton (LUCAS, 2011, p. 188).

⁶² Bogotá: cidade colombiana (MATOS, 2004, p. 24).

⁶³ LESSA, 2010, p. 48.

⁶⁴ A expressão “licenciado” designa uma condição de experimentação com vistas à futura ordenação pastoral nas igrejas presbiterianas. No Brasil ainda hoje existe o mesmo procedimento.

⁶⁵ MATOS, 2004, p. 25.

⁶⁶ Boanerges Ribeiro, pesquisador da história do Protestantismo, deixou dois livros que usamos neste trabalho: Protestantismo e Cultura Brasileira e Protestantismo no Brasil Monárquico. Estas duas obras são resultado de pós-graduação desenvolvidos na Escola Pós-Graduada de Ciências Sociais, ligada à Universidade de São Paulo. Segundo o próprio, era dirigida pelo professor Antonio Rubbo Muller, conforme a Teoria da Organização Humana (RIBEIRO, 1973, p.12).

⁶⁷ Destino Manifesto: expressão que designa a crença comum entre muitos estadunidenses do século dezenove que presumia uma virtude especial do seu povo para expandir seu domínio e cultura.

Já há algum tempo que a comunidade cristã tem tido sua atenção voltada para o Brasil como campo atraente de trabalho missionário, com apelo especial às igrejas evangélicas deste país. O território brasileiro é mais vasto que o nosso; o clima é igualmente variado e saudável; o solo se presta tanto a produtos de clima temperado como de clima tropical; a população ainda é relativamente pequena; os recursos, ricos e vários, ainda estão em grande parte inexplorados. Mas há forças em ação, tanto na Europa como no Brasil, que rapidamente atraem ao último grande número de imigrantes. Provavelmente, não está longe o dia em que o Brasil terá seu lugar entre as nações mais importantes da Terra em população e nos outros elementos de grandeza nacional. É de alta importância para seu presente e para seu bem-estar futuro, que a mente nacional esteja imbuída de ideias e princípios religiosos corretos, e estes deverão preceder, em primeiro lugar, das igrejas evangélicas de nosso país. Talvez jamais tenha havido época mais importante que esta para agirmos. É certo que o catolicismo romano é a religião oficial do país, mas o governo é liberal, e também o é grande parte das classes mais inteligentes; ao mesmo tempo, a tolerância religiosa é garantida nos textos legais. É também digno de nota que a primeira tentativa de colonizar o país foi de um grupo Huguenote, obrigado a deixar a pátria pela perseguição religiosa, mais ou menos na mesma época em que os Dissidentes ingleses e escoceses encontravam asilo aqui. Já foi nomeado um missionário, o Rev. A. G. Simonton, membro do Presbitério de Carlisle, e há pouco foi diplomado pelo Seminário Teológico de Princeton. Espera embarcar para esse novo campo missionário no começo do verão. Sem dúvida a missão será um tanto experimental. Seus primeiros objetivos serão: explorar o território, verificar os meios de atingir com sucesso a mente dos naturais da terra, e testar até que ponto a legislação favorável à tolerância religiosa será mantida. Se o resultado dessas investigações for positivo - e temos plenas razões para supor que sim - a missão poderá ser ampliada em termos que as circunstâncias justifiquem (Relatório da Junta de Missões Estrangeiras [1859], apud RIBEIRO, p.17-18, 1981).

Após o devido consentimento da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana Americana, acima apresentado, Simonton “embarcou para o Brasil em Baltimore, havendo aportado no Rio de Janeiro em doze de agosto de 1859”⁶⁸. Com relação ao envio do missionário nortista, Matos comenta:

A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA), a Igreja do Norte, cuja a Assembleia Geral foi organizada em 1789⁶⁹, criou a sua Junta de Missões Estrangeiras, sediada em Nova York, em 1837. Dentro de poucos anos, essa junta enviou missionários para a Índia, Tailândia, China, Colômbia e Japão. O Brasil foi o sexto país a receber missionários da Junta de Nova York, começando com o pioneiro Ashbel Green Simonton, que chegou ao Rio de Janeiro, então a capital do Império em 1859. Na primeira década ingressaram outros obreiros, quase todos acompanhados das suas respectivas esposas: Alexander L. Blackford, Francis J. C. Schneider, George W. Chamberlain, Emanuel N. Pires, Hugh Ware McKee e Robert Lenington. Esses missionários compunham a Missão do Brasil (Brazil Mission) e marcaram a fase de implantação do presbiterianismo no Brasil (MATOS, 2004, p. 13-14).

⁶⁸ MATOS, 2004, p. 25.

⁶⁹ Segundo Cairns, “os presbiterianos criaram uma igreja nacional em 1788, cuja primeira Assembleia Geral em âmbito nacional se reuniu em 1789” (CAIRNS, 2002, p.319).

Assim como o presbiteriano e também missionário James Fletcher⁷⁰ fez em sua atividade missionária, Simonton inicialmente voltou-se para os imigrantes porque não era fluente na língua portuguesa, proferindo seus sermões, na sua língua nativa, em navios estrangeiros ancorados na Baía da Guanabara, além de residências de americanos e outros “forasteiros”. Émile Leonard⁷¹, menciona sobre a chegada do missionário pioneiro:

Enviado ao Brasil pela grande Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, a 12 de agosto de 1859, desembarcou no Rio de Janeiro o primeiro desses missionários, o Rev. Ashbel Green Simonton, de Dauphin (Pen). A vinda desse jovem de 26 anos com um aspecto visionário, pleno de declarações entusiastas, inquietou o Dr. Kalley, que estava, precisamente nesta época, ameaçado de expulsão. [...] Ignorante da língua do país, teve que começar como uma espécie de capelão entre os anglo-saxões da capital, pregando a bordo de navios ou nas cidades sempre em inglês, e cansando ou entretendo seus compatriotas (LEONARD, 2002, p.61).

Ficou aqui até março de 1862, quando retornou em março aos EUA para “gozar seu único tempo de licença”⁷², antecipando uma viagem que pretendia fazer no final do ano devido ao estado de saúde de sua mãe⁷³. Falou sobre o seu trabalho em várias igrejas no contexto da Guerra Civil Americana (1861-1865). Neste tempo, também atuou na Igreja Presbiteriana de Baltimore, onde conheceu a mulher com quem veio casar em março de 1863: Helen Murdoch. Após o enlace matrimonial, em dezenove de março de 1863, veio novamente ao Brasil, chegando em dezesseis de julho. Em vinte e oito de junho de 1864, nove dias após o nascimento de sua primeira filha, sua esposa faleceu, devido a complicações no parto. A criança recebeu o nome da mãe e foi criada pela irmã de Ashbel Green Simonton, a senhora Elisabeth Simonton, que era casada com Alexander Blackford⁷⁴. O fundador da Igreja Presbiteriana brasileira continuou os seus trabalhos até o final do ano de 1867, falecendo no dia nove de dezembro do mesmo ano de febre

⁷⁰ James Fletcher era pastor presbiteriano e também missionário (1823-1901). Companheiro de Daniel Kidder (1815-1891), que era um missionário “colportor” de bíblias, sua ação missionária era voltada aos estrangeiros. Foi colaborador da obra “O Brasil e os Brasileiros”, que foi uma revisão com acréscimo do livro “Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil” de Daniel Kidder. Assim como Simonton, Fletcher estudou em Princeton e teve aulas com Charles Hodge.

⁷¹ Émile Leonard foi professor entre as décadas de 30 e 40 do século passado na Universidade de São Paulo, com ligações próximas a Fernand Braudel e Lucien Febvre. Ele lecionava a disciplina História da Civilização Moderna e Contemporânea. Estas informações são encontradas em um artigo da Revista Fides Reformata XVII, Nº 2 (2012): 27-44, escrito por Marcone Bezerra de Carvalho.

⁷² Segundo Alderi Souza de Matos, tratava-se de um período de afastamento para visitar familiares e divulgar o trabalho missionário (MATOS, 2004, p. 26).

⁷³ Logo depois que chegou, Simonton soube que sua mãe havia falecido recentemente (MATOS, 2004, p. 26).

⁷⁴ Alexander Blackford atuou como missionário presbiteriano em São Paulo.

Ele organizou a primeira igreja presbiteriana brasileira; a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, em 1862, criou Jornal Imprensa Evangélica em 1864, que foi o primeiro periódico protestante brasileiro; organizou o Presbitério do Rio de Janeiro em 1865; participou da ordenação do primeiro pastor evangélico brasileiro, o Rev. José Manoel da Conceição⁷⁹, no mesmo ano, além de fundar o Seminário Primitivo em 1867. Todos os anos, no dia doze de agosto, é comemorado o aniversário da Igreja Presbiteriana, quando são mencionados a chegada e os feitos dele no período que atuou na “terra brasilis”. Existe inclusive um curta metragem produzido em sua homenagem com o título: “Diário de Simonton”⁸⁰.

As obras que tratam da História do Protestantismo na América do Sul destacam as ações pioneiras deste personagem histórico nos trópicos. Para se ter uma ideia a respeito do legado deste personagem, segundo dados da Secretaria Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil⁸¹, a referida instituição possui 649.510 membros, 2805 igrejas, além de outras 2263 congregações, 4475 pastores, com atuação em todos os estados da federação. A IPB atua, para além dos serviços religiosos, na área de educação, saúde e assistência social. O Instituto Mackenzie, várias escolas, hospitais e oito seminários espalhados pelo país são exemplos da sua presença.



Fotografia nº 4 – Logomarca da Igreja Presbiteriana do Brasil

Fonte: <https://www.ipb.org.br/recursos>.

⁷⁹ O Rev. José Manoel da Conceição, que havia sido padre antes da conversão ao presbiterianismo, foi ordenado ao ministério pastoral no dia 17 de dezembro de 1865. Ele foi o primeiro pastor protestante nascido no Brasil neste novo cenário de inserção definitiva do Protestantismo no Brasil, sem levar em conta aqueles que foram ordenados pela atuação da Igreja Reformada Holandesa entre 1630-1654. Todos os anos, no dia 17 de dezembro, comemora-se o dia do pastor presbiteriano em todas as Igrejas Presbiterianas do Brasil.

⁸⁰ O DIÁRIO de Simonton. Direção: Joel Yamaji e Jader Gudín. Produção: Celsino Gama. São Paulo: LCP Comunicações, 2012. Duração: 28 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gcTBEuD1m8&t=855s>. Acesso em abril de 2019.

⁸¹ A pesquisa foi realizada no dia 19 de dezembro de 2019, disponível em <http://www.executivaipb.com.br/estatisticas>. Os dados são do ano de 2016.

1.2. A fé calvinista de Simonton e as origens da Igreja Presbiteriana

A Igreja Presbiteriana tem suas raízes no século XVI, resultado da teologia de João Calvino (1509-1564), um dos expoentes da Reforma Protestante. Calvino, o reformador francês, nasceu em Noyon, em 1509. Com catorze anos, foi a Paris com o objetivo de se preparar para o mundo jurídico. Após fazer o curso de artes no College du Montaigu, estudou Direito em Orleans e Bourgues, absorvendo a nova ênfase “humanista” no retorno às fontes originais do conhecimento, implicando a retomada aos oradores e intelectuais clássicos gregos e latinos.

Associou-se ao movimento da Reforma Protestante nas universidades francesas, sendo “forçado a abandonar a França, em 1534, por colaborar com Nicholas Cop, reitor da Universidade de Paris, na elaboração de um documento, recheado de Humanismo e de Reforma”⁸². Para não ser perseguido, Calvino fugiu para Basileia (Suíça). No começo de 1536, publicou a primeira edição de suas Institutas da Religião Cristã, endereçada ao Rei Francisco I da França.

De acordo com Lucas, “pouco depois da publicação das Institutas, ele passava por Genebra e foi convencido por Guilherme Farel a permanecer nessa cidade a fim de promover a causa da Reforma”⁸³. A respeito das Institutas da Religião Cristã, escrita por João Calvino, Earle Cairns, teólogo e professor de História da Igreja Cristã, comenta:

Em Basileia, terminou sua grande obra, As Institutas da Religião Cristã, na primavera de 1536; tinha ele então 26 anos de idade. O pequeno livro era dirigido a Francisco I, da França, numa tentativa de defender os protestantes da França, que sofriam por sua fé, e pedia a Francisco que aceitasse as ideias da Reforma. A primeira edição era apologética e nela Calvino demonstrava como entendia a fé cristã. [...] A obra passou por várias edições até à edição final em 1559. Esta edição final compõe-se de quatro livros e oito capítulos, constituindo-se num amplo texto de teologia” (CAIRNS, 2002, p. 252).

Sem dúvida, seu trabalho teológico conhecido como “Institutas” foi a maior expressão da fé reformada⁸⁴. Segundo Paulo Miceli, especialista⁸⁵ em História Moderna, “o livro teve consagração imediata e promoveu o teólogo à posição de novo líder reformador”⁸⁶. Nesta obra⁸⁷, acabou por lançar os dois fundamentos da perspectiva

⁸² CAIRNS, 2002, p. 252.

⁸³ LUCAS, 2011, p. 155.

⁸⁴ Reformada e calvinista são expressões equivalentes entre os teólogos.

⁸⁵ O referido autor é mestre, doutor e livre-docente em História pela Unicamp.

⁸⁶ MICELI, 2018, p. 81.

⁸⁷ Aparentemente modelada conforme os catecismos de Lutero, de conteúdo e estilo pedagógicos, tinha a intenção de educar o leitor através da instrução. O termo “institutas” correspondia a “cartilha”, “instrução” ou “educação” (MCGRATH, 2007, p. 61).

calvinista: “a importância da doutrina e a centralidade de Deus na teologia cristã”⁸⁸. Nas palavras de Herminsten Maia Pereira da Costa⁸⁹, Calvino deixou claro a sua compreensão a respeito da Bíblia⁹⁰, “considerando-a Palavra de Deus suficiente (“perfeita”) [...] que contém a verdadeira filosofia cristã”⁹¹.

Para além desta obra que foi encaminhada inicialmente ao rei francês, suas cartas, comentários bíblicos e cerca de dois mil sermões compõem cinquenta e sete volumes do “Corpus Reformatorum”, utilizado ainda hoje como referência exegética no meio protestante, sobretudo no presbiteriano. João Calvino era um epistológrafo copioso. Em sua Academia, na cidade de Genebra, recebeu muitos que se refugiavam, procurando escapar da perseguição por sua adesão ao movimento protestante. Muitos destes se transformaram em ministros que espalharam a fé reformada por toda Europa, sendo um deles, John Knox.

Knox organizou a Igreja Reformada da Escócia, além de escrever a Confissão Escocesa, sendo considerado o “pai do presbiterianismo”. Chegou a ser preso, em 1546, por uma força francesa auxiliar do governo escocês. Tendo passado alguns anos na Inglaterra, vendo o avanço da Reforma Protestante sob o governo de Eduardo VI, destacou-se como notável pregador. Diante da perseguição no reinado de Maria Tudor, fugiu para a Suíça, onde se ligou intimamente a Calvino. A fé protestante se difundia no seu país de origem, sob a liderança de nobres conhecidos como “Lordes da Congregação”⁹². O reformado escocês retornou em 1559. Robert Hasting Nichols aduz:

O campo estava livre para João Knox e seus companheiros de ideal. [...] Foi organizada, então, com grande rapidez, uma Igreja Reformada Escocesa sob sua direção. Ele, auxiliado por outros ministros, escreveu a nobre “Confissão Escocesa”. O parlamento adotou-a como credo da Igreja Nacional, rejeitando, ao mesmo tempo, a autoridade do papa e proibindo a missa. Knox também foi o principal autor do Livro de Disciplina, que traçava uma forma presbiteriana de governo para a Igreja, seguindo o mesmo plano da Igreja Protestante Francesa. Em decorrência dessas medidas, reuniu-se nesse mesmo ano, 1560, a primeira Assembleia Geral da Igreja da Escócia. A nação, por todas as suas classes, deu as boas-vindas à nova ordem, e a Reforma foi concluída e

⁸⁸ CAIRNS, 2002, p. 254.

⁸⁹ Herminsten Maia Pereira da Costa é mestre e doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pesquisador da história e teologia de João Calvino. Atualmente, leciona na Universidade Presbiteriana Mackenzie em São Paulo.

⁹⁰ Jean Delumeau ratifica a argumentação em torno do valor que o reformador francês tributava à Bíblia: “Calvino afirmava principalmente: fora da Revelação, de forma nenhuma há salvação. Tese que decorria de sua concepção da transcendência divina. Segundo o Reformador de Genebra, a distância entre Criador e criatura é incomensurável. Existe alteridade absoluta de Deus relativamente ao homem” (DELUMEAU, 1989, p. 126).

⁹¹ COSTA, 2009, p. 66.

⁹² Segundo Nichols, tratavam-se de alguns nobres favoráveis às ideias protestantes, que atuavam na Escócia no século XVI (NICHOLS, 2005, p. 182).

solidificada, embora não ainda com plena legalidade (NICHOLS, 2004, p. 182).

Knox obteve sua inspiração em Genebra, encontrando o governo, a disciplina e códigos morais, atraído pelo ideal de comunidade político-religiosa sob a direção da Bíblia, mais precisamente, tendo como referência o modelo teocrático de Israel, conforme o Antigo Testamento. O protestante da Escócia é visto como modelador do calvinismo escocês e da tradição presbiteriana em várias partes do mundo. Nestes termos, Sean Michael Lucas declara:

A confissão Escocesa serve como um bom resumo da continuidade entre o ensinamento de João Calvino no continente europeu e o de João Knox nas ilhas britânicas. São óbvios muitos pontos em comum: a ênfase no pecado original, o direito prévio de Deus de escolher aqueles que seriam salvos, a necessidade de regeneração e o chamado eficaz pela obra do Espírito Santo, as marcas da igreja como a autêntica ministração da Palavra de Deus e a ministração dos sacramentos (Knox acrescentou a disciplina eclesiástica como uma terceira marca) e a verdadeira presença espiritual de Cristo nos sacramentos. Contudo a Confissão Escocesa também possui algumas outras características importantes que continuam a torna-la útil para a reflexão teológica. Ela enquadra muitos dos seus tópicos (ou loci) na ordem histórico-redentiva encontrada na Escritura. Assim, visto que Deus é revelado no primeiro versículo da Escritura, a confissão começa com o Deus trino. A seguir, passa para a criação, especialmente a criação da humanidade, para depois considerar os efeitos da queda de Adão, junto com a revelação da promessa de Deus, e delinear a continuação, o aumento e a preservação da igreja em todo o Antigo Testamento. O cumprimento da promessa aguardou a encarnação de Jesus Cristo, que é considerado em sua ordem própria, junto com o significado de sua morte, ressurreição e ascensão. Além disso, o derramamento do Espírito Santo no Pentecostes chama a atenção para o ensino bíblico a respeito do Espírito, a vida cristã de boas obras e o estabelecimento da verdadeira igreja de Jesus Cristo (LUCAS, 2011, p. 160).

Vale ressaltar que não apenas a teologia de Knox segue os mesmos princípios interpretativos de Calvino, mas também o movimento puritano britânico recebeu muita influência do pensamento do reformador francês. A doutrina da predestinação era aceita pela maioria dos puritanos que estavam convencidos do propósito divino sobre suas vidas para colaborar com um “novo mundo” regido segundo os valores da Bíblia. Acerca disto, Justo Gonzáles⁹³ acrescenta:

Nenhum tempo, dinheiro ou energia devia ser desperdiçado em questões frívolas que pareciam ter pouco a ver com a seriedade do propósito divino. [...] Embora todos os puritanos concordassem em conformar a ordem da igreja com o Cristianismo escriturístico, muitos permaneceram fiéis à perspectiva presbiteriana. Mas outros – Browne entre eles – sentiram que a organização da igreja no Novo Testamento era congregacionalista, e que o presbiterianismo, portanto, era apenas outra concessão. Outros ainda foram mais longe, e reivindicaram que Calvino e os principais reformadores haviam concedido muito à tradição. A igreja do Novo Testamento, eles reivindicavam, era

⁹³ Justo Gonzáles é um teólogo metodista cubano radicado nos Estados Unidos, Ph.D. em Teologia Histórica pela Universidade de Yale.

estritamente uma comunidade de crentes, unidos por uma aliança entre eles e Deus. Esta igreja tinha que ser livre de todas as ligações com o Estado, que não era uma comunidade voluntária. Seus membros tinham que fazer uma escolha pessoal para pertencer a ela e, portanto, só poderiam se juntar a ela quando adultos. Consequentemente, o batismo infantil foi rejeitado. Dada a necessidade de se conformar com a prática Escriturística em cada detalhe, finalmente, apenas o batismo por imersão foi aceito por estes grupos, que receberam o nome de “Batistas”. Enquanto os assim chamados batistas gerais rejeitaram a compreensão calvinista rigorosa da predestinação, outros – os batistas particulares – permaneceram calvinistas nesse aspecto (GONZÁLES, 2004, 297-298).

João Knox (1513-1572), que foi o baluarte do presbiterianismo, de acordo com Duncan Alexander Reily, era admirador pessoal do reformador francês e exerceu liderança sobre outros calvinistas que atuaram notavelmente na Grã-Bretanha⁹⁴. Esta influência perdurou para além dos movimentos religiosos reformistas vislumbrados na atual região do Reino Unido no século XVII, repercutindo para os tempos de Ashbel Green Simonton e até aos tempos hodiernos, sendo possível dizer que se trata de um fenômeno de “longa duração”⁹⁵.

Ratificando esta ideia, segundo Lucas, o pensamento de João Calvino “continua a influenciar, inspirar, provocar e desafiar sua teologia, o culto e a ética presbiteriana atuais”⁹⁶. A síntese do padrão de doutrina desta denominação é oriunda da Assembleia de Westminster⁹⁷, que gerou a Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos Breve e Maior no século XVII (1643-1649)⁹⁸, de influência marcadamente calvinista. Gonzáles ratifica:

O que nos importa aqui é mostrar o consenso entre a Confissão de Fé de Westminster e os cânones de Dort⁹⁹, pois esses dois documentos são os pilares da ortodoxia calvinista a partir do século XVII. O que foi dito basta para

⁹⁴ REILY, 2003, p. 128.

⁹⁵ O conceito de longa duração remete ao historiador Fernand Braudel. Esta argumentação se confirma pelo fato de que as ideias calvinistas terem influenciado, para além da Genebra do século XVI, a Inglaterra do século XVII, os Estados Unidos dos séculos XVII e XVIII, bem como todas as igrejas presbiterianas inglesas, estadunidenses e brasileiras ainda nos dias hodiernos.

⁹⁶ LUCAS, 2011, p. 154.

⁹⁷ Na Assembleia de Westminster, o presbiterianismo foi o sistema de fé que prevaleceu, mesmo havendo congregacionais e anglicanos nos conclaves eclesiásticos (HILL, 1987, p. 173).

⁹⁸ A Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos Breve e Maior constituem as doutrinas professadas pela Igreja Presbiteriana do Brasil ainda hoje. Somente para se ter ideia da importância destes documentos, exige-se dos pastores, presbíteros e diáconos que os mesmos prometam lealdade a estes símbolos de fé no ato de consagração destes ofícios eclesiásticos.

⁹⁹ Sínodo de Dort ou Dordrecht foi um concílio convocado pela Holanda, reunido entre 1618-1619, para discutir um documento que ficou conhecido como “remonstrância” (remonstrance). Este documento foi apresentado pelos seguidores das ideias de Jacobus Arminius alusivas à doutrina da eleição divina. Como a Holanda era um país cuja compreensão religiosa era influenciada pela Confissão Belga, que era calvinista também, os seguidores de Arminius propuseram uma “revisão” da confissão e resumiram suas ideias nos Cinco Pontos do Arminianismo. Em homenagem a João Calvino e em contraposição ao documento “remonstrância”, os teólogos do Sínodo de Dort afirmaram os Cinco Pontos do Calvinismo, rechaçando o referido documento. As proposições do concílio estão registradas nos Cânones de Dort.

mostrar o espírito e o conteúdo da ortodoxia calvinista dos séculos XVII e XVIII. Dizendo ser intérprete de João Calvino, centralizava toda sua atenção na doutrina da predestinação¹⁰⁰ e outras questões relacionadas a ela, como o livre-arbítrio, a graça irresistível, a depravação total do gênero humano e a perseverança dos santos (GONZÁLES, 2011, p. 318).

Embora o termo “calvinismo” ultrapasse em muito a doutrina da predestinação¹⁰¹, com impacto inclusive sobre o “mundo político”¹⁰², sem dúvida, é o seu aspecto mais conhecido popularmente. De acordo com Louis Berkhof¹⁰³, “as confissões reformadas (calvinistas) são notavelmente coesas na incorporação desta doutrina, conquanto não a apresentem todas com igual plenitude e precisão”¹⁰⁴. A doutrina afirma que os salvos da ira vindoura, que será revelada no retorno de Jesus Cristo e no consequente Julgamento Final, receberam a fé que os absolveu por causa de um plano distinto de graça. Estes eleitos fazem parte de um propósito especial de Deus e, por isso, devem viver de um modo “santo” para a glória daquele que os “predestinou” desde a eternidade.

Max Weber (1864-1920) também compreendia que a predestinação era o “mais característico dogma” dos calvinistas, e percebia que este sistema religioso repercutia nas “questões seculares”¹⁰⁵. Comentando sobre a relevância da doutrina da eleição para os “reformados”, acabou por também confirmar a importância religiosa da Assembleia de Westminster¹⁰⁶ nos seguintes termos:

É bem verdade que têm subsistido controvérsias quanto a se este seria o mais essencial dogma da Igreja reformada ou se seria apenas um apêndice dela. [...] O movimento que Oldenbarnevelt liderou foi destruído por este dogma. A cisão dentro da Igreja inglesa tornara-se irrevogável por James I depois que a

¹⁰⁰ Os cânones de Dort e a Confissão de fé de Westminster têm como alvos claros o combate ao catolicismo romano e ao arminianismo.

¹⁰¹ KUYPER, 2014, p. 20-30.

¹⁰² Segundo Christopher Hill, a teologia calvinista propunha, antes de Thomas Hobbes, que “a função do governo civil consistia em conter a depravação que pertence à natureza humana” (HILL, 1987, p. 162). Segundo Bryan McGraw, o século dezanove também visualizou a influência da religião na política de vários países e, no caso da Holanda, mais especificamente, o impacto do calvinismo na esfera pública. Como exemplo, citou o pastor reformado Abraham Kuyper (1837-1920), que chegou a ser primeiro-ministro da Holanda, e entendia que inclusive o governo civil deveria estar em conformidade com o Deus revelado na Bíblia. Nas palavras de McGraw: “These were religious integrationists par excellence: no area of social, political or economic life was immune from consideration rooted in religious claims. As Abraham Kuyper, the leader of the Dutch Calvinists' Anti-Revolutionary Party proclaimed: “There is not a square inch in the whole domain human existence over which Christ, who is sovereign over all, does not cry: Mine” (MCGRAW, 2010, p. 23).

¹⁰³ Louis Berkhof (1873-1957), foi um pastor e teólogo calvinista que atuou na Igreja Reformada da Holanda. A influência da sua obra, Teologia Sistemática, é percebida no fato de que ainda hoje é utilizada como referência básica em vários cursos de Teologia (protestante) no Brasil.

¹⁰⁴ BERKHOF, 2001, p. 104.

¹⁰⁵ WEBER, 2015, p. 105.

¹⁰⁶ A Assembleia de Westminster foi convocada pelo Parlamento e continha cento e vinte ministros, além de trinta leigos nomeados e oito comissários escoceses. Gonzáles comenta que logo a referida reunião optou pelo sistema presbiteriano de governo eclesiástico e a recomendou ao Parlamento (GONZÁLES, 2011, p. 286).

Coroa e os puritanos passaram a diferir com relação aos dogmas precisamente no ponto desta doutrina.[...] Os grandes sínodos do século XVII, acima de tudo aquele de Dordrecht e Westminster, a despeito de numerosos outros de menor importância, fizeram de sua elevação ao nível de autoridade canônica o propósito central de suas vidas. Ele serviu como centro de agrupamento para incontáveis militantes da igreja e, tanto no século XVIII como no XIX, causou cisões na Igreja e formou o grito de guerra de novos grandes despertamentos religiosos. Não podemos deixar que esse dogma passe despercebido por nós, e visto que hoje não se pode assumir que se trata de algo bem conhecido por todos os homens educados, a melhor forma de aprender seu conteúdo é pelas palavras da autoridade da Confissão de Westminster de 1647, a qual, a esse respeito, é simplesmente repetida por crenças tanto independentes quanto batistas (WEBER, 2013, p. 130-131).

Este sistema de fé atravessou o Atlântico e chegou às Treze Colônias. O calvinismo chegou às Américas através dos peregrinos que migravam da Grã-Bretanha fugidos da perseguição, trazendo consigo sua crença no valor doutrinário dos símbolos de fé¹⁰⁷ de Westminster, dentre eles a própria Confissão, que veio a ser um dos maiores documentos da ortodoxia calvinista¹⁰⁸.

“Fiéis à tradição dos reformadores Lutero e Calvino, traziam consigo a consciência da predestinação”¹⁰⁹. Nesta dinâmica, a Igreja Presbiteriana foi estabelecida no território ultramarino da Inglaterra ainda no século XVII. Acerca disto, Duncan afirma:

Imigrantes britânicos escoceses, irlandeses do Norte, e ingleses levaram o presbiterianismo para a América do Norte, e o irlandês Francis Makemie organizou o primeiro presbitério em 1706. Já em 1729, o Sínodo presbiteriano adotava a Confissão de Westminster. [...] Constantemente preocupados com um ministério academicamente bem preparado, os presbiterianos fundaram 49 escolas de ensino superior antes da Guerra de Secessão, inclusive Princeton, em Nova Jersey, e Hampden-Sydney, na Virgínia (DUNCAN, 2003, p.129).

De acordo com Lucas, assim que a Assembleia de Westminster concluiu suas atividades, os presbiterianos começaram a surgir no novo mundo, sendo muitos deles escoceses e irlandeses que buscavam, dentre outras coisas, liberdade de culto¹¹⁰. As novas circunstâncias “na atual região do Reino Unido” ocasionaram grande emigração para a América por motivos religiosos.

As diversas divisões que surgiram no “protestantismo inglês” criavam bastante dificuldade num período marcado pela intolerância religiosa, afinal, “tal diversidade não cabia nos desígnios de muitos governantes, que, todavia, sonhavam com um Estado em que reinasse a uniformidade religiosa”¹¹¹. A Pensilvânia, Nova Jersey, e o Norte da

¹⁰⁷ Símbolos de fé é uma expressão que designa o *corpus doutrinário* de uma denominação religiosa.

¹⁰⁸ GONZÁLES, 2011, p. 286.

¹⁰⁹ KARNAL, 2018, p. 47.

¹¹⁰ LUCAS, 2011, p. 167.

¹¹¹ GONZÁLES, 2011, p. 354.

Virgínia foram as primeiras regiões ocupadas por estes imigrantes que chegaram a bordo do “Mayflower”, seguidas das regiões da Nova Inglaterra e Long Island. Nas palavras de Alexis Tocqueville (1805-1859)¹¹²:

Os emigrantes, ou como eles mesmos se chamavam tão apropriadamente, os peregrinos (“pilgrims”), pertenciam àquela seita da Inglaterra que a austeridade de princípios fizera receber o nome de puritana. O puritanismo não era apenas uma doutrina religiosa, ele também se confundia em vários pontos com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas. Daí lhe vieram seus mais perigosos adversários. Perseguidos pelo governo da pátria-mãe, feridos no rigor de seus princípios pelo andamento cotidiano da sociedade no seio da qual viviam, os puritanos buscaram uma terra tão bárbara e tão abandonada pelo mundo que nela ainda pudessem viver à sua maneira e orar a Deus em liberdade (TOCQUEVILLE, 2005, p. 41).

Os peregrinos chegaram e trouxeram consigo seu puritanismo e a perspectiva de uma vida diferente numa “nova Inglaterra”, cuja influência certamente haveria de perdurar. “Os puritanos (protestantes calvinistas) tinham em altíssima conta a ideia de que constituíam uma “nova Canaã”, um novo povo de Israel: “um grupo escolhido por Deus para criar uma sociedade de eleitos”¹¹³.

Sua confissão religiosa, sua ética do trabalho e os costumes imbricados com a interpretação protestante da Bíblia para os mais variados assuntos do cotidiano, foram traços fortes que deixaram na formação da futura nação conhecida como Estados Unidos da América. Tocqueville, em viagem aos Estados Unidos na década de trinta do Oitocentos, já havia observado isto. Apesar de permanecer menos de um ano no referido país, relatou o que viu concernente à estreita relação entre a vida pública e a religiosidade:

Ao lado de cada religião se encontra uma opinião política que, por afinidade, lhe é adjunta. Deixem o espírito humano seguir sua tendência, e ele ajustará de maneira uniforme a sociedade política e cidade divina; ele procurará, se ousar dizê-lo, harmonizar a terra com o céu. A maior parte da América inglesa foi povoada por homens que, depois de terem se furtado à autoridade do papa, não haviam se submetido a nenhuma supremacia religiosa; eles levavam, pois, ao novo mundo um cristianismo que eu não poderia pintar melhor do que chamando-o democrático e republicano. Isto favorecerá singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos negócios. Desde o princípio, a política e a religião estavam de acordo, e desde então não deixaram de estar¹¹⁴. [...] Não duvido um só instante de que a grande severidade dos costumes que se nota nos Estados Unidos tem sua principal fonte nas crenças. [...] Nos Estados Unidos, a religião não rege apenas os costumes, ela estende seu império até a inteligência. [...] O cristianismo reina pois sem obstáculos, segundo o testemunho de todos. Daí resulta, como já disse em outra

¹¹² Alexis-Charles-Henri Clérel, conhecido como visconde de Tocqueville, foi enviado pelo governo francês para analisar o sistema prisional americano. No final de nove meses, realizou uma observação muito mais abrangente que incluiu a economia, política, sistema jurídico e os costumes estadunidenses. Como resultado desta viagem e de suas observações, em fevereiro de 1832, escreveu a obra “Da Democracia da América”.

¹¹³ KARNAL, 2018, p. 47.

¹¹⁴ TOCQUEVILLE, 2005, p. 338.

oportunidade, que tudo é certo e definido no mundo moral, muito embora o mundo político pareça entregue à discussão e aos experimentos dos homens¹¹⁵. [...] A religião que, entre os americanos, nunca se envolve diretamente no governo da sociedade, deve ser considerada a primeira de suas instituições políticas, porque, conquanto não lhes dê o gosto pela liberdade, facilita-lhes singularmente o uso¹¹⁶. [...] Ao chegar nos Estados Unidos, o aspecto religioso do país foi a primeira coisa a me chamar a atenção. À medida que prolongava minha permanência, percebia as grandes consequências políticas que decorriam destes novos fatos. Vi entre nós o espírito religioso e o espírito de liberdade caminharem quase sempre em sentido contrário. Eu os encontrava intimamente unidos um ao outro lá: reinavam juntos sobre o mesmo território¹¹⁷ (TOCQUEVILLE, 2005, p. 38-47).

Nas bases de uma cultura tão envolvida com a fé cristã protestante estava a educação formal deste povo. “Em todos os documentos sobre educação há a mesma preocupação: o conhecimento das coisas relativas à religião. Desde o ensino primário até o superior, o ensino da bíblia orientou o projeto educacional das colônias inglesas”¹¹⁸. A relevância da religiosidade entre os estadunidenses fez Weber observar que a certificação de idoneidade moral, e especificamente da moral comercial, detinha importância decisiva para os indivíduos, dependia do pertencimento a alguma comunidade de fé¹¹⁹.

Dois séculos mais tarde, nascido numa nação cuja cultura estava entrelaçada com a fé protestante, Ashbel Green Simonton, que era presbiteriano, tinha suas percepções da vida e ações marcadas pela sua visão de mundo calvinista. Entender a fundação e os processos formativos do presbiterianismo na América inglesa é indispensável para uma análise mais consistente do ambiente eclesiástico onde o futuro missionário estadunidense cresceu e foi disciplinado, afinal, como disse Eugene Genovese, “a religião, contudo, a não ser na face mais recente da história de uma minoria dos povos do mundo, está enraizada no âmago da vida humana, tanto material quanto espiritual”¹²⁰. Quando se pensa, sobretudo, nos Estados Unidos da América do século dezanove e na formação de Simonton, estas palavras de Genovese são extremamente apropriadas.

Em síntese, a teologia da Igreja Presbiteriana, resumida nos trinta e três capítulos da Confissão de Fé de Westminster, pode ser esboçada nos seguintes tópicos: (1) valorização da Bíblia como a principal fonte de conhecimento acerca de Deus, afirmando seu caráter sagrado, como regra de fé e prática, infalível, suficiente e indispensável para a salvação da ira vindoura, bem como uma vida agradável a Jesus

¹¹⁵ TOCQUEVILLE, 2005, p. 343.

¹¹⁶ TOCQUEVILLE, 2005, p. 344.

¹¹⁷ TOCQUEVILLE, 2005, p. 347.

¹¹⁸ KARNAL, 2018, p. 49.

¹¹⁹ WEBER, 2015, p. 93.

¹²⁰ GENOVESE, 1988, p. 259.

Cristo e feliz no presente¹²¹; (2) crença na existência de um único Deus, perfeito em todos os seus atributos, que é trino, Pai, Filho e Espírito Santo, governante eterno do mundo que atua no presente através de sua providência¹²²; (3) afirmação da condição de escravidão e ruína espiritual na qual se encontram os seres humanos não regenerados, merecedores da ira divina em virtude da sua indiferença e incapacidade do cumprimento das leis de Deus, sendo, por isso, dependentes do favor divino imerecido¹²³; (4) consequente necessidade e esperança da salvação na pessoa de Jesus Cristo, o Filho unigênito de Deus, de igual essência, mediador do pacto da graça, que morreu pelos pecados do seu povo e ressuscitou, satisfazendo perfeitamente às exigências da justiça de Deus, uma vez que recebeu em si mesmo a punição pelos pecados, oferecendo, gratuitamente, sem a interposição de méritos ou obras humanas, salvação àqueles que depositam fé em seu sacrifício substitutivo e se arrependem de seus pecados¹²⁴; (5) valorização do Espírito Santo, como aquele que continua a obra de Jesus Cristo, sendo este o consolador, o perfeito intérprete da Bíblia, bem como o que produz a fé salvadora e guarda os salvos¹²⁵; (6) perspectiva de um plano especial para os eleitos¹²⁶, pessoas que foram imerecidamente escolhidas por motivos que não são encontrados neles mesmos, senão no beneplácito da vontade divina¹²⁷; (7) importância da Igreja, como comunidade dos salvos imperfeitos, para comunhão e auxílio mútuo¹²⁸, sendo esta dirigida, de forma conciliar, por pessoas experimentadas na fé (presbíteros)¹²⁹ e sínodos superiores formados por presbíteros também¹³⁰; (8) prática do batismo por aspersão¹³¹ e aplicação do mesmo sobre as crianças pequenas, pela compreensão da legítima participação delas na comunidade da fé como herdeiras naturais da aliança divina¹³²; (9) culto centrado na

¹²¹ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo I, Da Escritura Sagrada, Seção I.

¹²² Confissão de Fé de Westminster, Capítulo II, De Deus e da santíssima Trindade, Seção I, III.

¹²³ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo VI, Da Queda do homem, do pecado e do seu castigo, Seção II, VI.

¹²⁴ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo VIII, De Cristo o mediador, Seção I, II, V.

¹²⁵ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo VIII, De Cristo, o mediador, Seção VIII.

¹²⁶ Nem todas as igrejas protestantes aceitam a doutrina da eleição nos termos calvinistas. A visão reformada, partilhada pelas igrejas presbiterianas, defende o seu caráter incondicional, ou seja, defende que os escolhidos foram assim determinados pela vontade divina, não por méritos pessoais, obras ou uma fé prevista.

¹²⁷ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo III, Dos decretos eternos de Deus, Seção III; Capítulo VIII, De Cristo, o mediador, Seção V.

¹²⁸ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo XXVI, Da comunhão dos santos, Seções I, II.

¹²⁹ Presbíteros: Na Igreja Presbiteriana os pastores também são presbíteros (docentes).

¹³⁰ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo XXXI, Dos sínodos e concílios, Seção I.

¹³¹ Aspersão: é um modo de batismo praticado nas igrejas presbiterianas, anglicanas, luteranas e congregacionais. Derrama-se água na cabeça do batizando, ao invés de imergi-lo. Nas igrejas batistas pratica-se o batismo por imersão.

¹³² Confissão de Fé de Westminster, Capítulo XXVIII, Do batismo, Seção IV.

pessoa de Jesus Cristo, evitando-se elementos na liturgia que não estejam explicitados na Bíblia¹³³; (10) expectativa do retorno de Jesus Cristo para julgar este mundo e inaugurar um “novo céu e uma nova terra”¹³⁴.

Em suma, a fé presbiteriana ou calvinista¹³⁵, à semelhança de todas as denominações evangélicas que seguem o “protestantismo histórico”¹³⁶, parte da crença na inspiração verbal-plenária da bíblia¹³⁷, além de ser cristocêntrica¹³⁸, exclusivista¹³⁹ e teleológica¹⁴⁰.

A confiança em Jesus, o Cristo, constitui o cerne da doutrina, bem como da ética dos protestantes históricos em geral, não admitindo outro salvador, nem a possibilidade de qualquer outro mediador que se interponha entre os seres humanos e a divindade; por isto, cristocêntrica e exclusivista. É teleológica, pois crê no retorno do seu salvador, que governa, dá sentido e julgará, no final, segundo estes, todos os seres humanos, inaugurando um “novo céu e uma nova terra”¹⁴¹.

As especificidades da fé presbiteriana associam-se à ênfase na doutrina da soberania de Deus, com especial repercussão na eleição incondicional, somadas ao sistema de governo conciliar¹⁴², à prática do batismo infantil e à defesa de um culto respaldado no precedente bíblico.

¹³³ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo XXI, Do Culto Religioso e do Domingo, Seção I.

¹³⁴ Confissão de Fé de Westminster, Capítulo XXXIII, Do Juízo Final, Seção I.

¹³⁵ Ainda hoje estes fundamentos da fé reformada são exigidos para que as pessoas ingressem às comunidades presbiterianas como membros no seu rol.

¹³⁶ Quando os teólogos utilizam a expressão, “protestantismo histórico”, estão se remetendo aos movimentos religiosos cujos princípios de fé foram esboçados na Reforma Protestante do século XVI. É uma forma de diferenciar da Teologia Liberal, que surge no século XIX, e tem como pai o luterano Friedrich Schleiermacher. Esta nova teologia abraçou os pressupostos do iluminismo e propôs uma nova expressão de fé que procurava se harmonizar à razão. Tratava-se de “uma visão cética a respeito do sobrenaturalismo cristão histórico, assim como aversão em aceitar ou considerar qualquer coisa como certa simplesmente porque a Bíblia ou a igreja o afirma” (CHAMPLIN, 2018, p. 965). Doutrinas como a trindade, o nascimento virginal do messias, a morte expiatória de Jesus, bem como sua ressurreição e futuro retorno, foram questionadas e revistas, além da “inclinação intelectual” de considerar míticos todos os relatos que não fossem passíveis de experimentação. Nas palavras de John Gresham Machen (1881-1937), um pastor presbiteriano que protestou contra esta tendência teológica nas igrejas americanas, “é uma religião diferente do cristianismo” (MACHEN, 2001, p. 18). As igrejas protestantes históricas, isto é, que seguem o protestantismo do século XVI, rechaçam a Teologia Liberal. Este é o caso da Igreja Presbiteriana de Simonton nos Estados Unidos e da atual Igreja Presbiteriana do Brasil. Para aprofundamento acerca da Teologia Liberal e a importância de Schleiermacher na interpretação desta vertente pós-iluminista: OLSON; GRENZ, 2003, p. 42-57

¹³⁷ Crença segundo a qual não apenas as palavras escritas no idioma original (Antigo Testamento em hebraico e Novo Testamento em grego e aramaico), mas também as ideias são verdadeiras e orientadas pelo próprio Criador (segundo II Tm. 3:16, II Pe. 1:20, 21).

¹³⁸ Interpretação literal de Jo. 14:6, I Tm. 2:5.

¹³⁹ Interpretação literal de At. 4:12; Rm. 10:9.

¹⁴⁰ Interpretação literal de At. 1:11; II Co. 5:10.

¹⁴¹ Referência à passagem bíblica do livro de Apocalipse, capítulo 21.

¹⁴² A Igreja Presbiteriana possui outras instâncias de poder além da comunidade local. O conselho de uma igreja presbiteriana está subordinada ao presbitério, sínodo e supremo concílio, no caso brasileiro.

1.3. A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos: das origens à Guerra de Secessão

Embora não esteja muito claro quando foi fundada a primeira igreja presbiteriana nos Estados Unidos¹⁴³, tendo ocorrido movimentos simultâneos em lugares diferentes¹⁴⁴, no entanto, o nome de Francis Makemie sobressai como o mais importante da história inicial do presbiterianismo da América inglesa. Ele era irlandês, nascido por volta de 1658, estudou em Glasgow¹⁴⁵ e foi ordenado pelo Presbitério de Laggan, na Irlanda, em 1682. Makemie fixou residência na Virgínia, onde tinha sua empresa mercantil bastante lucrativa, fundando várias igrejas na região. Entre os anos 1704-1705, voltou à terra de origem com o objetivo de recrutar pastores para as igrejas de Maryland e arregimentar recursos para o trabalho incipiente no Novo Mundo. Em relação às contribuições de Makemie, o teólogo americano Lucas argumenta:

O gênio empresarial e organizacional de Makemie o levou a promover a formação do primeiro presbitério da América do Norte em 1706. Ele reuniu sete pastores, todos escoceses ou escoceses-irlandeses, em Filadélfia, em março daquele ano. Esses ministros – vindos de Maryland, Delaware, Pensilvânia e Virgínia – concordaram em se reunir anualmente, “para consultar sobre as medidas mais apropriadas para o avanço da religião e propagação do cristianismo em nossas diferentes regiões e manter uma correspondência tal que conduza ao aperfeiçoamento de nossa capacidade ministerial”¹⁴⁶. O presbitério também assumiu a função de examinar e licenciar pastores. Tendo tal organização, pôde ser efetuada a cooperação com os congregacionais da Nova Inglaterra e com os nascentes presbiterianos de Long Island e Nova Jersey (LUCAS, 2011, p. 168).

Segundo Lucas, em 1706, após divergência com o Lorde Cornbury de Nova York, foi detido por pregar sem licença, sendo mantido na prisão por três meses. Foi absolvido quando argumentou que sua ação ministerial estava respaldada no Ato Britânico de Tolerância¹⁴⁷, que permitia, segundo ele, que os pregadores não anglicanos realizassem o serviço religioso sem perturbação por parte das autoridades. Makemie seguiu para Boston e ali publicou um relato de maus tratos recebidos por Cornbury, que acabou levando este último para a Inglaterra, em 1709, para responder por seus atos diante das autoridades

¹⁴³ Ver LUCAS, 2009, p. 168.

¹⁴⁴ “A igreja mais antiga de Long Island, a Igreja Presbiteriana de Jamaica, data de 1672, enquanto que a Primeira Igreja Presbiteriana de Filadélfia foi fundada em 1698” (LUCAS, 2011, p. 168).

¹⁴⁵ Glasgow: cidade da Escócia.

¹⁴⁶ A parte da citação que está entre aspas é um trecho da carta de Francis Makemie endereçada a Benjamin Coleman em 28 de março de 1707. Está disponível em BRIGGS, C. A. *American Presbyterianism*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1885; citado por E. P. Thompson. *Presbyterians in the South*. 3 vols. Richmond: John Knox, 1963-73, vol. I, p. 23 (LUCAS, 2011, p. 224).

¹⁴⁷ O Ato de Tolerância (“Toleration Act”), proclamado após a Revolução Gloriosa (1688-1689), proclamava liberdade de culto a todos os cristãos exceto os católicos romanos.

inglesas. Francis Makemie acabou falecendo em 1708, sendo considerado o pai do presbiterianismo americano.

Para além da fundação da referida denominação nos Estados Unidos, outra grande questão que os teólogos especialistas na área de história eclesiástica¹⁴⁸ discutem acerca do presbiterianismo na América do Norte é a primeira grande divisão que houve em 1741, produzindo grupos que ficaram conhecidos como Ala Velha e Ala Nova. A Velha opunha-se aos movimentos de “despertamento religioso”, conhecidos como Grande Despertamento, liderados por Jonathan Edwards (1703-1758)¹⁴⁹, George Whitefield (1714-1770)¹⁵⁰, John Wesley (1703-1791)¹⁵¹, Gilbert Tennent (1703-1764)¹⁵². Sobre este movimento eclesiástico de renovação, comenta Leandro Karnal¹⁵³:

No século XVIII, um fenômeno chamado “Grande Despertar” (Great Awakening) marcou a vida religiosa das colônias. Uma das características do movimento foi o surgimento de pregadores itinerantes. Os ministros religiosos iam de povoado em povoado pregando uma religião mais emotiva e carismática. Sermões exaltados, conversões milagrosas, entusiasmo e cantos: as pregações desses pastores atraíam os grupos cansados do formalismo da religião oficial (KARNAL, 2018, 55).

No entendimento dos líderes do grupo mais “tradicional”, estes pregadores “avivalistas” “invadiam igrejas, tomavam púlpitos e instavam com os membros das igrejas a deixar suas congregações originais, ameaçando o presbiterianismo colonial”¹⁵⁴. Entendiam que a ordem presbiteriana poderia ser prejudicada pela frouxidão doutrinária daqueles que flexibilizavam a obrigatoriedade da subscrição dos padrões de Westminster. Sobre o contexto de disputa, Gonzáles analisa:

O século XVIII trouxe à América do Norte as mesmas correntes pietistas que já vimos na Europa e na Inglaterra. Os presbiterianos, por exemplo, viram-se divididos por uma controvérsia entre os do “grupo antigo”, que exigiam diante de tudo uma adesão estrita às decisões de Westminster, e os do “grupo novo”, para o qual a experiência da graça redentora¹⁵⁵ era primordial. Embora no final

¹⁴⁸ Earle Cairns, Justo Gonzáles, Robert Hasting Nichols e Sean Michael Lucas são os teólogos mencionados.

¹⁴⁹ Jonathan Edwards era um pastor congregacional calvinista, que teve atuação também na Igreja Presbiteriana nas colônias inglesas.

¹⁵⁰ Ministro oriundo da Igreja Anglicana, de convicções calvinistas.

¹⁵¹ John Wesley, “pai do metodismo”, era ministro anglicano. Dissidente, acabou por fundar esta denominação protestante. Segundo Cairns, Wesley teria influenciado Robert Raikes (1736-1811), um leigo e filantropo inglês, membro da Igreja Anglicana, que fundou o movimento de escolas dominicais (CAIRNS, 2002, p. 330-331).

¹⁵² Gilbert Tennent era pastor um presbiteriano.

¹⁵³ Leandro Karnal é doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, especialista em História da América, professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

¹⁵⁴ LUCAS, 2011, p. 173.

¹⁵⁵ De acordo com a perspectiva protestante calvinista, a regeneração (ou novo nascimento) é uma experiência espiritual operada pelo Espírito Santo que produz a fé salvadora. Segundo os presbiterianos e os protestantes em geral, o simples pertencimento a uma comunidade religiosa e a participação dos rituais litúrgicos não conferem ao indivíduo salvação. Os exemplos de Nicodemos (João 3:1-15) e Paulo (Atos

os dois partidos tenham voltado a unir-se em uma só congregação eclesiástica, por algum tempo a controvérsia acarretou um cisma. O que agravou este cisma foi a onda pietista que recebe o nome de “Grande Avivamento” (GONZÁLES, 2011, p. 364).

A Ala Nova valorizava a experiência genuína de conversão, segundo eles, marcada por um intenso senso de convicção de pecado, acompanhado de certeza de salvação oriunda de “novo nascimento” e verdadeira piedade espiritual. Seguiam orientações do pietismo holandês, com grande interesse na prática de boas obras e fervor religioso. Eles primavam pela valorização da ética cristã, criticando a Ala Velha como sendo promotora de uma religiosidade sem vivacidade, puramente confessional ou racional. Em 1740, a animosidade crescente resultou a retirada da Ala Nova para o Presbitério independente de New Brunswick. Somente a Guerra dos Sete Anos, em 1757, conhecida como Guerra Francesa e Indígena, acabaria por unir os dois lados contra os americanos nativos e os “anticristos” franceses, que eram católicos romanos¹⁵⁶. Acerca deste novo contexto, Lucas comenta:

Enquanto os colonos se uniam para cooperar contra um inimigo comum, as duas alas presbiterianas, antes em guerra, concordaram e fizeram as pazes. A Ala Velha aceitou o Colégio de Nova Jersey, da Ala Nova, como uma instituição presbiteriana; ela também concordou que os ministros deveriam ser examinados quanto ao novo nascimento e à genuína piedade. A Ala Nova concordou que a subscrição confessional era importante e que o tratamento teológico irregular não deveria ser tolerado. Em 1758, os dois sínodos se uniram para formar o Sínodo da Filadélfia e Nova York (LUCAS, 2011, p. 176).

Os sínodos da Ala Velha e da Ala Nova, agora reunidos em 1758, acabaram por encontrar outro inimigo comum cerca de vinte anos depois: o governo britânico com uma série de medidas impopulares, dentre os quais se destacam os famigerados impostos. Enquanto os metodistas eram acusados de deslealdade por estarem ao lado da Coroa inglesa, “os congregacionais, os batistas e os presbiterianos esposavam a causa da revolução com ardor”¹⁵⁷. Por conta disto, as denominações protestantes apoiadoras da independência das treze colônias “eram objeto especial do ataque dos britânicos”¹⁵⁸. Todas as Igrejas sofreram bastante durante a guerra com o envolvimento dos seus

9:1-9), bem como a passagem de Efésios 2:1-9 são utilizados pelos protestantes para consubstanciar esta tese de que sem a operação da graça divina o ser humano permanece morto espiritualmente, sendo plenamente possível um indivíduo ser um presbiteriano, mas não ser convertido genuinamente a Jesus Cristo. Os pregadores que lideravam estes avivamentos enfatizavam a necessidade do novo nascimento, segundo eles, superior em importância ao simples assentimento às doutrinas da Confissão de Fé de Westminster.

¹⁵⁶ Segundo a visão destes protestantes.

¹⁵⁷ Citação de Earle Cairns (CAIRNS, 2002, p. 318).

¹⁵⁸ Pensamento de Robert Nichols (NICHOLS, 2004, p.284).

membros na referida causa. O cenário de Guerra de Independência das treze colônias inglesas (1776-1783) ensejava uma nova organização eclesiástica, afinal, o nascimento da nação requeria mudanças:

A Igreja Anglicana cortou ligação com a Igreja-mãe, da Europa e, tomou o nome de Igreja Episcopal Protestante. O metodismo americano também se tornou independente e ao mesmo tempo consagrou seus primeiros superintendentes ou bispos, Thomas Coke e Asbury. O Sínodo Presbiteriano tornou-se a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América. Os congregacionais da Nova Inglaterra fundaram suas associações nacionais (NICHOLS, 2004, p. 284-285).

Após a guerra que trouxe a independência das treze colônias (1775-1783), a profunda fraqueza religiosa foi modificada em virtude de uma série de despertamentos que atingiu grande parte dos EUA no final do século XVIII e início do XIX. Foi um período marcado por atividade religiosa intensa, com cultos bastante frequentados, surgimento de novas estratégias eclesiásticas, como as Sociedades Bíblicas, colégios religiosos, universidades confessionais, seminários teológicos, sociedades missionárias e outras organizações que objetivavam o crescimento espiritual e a expansão do protestantismo na América e no mundo inteiro. Neste período, a cultura das Escolas Dominicais foi absorvida em considerável parte das igrejas protestantes americanas¹⁵⁹, como área indispensável do cotidiano dos religiosos, resultando “a organização da Associação das Escolas Dominicais da América em 1824”¹⁶⁰.

Este “Segundo Avivamento” (1792-1835)¹⁶¹ trouxe considerável aumento na quantidade de membros nas igrejas protestantes, além de renovado interesse em reformas sociais segundo a perspectiva do protestantismo americano. Com relação à fundação de novas instituições de ensino, decorrente do movimento religioso de renovação espiritual, assim salienta Nichols:

O tradicional interesse das Igrejas americanas em matéria de educação foi desenvolvido por causa das necessidades educacionais do Leste e da vida religiosa sempre crescente dessas Igrejas. A fundação de colégios foi parte importantíssima da obra missionária nacional dessas Igrejas, especialmente as congregacionais, presbiterianas e episcopais; dos quarenta colégios e universidades permanentes estabelecidos nos Estados Unidos, entre os anos 1780-1829, em todas as regiões do país, treze foram organizados e fundados por presbiterianos; quatro, pelos congregacionalistas; um pelos dois grupos em cooperação; seis pelos episcopais; um, pelos católicos; três, pelos batistas; um, pelos reformados alemães; e onze, pelos Estados; e das instituições oficiais, quatro foram iniciadas pela influência presbiteriana (NICHOLS, 2004, p. 287).

¹⁵⁹ Nichols afirma que seguiam o modelo de Robert Raikes, que auxiliavam crianças desprotegidas e também ofertavam educação religiosa (NICHOLS, 2004, p. 287).

¹⁶⁰ NICHOLS, 2004, p. 287.

¹⁶¹ Esta datação é fornecida por Sean Michael Lucas (LUCA, 2011, p. 183).

Segundo Lucas, os presbiterianos continuaram a participar de avivamentos¹⁶² durante o período que abrange o início da República estadunidense. Foi neste contexto que Simonton deixou registrados em seu diário alguns traços de sua fé calvinista, imbuído da efervescência espiritual que acometeu sua cidade e igreja, resultando, segundo o relato do seu diário, a sua conversão. No dia dez de março de 1855, ele registrou que havia se “manifestado intenso interesse religioso nas várias igrejas da cidade, [...] e grande número de pessoas estavam se confessando pecadoras diante de Deus”¹⁶³. Na sua comunidade religiosa estavam acontecendo reuniões todos os dias, com grande entusiasmo e elevado número de decisões por um compromisso renovado por Jesus Cristo. Acerca da sua decisão por uma conversão “genuína”, assim relatou:

Anteontem convidaram-se os interessados na salvação da própria alma, que quisessem conversar sobre o assunto, a ficar mais tempo, e um bom número ficou. Ontem foi feito novamente o convite e considerei meu dever ficar, juntamente com mais umas vinte pessoas. É um passo importante e, creio, um passo na direção certa. Religião é um assunto importante, infinitamente mais importante do que qualquer outro que atraia nossa atenção. [...] Agora, quando as reuniões tiveram início e eu vi outros tratando da salvação de sua alma imortal, decidi, confiado nas promessas da Palavra de Deus, fazer um esforço honesto; se fracassar, estou liquidado. Não me sinto desusadamente emocionado, e a melhor prova que tenho de que o Espírito de Deus está trabalhando em mim é o fato de que me levou a esta resolução. Meu objetivo quando permaneci foi principalmente fazer a declaração pública de minha intenção de colocar-me ao lado do Senhor e abafar o orgulho teimoso que me impedia de fazê-lo. Fiz o que fiz, e agora, confiado nas promessas de Deus, orarei para ter forças, prosseguir, e cumprir o meu dever. [...] Vou confessar aos homens o meu desejo e resolução de abandonar o mundo e procurar participar do sangue expiatório do Salvador (SIMONTON, 2002 [1855], p. 82-83).

Algumas características são mencionadas neste relato que atestam a sua fé reformada: a confiança na Bíblia como palavra de Deus, a sua convicção da atuação do Espírito Santo produzindo a disposição para uma fé verdadeira e a confiança na obra salvadora do messias, que segundo o Novo Testamento, realizou uma obra expiatória. Adiante, no registro do dia catorze de abril do mesmo ano, assim se expressou:

Sei que sou um grande pecador, com justiça exposto à ira de Deus. Sinto que nada posso fazer para livrar-me salvar-me desta ira. Renuncio qualquer esperança em qualquer nome ou caminho, exceto o nome e o sangue de Jesus Cristo, e se conheço o meu coração, sou sincero no desejo de devotar-me ao seu serviço. [...] Uma coisa posso fazer e tento fazer diariamente, no meio de

¹⁶² Avivamento é uma expressão comum entre os protestantes para se referir a momentos de grande entusiasmo espiritual que move uma quantidade muito considerável de pessoas, promovendo conversões em massa e transformações na sociedade de cunho moral e social. Há discussões se os seres humanos contribuem de alguma forma para estes “movimentos” acontecerem ou se trata de uma intervenção sobrenatural. As igrejas protestantes que seguem a perspectiva reformada são inclinadas a acreditar que o avivamento é fruto de um mover sobrenatural e soberano de Deus. É muito comum nas reuniões e cultos protestantes ouvir orações neste sentido, verdadeiros clamores “aos céus” por avivamento.

¹⁶³ SIMONTON, 2002 [1855], p. 82.

todas essas dúvidas e perplexidades: afastar o olhar de mim mesmo e voltá-los para as promessas de Deus e a oferta gratuita do Evangelho, e pedir em oração o prometido auxílio do Espírito Santo para guiar-me a toda a verdade (SIMONTON, 2002 [1855], p. 86).

A doutrina que Simonton aprendera entre os presbiterianos americanos, quanto a mediação salvadora e exclusiva de Jesus Cristo, foi aprofundada nos tempos de formação teológica em Princeton. Charles Hodge, que era professor de Teologia Sistemática na época em que o futuro missionário estadunidense se preparava, posteriormente compilou suas palestras transmitidas naquele seminário, publicando-as num livro em 1869. Em sua obra, Teologia Sistemática, que confirma as bases da formação calvinista de Simonton, encontramos:

Deus deu seu filho para a redenção do homem. Ele veio ao mundo para salvar seu povo dos pecados; para buscar e salvar os perdidos. Ele participou de carne e sangue a fim de destruir, por sua morte, aquele que tinha o poder sobre a morte, a saber, o diabo, e libertar aqueles que, pelo temor da morte (ou seja, por sua assimilação da ira de Deus), estavam durante toda a vida sujeitos à escravidão. Ele morreu, o justo pelos injustos, para aproximar-nos de Deus. Esta é a constante revelação das Escrituras. [...] Como o desígnio da encarnação do Filho de Deus era reconciliar-nos com Deus, e como a reconciliação das partes inimizadas é uma obra de mediação, Cristo é chamado de nosso mediador. [...] Portanto, para nós só há um mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo (HODGE, 2001 [1872-1873], 822).

A descrença de Simonton em relação à própria capacidade de salvar-se da ira divina, acompanhada da exclusividade da salvação em Jesus Cristo, são duas outras características que apontam na direção de uma convicção doutrinária alinhada aos pressupostos calvinistas, harmonizados com os padrões de Westminster e os ensinamentos de Princeton. A semelhança com o pensamento de Calvino se observa quando comparada com o pensamento expresso do reformador na suas Institutas:

Justificado diante de Deus é aquele que é julgado justo perante o juízo de Deus e que é aceito como tendo satisfeito à sua justiça. Porque, assim como a iniquidade é abominável a Deus, assim também o pecador não pode encontrar graça perante sua face. Por isso, onde estiver o pecado, lá se manifestarão a ira e a vingança de Deus. Portanto, é justificado aquele que não pode ser tido como pecador, mas sim, como justo, e que, por essa razão, pode subsistir no trono judicial de Deus, diante do qual todos os pecadores tropeçam e são postos em confusão. Assim como qualquer homem, acusado injustamente, depois de examinado pelo juiz é absolvido e declarado inocente, dizendo-se dele que foi justificado com justiça, assim também diremos que foi justificado diante de Deus o homem que, tendo sido separado do rol dos pecadores, tem Deus por testemunha e comprovador da sua justiça. Diremos que o homem seria justificado diante de Deus por suas obras, se em sua vida houvesse tal pureza e santidade que mereceria o título de justo diante de Deus; ou então, que seria justificado aquele que, pela integridade das suas obras, pudesse responder e satisfazer o juízo de Deus. Ao contrário, será descrito justificado pela fé aquele que, sendo excluído da justiça das obras, apropria-se da justiça de Cristo pela fé; revestido desta, comparece à presença de Deus, não mais como pecador, mas como justo (CALVINO, 2006 [1536], p. 188).

O pensamento teológico de Calvino e Simonton, como visto nas últimas citações, são concordes neste ponto com todo o protestantismo histórico: a defesa da justificação pela fé. O diferencial entre aqueles que se dizem calvinistas, como os presbiterianos, é que estes defendem que a fé que absolve o pecador da ira vindoura, bem como o arrependimento exigido pelo evangelho, são respostas produzidas pelo próprio Deus, uma vez que os pecadores não possuem qualquer interesse pelo ser divino¹⁶⁴. Alexander Archibald Hodge (1823-1886), filho de Charles Hodge, também teólogo em Princeton no século dezenove, assim declarou:

Os calvinistas sustentam que Deus elegeu certos indivíduos para a vida eterna, bem como todos os meios e condições para ela, com base em seu soberano beneplácito. Ele os escolheu para a fé e arrependimento, e não por causa de sua fé e arrependimento. Que Deus escolheu indivíduos para a vida eterna é indiscutível (HODGE, 2001 [1872-1873], p.104).

Conforme A. A. Hodge, a fé e o arrependimento, necessários à salvação conforme a perspectiva cristã protestante, são impossíveis de serem praticados pelos “filhos de Adão” naturalmente. Se não for uma intervenção divina, segundo os reformados, os seres humanos continuarão numa estrada de rejeição e incredulidade. Observa-se que o Catecismo Maior de Westminster segue esta mesma linha de raciocínio. Na pergunta de número sessenta e sete, com sua respectiva resposta, encontra-se:

O que é vocação eficaz? Vocação eficaz é a obra do poder e da graça onipotente de Deus, pela qual (do seu livre e especial amor para com os eleitos, e sem que nada neles o leve a isso), ele, no tempo aceitável, os convida e os atrai a Jesus Cristo, pela sua Palavra e pelo seu Espírito, iluminando o entendimento deles de uma maneira salvadora, renovando e poderosamente determinando a vontade deles, de modo que eles, embora em si mortos no pecado, tornam-se, por isso, prontos e capazes de livremente responder à sua chamada e de aceitar e abraçar a graça nela oferecida e comunicada (CATECISMO MAIOR DE WESTMINSTER, 2005 [1643-1649], p. 70).

Nesta convicção de um plano especial de salvação para os eleitos, Simonton foi formado em Princeton, assim como muitos outros pastores e missionários presbiterianos. Esta é uma característica que perdura ainda nos dias de hoje entre os calvinistas, de uma maneira geral, sobretudo no caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, uma vez que nesta própria denominação fundada por Simonton exige-se adesão aos símbolos calvinistas de Westminster¹⁶⁵.

¹⁶⁴ A partir da interpretação de passagens bíblicas, tais como: At. 13:48, Ef. 2:1-9, Fl. 2:13.

¹⁶⁵ Na Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, na ocasião da candidatura ao ministério pastoral e posterior licenciatura (que é a condição anterior à ordenação pastoral), diz-se no parágrafo único do Artigo 119: “Poderá o Presbitério dispensar o candidato do exame das matérias do curso teológico; não o dispensará nunca do relativo à experiência religiosa, opiniões teológicas e conhecimento dos Símbolos de Fé, exigindo a aceitação integral dos mesmos” (MANUAL PRESBITERIANO, 2013, p. 58).

É muito importante perceber que esta fé reformada e cristocêntrica de Simonton o acompanhou até o Brasil e se apresentou nitidamente na primeira edição do *Jornal Imprensa Evangelica*, no dia seis de maio de 1864. Focando mais no conteúdo do evangelho e não nos bastidores da conversão¹⁶⁶, os editores¹⁶⁷ do citado periódico, dentre os quais o então missionário estadunidense, assim expressaram:

De toda sorte sucede que, não obstante toas as religiões terem em comumm a salvação do genero humano, por meios sobrenaturais, são tão diversas, que a verdade não póde achar-se senão só a uma dellas. Cremos ser esta religião christã, da qual o Evangelho é a exposição cabal e perfeita. Procuremos dar uma idéa exacta do fim que a religião christã pretende conseguir. Em geral póde-se afirmar que o fim da religião de Christo, tal qual o Evangelho a representa, é salvar a raça humana de um modo tal que o universo inteiro seja constringido a glorificar o santo nome de Deus. A diffculdade está na reconciliação dos attributos de um ser supremo e perfeito com a salvação de creaturas, taes como somos nós. A mesma diffculdade não tem lugar senão na religião verdadeira, pois só ella conhece a existência de um Deos perfeito e imutável, cujas leis não podem ser postergadas, qualquer que seja o fim que se propõe attingir. De todas as religiões, somente a de Christo consegue offerecer aos homens uma salvação plena, adquirida em perfeita harmonia com os princípios da justiça absoluta (IMPRESA EVANGELICA, 1864, p. 2).

Depois de convencido da necessidade de um salvador substituto, crença esta que carregou para as terras brasileiras conforme exposto no *Jornal Imprensa Evangelica*, Simonton afirmou finalmente ter assumido um novo e voluntário compromisso com Deus no ano de 1855. De forma pública, declarou abraçar fervorosamente uma devoção completamente nova, dedicando-se à religião cristã protestante e presbiteriana de um modo diferenciado:

Hoje, com mais vinte e duas pessoas, fiz uma aliança pública com Deus para ser seu no tempo e na eternidade, aliança esta que jamais deverá ser interrompida. Cheguei a esse passo através de muitas lutas e desalentos, que agora em parte desapareceram. Penso que agora começo a ver e sentir que é meu grande privilégio sentar à sua mesa e lembrar de seu grande amor com o qual ele amou até a mim. E agora, antes do final deste dia pelo qual espero jamais deixar de dar graças a Deus, quero deixar escrito, para poder ler e reler, o compromisso que hoje voluntariamente assumi com Deus. Professei arrependimento por minha vida passada e me empenhei em renunciar a cada pecado conhecido, público ou secreto. Deliberei no temor a Deus, cumprir todos os deveres expressos em sua Santa Palavra, e estudar essa Palavra em oração sincera para que seja guiado ao bom entendimento dela. Renunciei a qualquer outra esperança de segurança e declarei minha confiança na livre e imerecida graça de Deus revelada no Evangelho de Jesus Cristo, meu débito para com ele pelas primeiras tênues manifestações de aspiração por ele e minha dependência Dele em cada novo passa da vida espiritual (SIMONTON, 2002 [1855], p. 88-89).

¹⁶⁶ A doutrina da eleição apresenta os bastidores da salvação.

¹⁶⁷ Segundo Edwiges Rosa do Santos, faziam parte da primeira equipe editorial: o ex-padre José Manoel da Conceição, Antônio José dos Santos Neves, Domingos Manoel Quintana, Miguel Vieira Ferreira e Júlio César Ribeiro Vaughan (SANTOS, 2009, p. 63).

O relato da conversão de Simonton aconteceu no fim do movimento religioso marcado pelo entusiasmo (Segundo Avivamento), cujo cenário complexo¹⁶⁸, do ponto de vista eclesiástico, montava-se desde o começo do século dezenove. Estes “avivamentos” promoveram o fomento a uma vida espiritual mais comprometida como também a criação de instituições de ensino, com uma forte integração entre congregacionais¹⁶⁹ e presbiterianos¹⁷⁰. Devido à semelhança doutrinária entre estas duas denominações, desde 1801, haviam concordado em trabalhar juntos na evangelização do Velho Noroeste. Existia um Plano de União¹⁷¹ que previa a possibilidade de cooperação, associação das congregações e reconhecimento das lideranças congregacionais em concílios presbiterianos¹⁷².

Em 1837, como resultado de novas tendências que começaram a impactar a unidade das igrejas presbiterianas ainda no final da década de vinte, tinha acontecido outra divisão significativa nesta denominação evangélica. Em suma, inovações que alcançavam a doutrina, a política eclesiástica e reformas no âmbito social suscitaram o surgimento de dois novos grupos: a Nova Escola e a Velha Escola. Líderes como Charles Finney (1792-1875)¹⁷³, Lyman Beecher (1775-1863)¹⁷⁴ e Albert Barnes (1798-1860)¹⁷⁵ defendiam práticas litúrgicas “com mais dinamicidade”, além de outras ideias que contrariavam o entendimento do padrão confessional presbiteriano por parte dos mais conservadores¹⁷⁶.

¹⁶⁸ Movidos pelo entusiasmo religioso, as várias denominações, apesar das diferenças doutrinárias, uniram-se em propósitos comuns como o de expandir a religião protestante pelo Oeste dos Estados Unidos.

¹⁶⁹ A Igreja Congregacional foi fundada no século XVI, sob a liderança de Robert Browne, um clérigo anglicano que defendia a independência das igrejas em relação a qualquer poder exterior, seja do Estado ou de qualquer concílio eclesiástico. Enquanto a Igreja Presbiteriana é conciliar, ou seja, possui outras esferas de jurisdição para além do conselho local formado pelos presbíteros (presbitério, sínodo, supremo concílio ou assembleia geral), a máxima dos congregacionais é que a comunidade de fé é autossuficiente. Eles participaram das discussões na Assembleia de Westminster, divergindo unicamente dos presbiterianos quanto ao governo da igreja local. Sua concepção de organização eclesiástica está ratificada na Declaração de Savoy. No Brasil, foi trazida pelo médico e pastor escocês Robert Reid Kalley.

¹⁷⁰ Apesar dos protestantes manterem laços de fraternidade com outras comunidades de fé além da própria denominação, existem pontos de divergência que inviabilizam uma integração plena e duradoura no que se refere, principalmente, a instituições de ensino, presumivelmente doutrinárias.

¹⁷¹ Plano de União: “Plan of Union”.

¹⁷² LUCAS, 2011, p. 182-183.

¹⁷³ Finney foi ordenado missionário e “evangelista” pelo seu presbitério em 1824, atuando no interior do Estado de Nova York. Vale ressaltar que nas igrejas presbiterianas, a função de evangelista se relaciona com a atividade de divulgação e fundação de novas comunidades religiosas, enquanto a atividade dos pastores está mais relacionada à ação efetiva de cuidado e administração em igrejas organizadas cujos trabalhos religiosos se desenvolvem regular e autonomamente.

¹⁷⁴ Beecher era um pastor presbiteriano

¹⁷⁵ Barnes era um outro pastor presbiteriano.

¹⁷⁶ Segundo Lucas, novas concepções acerca dos avivamentos, efeitos do pecado original e regeneração são alguns dos temas que geraram problemas entre Finney e os “guardiões da ortodoxia presbiteriana” (LUCAS, 2011, p. 186).

No tocante à política eclesiástica, o “espírito interdenominacional”¹⁷⁷ marcado pelo apoio às sociedades missionárias e de benevolência, que não possuíam vínculo estrito com uma comunidade religiosa específica, contrariava os que advogavam uma visão valorizadora da identidade presbiteriana nos moldes de Westminster, que sustentavam que estas organizações deveriam estar associadas às igrejas. Quanto às reformas sociais, duas bandeiras eram levantadas: o combate ao consumo de bebidas alcoólicas¹⁷⁸ e a abolição da escravidão. Havia também o incentivo de uma maneira mais “temperante e diligente no trabalho”¹⁷⁹. Existiam líderes da Nova Escola que eram defensores dos afro-americanos e de sua liberdade, chegando a liderar protestos contra a escravidão¹⁸⁰.

Entre os opositores da Nova Escola, destacam-se os nomes de Ashbel Green (1762-1848)¹⁸¹, Charles Hodge (1797-1878) e Robert Breckinridge (1800-1871). Na reunião da Assembleia Geral que aconteceu em 1837 na Filadélfia, a Escola Velha conseguiu eleger seu moderador que aprovou o “Ato de Revogação”, cancelando o Plano de União de 1801, alegando sua inconstitucionalidade e distanciamento dos padrões confessionais presbiterianos¹⁸².

A Escola Velha ainda lutou para que o efeito fosse retroativo, ocorrendo o desligamento de mais de sessenta mil pessoas das igrejas presbiterianas americanas¹⁸³, impedindo que os que pertenciam à Nova Escola tomassem assento e consequente poder de decisão eclesiástica no concílio do ano seguinte¹⁸⁴. Segundo Lucas, a divisão se tornou tão rancorosa que Finney chegou a afirmar que “havia júbilo no inferno a cada ano por volta da época da reunião da Assembleia Geral”¹⁸⁵. Robert Nichols ratifica o exposto:

Também durante este tempo, as controvérsias perturbaram a vida de muitas igrejas e provocaram a divisão na Igreja Presbiteriana. A obra conjunta de presbiterianos e congregacionalista nas missões nacionais levou para a Igreja Presbiteriana muitos precedentes congregacionalista da Nova Inglaterra. Daí terem-se espalhado consideravelmente as ideias teológicas que divergiam dos

¹⁷⁷ “Espírito interdenominacional”: expressão utilizada entre os teólogos para designar o sentimento de valorização da unidade eclesiástica entre as várias denominações protestantes. Com esta atitude, alguns optam por respeitar as diferenças entre as comunidades de fé, exaltando a perspectiva de união, sob a máxima: “aquilo que nos une é maior do que o que nos separa”. Este entendimento é diametralmente o oposto dos que advogavam a tese de uma identidade denominacional arraigada nos padrões de Westminster.

¹⁷⁸ Para aprofundamento, ler NICHOLS, 2004, p. 290.

¹⁷⁹ LUCAS, 2011, p. 185.

¹⁸⁰ Lucas comenta acerca de Theodore Weld que chegou a liderar os “Rebeldes do Seminário Lane” contra a escravidão (LUCAS, 2011, p. 185-186).

¹⁸¹ O pastor americano que inspirou os pais de Simonton para colocar o nome do filho em sua homenagem.

¹⁸² O Plano de União aceitava ministros de comunidades religiosas congregacionais sem impor subscrição rigorosa aos símbolos de Westminster.

¹⁸³ Esta ação ficou conhecida como “Ato de Exclusão”.

¹⁸⁴ LUCAS, 2011, p. 186-187.

¹⁸⁵ LUCAS, 2011, p. 186.

antigos postulados presbiterianos. Surgiram dois partidos: o progressista e o conservador. O primeiro, favorável às novas necessidades. O segundo sustentava os antigos padrões tradicionais, tanto em doutrina como em governo. Houve um rompimento em 1837. Duas igrejas – a da Escola Nova e a da Velha Escola, separadas desde 1838, reuniram-se em 1869 (NICHOLS, 2004, p. 289).

As questões que mais causavam imbróglis neste cenário eram, sem dúvida, de natureza doutrinária e identitária. Simonton, quando realizava seus estudos teológicos em Princeton, mencionou o seu conhecimento de que a Igreja Presbiteriana, em 1856, assim já estava dividida entre Velha e Nova Escola. No registro de doze de junho deste ano, quando ele realizava uma viagem num barco a vapor, comentou acerca das pessoas a bordo, dentre os quais pastores que conversavam amistosamente, um deles da Nova Escola:

Na sexta-feira, pouco depois das doze, deixamos Louisville no “Alvin Adams”. É um bom vapor, estava pesado de carga, e tinha um número confortável de passageiros. Já nos tínhamos tornado íntimos de quarto, os Rogers, vindos conosco de Cincinnati. A esse pequeno número logo acrescentamos gente nova e muito interessante – a senhorita Phoebe Crawford, Mary Marsh, Emma Rheinard, etc. Além disso havia a bordo três pastores – Jenkins, independente¹⁸⁶ inglês; Wylie, covenant¹⁸⁷, e Lyons, presbiteriano da Nova Escola¹⁸⁸, com suas esposas. Grupo mais agradável raramente se encontraria a bordo, todos contribuindo para fazer o tempo passar agradavelmente (SIMONTON, 2002 [1856], p. 105).

A menção do Rev. Lyons, por parte de Simonton, como um pastor presbiteriano da Nova Escola, é digno de nota pela clara distinção que foi feita, associando o viajante ao grupo que era mais flexível às questões doutrinárias. A divisão era marcante. Outra questão que começava a trazer imbróglis e crise entre os presbiterianos era a escravidão. Embora estivesse com um assunto relegado à importância secundária na década de trinta, começava a trazer embates e desarmonia nas comunidades religiosas protestantes de uma maneira geral, repercutindo nos arraiais destes religiosos calvinistas. Conquanto a Guerra de Secessão (1861-1865) somente tenha acontecido a posteriori, a nação já vivenciava uma verdadeira cisma muito antes da década de cinquenta. Maria Clara Sampaio comenta¹⁸⁹

¹⁸⁶ Independente: expressão equivalente a Congregacional.

¹⁸⁷ Grupo que era partidário do Pacto Nacional Escocês, proclamado em 1638, bem como da Solene Liga e Pacto de 1643. Estes lutaram em favor do presbiterianismo contra os reis da Escócia. Alderi Souza de Matos, que é o editor do Diário de Simonton, faz estas observações.

¹⁸⁸ Alderi Souza de Matos analisa a expressão Nova Escola, presente nesta citação, escrevendo uma nota de rodapé com a seguinte explicação: “A Igreja Presbiteriana norte-americana dividia-se então entre Nova Escola e Velha Escola, sendo esta última mais conservadora” (SIMONTON, 2002 [1856], p. 105).

¹⁸⁹ Maria Clara Sales Carneiro Sampaio é graduada, mestre e doutora em História Social pela USP, tendo desenvolvido parte do doutorado na Yale University.

O caso dos EUA é especial por conta de vários aspectos. Ainda que a escravidão tenha existido em todos os treze primeiros estados, que se tornaram independentes na segunda metade dos anos 1770, ela se tornou economicamente estrutural apenas naqueles do Sul. No decorrer das mais de oito décadas que separam a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776) de sua Guerra da Secessão (1861-1865), aqueles estados do Norte – e parte dos novos territórios que foram sendo incorporados – realizaram seus processos de emancipação majoritariamente nas primeiras décadas dos 1800. Até a eclosão do conflito civil, os estados se dividiram entre Estados Livres (Free States) e Estados Escravistas (Slave States), e o equilíbrio de representação política entre eles se tornou cada vez mais difícil. Apenas após uma custosa e sangrenta guerra civil, a abolição da escravidão foi alcançada. É por isso que a emancipação nos Estados Unidos constitui um exemplo único nas Américas. São muitas as análises sobre a Guerra da Secessão. Contudo, o problema da abolição foi o alicerce do antagonismo entre o Norte e uma sociedade sulista que declarava o modo de vida escravista como sua identidade (SAMPAIO, 2018, p. 213-214).

A questão da escravidão haveria de dividir definitivamente o país e as igrejas, marcando decisivamente a história dos Estados Unidos¹⁹⁰. Este, sem dúvida, foi o assunto de maior repercussão, que tornou inviável a manutenção da unidade nacional em termos políticos e eclesiásticos. Acarretou, a posteriori, o desejo de alguns estados escravocratas se separarem da União, o que culminou na fatídica Guerra de Secessão, também conhecida como Guerra Civil Americana. Missionários protestantes presbiterianos, dos dois lados do conflito, das regiões Norte e Sul deste país, haveriam de chegar ao Brasil e realizar as ações para fundação desta denominação calvinista¹⁹¹. Este conflito para além da cisão entre as igrejas protestantes, influenciou uma nova etapa da história da escravidão para os outros países do lado “americano” do Atlântico.

1.4. A preparação de Simonton no Seminário de Princeton e a partida rumo ao Brasil (1855-1859)

Simonton retornou à sua terra natal em doze de julho de 1854¹⁹², após o tempo de experiência como pedagogo no Sul dos Estados Unidos. Com o interesse de seguir carreira na área jurídica, Simonton mencionou no diário o entusiasmo pelas leis e as suas descobertas enquanto trabalhou num escritório do escrivão público ou tabelião¹⁹³:

Combinei gastar metade do tempo no escritório do protonotário. O pagamento não é muito alto, pouco mais do que 4 dólares por semana; mas isso, junto com as vantagens de ir aprendendo a profissão, acaba compensando a longo prazo.

¹⁹⁰ BARBOSA, 2008, p. 73.

¹⁹¹ NASCIMENTO, 2007, p. 61-65.

¹⁹² SIMONTON, 2002, p. 60.

¹⁹³ Protonotário é a expressão utilizada: “escritório do protonotário” (SIMONTON, 2002, p. 73). Alderi Souza de Matos é quem traz a explicação de uma função equivalente na nota de rodapé da página.

Estou tentando adquirir o hábito de estudar regularmente, para conseguir melhores resultados do que antes. Agora Thomas e eu acordamos às seis e estudamos sem parar até sete e meia, quando normalmente o café da manhã está pronto. O resto da manhã é aplicado ao estudo do Direito, e as tardes são do escritório (SIMONTON, 2002 [1854], p. 74).

Com o auxílio do seu Blackstone¹⁹⁴, continuou adquirindo experiências jurídicas, sendo finalmente demitido conforme o registro do dia três de março de 1855. Conforme a narrativa deste dia, ele relatou o progresso no estudo do Direito, com um caminho mais aberto para a dedicação exclusiva em virtude de sua demissão, pois, segundo o mesmo, “Miller, o antigo protonotário, demitiu-se e o Governador indicou Jacob Shope para seu lugar”¹⁹⁵.

A narrativa do diário no relato seguinte demonstra uma mudança considerável quantos aos propósitos de Simonton. A partir do dia dez de março até o dia vinte e quatro do mesmo mês, ele narrou estar surpreendido por um avivamento religioso na cidade e passou a dar detalhes do que estava acontecendo nas igrejas, inclusive na comunidade em que congregava¹⁹⁶. Em tais registros, o teor das narrativas é exclusivamente religioso. Embora sejam relatados outros assuntos em algumas datas seguintes, os temas que prevalecem são sua conversão e a consciência de que deveria seguir para o Seminário de Princeton, onde receberia sua formação teológica. Quando foi examinado pelo conselho da sua igreja para ser recebido como membro, assim registrou¹⁹⁷:

Terça-feira à noite, o Conselho da igreja reuniu-se com os que querem tornar-se membros, e depois do exame, foram admitidos vinte e um candidatos. A reunião foi muito solene, de resultados sérios para melhor ou pior. Cada um foi examinado em separado por alguns minutos; depois o Conselho reuniu-se na sala do Sr. Robinson. Eu estava entre os candidatos e creio que justificadamente. É um passo muito solene e importante; refleti seriamente e orei muito antes de dá-lo. Uma coisa tem me perturbado bastante: é saber se tenho verdadeira fé em Cristo e arrependimento dos meus pecados. Conheço as promessas do Evangelho, e sei que estão abertas para todos; também estou consciente do desejo de fazê-las minhas e tenho o propósito determinado de pedi-las a Deus até obtê-las. Mas elas são minhas? Será que realmente depusitei minha confiança em Cristo? [...] Quando fui examinado, o Sr. Weir perguntou se eu tinha decidido quanto à minha profissão, e se estaria disposto a ser pregador, caso me convencesse de ser esse o meu dever. Meus sentimentos a esse respeito são intensos. No batismo fui consagrado a esse ministério; em toda a vida tive convicção de ser responsável pelo cumprimento do voto de meus pais, e secretamente (pois nunca confessaria este sentimento a outros) tenho desejado que chegue o dia em que possa cumprir esta promessa (SIMONTON, 2002 [1855], p.87-88).

¹⁹⁴ Simonton fez uso de metonímias recorrentes para se referir à obra jurídica do inglês William Blackstone (1723-1780), que escreveu comentários sobre as leis da Inglaterra e servia como base para a Filosofia do Direito no século dezenove. Ashbel Simonton deixou registrado um comentário sobre esta obra algumas vezes. Este assunto será retomado quando discutirmos a perspectiva conservadora de Simonton.

¹⁹⁵ SIMONTON, 2002 [1855], p. 82.

¹⁹⁶ Os registros são das seguintes datas: 10/03/1855, 13/03/1855, 24/03/1855.

¹⁹⁷ 03/05/1855.

Três dias depois¹⁹⁸ da entrevista no conselho da igreja, Simonton professou sua fé publicamente, fazendo uma aliança com Deus na sua comunidade religiosa. Neste dia também se comprometeu a seguir os votos dos seus pais realizados por ocasião do seu nascimento:

Assumi os votos feitos por meus pais quanto a mim em minha infância para ser do Senhor e fazer de seu serviço o supremo objetivo da vida¹⁹⁹. Qualquer que seja o caminho marcado para a minha vida por sua Palavra e sua providência, não permitirei que nada me impeça de trilhá-lo; especialmente, se for sua vontade clara que eu me dedique à obra do ministério, eu o farei com alegria e zelo; a fim de descobrir sua vontade, orarei e esperarei por ele com um coração sincero. Mas se por sua providência essa estrada estiver fechada, a aceitarei e lembrarei que em qualquer posição na vida sua glória deve ser seu objetivo supremo, “pois fomos comprados por preço: o precioso sangue de Jesus” (SIMONTON, 2002 [1855], p. 89).

Nesta convicção, Simonton partiu e chegou em Princeton em vinte e nove de junho de 1855. Alojou-se, encontrou antigos colegas na sua nova cidade de Nova Jersey²⁰⁰, foi recepcionado pelos antigos seminaristas e logo se ambientou ao lugar. Entre as descrições sobre as acomodações do lugar, a rotina e suas expectativas de ordem espiritual, chama atenção o registro que fez de um sermão proferido pelo pastor e conhecido professor de Teologia, o pastor presbiteriano e teólogo da Velha Escola, Charles Hodge. No dia catorze de outubro do mesmo ano, Simonton escutou a pregação deste teólogo cujo tema versava sobre os deveres da igreja na educação e incentivava a pregação do evangelho aos pagãos. Segundo o mesmo registro do dia, a mensagem proferida pelo professor fez o aluno considerar seriamente a possibilidade de atuar no estrangeiro. Assim declarou:

Hoje ouvi um sermão muito interessante do Dr. Hodge sobre os deveres da igreja na educação. Falou da necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho e mostrou que qualquer esperança de conversões baseada em uma obra extraordinária do Espírito Santo comunicando a verdade diretamente não é bíblica. Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário estrangeiro. O pequeno sucesso que aparentam as operações missionárias tinha me levado a não pensar em ser missionário, mas vejo que estava enganado. Que os pagãos devem ser convertidos a Deus está claramente revelado nas Escrituras, e estou convencido de que esse dia se aproxima rapidamente. Os que trabalham estão preparando o caminho e Deus não deixará que seu trabalho seja em vão. Quem lança os fundamentos receberá galardão igual ao de quem faz o acabamento do edifício. Eu nunca havia considerado seriamente o dever de trabalhar no estrangeiro; sempre parti do princípio de que minha esfera de trabalho seria em nosso país, tão grandioso e que cresce tanto. Pois agora estou convencido de que devo considerar seriamente essa possibilidade: se a maioria prefere ficar, não será meu dever partir? (SIMONTON, 2002 [1855], p.96).

¹⁹⁸ Registro do dia 06/05/1855.

¹⁹⁹ Provavelmente, Simonton parafraseou a resposta da primeira pergunta do Breve Catecismo de Westminster. “Qual o fim principal de todo homem? Glorificar a Deus e gozá-lo para sempre” (BREVE CATECISMO DE WESTMINSTER, 2001, p. 7).

²⁰⁰ O Seminário de Princeton se localizava em Nova Jersey.

O interesse de Simonton pelas missões no estrangeiro foi crescendo ao longo da trajetória em Princeton. Tendo ouvido o relato de uma atividade missionária na Nova Zelândia, conforme o registro do dia quatro de fevereiro de 1856, descreveu sua atração pela possibilidade de assim atuar, se Deus assim desejasse. O pequeno número de voluntários às atividades missionárias naquele tempo constrangia Simonton a se entregar àquela que, segundo ele, era a causa religiosa mais urgente. No dia dez de outubro do ano seguinte²⁰¹, Simonton anotou:

Por mais de um ano tenho tido em mente a possibilidade de trabalhar como missionário. Quando a ideia surgiu pela primeira vez, resolvi pensar seriamente em oração, e adiar a decisão até perto de final do curso. Como este final está chegando, a questão pesa cada vez mais sobre mim e, se fosse possível, gostaria de vê-la decidida...O dr. Wilson²⁰² (da Junta de Missões Estrangeiras) esteve em meu quarto hoje e, conversando sobre missões, dei-lhe fortes razões para crer que logo oferecerei formalmente os meus serviços à Junta....Meus sentimentos a respeito deste trabalho já são menos inquietos agora do que quando a decisão estava longe. No que depende de mim, estou pronto para partir; e sinto, mais do que nunca, ser este o caminho de meu dever (SIMONTON, 2002 [1857], p. 109-110).

Segundo o relato do mesmo do dia vinte e sete de novembro do ano seguinte, dois dias antes havia formalizado suas intenções à Junta de Missões, mencionando o Brasil como região do seu interesse. No dia treze de dezembro, encontra-se a resposta da referida instituição afirmando que Simonton havia sido aceito como missionário. Assim comentou sobre todo o contexto:

Finalmente o passo decisivo foi dado. No dia 25 enviei minha proposta formal à Junta de Missões Estrangeiras. Mencionei o Brasil como o campo no qual estou mais interessado, mas deixei à Junta a decisão final. Irei só. Assim, a incerteza que vem me oprimindo há um ano finalmente terminou. A mão da Providência evidentemente pode ser vista nisto. A Ti, ó Deus, confio meus caminhos na certeza de que Tu dirigirás meus passos retamente. [...] Tendo na última quarta-feira recebido a proposta da Junta dizendo que tinha sido nomeado missionário, ponho em prática um plano feito meses atrás, de passar algumas semanas na Virgínia, pregando e recrutando, enquanto preparo a partida para o campo estrangeiro. Amanhã viajo para Romney, Virgínia, onde ficarei três ou quatro semanas (SIMONTON, 2002 [1858], p. 111).

Os registros posteriores do diário de Simonton comentarão a viagem propriamente dita ao Brasil e vão se estender do dia vinte e oito de junho de 1859 até o dia doze de agosto do mesmo ano, quando finalmente chegou ao Rio de Janeiro. Partindo do cais de Baltimore, a bordo do navio “Banshee²⁰³”, seguiu relatando paisagens naturais que percebia ao longo do trajeto, o cotidiano do navio, bem como conversas que travava na

²⁰¹ 10/10/1857.

²⁰² Rev. John Leighton Wilson (1809-1886), secretário da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

²⁰³ Conforme o registro do dia 24/07/1859.

longa viagem. E assim, depois de quase dois meses no mar, Ashbel Green Simonton pisou nas terras “católicas e escravocratas do Império do Brasil.

O missionário Simonton chegou ao Brasil trazendo consigo os aprendizados do seu seminário. Princeton, como já foi dito, era uma instituição de orientação religiosa presbiteriana. Em relação aos assuntos denominados de religiosos, sabe-se que a mentalidade calvinista prevalecia naquele lugar. Mas qual a base teórica que respaldava as afirmações acadêmicas? Os princetonianos realizaram um percurso próprio para obtenção do conhecimento. Os intelectuais daquele lugar se posicionaram de modo crítico em relação às questões trazidas pelo Iluminismo europeu e que chegavam às Américas.

A relação entre Filosofia e Teologia daquela instituição tem bastante aproximação com o modelo escolástico no sentido de uma harmonia entre fé e razão. Princeton rechaçou a Teologia Liberal, que era filha legítima da Ilustração²⁰⁴, afirmando uma postura teológica fundamentalista²⁰⁵ de ratificação das doutrinas cristãs clássicas²⁰⁶. O pensamento filosófico foi ajustado à ortodoxia presbiteriana, com impactos claros sobre o modo de também se conceber o plano político. Conforme uma tese de doutorado defendida na Universidade Metodista de São Paulo pelo pesquisador e também pastor presbiteriano, Dr. Donizeti Rodrigues Ladeia, “A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil”, o Realismo do Senso Comum, concepção defendida pelo filósofo e teólogo escocês Thomas Reid, era o pressuposto segundo o qual os intelectuais de Princeton assentavam suas reflexões acadêmicas. Este mesmo caminho epistemológico foi seguido por missionários protestantes, dentre eles, James Fletcher e o próprio Simonton. Reid criticava o ceticismo de David Hume, defendendo que a realidade é independente da nossa percepção. Tratava-se de uma “Epistemologia Providencial” através do qual os fatos eram analisados.

Para entender a postura de Princeton diante dos saberes, é importante começar por aquele que deu as bases epistemológicas: Thomas Reid. Este filósofo, idealizador do

²⁰⁴ Outra forma de se referir ao Iluminismo.

²⁰⁵ Apesar do termo “fundamentalismo” em nossos dias estar carregado de sentido negativo, na perspectiva protestante do século dezanove designava a postura de reafirmar a inspiração da Bíblia e as doutrinas centrais do cristianismo histórico. Mesmo que não fosse possível demonstrar empiricamente os assuntos que envolviam questões sobrenaturais, defendia-se sua validade a partir da fé. O Seminário de Princeton defendeu o primado da Escritura Sagrada contra todos os ventos de ceticismo que chegavam por meio dos navios europeus aos portos estadunidenses.

²⁰⁶ Doutrinas como a da Trindade, providência e governo divino da história humana, concepção virginal de Jesus Cristo, morte expiatória, ressurreição e retorno do mesmo, assim como os milagres e todas os outros dogmas que pressupunham fé, sem necessidade de comprovação empírica nos moldes dos pressupostos iluministas.

Realismo do Senso Comum, assentou o pressuposto sobre a qual se firmaram os postulados acadêmicos princetonianos no século dezenove. Apesar da tendência de dúvida iluminista quanto às convicções sobre o mundo externo e a grande reputação que gozavam os sentidos desde Hume e Berkeley, a crença, como uma capacitação dada por Deus para compreender todas as realidades fenomenológicas, era um elemento importantíssimo nas operações para obtenção do conhecimento naquela instituição de ensino presbiteriana²⁰⁷. Assim argumenta Hermisten Maia Pereira da Costa:

A Filosofia do Senso Comum encontra seu expoente no escocês (1710-1796), pastor e professor de Filosofia e Moral no Colégio Real de Aberdeen (1752-1753) e depois, lecionou a mesma disciplina na Universidade de Glasgow (1764-1780), sucedendo a Adam Smith (1723-1790). Reid foi um leitor assíduo de John Locke e George Berkeley, percebendo, contudo, que as implicações desta filosofia empirista convergiam para o aniquilamento da ciência, da religião, da virtude e do senso comum, rompeu com esta acepção. A filosofia de Reid contrapõe-se à filosofia de George Berkeley (idealismo) e de Davi Hume (ceticismo), afirmando a realidade independente de nossa apreensão. Reid usou a expressão referindo-se às crenças tradicionais de todo gênero humano aquilo que todos os homens crêem ou deveriam crer. O seu fundamento está no conceito de um senso comum a todos os homens, as crenças tradicionais da humanidade, cuja fonte está no Criador. O senso comum é a base de nosso conhecimento através do qual podemos emitir juízos e fazer inferências. Ainda que o senso comum não possa ser identificado com a razão, ele faz parte da razão comum de todos os homens em todos os tempos, ainda que nem todos o desenvolva de forma plena. O senso comum é “a razão em estado bruto, a razão sem a reflexão e sem a ciência” (COSTA, 2004, p. 275-276).

A crença, como “ingrediente da consciência” na percepção e na lembrança, era indispensável para a atividade cognitiva. Esta parece ser uma característica da questão do conhecimento nos Estados Unidos do Oitocentos. Em palavras simples, os objetos eram reais e passíveis de contato direto. Com relação às questões relativas à espiritualidade, Thomas Reid concordava com Agostinho Hipona e João Calvino no sentido de que a visão clara da realidade do mundo da fé dependia da ação da graça de Deus. Reid era filósofo e pastor presbiteriano²⁰⁸. Embora reconhecesse que houvesse a necessidade de compreender os impedimentos para o conhecimento humano, acreditava que o Senso Comum era útil para qualquer formulação filosófica, ressaltando a capacidade de se confiar na mente por meio dos sentidos²⁰⁹. Numa direção contrária a David Hume, Reid acreditava na realidade do objeto e na capacidade humana de captação do mesmo. Noutras palavras, afirmava que para além de uma simples e imperfeita percepção, era mesmo

²⁰⁷ LADEIA, 2014, p. 64.

²⁰⁸ LADEIA, 2014, p. 65-66.

²⁰⁹ LADEIA, 2014, p. 67-69.

possível entrar em contato com o objeto. Assim entendia o idealizador do Realismo do Senso Comum:

Para minha própria satisfação, dispus-me a fazer um sério exame dos princípios sobre os quais esse sistema cético é construído; e não fiquei pouco surpreso ao descobrir que ele se apoia com todo o seu peso em uma hipótese, que é realmente antiga, e que foi geralmente aceita pelos filósofos, mas para a qual não encontrei nenhuma prova sólida. A hipótese a que me refiro é a de que não se percebe nada além daquilo que está na mente que o percebe; que não percebemos realmente as coisas que são externas, mas apenas certas imagens e figuras delas impressas na mente, que são chamadas de impressões e ideias. Se isso for verdadeiro, supondo que certas impressões e ideias existam na mente, não posso, de sua existência, inferir a existência de nenhuma outra coisa; minhas impressões e ideias são as únicas existências das quais posso ter qualquer conhecimento ou concepção; e elas são seres tão fugazes e transitórios que não podem ter existência alguma além do tempo em que sou consciente delas. Assim, de acordo com essa hipótese, todo o universo ao meu redor, corpos e mentes, Sol, Lua, estrelas, amigos e parentes, todas as coisas que imaginei ter uma existência permanente, que eu pensasse ou não nelas, todas elas sem exceção desaparecem de uma vez. [...] Pensei não ser razoável, meu senhor, diante da autoridade dos filósofos, admitir uma hipótese que, em minha opinião, anula toda a filosofia, toda a religião e toda a virtude, e todo o senso comum: e, descobrindo que todos os sistemas relativos ao conhecimento humano com os quais eu estava familiarizado foram construídos sobre essa hipótese, resolvi investigar esse assunto de novo, sem considerar qualquer hipótese²¹⁰ (REID, 2013 [1764], p. 17).

Embora reconhecesse os limites para o conhecimento humano, estas dificuldades não seriam barreiras que levariam inevitavelmente ao ceticismo ou ao desespero. Apesar do preconceito geral com o Senso Comum, Reid entendia que este era um dispositivo que tornava possível o alcance da verdade em si. Nas palavras de Donizeti Ladeia, os sentidos não formariam apenas impressões e sim dados confiáveis que, “providencialmente”, evitariam o caos²¹¹. Reid acreditava na possibilidade de se confiar na mente por meio dos sentidos. Eles seriam a principal forma da evidência do conhecimento e ganharam grande importância nas análises deste escocês²¹². Charles Hodge, o já mencionado professor destacado de Princeton no século dezenove e que participou da formação de Simonton, assim reiterou os pressupostos do Realismo do Senso Comum, ainda que não tenha citado o nome de Thomas Reid ou mesmo o título de sua tese:

Os protestantes mantêm a validade desse testemunho sobre as seguintes bases: (1.) A confiança no inconfundível testemunho de nossos sentidos é uma das leis da fé que Deus imprimiu em nossa natureza; à luz da autoridade dessas leis, é impossível que nos emancipemos. (2.) A confiança em nossos sentidos é, portanto, uma forma de confiar em Deus. Supõe que ele nos colocou debaixo

²¹⁰ Esta argumentação é uma parte da dedicatória da obra de Thomas Reid *Investigação sobre a mente humana* segundo os princípios do senso comum, endereçada ao reitor da Universidade de Aberdeen, James, conde de Findlater e Seafield. Foi um trabalho que pretendia refutar o ceticismo de David Hume.

²¹¹ LADEIA, 2014, p. 68.

²¹² LADEIA, 2014, p. 69-70.

da necessidade de erro, para assumir que não podemos seguramente confiar em diretrizes nas quais, por uma lei de nossa natureza, ele nos constrange a confiar. (3.) Toda base da certeza em questões ou de fé ou de conhecimento é destruída se a confiança nas leis de nossa natureza forem abandonadas. Nada é então possível senão absoluto ceticismo. Nesse caso, não podemos saber que nós mesmos existimos, nem que existe um Deus, nem lei moral, nem qualquer responsabilidade para o caráter ou conduta. (4.) Toda revelação externa supernatural é dirigida aos sentidos. Os que ouviram a Cristo tiveram de confiar em seu sentido auditivo; os que leem a Bíblia têm de confiar em seu sentido visual; os que recebem o testemunho da Igreja, fazem-no através dos sentidos (HODGE, 2001 [1872-1873], p. 45).

Assim como para Reid, Hodge acreditava na possibilidade de se alcançar o conhecimento verdadeiro através dos sentidos. Mais do que isso, o enlace entre razão e fé, preceituado pelo filósofo escocês Thomas Reid, fica evidente no Seminário de Princeton se considerarmos outras palavras de Hodge, quanto a relação da Filosofia e a Teologia:

Os filósofos não devem ignorar os ensinamentos da Bíblia, e os teólogos não devem ignorar os ensinamentos da ciência. Muito menos devem as duas classes entrar desnecessariamente em colisão uma com a outra. É irracional e irreligioso para os filósofos adotar e promulgar teorias inconsistentes com os fatos da Bíblia, quando essas teorias são sustentadas somente por evidência plausível, a qual não ordena o consentimento mesmo da corporação dos próprios cientistas. Por outro lado, não é sábio para os teólogos insistir sobre uma interpretação da Escritura que entre em colisão com os fatos da ciência. Ambos os equívocos são amiúde praticados (HODGE, 2001 [1872-1873], p. 42).

Este imbricamento da Filosofia com a Teologia, proposto por Hodge, demonstra a tendência dos princetonianos: partindo da crença na infalibilidade da Bíblia, arranjar as filosofias e as descobertas científicas à cosmovisão calvinista. Este posicionamento integrava o repertório do movimento fundamentalista já mencionado. Tratava-se de uma reação à revisão de conceitos religiosos não comprovados pela razão e proposta pelo Iluminismo europeu, sobretudo o francês. De modo geral, muitas denominações protestantes abraçaram a inclinação fundamentalista que afirmava a inspiração verbal-plenária da Bíblia. Em outras palavras, ratificavam sua confiança na natureza divina e, portanto, inerrante do texto bíblico.

Segundo Charles Hodge, ambas as formas de conhecimento se ocupavam de um terreno comum e presumiam ensinar o que era verdadeiro no que diz respeito a Deus, ao ser humano, ao mundo e à relação que o criador mantinha com suas criaturas²¹³. Adiante, criticando a postura de Kant com relação aos pressupostos racionalistas, estes últimos que

²¹³ HODGE, 2001, p. 42.

defendiam a lógica humana como o ponto de partida mais legítimo para a obtenção do conhecimento, assim condenou a postura do referido filósofo:

Durante a última metade do século passado e primeira parte do presente século, muitos dos principais historiadores eclesiásticos, exegetas e teólogos da Alemanha eram racionalistas. O primeiro golpe sério desferido em seu sistema foi dado por Kant. Os racionalistas presumiam ser capazes de demonstrar as verdades da religião natural com base nos princípios da razão. Kant, em sua “Crítica à Razão Pura”, incumbiu-se de mostrar que a razão é incompetente para provar qualquer verdade religiosa. Ele defendia que o único fundamento da religião era nossa consciência moral. Essa consciência envolvia ou implicava três grandes doutrinas: de Deus, da liberdade e da imortalidade. Seus sucessores, Fichte e Schelling, consolidaram os princípios que Kant adotara para provar que o mundo externo é algo desconhecido, para mostrar que tal mundo nunca existiu; que não existe distinção real entre o ego e o não-ego, o subjetivo e o objetivo; que ambos são modos da manifestação do absoluto. Portanto, todas as coisas se incorporavam numa só. Esse panteísmo idealista, havendo destronado o racionalismo, ofereceu o trono filosófico a uma forma sutil de materialismo (HODGE, 2001 [1872-1873], p. 33).

A aceitação das verdades filosóficas passava pelo crivo da Escritura. Esta tendência foi seguida pelo seu filho e também professor de Princeton, Archibald Alexander Hodge. Em seu comentário da Confissão de Fé de Westminster, reproduziu a mesma ideia do pai Charles Hodge:

Há a presunção de todos os racionalistas extremados que negam a existência de alguma sorte de mundo além do natural descobrível pelos nossos sentidos, especialmente os daquela escola de Filosofia Positiva inaugurada por Augusto Comte na França, e representada por John Stuart Mill e Herbert Spencer, na Inglaterra, os quais afirmam que todo conhecimento humano possível se limita aos fatos de nossa experiência e às leis uniformes que regulam a sucessão destes fatos; que não é possível à mente humana, em seu presente estado, ir além da simples ordem da natureza para o conhecimento de uma Causa Primeira absoluta ou de uma Mente Suprema designadora e organizadora, mesmo que ela realmente existisse; se Deus existe ou não, como matéria de fato ele não se revela; e como matéria de princípio, não poderia, mesmo que ele se revelasse, ser reconhecido pelo homem no atual estado de suas faculdades. Tal pressuposto é refutado: a) pelos homens de todas as nações, épocas e graus de cultura têm discernido as evidências da presença de Deus nas obras da natureza e providência, bem como nas operações interiores de suas próprias almas. Isso tem sido verdadeiro, não só de indivíduos, comunidades ou gerações não iluminadas pela ciência, mas preeminentemente de alguns dos mais eminentes mestres da ciência positiva na moderna era científica, tais como Sir Isaac Newton, Sir David Brewster, Dr. Faraday e outros. b) Pelo fato de que as obras da natureza e da providência estão permeadas pelos manifestos traços de designo [...], c) o mesmo é refutado à luz do fato de que a consciência, que é um elemento da natureza humana, universal e indestrutível, necessariamente implica nossa responsabilidade para um Governante moral e pessoal [...] (Confissão de Fé comentada por A.A. Hodge, 1999 [1869], p. 50).

A atitude apologética de Archibald Hodge se explica pela crença na Bíblia como regra de fé e prática, princípio protestante do século XVI, ratificado na Confissão de Fé de Westminster e seguido pelos intelectuais de Princeton. Segundo Ladeia, o

academicismo de Princeton que formou os pastores presbiterianos que chegaram ao Brasil no século dezenove mesclava a crença na infalibilidade da Bíblia com o Realismo do Senso Comum:

O que podemos observar é que os teólogos de Princeton que formaram o bloco de estudantes, e futuros pastores no Brasil, tinham com esta formação a ideia do Senso Comum de forma bem diluída na metodologia assimilada para entender e pesquisar a teologia. A Bíblia ficou entendida como matéria de pesquisa para o teólogo como era a natureza para o cientista. O próprio conceito de exame das Escrituras Bíblicas era para Hodge um objeto semelhante como a química, ou como a medicina. Por isso o Senso Comum na teologia deve ser visto como uma maneira de conceber e avaliar o objeto Bíblia e assumir seus conteúdos. Pois somente a Bíblia pode ser vista com a religião protestante. Todos os fatos sobre Deus devem vir da Bíblia e o teólogo tal como o cientista deve guiar-se na coleta dos fatos pelas mesmas regras que governam o cientista (LADEIA, 2014, p.188).

A prova de que Simonton carregou esta compreensão de superioridade da revelação divina se observa claramente no primeiro número do Jornal Imprensa Evangelica²¹⁴. Na primeira parte do periódico, onde se lê “Considerações sobre a religião”, encontramos:

Todas as religiões têm em comum o fim que pretendem conseguir. Todas ellas reconhecem como axioma fundamental, que a raça humana padece tantas e tão grandes necessidades, que é mister um remedio sobrenatural. Qualquer systema que não reconheça a necessidade de buscarmos fora de nós as forças indispensáveis à nossa felicidade, não passa de um systema philosophico. O sobrenatural é a linha divisória entre a philosophia e a religião. Todas as theorias philosophicas se baseão na crença de que a reabilitação do genero humano o seu todo, tanto como do individuo, está no desenvolvimento e aperfeiçoamento dos dotes do corpo e do espírito, com que a natureza nos beneficia. Não há religião alguma que negue este princípio, sustentando a fraqueza radical do homem, e a necessidade de procurarmos em outra parte as forças que a filosofia, com vista curta, pretende achar em nós mesmos (IMPRESA EVANGELICA, 1864, p.1).

A Bíblia estava assentada no trono de todos os compêndios do conhecimento para os princetonianos como Simonton. Mesmo que não se saiba precisamente quem redigia especificamente as diferentes partes do periódico, o missionário fundador da Igreja Presbiteriana, que também é considerado o fundador do Imprensa Evangelica, presumivelmente, coordenava a confecção do texto, até porque se trata do seu primeiro exemplar. Ainda no mesmo número do Imprensa Evangelica²¹⁵, na segunda página, onde trata do “Testemunho de homens distintos sobre a excellencia da Bíblia”, está escrito assim:

²¹⁴ Exemplar do dia 05 de novembro de 1864.

²¹⁵ Exemplar do dia 05 de novembro de 1864.

Diz Muller, o grande historiador: O Evangelho é o cumprimento de todas as esperanças, a perfeição de toda a filosofia, o interprete de todas as revoluções, a chave de todas as aparentes contradicções no mundo physico e moral. Elle é a vida; é a immortalidade. Desde de que conheceis o Salvador, tudo é claro: com ele nada há que não tenha fácil solução. Diz Francis Bacon: As tuas creaturas tem sido os meus livros: porem as tuas Escripturas muito mais: eu te procurava pelas ruas, nos campos e nos jardins, mas te achei nos teus templos (IMPrensa EVANGELICA, 1864, p.2).

Simonton, como um pastor presbiteriano formado em Princeton, revelou sua crença na Bíblia como o fundamento da fé e baliza para mensurar todos os sistemas filosóficos²¹⁶. Num dos seus sermões publicados²¹⁷, referindo-se provavelmente aos deístas²¹⁸, assim relatou:

Analisemos um pouco as ideias que fazem acerca de Deus, tendo em vista o alcance extraordinário da questão. Errar nesta verdade será um erro fatal. Se interpretarmos mal o que diz a palavra de Deus sobre este ponto fundamental, que esperança poderá haver de podermos acertar com a verdadeira explicação das mais doutrinas da fé cristã? Nenhuma: quem ignora a Deus ignora tudo. 1. Há uma classe de pessoas que só conhece a Deus pela revelação que ele faz nas obras da natureza. Quanto a essa classe numerosa, Deus é o Criador, o arquiteto do universo. É sábio, é todo-poderoso, é infinito, é invisível. De tudo isso há certeza absoluta. As obras da natureza dão a conhecer esses fatos. Porém, por mais que olhemos para o firmamento e para os grandes luzeiros postos ali pela mão de Deus para alumiar a terra; por mais que aprofundemos nas entranhas do planeta que habitamos; por mais que escutemos a voz de Deus no bramido do trovão, do vento e das ondas do mar, é impossível termos certeza de uma coisa que para nós, miseráveis pecadores, é sempre a coisa principal: o modo de nos reconciliarmos com Deus. É verdade que as obras da natureza descobrem a glória de Deus, porém de um modo imperfeito. As doutrinas indispensáveis à paz da consciência foram ocultas àquele que não tem outro livro em que estudar o caráter de Deus senão o livro da natureza. Qual é, pois, a ideia que esses estudantes ou filósofos, como gostam de chamar-se, fazem de Deus? Dizem que Deus é grande..., mas se lhes for perguntado sobre o interesse que Deus sente pela nossa felicidade, ou sobre o culto que exige de nós, ou sobre os meios de satisfazer a sua justiça e de nos reconciliarmos com ele, não saberão dar resposta. Sobre estes pontos a natureza nada diz. Tristes sábios, miseráveis filósofos; sabendo tudo, menos a própria ignorância. Não é de admirar que essa classe de pessoas pense erradamente sobre o caráter de Deus. Para eles, Deus é um ente que vive mui separado de nós e de nossos interesses; que trata a todos da mesma maneira, e que pouco ou nada se importa com o culto que lhe é feito. Quanto a elas, Deus é uma ideia vaga, um espírito que não se pode compreender, e, por conseguinte, impossível de amar. Esses filósofos não têm religião nenhuma, porque, para eles, Deus não é nada de positivo, de verdadeiro. Cada um faz de Deus a ideia que mais lhe agrada (SIMONTON, 2008 [1859-1867], p. 36-37).

²¹⁶ Este parece ser um “fenômeno braudeliano”, pois perdura entre a maioria dos protestantes brasileiros, principalmente entre aqueles da Igreja Presbiteriana do Brasil. A referida denominação religiosa, como já foi mencionado anteriormente, ainda hoje subscreve a Confissão de Fé de Westminster e exige dos seus pastores, presbíteros e diáconos que tenham a mesma atitude no caso de aspirarem o oficialato eclesástico.

²¹⁷ Sermão: Deus é caridade. Esta prédica faz parte da coleção de ensinamentos que foram publicados à época e continuam sendo divulgados pela editora da Igreja Presbiteriana do Brasil.

²¹⁸ O Deísmo foi uma forma de crença comum entre muitos pensadores dos séculos dezessete e dezoito segundo a qual não existiria um Deus pessoal atuando sobre a vida humana. À semelhança de um relojoeiro que dá cordas ao seu objeto principal e se vai, o Criador teria estabelecido leis fixas no universo e não mais interagiria com ele. Os deístas acreditavam na possibilidade de se deduzir uma religião natural sem os dogmas clássicos do cristianismo.

A Bíblia era o quadro de referência principal dos professores de Princeton e este legado o missionário estadunidense herdou²¹⁹. A autoridade e suficiência das Escrituras para avaliação das crenças e experiências eram os pressupostos fundantes do pensamento calvinista princetoniano. Herminsten Maia ratifica:

Os teólogos de Princeton estavam fundamentados dentro da tradição Reformada, tendo Turretini e os símbolos de Westminster como expressões fidedignas deste pensamento que encontrava a sua fonte na sistematização de Calvino. O Seminário, portanto, considera-se um legítimo defensor da Fé Reformada. Contudo, não pensemos em Princeton como um todo monolítico, antes havia variedade de expressões partindo sempre do mesmo quadro de referência Reformado (COSTA, 2004, p. 275).

Ainda que se reconheça que os primeiros desbravadores do presbiterianismo no Brasil do Oitocentos não encontrassem necessidade de se envolver em debates acadêmicos de cunho apologético, afinal, o interesse primário era o proselitismo, isto é, o movimento protestante em geral estava mais interessado em se apresentar como uma alternativa religiosa num ambiente predominantemente católico, ainda assim podemos visualizar o rastro dos intelectuais de Princeton na retórica de Simonton:

Os teólogos princetonianos estavam acordes que a intuição provê alguns pontos fundamentais na mente humana os quais transformam-se em bons argumentos contra o ceticismo, sustentando, por exemplo, a existência de Deus e a veracidade das Escrituras. Charles Hodge em sua teologia ilustrou esse método, considerando que as verdades religiosas “são percebidas pelo coração e pela consciência” [...]. No ano de 1816, ingressa no Seminário de Princeton – após estudar no Princeton College (1811) – o jovem Charles Hodge (1797-1878); tornando-se em 1822 e, em 1840, sucessor imediato de Archibald Alexander²²⁰ permanecendo neste cargo até a sua morte em 1878, tendo publicado sua monumental Teologia em 1872-1873. No mês de setembro de 1855, A.G. Simonton começa seus estudos no Seminário de Princeton. Em 12 agosto de 1859, Simonton desembarcou no Brasil como missionário (COSTA, 2004, p. 276-277).

O missionário estadunidense escrevia e falava como um princetoniano, olhava a existência a partir dos “óculos bíblicos”²²¹, valendo-se dos filósofos na medida que estes

²¹⁹ No exemplar do dia 06 de abril de 1867, o Imprensa Evangelica ironizou uma história provavelmente atribuída ao filósofo Voltaire: “Fazem perto de cem anos que Voltaire residia em Genova (Genebra). Um dia disse elle aa alguns amigos, em tom jactancioso e de mofa: Antes do principio do seculo nono o christianismo terá desaparecido da terra. Pois bem; nessa mesma casa, e na mesma sala onde estas ímpias palavras foram proferidas, que pensais vós que ha agora? Um grande deposito de Bíblias! Assim realizou-se a predição de Voltaire! (IMPRESA EVANGELICA, 1867, p. 56). Esta história ainda hoje é mencionada por pregadores evangélicos, e demonstra, no caso da equipe editorial presbiteriana, a crença na superioridade da Bíblia como a maior fonte de conhecimento.

²²⁰ O nome do professor que Charles Hodge substituiu foi atribuído ao seu filho, tal era a admiração de Hodge pelo referido pensador de Princeton. Alexander Archibald Hodge é o filho de Charles Hodge, que também se tornou professor na referida instituição.

²²¹ Numa citação de John Wesley (1703-1791) no Imprensa Evangelica, percebe-se claramente a crença na inspiração divina da Bíblia. No exemplar do dia 07 de dezembro de 1867 está escrito: “A Bíblia ou é a invenção dos homens bons ou de anjos, de homens maus ou de demônios, ou então vem de Deus. Não pode ser invenção de homens bons ou de anjos, porque nenhum delles nos enganaria dizendo – isto diz o Senhor, quando o que escrevessem fosse de sua invenção. Não póde também ser invenção de homens maus ou

confirmavam sua cosmovisão calvinista²²². No exemplar vigésimo sétimo do *Imprensa Evangelica*²²³, encontramos o seguinte comentário sobre o filósofo francês Rousseau:

Pois pensais que Rousseau não deve nada à revelação nas idéas que tem sobre Deos, sobre a consciência, e sobre a immortalidade da alma? O christianismo está no mundo ha já dezoito seculos, e tem proclamado com uma clareza e com uma segurança perfeitas a existencia de Deos e a immortalidade da alma. Depois disso, não é maravilha que por sua vez venha um philosopho sustentando esses dogmas com a Biblia nas mãos e o christianismo nos costumes. E dizem que os sustentão somente por causa do raciocínio; mas quem sabe se a revelação não é para a razão o que é para um cego aquille que vê, que o exercita em lêr e escrever até que a final sabe o cego faze-lo só? Já não vejo mais do que um meio de certificar-vos disso, e é examinardes o que a razão há feito antes que a revelação estivesse no mundo: não é mais que um ponto de historia. Quaes forão as luzes da religião natural antes que houvesse uma religião revelada? [...] É sabido que Socrates, estando para morrer, se expressou sobre a immortalidade da alma como homem que teme afirmar demasiado. Crêdes vós que Platão ou Aristoteles fallarão jamais de Deos como falla Rousseau (IMPRESA EVANGELICA, 1865, p.5-6).

É somente compreendendo este tópico da ligação da cosmovisão calvinista de Ashbel Green Simonton ao Realismo do Senso Comum de Thomas Reid, que é possível analisar mais detidamente a mentalidade do pastor fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil. Este imbricamento do pensamento calvinista com as teses de Reid se esparramam por toda a percepção do mundo à sua volta, como podemos observar em suas análises, bem como em suas ações e estratégias. O seu modo de ver a educação formal, a maneira seletiva e crítica como citou os grandes pensadores consagrados à sua época, sua concepção de estado e leituras políticas, bem como a forma peculiar de vislumbrar a história humana, são reflexos da influência da mentalidade religiosa, estadunidense e princetoniana na qual o missionário recebeu instrução.

Desta forma, Simonton promovia fissuras na estrutura panóptica liberal, não aceitando passivamente os pensamentos vigentes entre os intelectuais brasileiros. Embora

demônios, porque elles não se animariam a escrever um livro que manda fazer o bem, prohihe o pecado, e condemna por toda a eternidade as suas almas ao inferno. Tira-se portanto a conclusão que a Bíblia foi escrita por inspiração divina e é a palavra de Deus (IMPRESA EVANGELICA, 1867, p. 180).

²²²Abraham Kuyper, pastor reformado holandês do século XIX (1837-1920), que, posteriormente, tornou-se primeiro ministro da Holanda, apresentou uma argumentação peculiar em sua obra “Calvinismo”, através do qual expressou a relação deste movimento com a ciência, rejeitando a existência do conflito desta e a fé. Segundo Kuyper, em palestra proferida em Princeton (1898): “Toda ciência num certo grau parte da fé, e ao contrário, a fé que não leva à ciência é fé equivocada ou superstição, mas não é fé real, genuína. Toda ciência pressupõe fé em si, em nossa autoconsciência; pressupõe fé no trabalho acurado de nossos sentidos; pressupõe fé na correção das leis do pensamento; pressupõe fé em algo universal escondido atrás dos fenômenos especiais; pressupõe fé na vida; e especialmente pressupõe fé nos princípios dos quais nós procedemos; o que significa que todos estes axiomas indispensáveis, necessários a uma investigação científica produtiva, não veem a nós pela prova mas são estabelecidos em nosso julgamento por nossa concepção interior e dados com nossa autoconsciência. Por outro lado, todo tipo e fé tem em si mesmo um impulso para manifestar-se livremente. A fim de fazer isto ela precisa de palavras, termos e expressões. Essas palavras devem ser a encarnação de pensamentos (KUYPER, 2014, p. 137-138).

²²³Exemplar do dia 02 de dezembro de 1865.

os ventos vindos da França trouxessem uma concepção acadêmica muitas vezes críticas à religião, o missionário sabia fazer uso tático destas ideias no Jornal Imprensa Evangelica, apresentando as ressalvas aos “iluministas” e aproveitando o que se poderia no seu projeto de fundação da denominação presbiteriana. Os pensadores que possuíam ideias liberais eram citados de modo intencional e programado com o objetivo de consubstanciar os interesses presbiterianos. Simonton e a equipe do Imprensa Evangelica estavam atentos ao uso perspicaz das referências filosóficas e políticas.

2. O CONTEXTO RELIGIOSO DA INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL OITOCENTISTA E O PROSELITISMO TÁTICO DE SIMONTON (1808-1867)

“Tive uma conversa com o Dr. Kalley. Ele acha a missão oportuna, e missionários americanos os mais convenientes para levá-la a efeito porque seu ministro e cônsul poderão dar-lhes proteção, ao passo que os ingleses não o fariam. Insiste que eu me mova em segredo; julga que seria melhor que as sociedades que mandam missionários para países papistas tivessem fundos operacionais secretos (SIMONTON, 2002 [1859], p. 27).

2.1. A hegemonia religiosa católica subordinada a um governo regalista nas terras do pau-brasil

Propósitos malogrados de inserção do protestantismo tinham acontecido nas invasões francesas (1555-1560), bem como no cenário do domínio holandês (1630-1654), sem, contudo, deixar rastro para os tempos do século dezenove. Pode-se dizer, seguramente, que, somente no Oitocentos, este ramo dissidente do catolicismo romano do século XVI haveria de se apresentar e se estabelecer definitivamente nos trópicos. Comenta Boanerges Ribeiro:

Ao iniciar-se o século XIX, não havia no Brasil vestígio de Protestantismo. Os indivíduos de religião protestante que por aqui passaram não deixaram traço no sistema religioso da sociedade. As tentativas, já distantes, de franceses e holandeses, apenas resultaram em identificação de protestante como invasor. O último huguenote foi enforcado no Rio de Janeiro, em 1567; quanto aos holandeses, seus pastores embarcaram de volta, sem deixarem no país uma igreja reformada, e os sinais de sua catequese indígena desapareceram. O Santo Ofício se encarregou de levar brasileiros para Portugal, e ali liquidá-los ou

neutralizá-los, sob suspeita de divergência religiosa. A ciumenta xenofobia do governo português não consentia no desembarque de forasteiros, mesmo amigos, em praia brasileira, exceto com guarda à vista. E somente dentre forasteiros poderiam vir protestantes, já que o Protestantismo inexistia em Portugal (RIBEIRO, 1973, p. 14).

Algumas décadas após o início da colonização portuguesa, sob o amparo do líder huguenote Coligny²²⁴, o intuito de fundar na França Antártica um refúgio onde os reformados pudessem praticar livremente o seu culto fez chegar à Baía da Guanabara uma expedição dirigida pelo vice-almirante Nicolas Durand de Villegaignon (1510-1571), com a presença de pastores orientados por João Calvino²²⁵. O rei Francisco I da França havia contestado o Tratado de Tordesilhas e ocupou a região da futura capital do império brasileiro. A primeira expedição ocorreu em onze de outubro de 1555. Dois anos mais tarde, foram enviados mais franceses que recebiam direcionamentos do almirante Coligny, bem como do reformador de Genebra²²⁶. Cerca de duzentos e noventa pessoas, dentre os quais dois pastores reformados, Pierre Richier e Guillaume Chartier, segundo Jean de Lery (1534-1611)²²⁷. De acordo com o mesmo depoente, após mudança de ânimo do vice-almirante Villegaignon com relação ao protestantismo dos huguenotes, aqueles que não voltaram à França em outubro do mesmo ano, ou não abandonaram sua fé reformada e retornaram ao catolicismo romano, foram perseguidos e martirizados:

Só resta agora, para pôr fim a esta narrativa, contar a sorte dos nossos companheiros que, como foi dito, voltaram ao Brasil depois do primeiro naufrágio de que fomos ameaçados. Pessoas fidedignas que deixamos nesse país, donde voltaram cerca de quatro meses depois de nós, encontraram o senhor Du Pont em Paris e lhe asseguraram que com grande pesar haviam sido espectadores do afogamento de três dos nossos companheiros no forte de Coligny. Pedro Bourdon, João Bordel e Mateus Verneuil foram essas pessoas vítimas condenadas por Villegaignon por causa de sua religião. Essas pessoas fidedignas haviam trazido também não só a sua confissão, mas ainda todo o processo contra eles instaurado por Villegaignon, entregando ao senhor Du Pont de quem o obtive mais tarde. Ao lembrar-me de que, enquanto resistíamos aos perigos de toda sorte, esses servos fiéis de Jesus Cristo eram mortos, após mil tormentos; ao recordar-me de que cheguei a pôr os pés no escaler, para com eles regressar; rendi graças a Deus pelo meu salvamento individual, e senti-me mais do que nunca no dever de fazer com que a profissão de fé desses três honestos personagens fosse registrada no livro dos que em nossos dias foram martirizados na defesa do Evangelho. [...] Assim foi Villegaignon quem primeiro derramou sangue dos filhos de Deus nesse país, recém-descoberto e por isso, mui justamente, alguém o apelidou o Caim da América (LERY, 2007 [1578], p. 269).

²²⁴ Almirante Gaspard de Châtillon, também chamado Conde de Coligny (1519-1572), era líder do partido huguenote francês. Ele foi morto na conhecida “Noite de São Bartolomeu” (24/08/1572).

²²⁵ MENDONÇA, 2008, p. 38.

²²⁶ LERY, 2007, p. 37.

²²⁷ Jean de Lery: missionário calvinista, posteriormente, pastor ordenado, que veio nas expedições da França Antártica e escreveu Viagem à Terra do Brasil (LERY, 2007, p. 59).

Em 1560, Villegaignon, “o Caim das Américas”, segundo a visão de Jean de Lery, bem como todos os outros franceses foram expulsos. Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, assim se encerrou a primeira tentativa de expansão do protestantismo nas terras tupiniquins:

Resta àqueles fervorosos huguenotes, o prestígio de terem organizado, sob os céus da América, a primeira igreja protestante segundo o modelo da Igreja Reformada de Genebra, e aqui realizado o primeiro culto em 10 de março de 1557 (MENDONÇA, 2008, p. 39).

No século seguinte, uma nova tentativa ocorreu. Desta vez, de modo mais duradouro, outros calvinistas se estabeleceram no Nordeste com a sua teologia e organização eclesiástica bastante semelhante ao modelo deixado pelo reformador de Genebra. Segundo Frans Leonard Schalkwijk, tratava-se de uma “guerra justa” contra a Espanha, que submetia politicamente a Holanda e Portugal²²⁸. De acordo com Laima Mesgravis, Filipe II havia proibido o comércio dos holandeses com os habitantes das terras tupiniquins, cortando o acesso ao açúcar, pau-brasil e outros produtos. Os colonos perderam o acesso aos capitais flamengos que os ajudavam a financiar os engenhos e o tráfico negreiro²²⁹. A fé reformada então veio com os inimigos dos espanhóis:

Com a invasão holandesa chegou a Igreja Reformada. Ela não nasceu da sementeira da pregação, mas foi transplantada como uma muda. À semelhança de todos os aspectos da vida holandesa, também a Igreja foi transplantada para o Brasil. Inicialmente seriam igrejas da conquista, como as implantadas pelos conquistadores ibéricos na América do Sul, cem anos antes, para depois se transformarem em igrejas de imigrantes, que nasceriam também como igrejas missionárias. Basicamente, todavia, seriam igrejas da conquista. Como igrejas da conquista, as igrejas reformadas chegaram e desapareceram com os exércitos invasores (SCHALKWIJK, 2004, p. 93).

De 1630 até 1654, Pernambuco e outras áreas do Nordeste receberam influência calvinista. Igrejas foram organizadas e a fé reformada difundida. Conforme o registro de documentos oficiais holandeses, a administração eclesiástica foi largamente estabelecida, ocorrendo a existência de conselhos locais, além de estruturas equivalentes a presbitério e sínodo:

Embora Maurício de Nassau fosse bastante tolerante com os católicos, o esforço dos “predicantes” logo conseguiu reunir flamengos, ingleses e franceses moradores no Recife e, com eles, organizar a primeira igreja. Procurando aprender a língua geral, os pregadores holandeses não perderam de vista os indígenas, os africanos e os portugueses. Abriam guerra à imoralidade reinante entre os locais e mesmo entre os próprios holandeses. Consoantes às normas reformadas foram organizadas duas classes (presbitérios), uma no Recife e outra na Paraíba, e, unindo ambas, o Sínodo, o primeiro a ser instituído no Brasil. Com os consistórios (conselhos) das congregações locais, estava implantada, de modo completo, a organização

²²⁸ SCHALKWIJK, 2004, p. 60.

²²⁹ MESGRAVIS, 2018, p. 108.

eclesiástica calvinista. A disciplina rigorosa na Colônia era rigorosa e atingia a ordem civil e política, uma vez que cabia às classes examinar os documentos de identidade trazidos pelos colonos flamengos e extraditá-los no caso de mau comportamento, assim como realizar casamentos. Essas classes estavam jurisdicionadas à Igreja da Metrópole, sendo assim, fácil perceber como os interesses da Companhia das Índias se ajustavam à disciplina eclesiástica. A leitura das Atas Clássicas e Sinodais mostra como a Igreja Reformada holandesa no Brasil era caracteristicamente puritana e rigorosa na disciplina. Ordem e silêncio próximos aos locais de culto, santificação absoluta do domingo com a proibição do trabalho e de diversões, interdição de juramentos, praguejamentos e duelos lembraram a Genebra dos tempos de Calvino (MENDONÇA, 2008, p. 39-40).

Com a expulsão dos holandeses, o segundo projeto de difusão da fé protestante, que havia conseguido uma organização eclesiástica muito mais complexa e atuante que no cenário da França Antártica, também findou. Com a marcante presença do Santo Ofício nos séculos XVII e XVIII²³⁰, era praticamente impossível que alguma religião “acatólica” ancorasse nos portos ultramarinos de forma legal por causa da imposição da religião oficial romana. Devido à vigilância sobre os estrangeiros, como também pela inexistência de fluxo de obras literárias protestantes neste lado do Atlântico, o conhecimento de uma perspectiva religiosa diferente da trazida pelos portugueses era limitadíssimo.

Um novo horizonte somente apareceu com a vinda da Família Real no início do século dezenove. Neste período, ocorreram mudanças na política externa lusitana, introduzidas por D. João VI, em virtude dos conflitos entre a Inglaterra e a França, quando Portugal resolveu tomar posição pelos britânicos e contrariar os interesses de Napoleão Bonaparte, por ocasião do Bloqueio Continental imposto aos países da Europa:

No final de 1807 ocorreu um fato sem precedentes nos impérios coloniais: o governo português, sediado em Lisboa, de onde administrava colônias na América, na África e na Ásia, transferiu-se para uma delas, a americana, e instalou-se no Rio de Janeiro. Diante da guerra que se desenrolava entre Inglaterra e França, Portugal foi obrigado a tomar uma posição. Pressionado pelas duas potências europeias, tinha que se aliar a uma ou a outra, o que significava ao mesmo tempo declarar guerra a uma delas. Houve conflito no interior do governo português sobre qual partido tomar. Aliar-se à Inglaterra resultaria na invasão do reino pelos franceses. A aliança com a França, por sua vez, colocava em risco o controle sobre a América, que ficaria sujeita à intervenção da poderosa marinha britânica. Qualquer escolha acarretaria uma perda. Portanto, a decisão era qual seria a perda menos onerosa (DOLHNIKOFF, 2017, p. 13-14).

Este país ibérico, que era dependente comercialmente da Inglaterra, também temeu a força bélica deste país. Assumindo estar ao lado dos britânicos, promoveu a

²³⁰ Com a administração do Marquês de Pombal, o Tribunal do Santo ofício foi submetido ao “regalismo” do governo monárquico português.

abertura dos portos às nações amigas e, conseqüentemente, tornou possível a vinda de estrangeiros com costumes e religiosidade diferentes:

A abertura dos portos, contudo, não tinha apenas um aspecto econômico. Ela abria a América para o mundo. A partir de então, recebeu viajantes de várias nacionalidades: ingleses, alemães, dinamarqueses, italianos, suecos e, depois de terminada a guerra, também franceses (DOLHNIKOFF, 2017, p. 15).

Mais do que uma ampliação de relações econômicas, o tratado tornava obsoleto o “exclusivo metropolitano”, além de acarretar trocas culturais com outros povos que possuíam uma fé diferente da que era praticada oficialmente em Portugal. O governo metropolitano foi forçado, assim, a assumir uma atitude minimamente tolerante com a religião praticada pelos imigrantes do império inglês. No Tratado de Amizade, Comércio e Navegação, publicado no dia dezanove de fevereiro de 1810²³¹, mais precisamente, no artigo doze, encontra-se:

Sua Alteza Real o Principe Regente de Portugal declara, e se obriga no Seu proprio Nome, e no de Seus Herdeiros, e Sucessores, a que os Vassallos de Sua Magestade Britannica, residentes nos Seus Territórios, e Dominios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua Religião, mas antes, terão perfeita liberdade de Consciência, e licença para assistirem, e celebrarem o Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deos, quer seja dentro de suas Casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas e Capellas, que Sua Alteza, Real agora, e para sempre graciosamente lhes Concede a Permissão de editicarem, e manterem dentro dos seus Dominios. Com tanto porem que as sobreditas Igrejas e Capellas serão construidas de tal modo, que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos Sinos lhe não seja permittido para o fim de annunciarem publicamente as horas do Serviço Divino. Demais estipulou-se, que nem os Vassallos da Grande Bretanha, nem outros quaesquer Estrangeiros de Communhão differente da Religião Dominante nos Dominios de Portugal, serão perseguidos, ou inquietados por matérias de Consciência, tanto, nas suas Pessoas, com nas suas Propriedades, em quanto elles se conduzirein com ordem, decência, e moralidade, e de huma maneira conforme aos usos do Paiz, e ao seu Estabelecimento Religioso, e Político. Porem se se provar, que elles pregão, ou declamão publicamente contra a Religião Catholica, ou que elles procurão fazer Proselytas, ou Conversões, as Pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delicto, ser mandadas sabir do Paiz, em que a offensa tiver sido commettida. E aquelles que no Público se portarem sem respeito, ou com impropriedade para com os Ritos, e Ceremonias da Religião Catholica dominante, serão chamados perante a Policia Civil, e poderão ser castigados com multas, ou com prizão em suas proprias casas. E se a offensa for tão grave, e tão enorme que perturbe a tranquillidade Publica, e ponha em perigo a segurança das Instituições da Igreja, e do Estado estabelecidas pelas Leis, as Pessoas que tal offensa fizerem havendo, a devida prova do facto, poderão ser mandadas salir dos Domínios de Portugal. Pemmittir-se-ha tambem enterrar os Vassallos de Sua Magestade Britannica, que morrerem nos Territorios de Sua Alteza Real o Principe Regente de Portugal, em convenientes lugares, que serão designados para este fim: nem se perturbarão de modo algum, nem por qualquer motivo os Funeraes, ou as Sepulturas dos Mortos. Do mesmo modo os vassallos de Portugal gozarão nos Dominios de Sua Magestade Britannica de huma perfeita, e illimitada Liberdade de Consciência em todas as matérias de Religião, conforme ao Systema de

²³¹ Disponível em Biblioteca Brasileira Mindlin: digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7405?locale=em.

Tolerância, que se acha nelles estabelecido. Elles poderão livremente praticar os Exercícios da sua Religião publica, ou particularmente nas suas proprias casas de habitação, ou nas Capellas, e Lugares do Culto, designados para este objecto, sem que se lhe ponha o menor obstaculo, embaraço, ou diffculdade alguma, tanto agora, como para o futuro (TRATADO DE AMIZADE, COMMERCIO E NAVEGAÇÃO, 1810, p. 18).

O texto que celebrava o acordo bilateral entre os estados inglês e português trouxe mudanças consideráveis no âmbito religioso das colônias tupiniquins. Garantiu, a todos os residentes britânicos, “o direito de praticar a sua religião em particular”, uma vez que não “tocassem sinos” e seus templos possuísem aparência de espaços de habitação, além da garantia de um local apropriado para o enterramento dos mortos estrangeiros, pois os mesmos não poderiam ser alocados no cemitério público e católico. Também ficou determinada a preocupação com a “paz social” e o impedimento de proselitismo entre os brasileiros, presumivelmente, católicos romanos. Era vedado também qualquer forma de desrespeito à religião oficial católica. Segundo Mendonça:

Os tratados de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação, celebrados com a Inglaterra em 1810, criaram um impasse para a hegemonia católica, uma vez que a intolerância religiosa seria forte obstáculo à execução dos tratados, com consequentes dificuldades políticas à Coroa por causa de sua situação de dependência com a Inglaterra. Assim, progressivamente, da Constituição de 1824 até a de 1891, foi sendo reduzida a hegemonia católica, e os protestantes foram conquistando o seu lugar no espaço social brasileiro. Vieram, espalhando suas bíblias e praticando seu culto dentro de normas legais muito restritivas, tanto à propaganda religiosa como às formas arquitetônicas de seus lugares de serviço religioso. Assim, até 1824, ingleses, alemães, suecos e americanos chegam e viveram sua fé conforme a situação lhes permitia. Os ingleses e os americanos constituíram comunidades religiosas fechadas à sociedade brasileira, ao passo que os alemães e os suecos, pela falta inicial de assistência religiosa, foram absorvidos pela sociedade abrangente ao ponto de grande parte deles abandonar a antiga fé (MENDONÇA, 2008, p. 42).

O tratado de 1810 lançou as bases do status dos “acatólicos”, com o estabelecimento de limites àqueles que possuíam uma fé diferente daquela que era considerada oficial nos documentos legais. Adiante, na Constituição de 1824, em seu quinto artigo²³², observa-se:

A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.

Mantida como a religião do Império do Brasil, os que não professassem a mesma opinião católica poderiam praticar outras, contudo, de modo discreto e muitíssimo respeitoso com a fé romana, que era influente sobre vários aspectos da sociedade. Segundo Rocha e Chavante:

²³² Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm.

O catolicismo figura como religião oficial na Constituição Imperial de 1824, que descreve o Brasil como nação cristã, estendendo às demais comunhões e confissões sua tolerância. Assegura-se que, respeitada a religião oficial, ninguém seria perseguido por questão religiosa. Restaram, contudo, muitos impedimentos quanto aos lugares de culto, à construção de templos e a atividade proselitista. Tecnicamente, pode-se dizer que havia liberdade de crença sem a correspondente liberdade de expressão e organização religiosa. Na condição de religião oficial, a Igreja católica tinha ingerência sobre aspectos da vida civil como casamento, registro de filhos e sepultamento, ainda ligados aos ofícios sacerdotais e carregados de valor. Para ter acesso à vida parlamentar, para ficar em apenas mais um exemplo, era preciso declarar fidelidade ao catolicismo (ROCHA E CHAVANTE, 2014, 358).

Uma leitura rápida da Constituição de 1824, a primeira do Brasil, demonstra que o importante status da religião católica implicava uma série de benefícios exclusivos aos seus adeptos. Os que possuísem outro direcionamento religioso não poderiam ser eleitores²³³, segundo o artigo 95, da referida Carta Magna. No artigo 102, no inciso II²³⁴, era função do imperador “nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos”. No artigo 103, o imperador, antes de ser aclamado, prestaria juramento, reunidas as duas câmaras legislativas, que manteria a religião católica como oficial²³⁵. Os artigos 106 e 127 e 141, instruíam, respectivamente, o presumido herdeiro do trono²³⁶, bem como no caso de haver regência²³⁷, e também quanto aos conselheiros de estado²³⁸, no mesmo procedimento de fidelidade à fé romana. Ainda que o artigo 179, inciso V, da mesma Constituição, afirmasse a inexistência de perseguição por motivos religiosos, no entanto, o texto

²³³ Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, abeis para serem nomeados Deputados. Exceptuam-se: I. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda líquida, na forma dos Arts. 92 e 94. II. Os Estrangeiros naturalizados. III. Os que não professarem a Religião do Estado (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

²³⁴ Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado. São suas principais atribuições: I. Convocar a nova Assembléa Geral ordinária no dia três de Junho do terceiro anno da Legislatura existente. II. Nomear Bispos, e prover os Benefícios Ecclesiasticos (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

²³⁵ Art. 103. O Imperador antes do ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

²³⁶ Art. 106. Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

²³⁷ Art. 127. Tanto o Regente, como a Regencia prestará o Juramento mencionado no Art. 103 [...] (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

²³⁸ Art. 141. Os Conselheiros de Estado, antes de tomarem posse, prestarão juramento nas mãos do Imperador de - manter a Religião Catholica Apostolica Romana; observar a Constituição, e às Leis; ser fieis ao Imperador; aconselhar-o segundo suas consciencias, attendendo sómente ao bem da Nação (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

jurídico complementa o dever de respeitar a religião do Estado e não ofender a moral pública²³⁹.

É importante lembrar que o clero tinha um relevante papel na política, o que fica facilmente comprovado na Revolução de 1817 e na insurreição de 1824 em Pernambuco, sem esquecer o grande destaque do próprio regente e padre Antônio Diogo Feijó (1724-1843). Do final do período colonial até as primeiras décadas do século dezanove, evidencia-se claramente a importância dos religiosos no cenário político nacional:

Há vários anos, José Murilo de Carvalho deixou clara essa importância da participação política do clero no final do período colonial e nas primeiras décadas do império. Perdida no mar de analfabetos do país, a ilha de iletrados que constituía o Parlamento comportava, até 1831, 10% dos senadores e 23% dos deputados ordenados como sacerdotes. Isso fazia com que somente fossem precedidos, no primeiro caso, por magistrados e militares, que, juntos, somavam mais de 58%; e, no segundo, apenas, por aqueles com formação jurídica, que alcançavam 27%. Tal participação tendeu, no entanto, a reduzir-se daí em diante, tornando-se pouco relevante após 1850 (NEVES, 2014, p. 402).

A realização das eleições em igrejas confirma que havia uma ligação entre a ordem social e o catolicismo brasileiro, na medida em que o toque de sinos e outras práticas católicas, que eram associadas ao ambiente político, confirmavam “o caráter sagrado do teatro civil que aquelas ocasiões representavam”²⁴⁰. A grande importância das cerimônias religiosas no contexto destas ocasiões se demonstra no fato de que havia quem questionasse a validade das eleições quando os rituais próprios deixavam de acontecer por impossibilidade dos clérigos²⁴¹. A influência da Igreja Católica se estendia para além das mentalidades das pessoas religiosas, alcançando a política, o direito e os costumes de uma maneira geral.

No Código Criminal de 1830, na “Parte Quarta”, “Dos crimes policiaes”, em seu primeiro capítulo, que tratava das ofensas da religião, da moral e dos bons costumes²⁴², encontram-se as seguintes sanções que demonstram a supremacia da religião católica, bem como a situação melindrosa experimentada pelos adeptos de outras orientações religiosas:

Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

²³⁹ Ninguém póde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm).

²⁴⁰ NEVES, 2014, p. 404.

²⁴¹ NEVES, 2014, p. 404.

²⁴² Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fôrma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio, por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar.

Penas - de prisão por um a seis mezes, e de multa correspondente á metade do tempo.

Art. 278. Propagar por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas; ou por discursos proferidos em publicas reuniões, doutrinas que directamente destruam as verdades fundamentaes da existencia de Deus, e da immortalidade da alma.

Penas - de prisão por quatro mezes a um anno, e de multa correspondente á metade do tempo.

Art. 279. Offender evidentemente a moral publica, em papeis impressos, lithographados, ou gravados, ou em estampas, e pinturas, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, e bem assim a respeito destas, que estejam expostas publicamente á venda.

Penas - de prisão por dous a seis mezes, de multa correspondente á metade do tempo, e de perda das estampas, e pinturas, ou na falta dellas, do seu valor.

Art. 280. Praticar qualquer acção, que na opinião publica seja considerada como evidentemente offensiva da moral, e bons costumes; sendo em lugar publico.

Penas - de prisão por dez a quarenta dias; e de multa correspondente á metade do tempo.

O risco de atentar contra a moral e os bons costumes, que poderia se confundir com o entendimento católico da época, impunha aos cristãos protestantes estrangeiros uma situação, no mínimo, desconfortável. Segundo Kidder, embora anunciada a tolerância com outros credos na Constituição de 1824, a população mais simples e de ascendência portuguesa ainda obstaculizava a acomodação dos estrangeiros protestantes, demonstrando hostilidade por sua religião diferente:

Vários planos, officiais e particulares, foram estabelecidos para favorecer a imigração para o Brasil, mas todos eles serão igualmente mal sucedidos enquanto não existir no país uma perfeita tolerância. Sabemos perfeitamente que a Constituição tolera, nominalmente, todas as religiões e que os brasileiros educados e esclarecidos têm ideias bastante liberais nesse sentido. Contudo, as camadas mais humildes da sociedade, principalmente os portugueses e seus descendentes, conservam ainda grande soma de preconceitos raciais e intolerância religiosa que impedem que seja cômoda a situação do colono estrangeiro que pretendia ingressar em seu meio (KIDDER, 1972 [1840], p. 249).

O missionário metodista Daniel Kidder observou a distância que havia entre o que estava prescrito nas normas jurídicas e a efetivação destas leis. A intolerância religiosa estava presente apesar da propaganda veiculada para atrair imigrantes com um discurso amistoso. No entanto, sob a tutela da administração civil, isto significava, pelo menos, que os limites legais de tolerância aplicados aos “acatólicos” não seriam determinados pelo clero brasileiro ou pelo Vaticano, mas pelo governo imperial. O Estado seria

responsável por dirimir as querelas entre os católicos e os membros de outras confissões religiosas²⁴³, bem como influía em alguns outros assuntos da vida eclesiástica católica.

Esta forma de regalismo continuou proeminente durante o período imperial, quando o Estado permaneceu exercendo um papel intervencionista em relação à Igreja Romana, empenhado por manter sua soberania, não obstante estabelecesse a proteção da religião oficial e os costumes da sociedade, cultural e majoritariamente católica. Deduz-se, portanto, que após a proclamação da independência, a Igreja Católica, mesmo proeminente quando comparada às outras expressões de fé, começou a perder força porque o imperador tinha o poder de cercear atos eclesiásticos.

Kidder entendia igualmente com Neves²⁴⁴ que a doutrina regalista²⁴⁵ vinha sendo praticada há muito em Portugal, desde os tempos do Rei D. José I (1750-1770). Novas condições políticas europeias “tornaram indispensável que Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), seu principal ministro, priorizasse a afirmação do rei como autoridade soberana, que não reconhecia igual na Terra”²⁴⁶. Uma prova disto veio com a equiparação do Santo Ofício aos outros tribunais régios, bem como a retirada de competência do referido órgão eclesiástico quanto à censura e extinção da distinção entre “cristãos novos” e “cristãos velhos”. Estas ações efetivamente diminuíram a autoridade e a vitalidade desta instituição ligada à Inquisição. O golpe final somente se estabeleceu em trinta e um de março de 1821, quando as Cortes Gerais Constituintes decretaram sua extinção por influência das ideias liberais presentes na Revolução do Porto de 1820.

Vale acrescentar, neste caminho, que também tinha sido estabelecida a prática do controle dos dízimos por parte do governo, sendo a manutenção dos clérigos realizada através do erário público. Acerca desta relação tão estreita e complexa, de proteção e interferência nos negócios eclesiásticos, comenta Kidder:

As regras a que o clero brasileiro tem de se cingir, datam, ainda, de 1752. Por uma carta régia daquela data, todos os dízimos cobrados nas colônias portuguesas de ultramar passaram a ser pagáveis ao estado que por sua vez incumbia da manutenção do clero. A razão que evidentemente ditou tal medida foi ter o governo descoberto que poderia manter o clero com muito menos que os próprios padres, quando recebiam o dízimo diretamente. O novo arranjo provou ser conveniente e proveitoso. O governo estipulou magras verbas para o clero e fixou-lhe ordenados de cinquenta, oitenta e cem mil réis, cifras essas que desde então vêm caindo, devido à depreciação da moeda. Desde a época da independência, o Brasil vem se esforçando por elevar os estipêndios do clero e, aparentemente o conseguiu, conquanto o atual ordenado de duzentos

²⁴³ RIBEIRO, 1973, p. 33.

²⁴⁴ Guilherme Pereira Neves.

²⁴⁵ Regalismo: doutrina segundo a qual existiam direitos inerentes aos governantes, inclusive de interferir em assuntos eclesiásticos da Igreja Católica Romana.

²⁴⁶ NEVES, 2014, p. 383.

mil réis seja pouco superior aos cem de há um século (KIDDER, 1972 [1840], p. 254-255).

Os limites entre a Coroa portuguesa e o Vaticano já estavam definidos. A expulsão dos jesuítas, a partir de 1759, implicou, para além da reforma no ensino, o estabelecimento da sujeição dos párocos aos interesses da monarquia. O regalismo passou a ser dominante e a vinculação dos bispos ao poder civil se tornou mais evidente. Na Carta Magna de 1824, segundo os artigos 5º e 102º, nos 2º e 14º parágrafos, afirmava-se o direito de ingerência do imperador em alguns assuntos da administração eclesiástica. O padroado, que havia sido implantado antes do Período Moderno²⁴⁷, foi perpetuado pela monarquia de origem portuguesa neste lado do Atlântico até a República, em 1889²⁴⁸. Boanerges Ribeiro discute:

Ao definir, no Art. 5º, as relações entre Igreja Católica Romana e Estado Monárquico Brasileiro, fá-lo de modo a assegurar para este todas as regalias obtidas ao longo da História pela Coroa portuguesa na administração eclesiástica; trata de manter o Vaticano isolado da Igreja no País; estabelece a hegemonia do Estado na administração eclesiástica. “A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião oficial do Império”, estabelece o artigo 5º da Carta. Esse continuará, ao que tudo indica; foi aí colocado deliberadamente; introduz o regalismo na administração da Igreja no mesmo passo em que insere a Igreja Romana no sistema jurídico nacional. Rejeitando em 1827, o beneplácito à bula *Praeclara Portugaliae*, nossa Assembleia Legislativa recebeu as razões da Comissão Eclesiástica que negava ao papa poderes para conceder ao Imperador o padroado, com o grão-mestrado da Ordem de Cristo (RIBEIRO, 1973, p.36).

O padroado, de forma simples, “significava troca de obrigações e direitos entre a Igreja Católica e o indivíduo ou instituição, que assumia, assim, o papel de padroeiro”²⁴⁹. Isto acarretava não somente a responsabilidade de criação de paróquias e bispados, como também o sustento dos clérigos e a indicação daqueles que deveriam ser investidos pelas autoridades eclesiásticas. Igualmente, o padroado implicava, desde o século XVI, a grande dificuldade de qualquer clérigo partir de Portugal e chegar nos trópicos sem o consentimento do rei, uma vez que nada se fazia sem o aval do supremo governante, nem mesmo fundações eclesiásticas ou nomeação de párocos. Esta relação de poderes do Estado sobre a Igreja Romana foi instituída civilmente na Constituição de 1824, conforme se percebe nos artigos 5º e 22º do referido documento.

Certamente o padroado aplicado neste lado do Atlântico teve inspiração no Galicanismo, “um termo que descreve várias teorias desenvolvidas na França concernentes às relações da Igreja Católica francesa, assim como do Estado francês, com

²⁴⁷ NEVES, 2014, p. 382.

²⁴⁸ NEVES, 2014, p. 382.

²⁴⁹ NEVES, 2014, p. 383.

o papado” (VIEIRA, 1980, p. 28). Da perspectiva religiosa, o galicanismo significava que a Igreja e o clero da França se outorgavam direitos próprios, independentes do consentimento de Roma. Da perspectiva do Estado, significava que os poderes temporais teriam sido recebidos diretamente de Deus e estavam fora da jurisdição papal:

Essas teorias foram desenvolvidas contra as pretensões teocráticas dos papas da idade média. Pelos idos da Reforma, essas teorias foram incorporadas na “Declaração do Clero Francês”, de autoria do Bispo Jacques Benigne Bossuet (1627-1682), publicada em 1682. O Clero francês, em suma, declarou em 1682 que o poder temporal dos reis era independente do papado, que as antigas liberdades da Igreja Católica francesa eram sagradas, que o Conselho Geral estava acima do papa, e que a autoridade do ensino infalível da Igreja pertencia aos bispos e ao papa conjuntamente. [...] O direito de padroado era exigido como direito seu pelos imperadores brasileiros e provavelmente teria permanecido incontestado pelos ultramontanos, a não ser quando os galicanos brasileiros começaram a dar a esse direito uma interpretação mais lata do que tinha na sua forma original, no século XVI. [...] Com o auxílio dos jansenistas portugueses, Pombal expulsou os jesuítas do reino e das colônias, modificando radicalmente o sistema educacional português e introduzindo conceitos galicanos do controle do Estado sobre a Igreja, que excediam qualquer coisa que a Santa Sé jamais concedera à coroa portuguesa (VIEIRA, 1980, p.28-29).

Muito embora os dirigentes da nação permanecessem considerando a religião católica como oficial, no entanto, o Vaticano reagiu através da bula “*Proeclara Portugaliae*”, de 1827, com o objetivo de assumir o domínio sobre a igreja brasileira, “por meio da concessão, com o grão-mestrado, do padroado, ao imperador”²⁵⁰. Acerca da recepção da bula papal, assim comentou João Dornas Filho (1902-1962)²⁵¹ sobre sua rejeição:

E foi então que se firmou a doutrina, pela resolução de 4 de dezembro de 1827, de que ao “Imperador compete a apresentação dos bispos e benefícios eclesiásticos em virtude do Art. 102, § 2 da Constituição do Império; e não por substituição à delegação do Papa Julio III, como grão-mestre das ordens, porque o solo e igrejas do Brasil nunca forma das ordens”. Entretanto, mais do que a influência espiritual da França, esse surto de veemente regalismo que marcou os primeiros anos do império talvez fosse devido à embriaguez da independência, à volúpia de ser livre que durante três séculos vivera comprimido pela escravidão colonial. Rompidas as cadeias políticas, não duvidaram romper também, se necessário, as espirituais e religiosas. Chegaram ao cúmulo de mudarem para indígenas os nomes e sobrenomes de origem portuguesa, como fez Montezuma. E a submissão a Roma, que era vestígio do regime colonial, não podia deixar de sofrer também as consequências desse furor libertário que empolgou todos os espíritos da época (FILHO, 1938, p. 48).

Apesar da liberdade de religião limitada²⁵², outros direitos básicos, como a garantia do casamento civil, bem como os registros de nascimento e óbito, além do

²⁵⁰ RIBEIRO, 1973, p. 46.

²⁵¹ Cronista e escritor responsável pela obra *O Padroado e a Igreja Brasileira* (disponível em www.brasiliana.com.br/obras/o-padroado-e-a-igreja-brasileira/pagina/48/texto).

²⁵² Em virtude das restrições à aparência dos templos protestantes, bem como em relação ao proselitismo tão inerente aos costumes das religiões.

sepultamento em cemitérios públicos demoraram a ser efetivados, uma vez que era atribuição da Igreja Católica realizar tais procedimentos. O registro de batismo, que era realizado nos templos romanos, era a prova cabal do nascimento. O documento oficial do casamento era emitido pelos párocos, assim como as informações sobre os óbitos, que também estavam sob o controle da Igreja Romana. Em suas viagens pela Bahia, em 1839, o missionário metodista Daniel Kidder relatou a dificuldade dos protestantes com seus mortos, mesmo havendo a promessa no artigo 12 do Tratado de 1810, que previa a destinação de lugares para este fim:

Protestantes de todas as nacionalidades, especialmente cidadãos norte-americanos, devem grande soma de obrigações à colônia inglesa, pelo fato de frequentemente facilitar, esta última, o enterramento de seus mortos. Não fora a cortesia dos ingleses, os nossos conterrâneos ver-se-iam embaraçados, principalmente em países essencialmente católicos, quando tivessem que realizar funerais (KIDDER, 1972 [1840], p. 39).

Uma situação que demonstra esta crise pode ser notada na Carta Régia de Decretos e Alvarás de 1811, por ocasião de controvérsias geradas a partir da morte de um trabalhador sueco da Fábrica de Ferro de Sorocaba, da Capitania de São Paulo. Conflitos entre os moradores católicos e os estrangeiros protestantes ensejaram um documento oficial que foi enviado ao Marquês de Alegrete, Governador e Capitão General da capitania, determinando que se designe um local apropriado para o enterramento dos mortos dos estrangeiros e protestantes:

Em quarto lugar: sendo muito vantajoso ao meu real serviço, e ao bem publico dos meus Estados chamar povoadores estrangeiros, habeis e intelligentes artistas, posto que elles não estejam allumiados, e não professem os dogmas da nossa santa religião, tanto mais que até vivendo entre catholicos muitos deles sem violencia e por convicção abraçarão a verdade e abjurarão seus erros, e havendo subido á minha real presença algumas informações que havendo morrido em Sorocaba um dos mineiros Suecos, o Director e os outros Suecos, tiveram um susto mal fundado que os prejuizos populaes dos habitantes os consideravam com horror visto serem herejes, ordeno-vos que tenhais particular cuidado em persuadir tanto ao Director como aos mais Suecos. que respeitando elles como devem a nossa santa religião, e praticas da mesma, podem estar seguros que ninguem os hade inquietar nas suas praticas religiosas, que fizerem particularmente em suas casas, e que não só hei de manter tudo a que a tal respeito lhes mandei prometter pelo contracto que com elles se celebrou, a que estou obrigado pelos tratados que ultimamente celebrei com a Gram Bretanha, mas que conheço muito os meus reaes interesses e de minha coroa, para que deixe de fazer observar fiel e religiosamente tudo o que sabiamente tenho ordenado a semelhante respeito, e que a vós muito vos encarrego de novo por esta minha carta régia de cuidares e vigiares na fiel observância ele tão essenciaes objectos tendo sempre vossos olhos abertos para evitares qualquer mau effeito, que possa resultar dos prejuizos de povos, que mais por ignorancia do que por sinistros podem em tal materia fazer-se a si e ao Estado um grande mal, levados de um mal entendido zelo religioso, e contrario aos princípios da nossa santa religião. Tambem, vos encarrego o cuidares em que ahi. se estabeleça e conserve em boa ordem um terreno que sirva de cemiterio aos Inglezes e Suecos, e em geral aos que não forem

membros da nossa santa religião, permitindo-lhes também que nas suas casas particulares e sem forma de Igreja possam reunir-se para o culto particular que dirigem ao Ente Supremo, e no qual vigiarem não possam jámais ser inquietados pelos habitantes do paiz, o que muito vos hei por recomendado (Coleção de Leis do Império do Brasil, 1811, p. 95)²⁵³.

É interessante perceber que o documento real, que demonstra a supremacia da religião católica à época, confirmou os termos do Tratado de 1810, mencionando a pactuada Grã-Bretanha, além da liberdade religiosa prometida aos protestantes, desde que os cultos particulares acontecessem em locais sem aparência de templo.

Existem no Brasil outros cemitérios destinados aos estrangeiros protestantes da época nas cidades de Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, para citar alguns. Simonton e José Manoel da Conceição²⁵⁴ estão enterrados num cemitério que existe no bairro da Consolação, na mencionada cidade paulista, para onde os corpos dos “acatólicos”²⁵⁵ eram apropriadamente alocados:

Com a chegada da família real ao país e o catolicismo como religião do reinado, a demanda por cemitérios protestantes se formou, devido aos primeiros estrangeiros britânicos que vieram trabalhar no país, seja no Rio de Janeiro, Recife ou Ipanema, ou estivesse um grande número de estrangeiros de confissão protestante, se fazia necessário a autorização de D. João para a criação dos cemitérios. Esta prática continuou após a independência do Brasil, agravada pelo catolicismo ter sido considerada religião oficial do país, sendo assim, novamente os protestantes teriam que procurar por seus direitos acerca do sepultamento de seus mortos. Com a vinda de missionários protestantes a partir da segunda metade do século XIX, a população de protestantes começa a aumentar, juntamente com o embate com o estado para as necessidades de regulamentação de batismos, casamentos e ofícios fúnebres. [...] A liberdade religiosa chega apenas com a proclamação da República [...], o estado e a Igreja Católica não mais caminhavam de mãos dadas, o país se torna laico, e os protestantes, neste quesito, não tiveram maiores problemas quanto ao sepultamento, pois a partir de então todos os cemitérios passaram a ser administrados pelos municípios (FAJARDO, 2015, p. 15-16).

Somente em 1861, pelo Decreto nº 1.144, de onze de setembro²⁵⁶, outros direitos civis dos protestantes, além da declarada liberdade de culto, estariam amparados nas normas do país:

Faz extensivo os efeitos civis dos casamentos, celebrados na forma das leis do império, aos das pessoas que professarem religião diferente da do Estado, e determina que sejam regulados ao registro e provas destes casamentos e dos nascimentos e obitos das ditas pessoas, bem como as condições necessárias para que os Pastores de religiões toleradas possam praticar actos que produzão

²⁵³ Coleção de Leis do Império do Brasil, 1811, pg. 95, Vol. 1 (publicação e grafia originais).

²⁵⁴ O missionário fundador da Igreja Presbiteriana no Brasil e o primeiro pastor protestante brasileiro.

²⁵⁵ Simonton e José Manoel da Conceição, que foi o primeiro pastor brasileiro, encontram-se enterrados no Cemitério Protestante no bairro da Consolação em São Paulo-SP.

²⁵⁶ Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517-publicacaooriginal-74767-pl.html>.

efeitos civis. Hei por bem Sanccionar e Mandar que se execute a Resolução seguinte da Assembléa Geral.

Art. 1º Os efeitos civis dos casamentos celebrados na fórmula das Leis do Imperio serão extensivos:

1º Aos casamentos de pessoas que professarem Religião differente da do Estado celebrados fóra do Imperio segundo os ritos ou as Leis a que os contrahentes estejam sujeitos.

2º Aos casamentos de pessoas que professarem Religião differente da do Estado celebrados no Imperio, antes da publicação da presente Lei segundo o costume ou as prescripções das Religiões respectivas, provadas por certidões nas quaes verifique-se a celebração do acto religioso.

3º Aos casamentos de pessoas que professarem Religião differente da do Estado, que da data da presente Lei em diante forem celebrados no Imperio, segundo o costume ou as prescripções das Religiões respectivas, com tanto que a celebração do ato religioso seja provado pelo competente registro, e na fórmula que determinado fôr em Regulamento.

Desde que ficasse provado o enlace, seguindo o trâmite formal estabelecido, o casamento dos protestantes passava a ter efeito civil neste novo contexto. Com relação a dilatação jurídica que foi trazida, pelo Decreto 1.144/1861, assim comenta Émile Leonard:

No Brasil, como no resto da cristandade na época da Reforma, assim como na França depois da revogação do Édito de Nantes, o único casamento existente era o católico. Não obstante a liberdade de consciência prevista pela Constituição, nada autorizava aos não – católicos a fundação de uma família legítima sem uma cerimônia e as promessas que eles não poderiam aceitar. Da mesma maneira, aliás, nada se previa com relação ao registro de seus filhos ou sepultamento de seus mortos. Os projetos de casamento apresentados em 1829 por Vergueiro e, em 1833, sob a influência de Feijó foram de encontro à posição da Santa Sé e à indiferença da opinião pública. Os protestantes dessa época (quase unicamente membros das colônias alemães) contentavam-se com uma união de fato, acompanhada de uma cerimônia religiosa celebrada por algum pregador. Os noivos de religiões diferentes, que não queriam ou não podiam realizar uma união abençoada pelo padre, pois este exigia a promessa de educação dos filhos na religião católica, recorriam muitas vezes a um contrato, realizado perante testemunhas, por algum notário ou escrivão de paz. Esses paliativos não outorgavam, teoricamente, direito algum às crianças e causavam, muitas vezes, lamentáveis situações, pois o esposo protestante considerava-se autorizado, por sua religião, a divorciar-se em caso de adultério de seu cônjuge (e o Brasil não admitia o divórcio), e o esposo católico descobria, depois de tudo concluído, que a bênção religiosa permitida nesta ocasião, não os unia de modo algum (LÉONARD, 2002, p. 58-59).

De fato, o mencionado decreto proporcionou segurança jurídica pela estabilidade deste direito familiar, permitindo que a união civil acontecesse também nos “moldes protestantes”. Em suma, foi neste cenário de abertura legal, ainda que limitada, não conhecido antes de 1810, que o protestantismo começou a se expandir no Brasil Império.

Não evitou, no entanto, a intolerância de muitos seguidores do catolicismo, diversas vezes orientados por clérigos indispostos com o protestantismo.

2.2. A crise da Igreja Católica Romana e a coalizão de correntes filosóficas, políticas e teológicas que favoreceram a entrada do Protestantismo

Existe uma concordância predominante na historiografia, que trata do contexto da vinda dos primeiros missionários protestantes no século dezenove, no sentido de apontar uma situação de crise institucional experimentada pela Igreja Romana na primeira metade do Oitocentos, que coexistiu com a presença de concepções filosóficas que destoavam do diapasão clerical, sobretudo por defender a suprema autonomia do governo imperial em relação ao Vaticano, os direitos individuais, de cunho liberal, além da vinda de imigrantes de outras religiões.

Como evidência dos problemas da referida instituição religiosa, constatou-se a falta de clérigos e comunidades insuficientemente assistidas, seja pelo pouco interesse dos seus líderes ou pelos parcos salários que recebiam. Este foi o ambiente católico encontrado pelos primeiros missionários, bem como relatado por Kidder:

Em poucos assuntos observa-se tão completa unanimidade de vista entre escritores brasileiros, como no que respeita ao estado religioso do país. Particulares e eclesiásticos, estadistas, comerciantes e políticos, todos concordam em que a situação religiosa é a mais baixa e mais desanimadora possível. Os conventos estão em franco declínio; diminuindo o número de padres seculares; as igrejas estão em ruínas e a irreligiosidade vai-se disseminando rapidamente. Tudo isso num país cuja população descende diretamente de inquisidores e onde, desde a época de seu descobrimento, o Catolicismo Romano reinou soberanamente. [...] É verdadeiramente alarmante a falta de clérigos que se dediquem com afinco aos trabalhos espirituais, bem como de novas vocações sacerdotais. Na província do Pará, paróquias existem que há doze anos e mais não tem vigário. A região do Rio Negro compreende quatorze aldeamentos e dispõe de um único padre. Em idênticas circunstâncias encontra-se a zona banhada pelos Solimões. Nas três comarcas de Belém, no baixo e no alto Amazonas, existem trinta e seis paróquias vagas. No Maranhão, vinte e cinco igrejas foram, em épocas diversas, dadas como vagas, sem que jamais comparecesse candidato. O bispo de São Paulo fez idêntica afirmativa com relação às igrejas vagas de sua diocese.; o mesmo se dá em outros lugares. Em Cuiabá, nenhuma igreja tem sacerdote permanentemente e os que eventualmente nelas oficiam não cumprem como deveriam as instruções do bispo no sentido de instruir o povo e melhorar a paróquia (KIDDER, 1972 [1840], p. 253-254).

Segundo o mesmo missionário metodista acrescentou noutra ocasião, de acordo com a sua perspectiva de um protestante estrangeiro e viajante, não encontrava ninguém de “alta posição” que se dispusesse ao sacerdócio, acreditando ser procurado somente por

aqueles que possuíam poucas condições de ascensão social. Outros tantos se imiscuíam com os negócios da política, como bem se pode notar no grande envolvimento dos padres em revoltas, assim como atuando em casas legislativas do império. Tais religiosos acabavam por negligenciar o ofício clerical. Segundo o mesmo Kidder, não havia dúvida de que os parcos emolumentos do clero contribuíram para reduzir o número de seus membros²⁵⁷.

A condição econômica da Igreja Católica, no parecer de Vieira²⁵⁸, estava relacionado ao regalismo imperial. Tal instituição religiosa, que estava sob o controle do Estado, sofria com a prática do padroado por parte da Coroa. A autonomia da Igreja estava enfraquecida:

A fraca condição econômica da Igreja estava intimamente ligada à anterior. O clero todo, desde o Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil até o padre da paróquia mais pobre, era pago pelo Estado. As cõngruas tendiam a ser mesquinhas e permaneceram as mesmas por diversas décadas, a despeito da inflação e de um aumento constante no custo de vida (VIEIRA, 1980, 27).

Segundo Léonard²⁵⁹, a média de remuneração aprovada pelo Tesouro e destinada aos clérigos seculares era de duzentos mil reis, o que não tornava, segundo ele, nada atraente o ministério paroquial. Nem mesmo o clero regular²⁶⁰, apesar de mais abastado, atraía muitos interessados à função religiosa:

Apesar de mais rico, o clero regular nem por isso era mais florescente. A verdadeira inflação monástica que o Brasil conhecera no final do século XVIII (mesmo assim ela havia sido menos intensa que no resto da cristandade católica) reduzira-se consideravelmente na segunda metade do século XVIII, pela expulsão dos jesuítas, o sequestro de seus bens e a secularização de muitos conventos. As casas religiosas ainda conservadas estavam quase vazias, embora não fosse o medo de uma situação restrita a causa desta situação (LÉONARD, 2002, p. 34).

A insuficiência numérica dos mesmos sacerdotes se fez acompanhar de um enfraquecimento natural da influência religiosa dos líderes da Igreja Católica Romana²⁶¹ sobre a população. Somado a esta questão, o contexto da “reação monárquica”, a partir de 1837, foi marcado por vários conflitos entre os “representantes civis” e os líderes da

²⁵⁷ KIDDER, 1972, p. 255.

²⁵⁸ David Gueiros Vieira (1929-2017), realizou seu doutorado em História da América pela American University (Washington), em 1973. Era especialista em História do Protestantismo no Brasil e conferencista.

²⁵⁹ LÉONARD, 2002, p. 34.

²⁶⁰ Clero secular é aquele cujo serviço religioso é prestado ao público em geral, como se pode observar no trabalho de padres em paróquias. Clero regular é a designação atribuída aos religiosos pertencentes às ordens eclesásticas, tais como: franciscanos, dominicanos e capuchinhos.

²⁶¹ LÉONARD, 2002, p. 35.

referida igreja, que, pouco a pouco, viam definhar o grande prestígio que gozava sua religião há mais de três séculos:

A explicação de tal descompasso acabou atribuída à decadência do ensino religioso e à formação deficiente do clero, tema que se tornaria recorrente nos anos seguintes, sem que soluções adequadas fossem encontradas pelo Estado (NEVES, 2014, p. 415).

À esta questão de diminuição da força da Igreja Católica Romana sobre a sociedade brasileira, a historiografia concorda que o ingresso dos estrangeiros e a fé cristã protestante se deu no contexto em que também aconteceu o encontro de outras forças que procuravam seu espaço no Império e, de certa forma, igualmente rivalizavam com os pressupostos exclusivistas da religião católica formadas pelo galicanismo, jansenismo, liberalismo, maçonaria, deísmo e racionalismo²⁶².

Todos estavam, em certo sentido, aliados contra o conservantismo que a Igreja Católica do século XIX²⁶³ representava. Esta, por sua vez, começou a reagir, estrategicamente, a partir da segunda metade do Oitocentos. Percebe-se que, na análise de Vieira, as novas e contestadoras ideias não chegavam apenas com aqueles das elites que haviam estudado em Coimbra, mas também com os imigrantes que traziam suas percepções religiosas e políticas diferenciadas.

Conforme o mesmo autor citado, o galicanismo, que se associava à prática do padroado no Estado brasileiro, foi acompanhado de um movimento teológico católico que ficou conhecido como jansenismo. Esta união, segundo Vieira, remonta aos tempos de Pombal, tornando-se o jansenismo uma poderosa força religiosa com implicações na política, tanto portuguesa quanto brasileira²⁶⁴:

O jansenismo, como é amplamente conhecido, foi o nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo de Ypres. [...] Jansen tentara reformar a Igreja Católica, sugerindo a mudança da sua teologia do tomismo para o augustianismo. De certo modo, Jansen reagira também contra o protestantismo, se bem que muitos dos seus ensinamentos religiosos fossem muito parecidos com os de João Calvino, especialmente em questões que lidavam com a predestinação. [...] O processo de crescimento para conhecer a Deus, de acordo com Jansen, exigia, dentre outras coisas, a leitura diária da Bíblia. No entanto, porque Jansen também acreditava na sucessão apostólica, sustentava que esta relação íntima entre o homem e o Criador só podia ser obtida por meio da Igreja Católica. Jansen se opôs ferozmente contra os jesuítas. [...] O jansenismo foi perseguido por Luís XIV. Por incitação dos jesuítas, o rei obteve uma bula papal contra essa escola teológica. A Bula *Unigenitus dei filius* (1713), do Papa Clemente XI (1700-1721), anatematizou 101 proposições jansenistas e, entre outras coisas, desferiu um golpe mortal na leitura popular da Bíblia. [...] O Primeiro-Ministro Pombal,

²⁶² VIEIRA, 1980, p. 27.

²⁶³ VIEIRA, 1980, p. 27.

²⁶⁴ VIEIRA, 1980, p. 29.

na sua luta para estabelecer o controle do Estado sobre a Igreja, utilizou os jansenistas portugueses. (VIEIRA, 1980, p. 29-30).

O jansenismo chegou aos trópicos através de diversos padres e prelados educados em Portugal. Dentre os mais influentes clérigos, destaca-se Dom José Joaquim da Cunha de Azevedo Coutinho (1742-1821), que era conselheiro e parente do Marquês de Pombal, bem como auxiliar direto do Dom Francisco Lemos de Farias Pereira Coutinho (1735-1822), este último foi responsável pela reforma do currículo da Universidade de Coimbra²⁶⁵. Como Bispo de Olinda (1799-1806), Dom Azevedo Coutinho fundou um seminário nesta cidade, com o quadro de professores formados em Coimbra e de orientação jansenista. A respeito desta vertente teológica considerada “heterodoxa” para o Catolicismo oficial, que muito influenciou o clero brasileiro e facilitou a entrada e a disseminação do protestantismo, assim comenta Léonard:

É necessário, entretanto, que concedamos alguma importância a um traço extraordinário, à primeira vista, do clero brasileiro dessa época, traço oriundo da educação que seus bispos receberam em Coimbra: as fortes influências jansenistas que sofrera e sofre ainda. Um clero sul-americano jansenista! [...] Apenas recentemente este jansenismo brasileiro da primeira metade do século XIX foi observado e estudado. Entretanto, lidas com cuidado, as Reminiscências de Kidder nos colocam nesse rumo. Planejando distribuir, nas escolas da província de São Paulo, livros religiosos que servissem para leitura (estes deixavam muito a desejar) ele acrescenta: o Catecismo de Montpellier seria mais apropriado que qualquer outro livro para este fim (LÉONARD, 2002, p. 41-42).

Outra obra jansenista, além do referido Catecismo de Montpellier da citação, que influenciou os clérigos que atuaram nas terras tupiniquins, foi a Teologia de Lião, segundo o historiador Émile Léonard. Ainda que estivesse arrolada entre as obras proibidas no Index, por decreto de 17 de setembro de 1792²⁶⁶, a mencionada Teologia de Lião constituía “a base do ensino teológico nos seminários de Olinda e do Rio, assim como nos de Portugal”²⁶⁷. Mesmo reconhecendo a falta de um estudo aprofundado acerca do jansenismo brasileiro com vistas a analisar com maior robustez a influência deste pensamento e suas repercussões no solo brasileiro, o mencionado historiador francês, companheiro de ofício de Lucien Febvre, destacou que “a importância dessa influência revela-se, entretanto, em três pontos: fomentação de uma piedade austera, culto das Sagradas Escrituras e a independência em relação a Roma”²⁶⁸.

O missionário Kidder encontrou este ambiente que, de certa forma, possibilitou sua atuação como colportor, vendendo bíblias e distribuindo folhetos. Tal interesse pelo

²⁶⁵ VIEIRA, 1980, p. 30.

²⁶⁶ LÉONARD, 2002, p. 43.

²⁶⁷ LÉONARD, 2002, p. 43.

²⁶⁸ LÉONARD, 2002, p. 43.

referido livro religioso, que era incentivado pela teologia jansenista, facilitou, inicialmente, o desejo das pessoas pela aquisição e leitura da Bíblia, além da entrada dos estrangeiros protestantes e a divulgação de sua religião. Segundo Vieira:

O chamado “Catecismo de Montpellier”, de autoria de Charles-Joachim Cólbert, largamente adotado no Brasil, tinha predisposto o clero brasileiro, e a população literata, ao conceito de leitura diária da Bíblia, assim como a outras ideias neo-protestantes. O metodista Daniel P. Kidder (1838-1840), notando como era largamente usado no país, sugeriu que o mesmo fosse adotado, juntamente com a Bíblia, como texto de leitura nas escolas públicas de São Paulo. A sugestão de Kidder foi aproveitada pelos editores protestantes do Rio de Janeiro, Eduardo e Henrique Laemmert. Ainda em 1892 os editores Laemmert publicaram o catecismo da Diocese de Montpellier destinado ao “ensino da doutrina cristã aos escolares do Brasil e de Portugal. É muito interessante notar este sentimento quase ecumênico que existia entre jansenistas e protestantes no Brasil. A antiga literatura e a correspondência protestantes claramente exemplificam isso (VIEIRA, 1980, p. 31).

Um caso que serve para corroborar uma certa abertura que havia para os protestantes estrangeiros entre alguns clérigos, de orientação jansenista ou galicana (jamais ultramontana), demonstra-se na cordialidade do Regente Feijó e o metodista Daniel Kidder, conforme comentário do estrangeiro em sua obra. Esta sensibilidade foi extensiva a outros protestantes imigrantes. Vieira acrescenta:

Em 1836, como Regente do Império, Feijó, que em 1828-1829 apoiara o projeto de lei que expulsava do Brasil os padres ultramontanos estrangeiros, deu ordem ao ministro plenipotenciário brasileiro em Londres, o Marquês de Barbacena, para entrar em contato com os Irmãos Morávios e convidá-los a virem para o Brasil a fim de catequisar os índios (VIEIRA, 1980, p. 31).

No comentário acima, Vieira apresenta “os Morávios”, que são conhecidos na História do Protestantismo como aqueles que realizaram a maior obra missionária em termos de proporção e alcance e, conseqüentemente, a difusão desta fé em larga escala por vários lugares do mundo, inclusive os mais longínquos²⁶⁹. Somente para se ter uma ideia, estima-se que tais protestantes conseguiram expandir, em vinte e cinco anos, o que

²⁶⁹ Os Morávios são reputados, entre os estudiosos da história e teologia protestantes, como aqueles que mais realizaram atividades missionárias até o século XVIII (NICHOLS, 2004, p. 214). As ações destes protestantes são estudadas em todos os seminários teológicos e são usadas como “inspiração” pela abnegação dos referidos religiosos. Embora no início tenham sido apenas um movimento que valorizava a piedade e se colocava contra o formalismo religioso, as rivalidades entre os diversos protestantes, bem como a indiferença com aqueles que não conheciam a Bíblia, acabaram por fundar uma denominação própria que posteriormente ficou conhecida como “Unitas Fratrum”. Em sua pesquisa para a tese de doutorado, David Gueiros Vieira comenta que os livros de Atas dos Morávios de 1836 foram destruídos por causa de um ataque aéreo alemão, em maio de 1941, quando os escritórios desta sociedade se encontravam em Londres. Ainda segundo Vieira, após busca feita por C. W. Schooling, bibliotecário daquela sociedade, dos documentos restantes existe uma solicitação do Governo Imperial do Brasil por missionários Morávios, em 1836. O pedido não foi atendido devido a impossibilidades dos protestantes. Esta informação foi dada por carta pelo referido bibliotecário, segundo Vieira, em quatro de dezembro de 1964 (VIEIRA, 1980, 31-32).

todo o movimento protestante fez em cerca de cento e cinquenta. Com relação a estes protestantes que quase embarcaram para o Brasil a pedido do Regente Feijó, Léonard acrescenta:

Os Morávios eram os membros da ínfima comunidade protestante que se havia encarregado, desde então, da primeira e já importante atividade missionária organizada do protestantismo. Não haveria então missionários católicos a quem confiar a evangelização dos índios e o prosseguimento da bela obra civilizadora dos jesuítas (LÉONARD, 2002, p. 45-46)?

Paulatinamente, as normas jurídicas do país seriam acomodadas ao novo cenário de abertura religiosa, em que esta fé, diferente e dissidente do catolicismo romano do século XVI, ganhava adesão dos cidadãos brasileiros e se expandia por todo o território nacional. Nas palavras de Ribeiro:

[...] Os imigrantes que aqui se estabeleceram a partir de 1824, encontraram um governo tolerante e regalista, que lhes assegurou a liberdade de culto, subvencionou seus pastores, evitou muitas vezes a desagregação da fé evangélica, providenciando pastores para as comunidades protestantes. O clero católico romano que encontravam, incomodado com sua presença, reagiu esporádica e frouxamente, algumas vezes instigado diretamente pelo Núncio, mas conformando-se muito depressa, quando enfrentado pelos pastores, ou advertido pelas autoridades. Os pregadores que na segunda metade do século XIX iniciaram a pregação a brasileiros, e estabeleceram as igrejas reformadas nacionais, encontraram a situação modificada. Protegidos pelo governo, viram-se tratados de modo variável pelo clero e pela população. Em regra, o clero tentou hostilizá-los. Essa hostilidade não sufocou o nascente movimento protestante, porque, as autoridades a contiveram nos limites da polêmica e da invectiva; as tentativas de agressão física foram reprimidas com energia, salvo poucas exceções. Mas, bispos e padres já formados no modelo tridentino se opuseram tenazmente aos protestantes. O sistema jurídico foi-se acomodando à presença da nova denominação religiosa – por iniciativa de dirigentes políticos, e em face da resistência do clero vaticanista, cada ano mais numeroso (RIBEIRO, 1973, 47).

O imperador Dom Pedro II dispunha de uma atitude já positiva de servir-se dos protestantes no terreno social, sem grande interesse da mensagem espiritual, o que proporcionou grandes facilidades aos primeiros missionários²⁷⁰. Dom Pedro II possuía uma formação “ilustrada” e uma mentalidade aberta a novas ideias, dentre as quais, a tolerância religiosa. Ademais, “era dos países protestantes que ele esperava a imigração grandemente necessária ao Brasil na realização do magnífico programa de imigração”²⁷¹. Nada mais foi mais oportuno para que os protestantes viessem fazer seguidores²⁷².

Este comportamento do líder máximo do Império era resultado de ideias liberais, que circundavam a Europa desde o século XVIII e crescia em Portugal, posteriormente

²⁷⁰ LÉONARD, 2002, p. 54.

²⁷¹ LÉONARD, 2002, p. 54.

²⁷² LÉONARD, 2002, p. 55.

ganhando contornos próprios efetivos nos trópicos a partir da Assembleia Constituinte de 1823. Os princípios que norteavam o novo Estado imperial eram monarquia e liberdade²⁷³. Tais pensamentos eram vindos da França, através de jornais e livros importados para a colônia ou trazidos pelos estudantes Coimbra²⁷⁴. Acerca da importância desta universidade para fins de disseminação destas ideias liberais, assim comenta Maria Fernanda Vieira Martins:

Quanto à formação da intelectualidade brasileira, a Universidade de Coimbra exerceu papel fundamental, não apenas por ter acolhido boa parte dos políticos nacionais em seu curso de direito, mas ainda por ter servido de modelo para a constituição das Faculdades de São Paulo e Olinda, que continuaram a obra da universidade portuguesa também no que se referia ao fornecimento de quadros para o Estado brasileiro. Em geral, perdurou nessas escolas a tendência ao jusnaturalismo (MARTINS, 2007, p. 66).

O justuralismo era, em suma, uma corrente político-filosófica que definia os direitos inerentes ao indivíduo, naturalmente deduzíveis da razão, afastando-se da fundamentação teológica medieval que trazia uma ordem metafísica da sociedade²⁷⁵. Era a base epistemológica deste liberalismo que norteou a retórica e, em certo sentido, orientou a prática dos políticos brasileiros. Sobre o liberalismo, de base jusnaturalista, Vieira acrescenta:

Sob essa expressão genérica apareceram vários grupos defensores do livre-arbítrio em todas as esferas, unidos ao redor de um conceito: - um conceito de “progresso” e da emancipação do homem – a maior parte, emancipação da classe média. O termo, em geral, significava uma crença difusa no valor do indivíduo, e na convicção de que na base de todo o progresso era a liberdade individual. Mais ainda, que o indivíduo deveria ter o direito de exercer sua liberdade ao máximo, conquanto não viesse a infringir a liberdade dos outros. O liberalismo também aceitava a utilização dos poderes do Estado com o propósito de criar condições através das quais o indivíduo pudesse, livremente, crescer e expressar-se (VIEIRA, 1980, p. 39).

Mesmo seguindo um curso próprio, o modernismo, vindo através das influências liberais, caracterizado pela contestação ao Antigo Regime e, conseqüentemente à supremacia da Igreja Católica, chegava às terras do pau-brasil e aqui haveriam de marcar a política nacional²⁷⁶. O sentimento de repulsa norteava o comportamento das elites letradas²⁷⁷ e forjou o modelo de monarquia constitucionalista impregnado do “discurso” de garantias individuais:

A difusão da concepção política liberal, vitoriosa na Inglaterra desde o século XVIII e reafirmada pelas correntes mais moderadas da Revolução Francesa, a ideia nacional, ampliada pelo romantismo e a lenta alteração da estrutura

²⁷³ MARTINS, 2007, p. 43.

²⁷⁴ VIEIRA, 1980, p. 39.

²⁷⁵ MARTINS, 2007, 52-55.

²⁷⁶ NEVES, 2001, p. 73-75.

²⁷⁷ MARTINS, 2007, p. 43.

econômica, com a implantação cada vez mais visível de uma Revolução Industrial, passaram a constituir resistências consideráveis à simples restauração das forças tradicionais. Para aqueles que defendiam o fim do Antigo Regime, tornava-se essencial assegurar ao indivíduo as garantias consideradas essenciais – os direitos do cidadão, a liberdade de expressão, de imprensa, de reunião e de associação (NEVES, 2001, p. 75-76).

Apesar da retórica dos direitos do indivíduo, o tal liberalismo tupiniquim coexistiu com a nefasta escravidão e se submeteu aos interesses das elites locais, formando uma política liberal própria para não dizer atípica ou mutilada. De toda forma, fez sobressair a noção de liberdade, tão defendida nas revoluções europeias, do indivíduo, da expressão e da religião²⁷⁸.

Eram marcas de tal pensamento as lutas em favor da ampliação dos direitos civis, dentre os quais a própria liberdade religiosa. A incorporação destas ideias liberais, que remontam à Revolução de 1820, aconteceu sem muitos obstáculos pelos membros das elites políticas e intelectuais “tupiniquins”, pois, a geração que atuava efetivamente neste período havia sido formada na Universidade de Coimbra, “segundo os moldes ilustrados portugueses e que serviu como instrumento de homogeneização desses indivíduos em termos de valores e padrões de comportamento”²⁷⁹. A projeção econômica e as vitórias militares das “nações protestantes”, Inglaterra e Prússia, acarretavam uma associação da religião destes países ao progresso tão almejado nas terras tropicais²⁸⁰. O historiador francês Émile Léonard argumenta:

Entre os progressistas declarados e, por isso mesmo, liberais em matéria religiosa, encontramos no Brasil os “moços de chapéu de palha”, jovens intelectuais que ostentavam o chapéu de fibras de Taquaruçu, na mesma época em que seus companheiros da Itália distinguiam-se pelo uso da “paglietta” – cujo nome recebiam – além dos oficiais que, em toda a América do Sul, se achavam à testa de movimentos avançados. Encontraremos mais tarde grande número de intelectuais e oficiais entre os primeiros protestantes brasileiros. Os próprios reacionários – corcundas, camelos, galegos, os detestados caramurus – e, piores que todos, aos olhos dos jovens exaltados, os moderados, não se contentavam em receber da Inglaterra os seus chapéus de feltro: adotavam também muitas de suas ideias. Simpatizantes da Inglaterra tanto quanto de Portugal, não possuíam preconceito contra o protestantismo – religião do país que salvara outrora a coroa portuguesa – pensavam, já que lhes era impossível raciocinar guiados por este espírito filosófico que os brasileiros ilustres herdaram do século XVIII (LÉONARD, 2002, p. 40).

Estas ideias orbitavam no mundo das elites que se encarregavam de disseminar esta nova cultura política ilustrada, muito presente no movimento constitucionalista que

²⁷⁸ MARTINS, 2007, p. 61.

²⁷⁹ NEVES, 2001, p. 77.

²⁸⁰ LÉONARD, 2002, p. 40.

favoreceu a autonomia da imprensa e, conseqüentemente, a profusão de ideias liberais por meio de folhetos, panfletos políticos e periódicos nas principais cidades brasileiras²⁸¹:

Esta imprensa fazia chegar notícias e informações a uma plateia mais ampla, trazendo à tona acontecimentos diários, que se transformavam em novidades não mais do domínio privado, mas sim do domínio público. Portadores de ideias esclarecidas, desenvolveram-se entre o terreno da curiosidade e o de ação, erigindo o esboço de uma esfera pública para o pensamento político. Seus artigos passavam a ser discutidos em novos espaços de sociabilidade, como os cafés, a academias, as livrarias, criando condições para que essa literatura política assumisse as principais posturas da época comprometidas com o ideário liberal (NEVES, 2001, p. 78-79).

Este “espírito cívico coletivo”, caracteristicamente liberal, revela-se nos panfletos políticos da época, que discutiam os principais assuntos, bem como no fato de que os periódicos apresentavam discussões e cartas de particulares sobre as questões em voga, utilizando os óculos das Luzes²⁸². A ideia de liberdade, que estava bem presente nos jornais e folhetos desta corrente filosófico-política²⁸³, implicava, inevitavelmente, a tolerância no tocante à religiosidade de cada cidadão²⁸⁴ na onda desta nova ordem social.

A grande influência que a Inglaterra exerceu sobre Portugal desde a abertura dos portos em 1808, e mesmo sobre o Brasil a partir de 1822, nas questões econômicas, políticas e militares, são muito evidentes e discutidas por vários autores²⁸⁵. As mercadorias inglesas, o bipartidarismo, o parlamentarismo e as várias inovações técnicas que chegavam da Grã-Bretanha através de seus comerciantes, embaixadores e militares criavam um ambiente de simpatia destas “importações” consideradas “a última criação da sabedoria humana”²⁸⁶.

Certamente, houve alguma acomodação destes pensamentos em solo brasileiro, mesmo que contraditoriamente coexistisse com a escravidão durante praticamente todo o período imperial. Aqui se encontraram aspectos políticos, sociais e culturais muito diversos dos países revolucionários europeus, o que gerou uma enorme discrepância entre o discurso e a prática política, resultados de movimentos internos plurais e desencontrados²⁸⁷.

²⁸¹ NEVES, 2001, p. 78.

²⁸² NEVES, 2001, p. 79.

²⁸³ NEVES, 2001, p. 84.

²⁸⁴ NEVES, 2001, p. 85.

²⁸⁵ VIEIRA, 1980, p. 38.

²⁸⁶ VIEIRA, 1980, p. 39.

²⁸⁷ MARTINS, 2007, 67.

A maçonaria também foi outro importante instrumento de veiculação do liberalismo no Brasil e, acerca deste tópico, existe concordância pacífica na historiografia²⁸⁸. Quanto à maçonaria, Vieira acrescenta:

O programa da maçonaria brasileira conservadora, como se deduz deste estudo, parece ter sido: a) conservar a nação unida a qualquer preço, usando o Trono como seu ponto de apoio; b) controlar a Igreja, conservando-a liberal, dominada pela Coroa, como um clero não educado e sobretudo, não ultramontano; e c) lutar pelo “progresso do Brasil por meio do desenvolvimento da educação leiga, da expansão do conhecimento científico e técnico (não estorvado pela teologia) e da importação de imigrantes “progressistas” e tecnicamente educados, dos Estados germânicos, da Inglaterra e de outras nações protestantes (VIEIRA, 1980, p. 46).

As “sociedades secretas” foram um ponto forte de apoio dos estrangeiros protestantes numa terra onde os clérigos católicos tinham bastante influência. Foi este “braço secreto” que articulou, para além de ideias políticas inovadoras, as condições para que o protestantismo incipiente estivesse protegido em solo naturalmente contrário em virtude do longo período de hegemonia católica nas terras tupiniquins. Os maçons colaboraram com os “subversivos” e táticos protestantes.

2.3. O Protestantismo de Missão no Brasil

Consagradas pelo uso, duas expressões são usadas pelos historiadores para discutir a chegada do protestantismo nos trópicos: o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão. A primeira se refere à vinda dos protestantes estrangeiros, ocasionada pela abertura dos portos e a consequente organização das “primogênicas” capelas pertencentes às colônias inglesas e alemãs, nas primeiras décadas do Oitocentos, na cidade do Rio de Janeiro. Essas comunidades ensejaram a etapa inicial do processo de estabelecimento protestante neste país. Era uma obra destinada aos pares imigrantes. A outra expressão designa ao trabalho de divulgação da fé protestante com o objetivo de fazer prosélitos e expandir essa religião entre os brasileiros, de forma estratégica por todo o território nacional. Boanerges Ribeiro comenta acerca dos primeiros protestantes imigrantes:

Embora os evangélicos de Colônia não se preocupassem com proselitismo entre os brasileiros, contudo inseriam-se na organização social do país, interpretavam com liberalidade as restrições constitucionais a seu culto; estabeleciam o culto; ingressavam nas agendas do sistema de parentesco (batismo, casamento, sepultamento) até então monopolizadas pela religião do Estado – e faziam-no decididamente, mesmo antes das acomodações

²⁸⁸ MARTINS, 2007, 67.

necessárias no sistema jurídico, com o conhecimento e, por assim dizer, a convivência das autoridades. Ingressavam nos cenários com seus cemitérios, seus templos, suas casas pastorais, suas escolas. Conservavam sua homogeneidade comunitária, educando os filhos em suas escolas, sob a direção dos professores protestantes. E algumas famílias católicas romanas enviaram seus filhos a essas escolas protestantes (RIBEIRO, 1973, p. 91).

Mendonça²⁸⁹ segue na mesma direção que Ribeiro, afirmando que os anglicanos e alemães nesse período foram, em geral, comunidades fechadas que não tiveram intenção missionária, mas se constituíam apenas em capelanias de assistência religiosa aos imigrantes, talvez pelo receio de que pudessem despertar o incômodo dos líderes católicos:

A implantação definitiva do protestantismo na América Latina dependia de um avanço duplo: a imigração e missionários. A imigração vinha quase sempre em primeiro lugar e, num sentido real, preparava o caminho para a força de serviço missionária. O protestantismo imigrante, porém, quase nada contribuiu para a evangelização da América do Sul (CAIRNS, 2002, p. 362).

Quando comenta sobre a chegada dos primeiros imigrantes alemães, Cairns, que é mais enfático em destacar a falta de ação missionária dos estrangeiros, utiliza o exemplo dos que chegaram em Nova Friburgo em 1823, bem como dos que se estabeleceram em São Leopoldo, um ano depois, para afirmar que estes não tinham vindo às terras brasileiras com o objetivo de evangelizar, mas simplesmente para trabalhar e progredir²⁹⁰.

Apesar dos muitos relatos de clérigos católicos por vezes terem hostilizado os protestantes e insuflado a população contra eles²⁹¹, contudo, seja pela falta de uma vigilância religiosa constante, pela indiferença da população, ou pelo desejo das autoridades cumprir as “franquias constitucionais”, o fato é que, apesar da antipatia dos líderes religiosos do catolicismo romano, os protestantes foram se instalando de forma táctica, conforme a linguagem de Michel de Certeau, criando seus mecanismos próprios de dinâmica eclesial²⁹². Os imigrantes protestantes, que acabavam por penetrar na lavoura, no comércio, na indústria, no exército, na marinha, na educação, na sociedade de uma maneira geral, provocaram processos de acomodação que contribuíram para a fundação de novas denominações religiosas no Brasil.

Somente a partir da segunda metade do século dezenove foi que ocorreu uma reação oficial católica, conhecida como “ultramontanismo”. Este movimento se contrapunha às ideias galicanas no sentido de afirmar a supremacia de Roma sobre as

²⁸⁹ MENDONÇA, 2008, p. 45.

²⁹⁰ CAIRNS, 2002, p. 363.

²⁹¹ RIBEIRO, 1973, p. 101.

²⁹² RIBEIRO, 1973, p. 92.

Igrejas Católicas nacionais, argumentando, dentre outras coisas, a autoridade do papa sobre todos os clérigos e paróquias:

A história do Brasil, a começar desse período (1828), presenciou uma luta contínua, por parte dos ultramontanos, para conquistarem o poder e estabelecerem seu controle sobre a Igreja Brasileira, luta esta que, no final, eles venceram. Esta luta, deve ser reiterado, não ocorreu apenas no Brasil. A mesma ocorreu em toda a América Latina e na Europa sob a liderança de Pio Nono. No Brasil, o ultramontanismo quase que totalmente conquistou o poder sobre a Igreja. Essa vitória foi em parte alcançada quando os bispos conseguiram o direito de suspender qualquer clérigo “*ex-informata conscientia*” (Decreto nº 1.911 de 28 de março de 1857) sem que o clérigo afetado pudesse apelar para a Coroa, bem como quando obtiveram controle dos Seminários. O imperador inadvertidamente auxiliara o ultramontanismo. Com o seu desejo de obter para o país um clero mais bem-educado, mandou para a Europa um grande número de seminaristas brasileiros que absorveram ideias ultramontanas nos seminários da França e da Itália. Ao voltarem ao Brasil, esses jovens em pouco tempo conquistaram posições de liderança dentro da Igreja. Muitos deles chegaram a ser bispos em pouco tempo (VIEIRA, 1980, p. 38).

Os liberais, no entanto, eram contrários ao ultramontanismo. Auxiliados pelos clérigos que possuíam ideias galicanas, os membros do Partido Liberal tentaram conservar o controle da Igreja Católica, o que causava incômodo e mobilização dos que possuíam ideias “convergentes para o Vaticano”. Foram os defensores do liberalismo que se envolveram mais ativamente na proteção destes imigrantes “heterodoxos”²⁹³, mais precisamente, do direito à liberdade religiosa e do casamento civil. Sem estes, a permanência dos imigrantes e a conservação de uma cultura de tolerância seria inviabilizada pelo movimento conservador católico.

O protestantismo de missão no Brasil, entenda-se como a ação missionária protestante com a finalidade de conquistar “novos convertidos, é considerado somente a partir das ações promovidas pelo pastor metodista Fountain E. Pitts na década de trinta”²⁹⁴. Ele foi enviado para refletir as possibilidades de uma ação missionária protestante, o que tornou possível a chegada do também ministro evangélico Justin Spauldin, que atuou entre os marinheiros ingleses e americanos na cidade do Rio de Janeiro, além de fundar uma pequena escola para crianças brasileiras e estrangeiras. Assim acrescenta Mendonça:

Em 1835, chegou o primeiro missionário metodista ao Rio de Janeiro, o Rev. Fountain E. Pitts, do “Board of Mission” da Methodist Episcopal Church in the United States, que começou a pregar em residências particulares. Em 1836, aportou outro missionário, o Rev. Justus Spaulding, que organizou uma igreja com quarenta membros, todos estrangeiros (MENDONÇA, 2008, p. 45).

²⁹³ VIEIRA, 1980, p. 38.

²⁹⁴ MENDONÇA, 2008, p.45.

Posteriormente, em 1837, Daniel Kidder, “acompanhado de sua esposa, dedicou-se à divulgação da Bíblia, tendo recebido autorização da hierarquia católica”²⁹⁵. De acordo com Mendonça, “em 1842, essa primeira igreja metodista encerrou suas atividades”²⁹⁶. Ainda segundo o último autor mencionado, é provável que a crise gerada pela questão da escravidão nos Estados Unidos tenha inviabilizado a manutenção do trabalho missionário. Somente em 1876, a obra é reiniciada oficialmente com a ação do Rev. J. J. Ramson²⁹⁷. A respeito desta primeira ação missionária metodista, Cairns discute:

Os metodistas fizeram a primeira tentativa de enviar missionários à América Latina. Justin Spaulding e Daniel Kidder estabeleceram a primeira igreja metodista no Rio de Janeiro em 1836. Eles nomearam colportores das Escrituras nas cidades marítimas e, numa viagem pelo norte do Brasil, Kidder distribuiu 60.000 folhetos. Depois de 1838 deram assistência espiritual aos marinheiros americanos no Rio até que voltassem aos Estados Unidos (Kidder em 1840 e Spaulding dois anos mais tarde) (CAIRNS, 2002, p. 366).

O missionário presbiteriano James Fletcher, que foi companheiro de Kidder nas ações das Sociedades Bíblicas, inglesa e americana, também aparece na história do protestantismo do Brasil Imperial com uma atuação marcante neste “protestantismo de missão”. Sua capacidade de articulação e penetração na sociedade brasileira foi destacada. Argumenta Léonard:

O representante desta, na capital do império, era o pastor presbiteriano, Rev. James Cooley Fletcher – que exercia também as funções de diretor da União Cristã Americana de Jovens, agente da Sociedade dos Amigos do Marujo e também secretário da legação dos Estados Unidos. Esta última atribuição abria-lhe inúmeras portas, inclusive a do Palácio Imperial, cuja entrada lhe era franqueada, também, por sua qualidade de viajante (publicou uma edição completa das Memórias de Kidder), razão, sem dúvida, porque D. Pedro estimava recebe-lo e pelo qual foi admitido entre os membros do Instituto Histórico Brasileiro (LÉONARD, 2002, p.55).

As Sociedades Bíblicas não apenas facilitaram o acesso ao livro sagrado dos cristãos, como também introduziram ao conhecimento de uma religião cristã diferente da Igreja Católica, desconhecida da maioria das pessoas no Império. Dos mais simples aos mais abastados, dos mais incultos aos mais letrados, os brasileiros começaram a conhecer os colportores que muitas vezes dormiam nas casas que os hospedavam sem perder a oportunidade de anunciar sua “nova” religião. Apesar das acusações de venderem Bíblias falsificadas, Daniel Kidder e James Fletcher se tornaram conhecidos e respeitados por

²⁹⁵ LEONARD, 2002, p. 48.

²⁹⁶ MENDONÇA, 2008, p. 45.

²⁹⁷ MENDONÇA, 2008, p. 46.

empresários, políticos e altos funcionários do Estado²⁹⁸. Era uma ação programada por parte dos protestantes, que se utilizavam das brechas do sistema jurídico imperial para aqui irem abrindo espaços para ação proselitista. Eles não aceitaram a imposição do “establishment” católico e começaram a criar as possibilidades para a instalação definitiva e aberta do movimento protestante. Com golpes de astúcias, nos moldes “certeunianos”, utilizavam o sistema contra o próprio sistema. Apesar dos obstáculos trazidos com um clero católico-romano ultramontano, que queriam impedir a circulação do referido livro religioso, a difusão da Bíblia aconteceu paralela à expansão do protestantismo.

Além de disseminarem intencionalmente o protestantismo, o relato de viagens de Daniel Kidder, *Reminiscências de Viagens e Permanências no Norte do Brasil*, que foi posteriormente ampliado por James Fletcher, serviu para divulgar as possibilidades religiosas do Brasil, com as suas potencialidades naturais e cultura, objetivando atrair novos missionários para este país católico. O intento do missionário metodista surtiu efeito e outros missionários aportaram nas terras brasileiras:

Até 1854, essas Sociedades Bíblicas haviam distribuído apenas 4.000 exemplares das Escrituras; nos cinco anos seguintes, distribuíram 20.000. Cedendo à insistência de Fletcher, em 10 de maio de 1855, chegou ao Rio um missionário escocês com o fito de começar, entre os brasileiros, um trabalho sistemático de propaganda que deveria, alguns anos mais tarde, constituir a primeira igreja protestante do Brasil (LÉONARD, 2002, p.55).

Mencionado na citação acima do historiador francês Émile Léonard, foi o escocês, médico e congregacional, Robert Reid Kalley, que fundou a primeira comunidade protestante genuinamente brasileira. Ele facilitou, como os outros que o antecederam, o trabalho de Simonton, tendo aberto várias portas para sua atuação. Era uma ação conjunta de todos os protestantes, das várias denominações evangélicas, com o intuito de ampliar, taticamente, as ações proselitistas:

Ao iniciarem seu movimento de reforma religiosa no Brasil os presbiterianos se beneficiaram de terem sido precedidos por outros grupos protestantes: as Sociedades Bíblicas, Britânica e Americana; imigrantes protestantes, e o doutor Robert Reid Kalley com seus madeirenses, abriram caminho tanto para presbiterianos, como para metodistas, batistas, episcopais fundarem igrejas entre brasileiros (RIBEIRO, 1981, p. 13).

Antes de chegar ao Brasil, tinha ido à Ilha da Madeira, por causa da saúde de sua esposa, fundando neste lugar, em 1838, uma obra missionária ligada à assistência médica beneficente²⁹⁹. Cairns Comenta:

²⁹⁸ RIBEIRO, 1981, p. 14.

²⁹⁹ LÉONARD, 2002, p. 56.

O protestantismo começou a arraigar-se e crescer com a chegada de Robert Reid Kalley no Rio de Janeiro em 1855. [...] Ele não fora representado até então senão através de alguns colportores da Bíblia, que fizeram um trabalho útil, mas não sistemático, ou mediante pregadores em capelas fundadas em benefício dos anglo-saxões e quase nenhum interesse, por assim dizer, pela evangelização (CAIRNS, 2002, p. 367).

Aos nove dias do mês de abril de 1855, Kalley e sua esposa Sarah embarcaram de Southampton, Inglaterra, com destino ao Rio de Janeiro³⁰⁰, chegando no dia dez de maio do mesmo ano. Este estrangeiro e pastor protestante escocês, além de atuar como profissional da medicina e possuir muitos recursos financeiros, gozava de bastante prestígio com o imperador. Numa ocasião, inclusive, Dom Pedro II foi à sua residência a fim de ouvir a respeito das viagens de Kalley à “terra santa”³⁰¹. Era estratégia do missionário congregacional escocês “estabelecer-se na capital do império e em Petrópolis, para manter contato com as autoridades e a classe superior da nação, para ter ação sobre estas, e daí obter interesse, proteção e medidas oficiais”³⁰². Seu foco inicial eram as classes sociais mais importantes, cujos membros estavam sendo conquistados para a religião protestante.

Kalley utilizou taticamente os jornais da Corte para propor a religião evangélica como alternativa à do Estado, bem como elaborou, com sua esposa Sara Kalley, uma antologia de hinos evangélicos tradicionais, que eram cantados na Europa e Estados Unidos, que foram traduzidos e facilitaram o ensino da doutrina protestante para os primeiros fiéis³⁰³. O pastor, médico e missionário escocês julgou insuficiente a distribuição de Bíblias, e passou a incentivar a evangelização através de seus propagadores portugueses³⁰⁴. Segundo Léonard, suas experiências na Ilha da Madeira, somadas ao cuidado com os “novos convertidos” para que não sofressem perseguição semelhantes ao que sofrera em Funchal, provocaram em Kalley uma grande cautela nas ações proselitistas no Rio de Janeiro, além do interesse de articular forças entre os brasileiros:

Dedicou-se a estabelecer, com as autoridades mais elevadas e com a alta sociedade brasileira, contatos que garantiram sua obra e seus convertidos. Instalou-se, com as suas das camareiras alemãs e seu jardineiro português, em Petrópolis, na casa de verão que alugara do embaixador dos Estados Unidos (LÉONARD, 2002, p. 57).

³⁰⁰ CARDOSO, 2001, p.107.

³⁰¹ LÉONARD, 2002, p. 58.

³⁰² LÉONARD, 2002, 63.

³⁰³ RIBEIRO, 1981, p. 14.

³⁰⁴ LÉONARD, 2002, p. 56.

Sua ação astuciosa e programada, objetivava subsidiar articulação política, quando necessário fosse, pois, a liberdade religiosa constitucional não impedia a perseguição muitas vezes velada por uma Igreja Católica apoiada pelo Estado, ainda que orientado pelo regalismo³⁰⁵. Robert Kalley conhecia o iminente risco aos protestantes. Um incidente que demonstra a situação melindrosa enfrentada pelos acatólicos se deu por ocasião do batismo de duas mulheres da Corte Imperial no dia sete de janeiro de 1859, as senhoras D. Gabriela Augusta Carneiro Leitão, que era irmã do Marquês de Paraná e do Barão de Santa Maria, além da filha da D. Gabriela, D. Henriqueta³⁰⁶.

O cidadão Pedro Nolasco de Andrade já havia sido batizado, cerca de seis meses antes, no dia onze de junho de 1858, na ocasião de fundação da Igreja Evangélica, posteriormente chamada de Fluminense³⁰⁷. Esta estreia, que era numericamente pequena por possuir apenas catorze membros³⁰⁸, não tinha atraído atenção pública. No entanto, devido à importância social destas senhoras da Corte, imbróglis acompanharam seu ingresso à Igreja Fluminense:

O escândalo foi grande, naturalmente, e o partido clerical procurou por fim à atividade do Dr. Kalley. A pedido do núncio, o Ministro dos Negócios Estrangeiros (que era então Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco) informou ao médico escocês, por intermédio do encarregado dos negócios ingleses, que “a tolerância religiosa da Constituição Brasileira não é tão plena que admitia a propaganda de doutrinas contrárias à religião do Estado”. Convidado a deter sua propaganda ou retirar-se de Petrópolis, Kalley obteve dos três maiores juristas da época - Nabuco, Urbano S. Pessoa de Melo e Caetano Alberto Soares – um parecer provando que ele não havia violado as leis brasileiras (LÉONARD, 2002, p. 58).

A situação dos protestantes era, no mínimo, desconfortável. Havia o discurso da liberdade constitucional da religião, mas, na prática, as autoridades da Igreja Católica, dentre elas o núncio, que era o representante da Santa Sé no Rio de Janeiro, reclamavam o direito da sua religião ser a do Estado com a intenção de impedir a propaganda protestante.

Não somente os Kalley foram perseguidos como também os seguidores portugueses e as duas senhoras recém-convertidas e parentas do Marquês do Paraná³⁰⁹.

³⁰⁵ RIBEIRO, 1973, p. 100.

³⁰⁶ LÉONARD, 2002, 57.

³⁰⁷ LÉONARD, 2002, 57.

³⁰⁸ Constituíam esta comunidade: o Dr. Kalley e sua esposa Sara, três estadunidenses, oito portugueses e o brasileiro Pedro Nolasco de Andrade. A data 11/06/1958 é a considerada da fundação da Igreja Evangélica Fluminense (LÉONARD, 2002, p. 57).

³⁰⁹ Tal foi o constrangimento, que estas componentes da Corte decidiram-se mudar da cidade de Petrópolis (VIEIRA, 1980, p. 121).

Além das calúnias que sofriam os seguidores da religião protestante, vários incidentes hostis aconteciam ao redor dos locais de suas reuniões na capital do Império:

Eram atiradas pedras, as escadas externas ensaboadas ou untadas de excrementos, dirigiam-se insultos e ameaças de sevícia contra os assistentes, e tudo isto com a autorização ou participação da polícia local (LÉONARD, 2002, p. 58).

Robert Kalley não assistiu passivamente esta situação de hostilidade. Ele apelou para o cônsul e ameaçou regressar à Escócia, bem como denunciar à opinião pública internacional a falta de liberdade religiosa no Brasil³¹⁰. Foi distribuída uma circular do chefe de polícia que lembrava o devido respeito aos cultos acatólicos, uma vez que estes obedecessem às determinações legais³¹¹.

A presença de Dom Pedro II na casa de Kalley, no contexto de perseguição que experimentavam, foi muito importante para a sua permanência no país e a continuidade dos trabalhos do médico escocês:

Os resultados da atitude do imperador em relação a Kalley foram sentidos imediatamente. A princípio foram espalhados boatos, em Petrópolis, que o imperador tinha ido pessoalmente à residência de Kalley para exigir que se retirasse do país. Entretanto, a presença do médico escocês no palácio de verão, pronunciando uma conferência para a família imperial, não deixou dúvidas quanto à posição do Imperador. O que tornou este ato algo muito especial foi o fato de ter o Internúncio Falcinelli chegado naquele momento a Petrópolis com todo seu séquito. Naquela ocasião, Kalley estava muito desanimado e considerando a possibilidade de deixar o Brasil. Entretanto, depois da visita de Dom Pedro, resolveu ficar, confiando que tudo estava a seu favor (VIEIRA, 1980, p. 121-122).

O ilustre encontro com o supremo governante do Brasil, além de aumentar seu prestígio, garantiu outras aproximações importantes, tais como os senadores: José Martins Cruz Jobim, João Luís Vieira Cansansão de Sinimbu (Visconde de Sinimbu), Bernardo de Sousa Franco (Visconde de Sousa Franco) e Antônio Luís Dantas Barros de Leite³¹². Com estas “amizades” ou, no mínimo, articulações importantes, o médico missionário procurava estrategicamente angariar apoio na luta pela proteção dos protestantes e ampliação dos direitos civis dos mesmos. Utilizou a imprensa do Rio de Janeiro, publicando nos periódicos *Correio Mercantil*, e *Jornal do Commercio*, onde procurava combater o ultramontanismo. Muitas vezes utilizando pseudônimos³¹³.

Por cerca de mais dez anos o pastor escocês ainda trabalharia em sua obra. Em sete anos que já haviam passado, ele tinha fundado a primeira igreja protestante brasileira,

³¹⁰ LÉONARD, 2002, p. 58.

³¹¹ LÉONARD, 2002, p. 58.

³¹² VIEIRA, 1980, p. 128.

³¹³ VIEIRA, 1980, p. 132.

conquistou algum respeito das autoridades e obteve reconhecimento de sua atividade civil e religiosa³¹⁴. Nas palavras de Vieira:

Sua contribuição a várias reinterpretações das leis brasileiras sobre a liberdade religiosa não pode ser negada. Sua ingerência nas lutas entre os liberais e a Igreja foram bem reais. Sua contribuição para a luta pelas liberdades civis no Brasil merece um estudo melhor do que o deixado pelo seu filho adotivo, Dr. João Gomes da Rocha (VIEIRA, 1980, p. 133).

Em suma, Kalley foi o grande responsável pela articulação que objetivamente resultou a fundamentação jurídica para pregação protestante³¹⁵. Foi um golpe no sistema, uma ação na estrutura dominante católica. Sua sociabilidade estratégica entre os grandes juristas brasileiros da época ensejou a preparação para a posterior consolidação do pluralismo de denominações no sistema religioso nacional.

Com o caminho mais aberto para os protestantes do que o encontrado pela abertura dos portos em 1810, a partir das conquistas do missionário congregacional no Rio de Janeiro, chegou Ashbel Green Simonton, quase cinco anos depois de Robert Kalley. Aos vinte e seis anos de idade, com o seu rosto queimado pelo sol após cinquenta e cinco dias a bordo do “Banshee”³¹⁶, Simonton aproveitou as oportunidades mais favoráveis e tão logo começou a explorar o território, também consciente da expectativa que existia em torno dos imigrantes em relação ao progresso³¹⁷, ainda que estes não seguissem a religião do Estado.

2.4. Táticas proselitistas de Simonton no Império do Brasil

Os protestantes do estrangeiro não ficaram assistindo passivamente ao domínio católico no Brasil Império, muito menos as agências missionárias das denominações evangélicas. Foram estratégicos e utilizaram táticas³¹⁸ para subverter o sistema majoritariamente católico. Seguindo a perspectiva weberiana da ética calvinista, eles estavam empenhados no estabelecimento da missão para a “glória de Deus”, seu maior objetivo, apesar de ônus que tivessem por esta escolha. Estratégicos por formularem um plano, táticos por utilizarem de forma astuciosa, e diferente do convencional, os meios lícitos disponíveis.

³¹⁴ LÉONARD, 2002, p. 61.

³¹⁵ RIBEIRO, 1981, p. 14.

³¹⁶ RIBEIRO, 1981, p. 19.

³¹⁷ VIEIRA, 1980, p. 136.

³¹⁸ Conceito de Michel de Certeau.

Conscientes das aberturas dos portos em 1808, acompanharam de perto as mudanças e aberturas jurídicas para a chegada da nova religião no país, e assim enviaram os primeiros representantes do Protestantismo de Missão como colportores. Estes, intencionalmente enviados para avaliar o campo de atuação religiosa, vendiam o principal livro religioso dos cristãos à época, a Bíblia, também estabelecendo suas primeiras redes de contato.

A vinda Ashbel Green Simonton, calculada pela Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, que conhecia os relatos de Fletcher, não ficou fora dos registros da imprensa do Rio de Janeiro. No jornal *Correio da Tarde*, *Jornal Commercial*, político, litterario e noticioso (RJ), no mesmo dia da chegada de Simonton, na data de doze de agosto de 1859, na parte que informa o movimento do porto até às três horas da tarde, encontra-se o seguinte: “Balti more – 47 ds., gal. amer. Blanshee, 498 tons., m. I.I.Eeau, equip. 14: carga farinha e generos a Phipps Irmão e C.; passags. os americanos S. Sampson e A. G. Simonton”³¹⁹.

Assim que chegou ao Rio de Janeiro, no dia doze de agosto de 1859, através de um guia, chegou à casa de comércio de Maxwell, Wright & Co., e logo mostrou as cartas de apresentação. Fornecidas pelo companheiro de Daniel Kidder, o também presbiteriano e colportor James Cooley Fletcher, as “credenciais” eram endereçadas a pessoas que possuíam prestígio social, como o Sr. Robert C. Wright³²⁰. Este logo o recebeu e providenciou a acomodação do missionário Simonton. Às duas da tarde, deixou o recém-chegado fazendo suas anotações. O estadunidense nortista que chegara ao Brasil logo seria seu hóspede no jantar, juntamente com o cônsul norte-americano Robert C. Scott³²¹, com sua esposa e a Srta. Roberts³²². Assim descreveu a refeição:

Jantei. Sentei-me perto da Sra. Scott, a esposa do cônsul; fiquei conhecendo a Srta. Roberts, que está morando em Botafogo até sua casa nas montanhas ficar pronta. Ela me recebeu com muita cordialidade. Tivemos um jantar excelente: primeiro sopa, depois peixe; depois, o que quisesse; então torta de alguma coisa parecida com batata doce, muito boa; afinal, laranjas como nunca havia provado. São grandes pesadas e sólidas e tem um sabor delicioso. Existe a mesma diferença entre essas laranjas e as dos Estados Unidos que há entre maçã seca e enrugada e outra fresca e succulenta. Havia vinho à mesa e palitos de dentes. Esta é uma peculiaridade do Brasil: palitos estão sempre à mesa e

³¹⁹ A chegada de Simonton também é informada em dois outros jornais: no *Jornal do Commercio* no dia seguinte, 13/08/1859, na parte que trata do movimento do porto (entradas no dia 12), como no *Correio Mercantil*, na parte que trata sobre as importações do mesmo dia: “Roupa-feita: 3 caixas a Simonton”. Ver: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090000&pesq=Simonton&pasta=ano%20185>. Ainda no *Correio Mercantil*, no dia 13, encontra-se o nome de Simonton no registro das entradas no porto do dia 12.

³²⁰ Segundo Vieira, a firma Maxwell, Wright & Co. exportava café (VIEIRA, 1980, p. 136).

³²¹ Vieira, 1980, p. 136 também afirma isto.

³²² RIBEIRO, 1981, p. 19.

são usados por damas e cavalheiros. Por último serviram charutos aos senhores, e o servo apresentou a cada um uma vasilha com brasas de carvão para acendê-los. Estivemos à mesa quase duas horas e nos divertíamos muito (SIMONTON, 2002 [1859], 126).

Além do relato da comida e dos costumes brasileiros, é de se perceber que o missionário começou a estabelecer seus contatos com os seus pares de língua inglesa. O relato seguinte ao jantar no diário, diga-se de passagem, informa sobre o culto que dirigiu no John Adams. Ele, que não dominava a língua portuguesa no início de sua atividade missionária no Brasil, exerceu um trabalho de capelania entre os anglo-saxões da capital, pregando a bordo de navios e também em residências³²³, mas sempre em inglês³²⁴. O missionário registrou no último dia do mês da sua chegada³²⁵:

Domingo dirigi meu primeiro culto, a bordo do John Adams. O capitão Mason mandou o bote buscar-me, e depois de remarmos ativamente por cinco milhas chegamos e encontramos tudo pronto para o culto. Havia quase duzentas pessoas, todas muito atentas. Sob a minha liderança os hinos saíram fracos. Fiquei muitíssimo satisfeito de ter a oportunidade de falar a tantos que não tinham o privilégio de ouvir o Evangelho regularmente. Kean e vários de seus homens estavam entre os presentes. Combinei de voltar dentro de duas semanas (SIMONTON, 2002 [1859], p. 126).

Simonton, além de realizar seu ofício religioso nos navios, interessou-se por atuar entre os americanos residentes na capital do Império. Com este objetivo em mente, foi apresentado ao já mencionado cônsul estadunidense, Robert C. Scott. Também se voluntariou para realizar seus ofícios pastorais para os mecânicos ingleses, escoceses e irlandeses no distrito do bairro da Saúde³²⁶:

Porque tanto a escola diurna deles como a Escola Dominical tinham sido iniciadas em 1855 pelos presbiterianos Fletcher e Buckner, e ambas tinham estado sob algum tempo sob os cuidados do capelão dos marítimos Varnum D. Collins, também presbiteriano (VIEIRA, 1980, p. 136).

Seu plano inicial era manter contato com os pares estrangeiros enquanto começava a aprender o novo idioma. Passou neste caminho alguns meses, somente iniciando uma classe de estudos bíblicos para crianças em vinte dois de abril de 1860³²⁷. Conforme Léonard, “ignorante da língua do país teve que começar como uma espécie de capelão entre os anglo-saxões da capital, pregando a bordo de navios ou nas cidades sempre em inglês, e casando ou entretendo seus compatriotas”³²⁸

³²³ RIBEIRO, 1981, p. 21.

³²⁴ LÉONARD, 2002, p. 61.

³²⁵ 31 de agosto de 1859.

³²⁶ VIEIRA, 1980, p. 136.

³²⁷ RIBEIRO, 1980, p. 23.

³²⁸ LÉONARD, 2002, p. 61.

No oitavo dia do mês de setembro, relatou seu encontro com compatriotas no salão do Hotel d'Europa por cerca de uma hora, por ocasião das comemorações alusivas ao Dia da Independência. Ele considerava prudente desenvolver sua sociabilidade entre seus pares dos Estados Unidos, no entanto, sem muito envolvimento em público, provavelmente porque reprovava o comportamento deles:

Daqui em diante preciso redimir o tempo perdido e fazer melhor uso do mesmo; terei de arranjar um bote por minha conta e assim poderei voltar para terra imediatamente após o culto. Esses homens têm vida muito frívola. Não posso invejá-los no presente; quanto ao seu futuro, se é que se preocupam com ele, apenas promete amargura. Como já ofereceram-me vinho várias vezes, hoje expliquei aos americanos com quem almocei as razões para não aceitar. O Dr. L. achou que, como aqui o vinho não é usado para embriagar, minhas razões e meu exemplo não serão entendidos (SIMONTON, 2002 [1859], p. 128).

Simonton pretendia manter o contato com o fim de prestar-lhes assistência religiosa e garantir proteção numa eventual necessidade. Como não conhecia o ambiente, procurou estrategicamente estreitar laços com os compatriotas enquanto calculava outras possibilidades de ação missionária. No registro do dia vinte de setembro do mesmo ano, o diário informa a visita de Simonton a Praia Grande onde encontrou trabalhadores ingleses que lhes foram apresentados por uma certa Sra. S. “Falei que poderíamos ter cultos e pedi que verificassem a possibilidade de conseguir sala”³²⁹. O missionário não perdia oportunidade de ampliar sua rede de contatos e possibilidades de serviços religiosos. Era intencional nas suas ações e se articulava estrategicamente entre os compatriotas.

Foi aos poucos se convencendo de que a vida na colônia estadunidense não era propriamente evangélica³³⁰. Isto provavelmente poderia lhe custar a reputação de missionário, que portava uma mensagem de salvação com repercussão ética. Assim declarou:

Não acho bom misturar-me muito com os ingleses e americanos que vivem aqui. Depois de conhecê-los, ganhar sua confiança e amizade, sinto necessidade, por escolha e por dever, de me afastar deles” (SIMONTON, 2002 [1859], p. 132)³³¹.

O modo de vida dos americanos poderia assim, segundo o estrangeiro recém-chegado, prejudicar sua imagem de pregador e confundir os ouvintes da nova religião. Apesar da decepção com a moralidade anglo-saxã, Simonton continuou mantendo suas

³²⁹ SIMONTON, 2002 [1859], p. 129.

³³⁰ RIBEIRO, 1980, p. 21.

³³¹ Relato do dia 08/11/1859.

sociabilidades entre os compatriotas pela proteção que isto poderia lhe trazer. Isto se observa no relato do *Jornal Correio Mercantil*, do dia cinco de julho de 1860, quando o impresso registrou a organização de uma associação de caridade americana onde aparece o nome do missionário estadunidense como responsável pela capelania e também integrando a comissão de socorros³³²:

Hontem, aniversario da independência dos Estados Unidos, estiveram embandeirados os navios de guerra ingleses surtos no porto. Varios cidadãos americanos reunidos no consulado dos Estados Unidos, sob presidência do Sr. Roberts C. Wright, organisarão uma sociedade de beneficência, e elegerão os seguintes Srs.: Presidente, Robert G. Scott Junior; vice-presidente, major Andrew Elison Junior; secretario tesoureiro, Robert P. Noah; Comissão de Socorros, Henry Lewis, A. G. Simonton e Jorge J. Esling; capellão, o Rev. A. G. Simonton.

O missionário não apenas se restringiu sua atuação ao púlpito, mas também procurou aprofundar sua influência em outros setores da sociedade. No seu diário, é possível encontrar muitas menções a cidadãos da América do Norte com quem Simonton estabeleceu contato, participando de alguma refeição ou desenvolvendo conversas prolongadas.

Aproveitando-se das circunstâncias locais favoráveis, conforme relatadas no seu diário, Simonton “astutamente”³³³ utilizou o seu desejo de ensinar o inglês para aprender o português e também criar oportunidades para pregar o evangelho. Assim relatou no dia dezoito de novembro de 1859:

O que mais me interessa agora é aprender a língua. Começo a reprovar-me por perder tempo, pois este é o meu primeiro dever, e enquanto não o completar, não tenho condições de ser útil aqui. Procurei o Sr. Eubank e ofereci-me para dar aulas de inglês a seus filhos a fim de aprender com eles o português. Ele falou-me de um cunhado que quer muito aprender inglês e agora estou esperando uma entrevista com ele. Esta manhã escrevi um recado para o Dr. Pacheco na esperança de que ele possa ajudar-me. Se não tiver sucesso em nenhum desses casos, vou colocar anúncio no jornal. Ficarei muito satisfeito quando Blackford e Lille chegarem e tivermos um lar (SIMONTON, 2002 [1859], p. 132).

O missionário presbiteriano relatou, oito dias depois, que seus esforços não obtiveram o sucesso esperado. Tendo procurado um certo Dr. Pacheco para informar-se sobre a legislação educacional, recebeu a recomendação de que conseguisse uma licença e agendou com o missionário um horário no sábado, sendo informado que era necessário um requerimento³³⁴:

³³² Outro relato acontece no mesmo jornal no dia 07 de julho de 1861, informando a eleição de uma nova diretoria da mesma sociedade de beneficência que aconteceu novamente no consulado americano. Ver: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=217280&pesq=Simonton&pasta=ano%20186>.

³³³ Termo utilizado por Certeau.

³³⁴ Isto foi relatado em 26 de novembro de 1859.

É assim o formalismo brasileiro, com seus veneráveis adiantamentos. Enquanto isso coloquei dois anúncios no jornal procurando família que me desse pensão e oferecendo-me para dar aulas de qualquer língua morta e de inglês. Ainda não tive resposta. Também fiquei conhecendo o Dr. A., que vai apresentar-me ao proprietário de uma das principais escolas da cidade na esperança de conseguir lugar de professor. Vou usar todos os meios, confiando em Deus que em algum deles serei bem-sucedido (SIMONTON, 2002 [1859], p. 132-133).

Simonton persistiu. Desejava muito aprender a língua dos brasileiros. “Ato contínuo do diário”, relatou seu pequeno progresso para desenvolver fluência mais rapidamente. Conversou com uma pessoa, registrada como o Sr. Leon, e combinou uma permuta diária de conhecimentos. “É importante ter como professor alguém que tem um conhecimento tão perfeito da língua”³³⁵. No dia dez de outubro de 1860³³⁶, no *Jornal do Commercio*, anunciou:

O SR. A. G. Simonton, achando-se legalmente habilitado para ensinar a língua inglesa, annuncia que pretende abrir um curso de ensino a 15 do corrente; as pessoas que quizerem de seu préstimo dirijão-se para informações á rua S. Pedro n. 69, das 10 horas ao meio-dia, em qualquer dia da semana (JORNAL DO COMMERCIO, 1860).

O anúncio também foi posto, dezessete dias depois, com alguma variação, no *Jornal Correio Mercantil*³³⁷. O ensino da língua inglesa tinha dois objetivos específicos: um meio para aprender o português e estender seus contatos com objetivo de arrebatar pessoas para a fé presbiteriana³³⁸. Quase um ano depois, é possível encontrar no diário:

Comecei a dar aulas no dia 15, para três alunos. Demonstram o desejo de aprender, mas têm dificuldade com a pronúncia. Estamos tirando a licença preparatória para anunciar ao público o nosso Depósito de Bíblias. Espero que com esses meios e esses passos possamos começar a realizar o que pretendemos (SIMONTON, 2002 [1860], p. 144).

O uso tático da educação como um caminho de inserção na sociedade e de expansão da fé protestante e presbiteriana não se restringiu às aulas de sua língua vernácula. O missionário também era pedagogo. Há outros relatos de sua atuação enquanto professor. No dia vinte um de janeiro de 1860, assim escreveu:

³³⁵ SIMONTON, 2002 [1859], p. 133.

³³⁶ Não é possível ver a página do periódico. Mas o número da edição é 282. Também foi replicado o anúncio no dia seguinte no mesmo jornal. Para conferência, visualizar o periódico em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_05&pesq=Simonton&pasta=ano%20186.

³³⁷ Na seção de “ANNÚNCIOS”, em 27/10/1860, assim se transcreve: “LINGUA INGLEZA. A. G. SIMONTON, bacharel formado do collegio de New-Jersey, dos Estados-Unidos, acaba de abrir um curso para ensino prático da língua inglesa. As pessoas que desejarem adquirir o perfeito conhecimento deste idioma dirijão-se á rua de S. Pedro n. 69, 2º andar, ou á casa próxima da esquina da rua do Berquó e da de D. Mariana, em Botafogo”.

³³⁸ Nas palavras de Ribeiro, “a ideia era atrair nativos e então convidá-los para estudos bíblicos (RIBEIRO, 1981, p. 24).

Comprometi-me a dar diariamente uma hora ou duas de aula às crianças do Sr. Eubank, tanto de educação religiosa quanto intelectual, e encontrei-os prontos para aprender. Tive uma longa e interessante conversa com o Sr. Eubank sobre as condições do Brasil. O plano de se ter aqui uma escola protestante, de grau elevado, para ingleses e brasileiros que queiram frequentá-la, tem ocupado muito os meus pensamentos ultimamente. O Sr. E. diz que seria possível e que muitos brasileiros apoiariam a ideia (SIMONTON, 2002 [1860], p. 138).

A educação, como parte do plano de ação missionária, era uma marca dos estrangeiros norte-americanos. Estes exerciam, com frequência, uma dupla função de pregadores e professores, além de habitualmente incluir nas equipes missionárias especialistas em educação, especialmente mulheres³³⁹. Mendonça confirma:

O missionário batista William B. Bagby, um “professor-pregador”, ao tomar conhecimento das condições do Brasil sob o ponto de vista de seus objetivos religiosos, estabeleceu o seu plano de ação para o “trabalho tão gigantesco” e a “magnitude da tarefa” que tinha pela frente. Um plano “bom e sábio” devia conter um programa de educação. Dizia ele: tais colégios prepararão o caminho para a marcha das igrejas [...]. Colégios fundados nestes princípios triunfarão sobre todo o inimigo e conquistarão boa vontade até dos nossos adversários. Mandai missionários que estabeleçam colégios evangélicos, e o poder irresistível do evangelho irá avante na América do Sul, e a terra do Cruzeiro do Sul brilhará com a luz resplandecente do Reino de Cristo (MENDONÇA, 2008, p. 142).

A organização das primeiras igrejas se dava acompanhada das escolas confessionais. Embora Simonton não tenha construído uma escola, esta ideia era presente no seu projeto eclesiástico. Simonton anotou em seu diário este intento no dia vinte e um de janeiro de 1860³⁴⁰:

Comprometi-me a dar diariamente uma hora ou duas de aula às crianças do Sr. Eubank, tanto de educação religiosa quanto intelectual, e encontrei-os prontos para aprender. Tive uma longa e interessante conversa com o Sr. Eubank sobre as condições do Brasil. O plano de se ter aqui uma escola protestante, de grau elevado, para ingleses e os brasileiros que queiram frequentá-la, tem ocupado muito os meus pensamentos ultimamente. O Sr. E. diz que seria possível e que muitos brasileiros apoiariam a ideia (SIMONTON, 2002 [1860], p. 138).

Nas palavras de Ester Nascimento, ele “defendia a instalação de escolas paroquiais como instrumento de evangelização”³⁴¹. Num tempo marcado por restrições ao culto protestante e as práticas proselitistas dos mesmos, Simonton informou no seu diário as percepções que compartilhava com Kalley a respeito da questão³⁴²:

Lemos juntos as respostas que ele havia recebido de três dos melhores advogados do Rio a indagações que havia feito acerca da liberdade religiosa. Eles claramente reconhecem a liberdade de culto, de consciência e tolerância de proselitismo com restrições. As reuniões não devem ser públicas, em lugar

³³⁹ MENDONÇA, 2008, p. 141-142.

³⁴⁰ Relato do dia 21/01/1860.

³⁴¹ NASCIMENTO, 2007, p. 64.

³⁴² Relato do dia 11 de abril de 1860.

aberto a todos, nem proclamadas por convite a todos. O Dr. K. acha que ensinar inglês pode ser a melhor tática (SIMONTON, 2002 [1860], p. 140).

Os protestantes missionários desejavam iniciar sua obra proselitista de maneira prudente e segura; nas palavras de Certeau, “astuta”. Era um modo discreto, noutra linguagem do historiador francês, subversiva, de burlar o sistema e atingir o fim desejado. Adiante, a preocupação com a educação paralela à difusão da religião acontecia numa relação imbricada entre a necessidade de instrução, percebida no Brasil da época, e a exigência intelectual que o protestantismo acabava por imprimir nos seus fiéis para leitura pessoal e familiar da Bíblia, bem como para participação nos cultos:

Poderia haver algum traço de espírito filantrópico diante da escassez de instrução vigente, que chocava os norte-americanos, vindos de uma sociedade muito mais complexa sob todos os aspectos. A carência de instrução também era um notável empecilho ao aprendizado da doutrina protestante, todo ela calcado na leitura da Bíblia, livros, revistas e jornais, que logo começaram a ser publicados por iniciativa das missões. O culto protestante, especialmente como foi introduzido aqui é ao contrário do católico essencialmente simbólico e ritualizado, caracteristicamente informal e discursivo. O informal supões improvisação (que requer atenção e certa vivacidade mental), e o discurso uma progressiva aquisição de vocabulário para entender a prédica do pastor (MENDONÇA, 2008, p. 148).

A utilização de cânticos e o entendimento do discurso bíblico estão sempre presentes na prática religiosa protestante. O progresso desta vertente do cristianismo no Brasil estava, de certa forma, condicionado à alfabetização dos recém convertidos e das crianças³⁴³.

Outro recurso intencional e abundantemente utilizado pelos missionários protestantes (principalmente os presbiterianos) foi a imprensa. Além de divulgar aulas de inglês, venda de livros que traziam os próprios sermões³⁴⁴, Simonton também sabia do alcance deste veículo de comunicação e tornava notório os seus feitos, como no dia quinze

³⁴³ MENDONÇA, 2008, p. 148.

³⁴⁴ Como no caso do dia 05 de abril de 1865, no Correio Mercantil, na parte de “publicações literárias”, onde se encontra: “Tudo está cumprido, sermão sobre a paixão de Jesus, por A. G. Simonton”. Este mesmo sermão foi publicado no Jornal do Commercio dois dias depois. Também após o culto no consulado americano, por ocasião da pregação de Simonton decorrente da morte de Abraham Lincoln, também foi publicado um sermão, e informado no Correio Mercantil nos seguintes termos: “Acaba de ser impresso e distribuído o discurso que em homenagem ao presidente Lincoln proferiu o Rev. A. G. Simonton, a 21 do passado, no officio divino dos norte-americanos”. Quanto esta última aparição na imprensa, ainda que não tenha propriamente sido uma intenção do missionário publicar esta informação, pois, este anúncio se encontra na seção de notícias diversas, provavelmente, em virtude do fato público e notório do envolvimento dos estadunidenses residentes no Rio de Janeiro no culto promovido no consulado nesta ocasião excepcional, o fato é que a imprensa da capital do Brasil não ocultou as ações do fundador da Igreja Presbiteriana, além do que tratava-se de um veículo estrategicamente utilizado para tornar suas ações conhecidas.

de julho de 1860, no *Jornal do Commercio*, ‘quando foi noticiado em inglês³⁴⁵: “DIVINE service will be held on Sunday at 11th.A.M. at the United States Naval Agency, rua Frescan. 13, to which all Protestants are respectfully invited to attend. – A.G. Simonton, chaplain”. O culto foi avisado em inglês por dois motivos: o público-alvo, que era de língua inglesa, além das limitações impostas aos protestantes de divulgação de suas atividades religiosas em idioma praticado no Brasil.

Simonton e os outros missionários protestantes sabiam e conheciam a importância e o impacto da imprensa³⁴⁶. Kalley, por exemplo, entre 1855 a 1876, escreveu para diferentes periódicos do Rio de Janeiro, ainda que usasse pseudônimos³⁴⁷. Publicou cerca de trinta e cinco artigos entre outubro de 1855 e dezembro de 1866³⁴⁸.

A ciência deste fato levou Simonton a fundar o *Jornal Imprensa Evangelica*, em novembro de 1864. Inicialmente, o jornal seria publicado semanalmente, posteriormente, passou a quinzenalmente, a partir do segundo exemplar, o que aconteceria nos primeiros e terceiros sábados de cada mês. O entusiasmo em relação ao início da publicação fica evidente no registro do diário do missionário datado no dia vinte e oito de outubro de 1864:

“Ontem de manhã, Santos Neves e Quintana vieram até nossa casa receber os originais do primeiro número da *Imprensa Evangélica*, o jornal semanal que pretendemos publicar. Sinto mais a responsabilidade deste passo do que de qualquer outra coisa que antes intentei. Primeiro nos ajoelhamos em oração e entregamos esta iniciativa e nós mesmos à direção divina. O caminho parece estar preparado e só nos resta avançar com ousadia” (SIMONTON, 2002 [1864], p.168).

Simonton estava confiante em seu intento de utilizar mais este recurso como parte estratégica de seu plano proselitista. A mudança quanto a periodicidade da publicação do jornal visava garantir a qualidade editorial e não prejudicar o trabalho de evangelização, foi preciso alterar a periodicidade do jornal³⁴⁹. Quanto à alteração do plano original de publicação semanal do *Imprensa Evangelica*, em decorrência da dificuldade de se manter a tarefa diante de tantos compromissos do missionário estadunidense, percebe-se no registro do diário do dia vinte e seis de novembro do mesmo ano:

A *Imprensa Evangélica* tem me dado muita ansiedade. Foi começada com o padre, eu e o Sr. Blackford na redação, deixando para Neves e Quintano, a

³⁴⁵ Em virtude das restrições aos cultos protestantes ainda neste tempo. Ver: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_05&pesq=Simonton&pasta=ano%20186

³⁴⁶ No relato do dia 25 de novembro de 1861, relatou uma notícia que leu relativa à Guerra Civil Americana no *Jornal do Commercio* (SIMONTON, 2002, p. 151)

³⁴⁷ SANTOS, 2009, p. 41.

³⁴⁸ SANTOS, 2009, p. 41.

³⁴⁹ SANTOS, 2009, p. 63.

gerência. Foi programado para sair uma vez por semana. Poucos dias foram necessários para demonstrar a insensatez de tal plano e a certeza de ficarmos envolvidos em grandes perdas se não assumíssemos a gerência. Pressionado com os problemas da casa, com a necessidade de recursos para o bebê e com a preocupação com a Imprensa, sentia-me exausto e acabado. Dois números já saíram. Recobrei a saúde e o equilíbrio de espírito e estou mais confiante e esperançoso. O Senhor proverá e dirigirá, é agora minha canção e minha certeza (SIMONTON, 2002 [1864], p. 169).

Foi impresso o primeiro número na tipografia universal de Laemmert, situada à Rua dos Inválidos, nº 62. Tinha o formato de oito páginas, cujo tamanho era de vinte centímetros de largura por trinta centímetros de altura. O valor do jornal era de quinhentos e vinte réis, havendo a possibilidade de se realizar assinaturas trimestrais, semestrais ou anuais. Foram distribuídos na corte e em outros pontos distantes do país³⁵⁰.

O objetivo do jornal era claramente religioso, ainda que estivessem presentes várias percepções sobre questões políticas, cotidiano, música sacra e até noticiário internacional. Segundo Santos, um dos propósitos do missionário Simonton era transmitir pelo jornal o evangelho para um maior número de pessoas e alcançar a classe dominante com condições de influenciar nas mudanças legais que permitiriam a liberdade da prática protestante³⁵¹.

Estas percepções encontram esteio no primeiro número do jornal, publicado no dia cinco de novembro, em sua primeira página, quando é afirmado que não se tinha em vista “senão os interesses exclusivamente religiosos da sociedade em geral, como em particular do indivíduo, estranho a qualquer ingerência política, a todos era consagrado”³⁵².

A cautela foi uma estrada seguida em todo tempo que Simonton esteve no Brasil. Ainda que existissem estranhamentos com uma cultura distinta da sua, com o catolicismo ou com a exploração aos negros por parte do estrangeiro estadunidense, como revelado em seu diário,³⁵³ o missionário procurou ser cuidadoso. Radicado na parte setentrional dos EUA, era natural que assumisse uma posição acerca da questão do sistema opressor aplicado aos negros até porque seu país estava dividido por conta disto. No entanto, ainda que a temática fosse pertinente à época, seria uma situação melindrosa a depender da

³⁵⁰ SANTOS, 2009, p. 63.

³⁵¹ SANTOS, 2009, p. 64.

³⁵² Primeira publicação do Jornal Imprensa Evangelica em 05 de novembro de 1864.

³⁵³ As análises de suas visões da escravidão serão realizadas no terceiro capítulo deste trabalho.

pessoa com quem o missionário estadunidense discutisse. Argumentando sobre o cuidado dos missionários com a referida problemática, José Carlos Barbosa salienta³⁵⁴:

Since the beginning of its establishment in Brazil, Protestantism understood that discussions of slavery could gradually become dangerous, in addition especially to enormously increasing the difficulties of the top priority, implantation³⁵⁵ (BARBOSA, 2008, p. 95).

É neste caminho que pretendemos entender a rota seguida pelo missionário estadunidense. Seguindo os rastros teóricos de Max Weber sobre o comportamento religioso e a ação dos indivíduos, entendemos uma atitude racional e calculada de Simonton. O sociólogo clássico argumenta:

A expressão “ética econômica” alude às tendências práticas à ação que se baseiam no nível psicológico e pragmático das religiões. [...] A religião nunca determina de modo exclusivo uma ética econômica. Certamente, uma ética econômica tem uma grande autonomia a respeito das atitudes do homem perante o mundo, condicionadas por elementos religiosos ou outros elementos internos. [...] O próprio estilo de vida religiosamente condicionado está profundamente afetado pelos fatores econômicos e políticos que atuam no interior de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais (WEBER, 2015, p. 10).

No rastro do pensamento weberiano, explicamos que Simonton foi enviado com o objetivo de explorar o território para visualização de possibilidades de ampliação dos intentos missionários da Junta Presbiteriana. A discrição foi, inclusive, orientada por Robert Kalley³⁵⁶. Esta atitude melindrosa em alguns momentos pode ser entendida de acordo com estes pressupostos weberianos. No seu diário, assim registrou a sua conversa com o pastor congregacional e médico escocês:

“Tive uma conversa com o Dr. Kalley. Ele acha a missão oportuna, e missionários americanos os mais convenientes para levá-la a efeito porque seu ministro e cônsul poderão dar-lhes proteção, ao passo que os ingleses não o fariam. Insiste que eu me mova em segredo; julga que seria melhor que as sociedades que mandam missionários para países papistas tivessem fundos operacionais secretos (SIMONTON, 2002 [1859], p. 127).

A reação popular em um país católico poderia ser agressiva e fazer abortar um movimento nascente³⁵⁷. Simonton informou ao conselho da Junta de Missões Estrangeiras que concordava com o conselho de Kalley³⁵⁸. Em seu relatório ao conselho

³⁵⁴ Embora José Carlos Barbosa saliente a necessidade de cautela, sugere que tenha havido apatia por parte dos missionários protestantes americanos em relação à causa abolicionista.

³⁵⁵ “Desde o início de seu estabelecimento no Brasil, o Protestantismo entendia que as discussões sobre a escravidão poderiam gradualmente tornar-se perigosas, além de aumentar enormemente as dificuldades da prioridade máxima, a implantação” (tradução nossa).

³⁵⁶ Simonton faz o registro em seu diário no dia 31 de agosto de 1859.

³⁵⁷ RIBEIRO, 1981, p. 20.

³⁵⁸ VIEIRA, 1980, p. 137.

desta instituição, escreveu que, apesar do cuidado necessário, o Brasil estava pronto para permitir que o protestantismo fosse pregado em português, fundamentando sua argumentação dos milhares de exemplares da Bíblia que haviam sido distribuídas e estavam sendo lidas por pessoas “da alta sociedade”³⁵⁹:

A questão de ser ou não legal realizem-se cultos protestantes em português ainda não estava claramente decidida no Brasil. Assim sendo, Dr. Robert Reid Kalley veio a Simonton e sugeriu que o americano dirigisse serviços religiosos em português, visto perceber que ele mesmo era uma pessoa marcada no Brasil. Outrossim, suas experiências anteriores com o pessoal diplomático e consular britânico, tinham-no levado a crer que conseguiria deles tão pouca proteção no Brasil quanto tinha tido na Ilha da Madeira. Entretanto, cria que os diplomatas americanos protegeriam Simonton (VEIRA, 1980, p. 136-137).

No entanto, Kalley, segundo o mesmo relato do diário, também desaconselhou o trabalho para a colônia de estadunidenses através de serviços regulares em inglês, acarretando a primeira discordância entre os dois missionários protestantes:

Não posso concordar com ele neste ponto. Acredito que além de ser útil a eles, posso também adquirir uma posição segura, e tê-los como aliados. Minha esperança está na proteção divina e no uso de todos os meios prudentes de defesa. O futuro não pode ser previsto; portanto, busco a orientação da sabedoria infinita e em tudo me submeto à sua direção (SIMONTON, 2002 [1859], p. 127).

O encontro com o médico e pastor acontecera na segunda-feira em sua visita à Saúde³⁶⁰. No dia anterior Simonton já tinha pregado a bordo do John Adams, o que continuou a fazê-lo outras vezes³⁶¹, pois entendia ser importante iniciar os trabalhos entre os de língua inglesa.

Apesar do respeito que ambos nutriam um pelo outro, um conflito aconteceu entre Simonton e Kalley antes que se completasse um ano de sua chegada. Por causa de suas visitas frequentes à escola inglesa da Saúde, pareceu ao pastor escocês que o estadunidense recém-chegado estava invadindo sua seara e, de alguma forma, aliciando seus companheiros³⁶². Segundo o diário de Simonton, um bilhete sem endereço ou assinatura tinha sido entregue ao Sr. G., como vindo do Dr. Kalley³⁶³, que acusava o estrangeiro americano de se aproveitar dos ouvintes do médico escocês com o fim de atraí-los. Após conversarem, oraram juntos e resolveram a questão³⁶⁴.

³⁵⁹ VIEIRA, 1980, p. 137.

³⁶⁰ Um bairro do Rio de Janeiro à época de Simonton (VIEIRA, 1980, p. 136).

³⁶¹ Conforme o relato do dia 12 de setembro de 1859 (SIMONTON, 2002, p. 128).

³⁶² RIBEIRO, 1981, p. 22.

³⁶³ Relato do dia 14/12/1859 (SIMONTON, 2002 [1859], p. 133-134).

³⁶⁴ No diário, Simonton menciona: “Depois, a seu pedido, demo-nos as mãos e ajoelhamo-nos em oração, outra vez irmãos em Cristo. Foi um belo triunfo da graça” (SIMONTON, 2002, p. 135).

Uma vez mantida a amizade e parceria na obra evangelizadora, o registro do diário, ato contínuo, informa o desejo de Kalley em começar atividades religiosas em português, mas também o receio do que isto pudesse causar. Segundo o escocês, por ser mais conhecido e observado do que o presbiteriano dos Estados Unidos, seria melhor e mais seguro que Simonton começasse esta ação:

Está ansioso por cultos públicos, mas prefere não iniciá-los ele próprio, pois teme não ser bem-sucedido e estabelecer mau precedente. Julga que serei melhor amparado na tentativa, porque não sou pessoalmente visado e terei proteção de meu governo. Informou-me que tinha tido a opinião de alguns dos melhores advogados daqui sobre a legalidade da tentativa. Acredito que o resultado do incidente será benéfico (SIMONTON, 2002 [1859], p. 135).

Conhecedor das dificuldades jurídicas e dos imbróglis que seriam gerados por uma ação não calculada, no início de 1860, alugou uma casa onde poderia residir com o também pastor e missionário, Alexander Blackford, que era casado com sua irmã Elisabeth Simonton³⁶⁵. Foi nessa residência que começou os estudos dominicais para crianças em português, utilizando textos da Bíblia, Catecismo, História Sagrada e o Peregrino de John Bunyan³⁶⁶. A mesma estratégia já havia sido utilizada por Robert Kalley e sua esposa Sara quando iniciaram os trabalhos congregacionais com classes bíblicas para crianças. Em quinze de outubro, alugou uma sala que serviria para depósito de Bíblias em português que eram importadas de Nova Iorque.

Simonton, tinha como missão principal examinar as condições para ampliação dos esforços missionários da Junta Presbiteriana com vistas ao estabelecimento definitivo de uma obra calvinista em território tupiniquim. No final de 1860, foi investigar as possibilidades para realização da pregação protestante em São Paulo³⁶⁷. Após viajar cerca de quatro meses pela referida província, percebeu vários alemães sem o cuidado pastoral que julgava devido. Ele que tinha sugerido à Junta de Missões que enviassem um pastor de língua alemã para prestarem assistência a este público em específico, visualizou o atendimento desta causa quando em sete de dezembro de 1861 chegou ao Brasil o Rev. Schneider, natural da Alemanha, que residia nos EUA³⁶⁸. O missionário estrategicamente procurava formar uma equipe contextualizada às necessidades locais e aos seus intentos proselitistas. No seu diário é possível encontrar relatos de viagens que fez a São Paulo e

³⁶⁵ RIBEIRO, 1981, p. 23.

³⁶⁶ RIBEIRO, 1981, p. 23.

³⁶⁷ RIBEIRO, 1981, p. 23.

³⁶⁸ RIBEIRO, 1981, p. 24-25.

a várias cidades do interior procurando encontrar possibilidades para proclamação do Evangelho³⁶⁹.

Ainda que não haja até o momento um documento disponível que demonstre a cooperação dos maçons aos presbiterianos missionários, há vários autores³⁷⁰, que salientam a existência de vínculos entre os protestantes norte-americanos e os intelectuais maçons brasileiros:

A partir do início do século XIX, a Maçonaria organizou uma “rede de Lojas por todo o território brasileiro e organizou o que, provavelmente, foi a primeira atuação política articulada (nacional e internacionalmente)” que se tem notícia no país, “funcionando como uma espécie de arena para discussões voltadas ao processo de modernização”. A atuação da Maçonaria esteve ligada à difusão do ideário liberal, iluminista e anticlerical. No período de 1860 a 1900 foram criadas mais de 650 lojas maçônicas no Brasil, tendo o Sudeste como destaque (NASCIMENTO, 2008, p. 46).

Aqueles que possuíam fortunas entre os próprios maçons juntaram forças com várias denominações protestantes que já estavam institucionalmente fortes, contribuindo financeiramente e muitas vezes permitindo a realização de reuniões de natureza religiosa em suas lojas³⁷¹. Segundo Athos Vieira de Andrade, Simonton chegou a negociar o aluguel de um salão de uma Loja Maçônica, além de ter tido o auxílio de outros maçons para a distribuição de Bíblias³⁷².

Apesar de todas as táticas mencionadas, o missionário estadunidense evitava, no entanto, situações que pudesse obstaculizar sua atuação enquanto pastor e pregador protestante, a exemplo do cuidado já mencionado que teve ao evitar uma convivência longa com os estadunidenses que residiam na colônia americana.

Entre os brasileiros, Simonton primeiramente estabeleceu taticamente sua sociabilidade com os liberais. Em sua ida a São Paulo, foi desta forma que conseguiu contatos, levando consigo cartas de apresentação vindas da capital do Império³⁷³. Entre políticos, oficiais militares, barões e fazendeiros³⁷⁴ era natural que encontrasse a prática da escravidão, no entanto, procurava não emitir juízo público de valor, uma vez que objetivava primeiro alcançá-los para sua religião e garantir o projeto presbiteriano³⁷⁵.

³⁶⁹ Como se observa no relato do dia 30 de dezembro de 1860 (SIMONTON, 2002, p. 144).

³⁷⁰ ANDRADE (2004), NASCIMENTO (2008), VIEIRA (1980).

³⁷¹ NASCIMENTO, 2008, p. 46.

³⁷² ANDRADE, 2004, p. 55-57.

³⁷³ VIEIRA, 1980, p. 139.

³⁷⁴ VIEIRA, 1980, p. 139-1940.

³⁷⁵ Como relatado no dia 12/02/1861 (SIMONTON, 2002, p. 145-146).

Apesar de muitas vezes silencioso quanto a assuntos que poderiam suscitar alguma polêmica, ele guardava estrategicamente suas opiniões. Deixava para resguardá-las num ambiente seguro, num foro especial que era seu diário. Esta fonte, repleta de olhares críticos sobre a escravidão, será analisada no capítulo que se segue.

3. OLHARES DE SIMONTON SOBRE O RIO DE JANEIRO E AS IDEIAS POLÍTICAS LIBERAIS COM MARCAS CONSERVADORAS (1852-1866)

Ashbel Green Simonton e os outros missionários estadunidenses trouxeram naturalmente consigo um olhar de fora sobre as realidades brasileiras. Desde as paisagens, o clima, os costumes, até o modo de fazer política são assuntos que aparecem no seu diário e no *Imprensa Evangelica*.

Simonton era obviamente um cidadão consciente, um homem que refletia o mundo à sua volta. Não era um lunático que desprezava o cotidiano, muito menos um eremita, que desenvolvia sua religiosidade de forma isolada da sociedade. Também não dicotomizava os assuntos do dia-a-dia entre secular e profano. Era um ser humano normal, com ideias, anseios, frustrações e representações sobre os mais variados temas. Certamente, como já foi demonstrado, era um pastor protestante e calvinista que tinha a missão de analisar e, se possível, fundar uma igreja presbiteriana no Brasil. Inobstante, como um estadunidense nortista do seu tempo, seria óbvio que trouxesse um repertório amplo de percepções sobre os vários aspectos da vida social.

3.1. O Rio de Janeiro segundo os olhares de Simonton: aspectos geográficos, o clima e a Febre Amarela

Com relação à geografia, cultura e costumes brasileiros, o missionário estrangeiro apresentou leituras, algumas vezes elogiosas e outras vezes críticas, evidenciando sua perspectiva estrangeira. Destaques para a admiração da paisagem do Rio de Janeiro, a rejeição ao clima quente, o receio da febre amarela (que inclusive o vitimou), comentários sobre os hábitos alimentares dos brasileiros, da moralidade local, entre outros. Naturalmente, os registros do diário incluem percepções mais pessoais e restritas, e as do jornal, aquelas que eram para todos lerem. Após alguns dias de viagem, assim relatou o

também fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, no dia da sua chegada³⁷⁶, às nove e meia da manhã:

É um lugar lindo, o mais singular e impressionante que jamais vi. Nunca teria imaginado tal porto, com beleza sublime, protegido de ventos e ondas, e capaz de defesa contra ataques de mar ou de terra. Está em uma baía rodeada de curiosas ilhas de pedra, altas e sólidas. Algumas parecem ovos flutuando na água com uma das pontas para cima; outras, a outra ponta. Nos topos de algumas, igrejas ou casas de lazer se equilibram. Um dessas casas parece ninho de ave e cima de uma torre de igreja, a quase 1.000 pés de altura. A entrada do porto tem somente meia milha de largura; de um lado há um arrojado promontório, sobre o qual está a Fortaleza de Santa Cruz, com pesados canhões protegendo as muralhas; do outro lado alteia-se o Pão de Açúcar a uma altura de 1200 pés (SIMONTON, 2002, p. 125).

O missionário estava admirado com a beleza do Rio de Janeiro. Noutra ocasião, assim se expressou³⁷⁷: “Hoje visitei o Corcovado. [...] A vista é grandiosa. Nunca tinha visto algo tão notável. A cidade com seus subúrbios, o porto, o oceano e as montanhas em volta formam tal cenário que não se pode ver igual” (SIMONTON, 2002 [1859], p. 129). As belezas naturais da capital do Império chamaram atenção do estrangeiro e pastor presbiteriano. Em outro lugar, relatou outras belezas³⁷⁸:

De manhã, depois de tomarmos um bom café, partimos para a Cascata. [...] Reclinados à sombra de matações, podíamos ver não somente a beleza que nos rodeava, porém, abaixo, a bela planície que se estendia até o mar. Raras vezes vi paisagem tão linda. [...] No dia seguinte passamos pela propriedade de Moke e, enchendo os bolsos com as suas laranjas, cruzamos a montanha e descemos para o Jardim Botânico, onde se foram duas horas na observação das curiosidades locais. [...] Cravo-da-Índia, fruta-pão, jaca, gengibre, sagu, manga, coco, canela, e muitas outras variedades de curiosas plantas crescem ali, com touceiras de bambu, flores aquáticas e outras variedades inumeráveis. Duvido que muitos lugares do mundo tenham vistas tão lindas quanto as que vi. [...] Nunca antes tinha visto tanta beleza (SIMONTON, 2002 [1859], p. 131).

Entre o encantamento com o relevo fluminense, o clima e os registros acerca dos primeiros contatos estratégicos para o estabelecimento da missão, Simonton também anotou a sua percepção sobre os eventos do dia de comemoração da “Independência do Brasil”³⁷⁹:

Ontem foi o dia da Independência do Brasil. Colocaram-se arcos com guirlandas na Rua do Ouvidor. No porto os navios estavam embandeirados, como também os edifícios públicos e muitas casas particulares; os canhões eram disparados a intervalos nas fortalezas e nos navios de guerra. Em uma das praças foi erguida uma coluna da liberdade e iluminada em plena luz do dia. Por todo o dia houve paradas militares nas ruas. Fui à cidade e estive presente a uma revista de tropas pelo Imperador. Nem num treinamento de milícias jamais eu tinha visto soldadesca tão heterogênea. Vestiam-se

³⁷⁶ 12 de agosto de 1859.

³⁷⁷ Registro do dia 28 de setembro de 1859.

³⁷⁸ Registro do dia 12 de outubro de 1859.

³⁷⁹ Registro do dia 08 de setembro de 1859.

ricamente; em alguns casos, estavam bem vestidos, e isto era tudo de que poderiam se gabar. Quase a metade – ou talvez a metade – são negros que vão do retinto ao cinza claro. Os fogos de artifício no Largo do Palácio foram interessantes. O Imperador e a Imperatriz ficaram na janela, bem visíveis. Ele é um homem alto e bem formado, mas de feições um tanto impassíveis (SIMONTON, 2002 [1859], p. 127-128).

Suas percepções “forasteiras” salientam, para além dos aspectos festivos do evento oficial e militar, a composição negra dos soldados e a presença de Dom Pedro II. Os afrodescendentes eram percebidos pelo missionário que, desde o registro do dia da sua chegada, anotava com perspicuidade:

Desembarquei com Kean no cais de botes e tudo o que tenho lido sobre a Espanha, Portugal e portos do Mediterrâneo me veio à memória. Posso imaginar o que seja desembarcar entre os Lazzaroni de Nápoles, ou na Argélia ou no Cairo. Existe aqui a mesma mistura de raças branca e negra (SIMONTON, 2002 [1859], p. 126).

Com atenção, Simonton observava a organização social e os costumes tupiniquins. Como fazia visitas a várias pessoas, pares de língua inglesa, mas também outras que possuíam prestígio social entre os brasileiros, anotava com cuidado os acontecimentos que julgava mais importantes. Ele procurava estender sua rede de sociabilidade e conhecer mais oportunidades para a ação missionária. A paisagem do local e os hábitos alimentares brasileiros eram registrados com atenção no seu diário:³⁸⁰

Acabo de voltar de minha primeira viagem à zona rural, na companhia do Tenente C. e do Dr. L. Às quatro da tarde tomamos o carro da Tijuca; a buzina soou, o chicote comprido desceu sobre as pobres mulas e o carro com passageiros dentro, fora e em cima arrojou-se pela rua e através do Campo de Santana. [...] Quando chegamos à Boa Vista, a visão da cidade distante e do porto foi extremamente bela. [...] Uma caminhada de três milhas levou-me além da encantadora fazenda do Sr. B. até o “Vale Feliz”, onde mor o Sr. Wright, e também o Sr. L. com sua simpática família. Comi um jantar reforçado de torradas, ovos e carne de porco, prova certa de que o ar das montanhas me fazia bem” (SIMONTON, 2002 [1859], p. 130).

Os assuntos do diário logo mudaram; das descrições dos aspectos físicos do Rio de Janeiro, os registros passaram a tratar sobre a temperatura da cidade. Oriundo da Pensilvânia e tendo estudado em Nova Jersey³⁸¹, regiões conhecidas pelo clima ameno, com máximas no verão que não ultrapassavam os trinta e cinco graus celsius e com baixas temperaturas abaixo de zero no inverno, era natural que Ashbel Simonton estranhasse o clima carioca³⁸²:

³⁸⁰ Registro do dia 12 de agosto de 1859.

³⁸¹ O Seminário de Princeton se localizava em Nova Jersey.

³⁸² Relato do dia 08 de novembro de 1859.

O termômetro chegou a 100° F³⁸³ no domingo e 65³⁸⁴ nos dois dias seguintes, de modo que nos sentamos ao redor do fogo. Quase me arrependo de ter insistido com o Sr. Blackford que adie sua vinda até abril, pois a temperatura continua bastante amena; contudo usei os conhecimentos que tinha, quando aconselhei (SIMONTON, 2002 [1859], p. 132).

As expectativas do pioneiro presbiteriano foram mudadas com a realidade do verão do Rio de Janeiro. Cerca de três meses depois, mais precisamente no dia vinte e quatro de fevereiro de 1860, ele relatou:

Todas as tentativas de estudar esta manhã foram em vão por causa de uma opressão e sonolência de que não consigo livrar-me. O calor é o principal responsável na mente e corpo. [...] Para descansar e escapar do calor por um ou dois dias, fui com o Sr. Scott para a Tijuca e fiquei até ontem andando a cavalo, tomando banhos e desfrutando de temperaturas mais amenas (SIMONTON 2002 [1860], p. 138).

O clima era um dos problemas que causavam transtorno ao estadunidense. No dia onze de abril do mesmo ano, num relato marcado por alegrias e dificuldades, mais uma vez apareceu a insatisfação com as altas temperaturas:

Desde que deixei minha casa e vim para cá, meu caminho tem sido fácil. Tenho encontrado lares e amigos, saúde constante, enquanto há doença ao redor. O clima quente e a ausência do lar e dos amigos chegados têm sido as calamidades mais consideráveis que posso atribuir com certeza à minha vinda para cá (SIMONTON, 2002 [1860], p. 139).

Segundo os relatos do diário, enquanto o clima no Rio de Janeiro era retratado com incômodo, o de São Paulo era apreciado por Simonton. No penúltimo dia do mesmo ano³⁸⁵, comentou a possibilidade de ampliar a atuação missionária para duas frentes, uma carioca e a outra paulista, pois, segundo ele: “o clima é agradabilíssimo e a vida muito mais barata. Se pudéssemos ocupar dois pontos, não hesitaria em fixar um deles aqui; com isso poderíamos gozar uma mudança de clima” (SIMONTON, 2002 [1860], p.144).

Os registros no diário se estenderam por mais seis anos. A febre amarela logo apareceu como um tema destacado nas anotações do estrangeiro missionário. Tratava-se de uma doença que tirou a vida de muitas pessoas no século dezenove, inclusive o pastor presbiteriano pioneiro. Temida por sua letalidade, ele algumas vezes mencionou a doença em seus escritos pessoais. No dia vinte e quatro de fevereiro de 1860, assim registrou:

A febre amarela está se tornando epidêmica. Há cerca de dez dias começou a espalhar-se e seu progresso tem sido em velocidade alarmante. No dia 21, dirigi o ofício fúnebre do capitão Luce, do Ocean Eagle. Foi um funeral triste, de um homem que nunca se preocupou com o bem-estar de sua alma (SIMONTON, 2002, p. 138).

³⁸³ O equivalente a 37,7° celsius.

³⁸⁴ O equivalente a 18,3° celsius.

³⁸⁵ 30 de dezembro de 1860.

A enfermidade era séria e causava temor no Rio de Janeiro. Escrevendo no dia vinte e oito de abril do mesmo ano, ele comentou: “a febre amarela continua presente. As mortes relatadas são doze a quinze por dia” (SIMONTON, 2002, p. 140). O assunto apareceu novamente no dia dezoito do mês seguinte³⁸⁶, como parte de um balanço entre conquistas e receios. No Imprensa Evangelica encontramos nove referências que noticiam a enfermidade no cenário nacional e internacional³⁸⁷. Com relação à febre amarela, Sidney Chalhoub acrescenta:

As estimativas indicam que mais de um terço dos 266 mil habitantes do Rio contraíram febre amarela no verão de 1849-50. O número oficial de mortos nesta primeira epidemia chegou a 4160 pessoas, mas tudo indica que o total indicado foi consideravelmente subestimado. Houve quem falasse em 10 mil, 12 mil, 15 mil vítimas fatais. A febre amarela reapareceu regularmente nos verões seguintes, provocando sempre a fuga apressada dos habitantes mais abastados da capital. Petrópolis e outros municípios “serra acima” eram refúgios recomendados pelos médicos. [...] Nas décadas seguintes a febre amarela causou embaraços constantes às atividades comerciais do país e, mais tarde, às propostas de implementação de políticas imigrantistas (CHALHOUB, 1996, p. 61-62).

A enfermidade assoladora descrita por Chalhoub trazia consigo o risco de afastamento dos estrangeiros tão desejados para o desenvolvimento do país. Os especialistas brasileiros da época acreditavam, entretanto, que se fossem seguidas algumas orientações, não haveria motivo para temor:

A primeira delas consistia em evitar a introdução dos europeus na Corte durante “a estação calmosa”, quando a cidade estava geralmente deflagrada pela febre amarela e outras “febres palustres”. Nessas ocasiões, os recém-chegados deveriam ser conduzidos diretamente para locais elevados – “serra acima” -, onde ficariam aguardando o encerramento do surto epidêmico. As outras medidas visavam a facilitar as adaptações supostamente necessárias ao organismo dos imigrantes. Os alimentos deveriam ser leves e bem cozidos, equilibrando carnes e vegetais; recomendava-se abstenção de frutas ácidas e bebidas alcoólicas; as vestimentas deveriam ser leves e folgadas, as variações da temperatura do dia e da noite eram perigosas e poderiam propiciar o desenvolvimento de “febres palustres mais ou menos graves” (CHALHOUB, 1996, p. 85).

As recomendações são estranhas para uma mentalidade do século vinte e um, afinal, sabemos que o vírus da febre amarela se dissemina pela picada dos mosquitos transmissores infectados e a doença não é contagiosa. Apesar dos riscos, os missionários presbiterianos continuavam o seu trabalho. Foi um problema que precisaram aprender a lidar. No dia vinte e oito de abril de 1860, assim escreveu: “A febre amarela continua

³⁸⁶ 19 de maio de 1860 (SIMONTON, 2002, p. 141).

³⁸⁷ No site da hemeroteca nacional, encontramos citações que vão do dia 20 de março de 1869 (IMPRESSA EVANGELICA, 1869, p. 48) a 30 de janeiro de 1892 (IMPRESSA EVANGELICA, 1892, p. 40).

presente. As mortes relatadas são doze a quinze por dia”³⁸⁸ (SIMONTON, 2002 [1860], p. 140).

Simonton conhecia a letalidade da febre amarela e foi vitimado por ela. No dia nove de dezembro de 1867, na cidade de São Paulo, veio a falecer por causa de complicações resultantes desta enfermidade. Na edição de comemoração dos vinte e cinco anos do Imprensa Evangelica, os editores registraram³⁸⁹:

[...] O Snr. Simonton, estando na cidade de S. Paulo, foi prostrado por uma febre violenta, e aos 9 de dezembro, antes de completar seus 35 anos, dormio no Senhor. Seus restos mortais descansam até á ressurreição no cemitério protestante d’aquela cidade. As suas obras, porém, o seguem (IMPRESA EVANGELICA, 1889, p. 354).

O comentário feito pelos colaboradores do periódico presbiteriano, embora não mencionem a febre amarela, apresentam um dos seus principais sintomas, que era a alta temperatura do corpo³⁹⁰. E, assim, o missionário sucumbiu ante o maior temor mencionado no diário.

3.2. Marcas conservadoras no pensamento de Simonton no contexto da divisão estadunidense e presbiteriana (1852-1855)

Vindo do Norte, Simonton era um presbiteriano numa denominação e país divididos. Ainda assim conseguiu se articular taticamente no Sul dos EUA (1852-1854), enquanto agente de periódicos da sua denominação religiosa, além de pedagogo. O estadunidense e futuro missionário evidenciou marcas do pensamento conservador nos termos clássicos da expressão. Russel Kirk³⁹¹ resume o posicionamento em dez premissas:

O conservador acredita que existe uma ordem moral duradoura. [...] O conservador adere aos costumes, à convenção e à continuidade. [...] Os conservadores acreditam no princípio da conservação pelo uso. [...] Os conservadores são guiados pelo princípio da prudência. Os conservadores prestam atenção ao princípio da variedade. [...] Os conservadores são disciplinados pelo princípio da imperfectibilidade. [...] Os conservadores estão convencidos de que a liberdade e a propriedade estão intimamente ligadas. [...]

³⁸⁸ Simonton usou praticamente a mesma frase no dia 19 de maio de 1860, outro registro sobre a febre amarela (SIMONTON, 2002 [1860], p. 141).

³⁸⁹ Edição do dia 09/11/1889.

³⁹⁰ O periódico Correio Mercantil mencionou o falecimento de Simonton, em 17 de dezembro de 1867, omitindo as causas: “Fallecêra na capital o Sr. A. G. Simonton, redator da Imprensa Evangelica, periódico publicado nesta côrte” (CORREIO MERCANTIL, 1867, p. 346). É importante perceber que os editores deste jornal mencionaram o falecimento de Simonton como tendo acontecido no Rio de Janeiro e não em São Paulo.

³⁹¹ Russel Kirk (1918-1994) foi um historiador e filósofo estadunidense que exerce forte influência no pensamento conservador ocidental.

Os conservadores defendem comunidades voluntárias, da mesma forma que se opõem a um coletivismo involuntário. [...] O conservador vê a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas. [...] O conservador razoável entende que a permanência e mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa” (KIRK, 2013, p. 103-111).

Uma destas características do conservadorismo clássico, segundo o pensamento de Kirk, pode ser visualizada nesta conjuntura de crise entre nortistas e sulistas onde Simonton estava situado. No registro do dia vinte de novembro de 1852, enquanto vendedor de assinaturas de uma revista da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, Simonton escreveu muito sobre o seu incômodo quanto ao demasiado interesse dos sulistas pelo assunto da abolição e os anseios de separação da União. Ele revelou sua insatisfação nas seguintes palavras:

De um assunto são capazes de falar até a exaustão: a escravidão. Não se pode falar dez minutos com um sulista, se ele sabe que você é do Norte, sem que o tema seja trazido à tona direta ou obliquamente; e não deixam dúvidas: suspeitam que você é abolicionista jurado. Para muitos, é condição sine qua non que um professor seja natural do sul, e Rion, em sua carta de apresentação ao Dr. Thornwell³⁹², do Colégio de Columbia, deu como minha melhor recomendação o fato de eu ser razoável quanto à escravidão! Absurdo e ridículo ao extremo. O fato é: sabem que a escravidão está condenada e que colocaram sua fé numa causa morta, e por isto são muito sensíveis nesta matéria. [...] Os secessionistas são acusados de serem abstracionistas. Se são, pelo menos amam suas abstrações e estão preparados para morrer por elas. Quem pensa que as doutrinas deles são mera teoria sem consequências práticas está muito enganado. Porém, embora eu creia em sua sinceridade e honestidade, não tenho paciência para o seu tipo de conversa (SIMONTON, 2002 [1852], p.25-26).

A situação acima salienta o acirramento dos ânimos sulistas em relação à questão escravocrata, além de ilustrar a indisposição e desinteresse do futuro candidato a missionário quanto ao debate do assunto. Adiante, quando estava em Columbia, pelos idos de novembro de 1852³⁹³, comentou seu encontro com o Rev. Thornwell, para quem havia levado uma carta de recomendação. O registro de Simonton sobre o diálogo com o paladino dos sulistas presbiterianos e seu insucesso com a venda de assinaturas do periódico presbiteriano eram sintomas da hostilidade que imperava no Sul em relação aos oriundos do Norte. Ele registrou:

Procurei também o Dr. Thornwell, para quem levei a carta de apresentação do Sr. Rion. Seus modos e sua conversa são muito agradáveis. Disse-me antigamente que os professores do Norte tinham preferência aos formados do Sul, mas o sentimento sectário é hoje tão grande que se tornou difícil aos formados do Norte conseguir bons lugares. [...] Acordei na terça-feira, vesti-me e alimentei-me como um cavalheiro, e depois fui trabalhar como um agente. Recebi uma ou duas contas, mas não tive sucesso em conseguir

³⁹² James Henley Thornwell, já mencionado líder dos defensores da Secessão entre os presbiterianos do Sul.

³⁹³ 25/11/1852 (SIMONTON, 2002, p. 26).

assinantes. É evidente que muitos receiam qualquer coisa publicada ao norte do Mason-Dixon³⁹⁴, mesmo sendo algo tão antiquado e conservador como o Presbyterian³⁹⁵ (SIMONTON, 2002 [1852], p. 26).

O ambiente era hostil segundo o relato de Simonton. Havia descrédito com os nortistas. Apesar disso, ele interagiu taticamente com os sulistas, por vezes discreto quanto ao assunto da escravidão, afinal, desejava êxito em suas experiências de trabalho. O seu posicionamento político conservador, que se revela primeiramente quanto à defesa da preservação³⁹⁶ da União estadunidense, pelo valor que os partidários desta concepção dão à permanência das instituições³⁹⁷, fica evidenciado num outro relato que fez, desta feita, em Starkville³⁹⁸, em setembro de 1853³⁹⁹. No registro do seu diário, ele comentou sobre dois candidatos a deputados que haviam discursado no fórum daquela cidade, destacando sua rejeição ao posicionamento sectário do Sul. Assim analisou a questão jurídica dos anseios secessionistas, bem como as intenções dos aspirantes à política:

Barry e Wilcox, candidatos a deputados, falaram no Fórum na terça-feira. O primeiro é bom orador e talentoso, mas está errado quanto ao problema da União. Apresenta a doutrina da secessão como um direito abstrato, mas na primeira oportunidade será a favor da secessão concreta e prática. Como esta posição é impopular, em virtude de sua rejeição pelo povo de Mississippi nas urnas de 1851, trata de disfarçar as próprias convicções. Wilcox é um palhaço e um idiota, mas se eu tivesse que votar, na circunstância atual votaria nele; fá-lo-ia, porém, com relutância e apenas por ter de escolher entre dois males. A doutrina dos Direitos dos Estados não é popular; não obstante a poeira levantada por muitos políticos e demagogos para ocultar seus planos nefandos, o povo continua fortemente ligado à gloriosa União (SIMONTON, 2002 [1853], p. 38).

Como um estadunidense do Norte do país, Simonton revelava as tendências da sua região de origem, inclusive quanto ao seu desejo de preservação da unidade nacional, descrita por ele como “gloriosa União”. Temos nesta citação uma disposição conservadora clara, avessa a um espírito revolucionário ou mudanças bruscas, afinal, o futuro missionário entendia que a questão deveria ser resolvida sem grandes rupturas. Era um defensor da continuidade das instituições. João Pereira Coutinho, comentando sobre esta postura política, salienta:

A reforma, contudo, não deve apenas partir das circunstâncias presentes ou passadas de determinada comunidade. [...] Deve ser atempada, feita a tempo

³⁹⁴ Esta fronteira que foi demarcada pelos ingleses Charles Mason e Jeremiah Dixon, simbolizava o limite entre os estados livres e os escravocratas.

³⁹⁵ Presbyterian: periódico presbiteriano que era vendido em assinaturas por Simonton.

³⁹⁶ O conservadorismo, enquanto uma postura política, é avesso a rupturas bruscas ou revoluções, por isso, entendemos estar aqui evidenciada uma primeira aproximação de Simonton a esta “ideologia” (há autores que não consideram uma ideologia).

³⁹⁷ Os conservadores acreditam que as instituições têm uma razão de ser, por isso, defendem a reforma, não sua dissolução. Simonton era contrário à divisão do país.

³⁹⁸ Starkville, cidade do estado de Mississippi, região que pertencerá aos Estados Confederados.

³⁹⁹ 03/09/1853.

de evitar situações revolucionárias, que são o contrário de uma reforma prudente. As reformas atempadas, conforme escreveu Burke, são feitas “com o sangue frio”, e não precipitadas por “estados de inflamação” típicos da mentalidade revolucionária (COUTINHO, 2018, p. 78).

Ao anotar a sua defesa da conservação da unidade do seu país, Simonton demonstrou que não queria a abolição imediata da escravatura pelo preço da divisão nacional. Como um típico conservador⁴⁰⁰, desejava que as instituições dos Estados Unidos permanecessem preservadas, ainda que julgasse legítimo o fim do sistema opressor. Este era o tema mais comentado porque tinha impacto direto na economia sulista. É oportuno considerar a semelhança desta postura de Ashbel Green Simonton com o entendimento de Edmund Burke, considerado o Pai do Conservadorismo Moderno, acerca da importância da preservação das instituições. Burke argumenta:

Um espírito de inovação é, em geral, o resultado de um caráter egoísta e de perspectivas restritas. Um povo que não cultiva a memória de seus ancestrais não cuidará de seus descendentes. [...] Recebemos e legamos aos outros as instituições políticas no mesmo rumo e ordem que os bens da fortuna e as dídivas da Providência (BURKE, 2014 [1790], p. 55).

Com tal ideia conservadora, certamente o ambiente era constrangedor para Simonton. Em outro episódio, deixou clarificadas suas análises pessimistas da área meridional estadunidense. Numa narração que ele fez de um romance frustrado⁴⁰¹, o “viajante do Norte” teve uma experiência amorosa com uma jovem cujo pai era contrário ao relacionamento. Assim descreveu seu romance, que de um encontro despretensioso foi ganhando contornos de uma paixão avassaladora. O desenrolar deste episódio irá apontar para outra característica do conservadorismo do futuro missionário:

Logo que aqui cheguei, a Sra. Carothers foi inesperadamente chamada à Carolina do Sul, para visitar uma irmã que estava à morte. Ela me disse que pretendia trazer consigo uma sobrinha muito bonita e prendada e que eu deveria estar preparado para apaixonar-me por ela imediatamente, pois não poderia resistir. Em sua última carta escrita antes de voltar, ela disse que Lizzie não poderia vir, mas que outra estaria vindo, a Srta. Cattie G. Não fez nenhum elogio a ela e eu mal me interessei pela sua vinda. Ela chegou. Logo aproximei-me dela, embora seja naturalmente reservada. Encontrei nela uma amiga agradável e dois meses transcorreram rapidamente em sua companhia, dois breves meses que serão lembrados por muito tempo como dos mais felizes da minha vida. Passamos muito tempo juntos neste período e, à medida que nossa amizade amadureceu em intimidade, a ideia de uma separação foi dolorosa. Porém, durante as longas noites de inverno, quando nos sentávamos juntos ao “velho castiçal”, todos esses sentimentos ficavam esquecidos no desfrutar do

⁴⁰⁰ “O conservadorismo é o que diz o seu nome: a tentativa de conservar a comunidade que temos – não em todas as suas particularidades, uma vez que, como afirmou Edmund Burke, “precisamos reformar a fim de preservar”, mas em todos os aspectos que asseguram a sobrevivência de longo prazo de nossa comunidade (SCRUTON, 2019, p. 12).

⁴⁰¹ Outra clara evidência do seu pensamento conservador nos moldes de Russel Kirk, uma vez que a crença numa ordem moral seria, segundo o historiador e filósofo estadunidense a primeira premissa deste posicionamento.

presente, e as horas voavam rapidamente enquanto conversávamos, líamos em voz alta trechos do Sunny Side, jogávamos damas ou construíamos castelos no ar, até que, de modo muito inesperado, seu pai veio buscá-la. Na tarde anterior à sua partida, nós visitamos pela última vez a “parreira”, perambulamos pelas colinas e nos bosques onde havíamos feito muitas caminhadas vespertinas ou cavalgadas matutinas. Nossa separação foi mencionada e, embora nenhuma palavra de amor tenha sido dita, cada um de nós sentia que a mera amizade não poderia explicar o sentimento de afeição mútuo que nos unia um ao outro. Separamo-nos, e embora nenhuma palavra de despedida tenha sido falada por qualquer um dos dois, a afetuosa pressão da sua mão quando a ajudei a subir na carruagem e o olhar desviado para ocultar as lágrimas espontâneas diziam claramente que a indiferença não era a causa desse estranho silêncio. (SIMONTON, 2002 [1853], p. 39-40).

O tempo de amores foi abruptamente interrompido por um pai desconfiado. A separação do casal apaixonado havia acontecido no mês de maio com a expectativa de se encontrarem em agosto do mesmo ano, quando a Sra. Carothers citada fosse para o Condado de Holmes. O encontro do casal não aconteceu em virtude da descoberta por parte do genitor de que os sentimentos amorosos dos jovens tinham se transformado num compromisso bastante sério com aspirações de matrimônio. A descrição da ação intempestiva do pai da jovem enamorada é acrescentada à análise que Simonton fez acerca do seu caráter:

O pai da moça soube que havíamos ficado noivos, alarmou-se e imediatamente veio busca-la. Ele nos observou de perto, dormiu próximo de mim e me ouviu falar dela várias vezes durante o sono – “Lembre-se, Srta. Cattie do que eu lhe disse, etc”, e também presenciou a despedida. Todas estas coisas confirmaram suas suspeitas, de modo que no caminho para casa ele não pôde nem mesmo acreditar nas declarações taxativas dela de que ele havia sido enganado por falsas informações. A vontade do pai é inflexível e ela tem de obedecer. Além disso, ele tem um preconceito invencível contra o Norte e é um vigoroso secessionista, do tipo militante. Estivesse eu preparado para casar-me, não iria desesperar-me com a sua oposição, pois a filha possui uma grande parcela da própria firmeza e decisão de caráter do pai e sei que poderia confiar na força do seu compromisso para comigo. Mas eu não estou em condições de casar-me, e não estarei por algum tempo; eu estava plenamente certo disso, mesmo quando, impelido pelo ardor dos meus sentimentos, estava prestes a declará-los a ela. Porém, tudo isto é passado, e embora eu a ame e o meu julgamento me diga que ela é inteiramente digna do meu amor, todavia também me diz que é inútil alimentar esperança de algum dia ela será para mim mais que uma amiga muito querida que amei com uma afeição pura e virtuosa e que sempre irá ocupar o lugar afetuoso da minha memória (SIMONTON, 2002 [1853], p. 40-41).

Segundo o relato do diário, Simonton percebia o seu “pretensso sogro” como um cidadão com ideias secessionistas ardorosas, bem como com uma profunda resistência contra os que eram da região setentrional do seu país. Percebia-se, no entanto, como moralmente superior, uma condição que desfrutava todos os que assim como ele eram oriundos da região Norte dos Estados Unidos. Estando na casa de John McMillan⁴⁰², onde

⁴⁰² Registro do dia 07/10/1853.

aconteceria a festa de casamento de seu amigo Bob Montgomery, assim descreveu os costumes dos sulistas, após longa conversa com um cidadão chamado por ele de Jamie:

Pode ser resultado da minha educação e mesmo certo grau de preconceito, mas não posso deixar de pensar que em todo o Norte a moral pública é melhor e que a sociedade de lá é mais sadia. Parece haver aqui uma influência mórbida no clima moral, que afeta a todos. Parece haver pouca coerência verdadeira entre os cristãos professos, embora o apego a alguma igreja ou credo seja generalizado e extravagante. Como exemplo de frouxa moral, muitos rapazes ficaram bêbados na noite do casamento, e John McMillan, um bom presbítero da Igreja Presbiteriana, colocou as bebidas logo na entrada para que todos pudessem servir-se à vontade, e é desnecessário dizer que assim o fizeram (SIMONTON, 2002 [1853], p. 42).

A visão de que o padrão de moralidade do Sul era baixo está presente em outras análises que deixou relativas aos comportamentos de muitos jovens de Starkville. Ele também criticou a prática religiosa cristã de alguns. O seu desgosto e persistente incômodo quanto aos costumes sulistas foram assim expressos no seu diário⁴⁰³:

Passei a manhã no armazém. Albion é bom companheiro e juntos tentamos esquecer as tristezas conversando, lendo e visitando as senhoritas. Entretanto, temo que o aborrecimento a que nos vemos expostos tendo os rapazes da cidade por aqui o tempo todo o prazer desses programas. Não pretendo perpetuar o arranjo atual. A verdade é que existe mais maldade e vulgaridade nestas cidadezinhas do que se pode suportar, e Starkville, apesar de famosa por sua sobriedade e moralidade, não é melhor que as outras. A vagabundagem prevalece entre velhos e jovens. Fazendeiros vem diariamente sentar-se em quartos dos fundos ou na frente das vendas, e passam horas e mais horas falando tolices, quando não obscenidades (SIMONTON, 2002 [1854], p.51).

As expressões “vulgaridade nestas cidadezinhas” e “vagabundagem” na citação corroboram esta perspectiva negativa sobre a moralidade sulista. Simonton teceu muitas críticas sobre vários aspectos. Desde a prática do escravismo (como será discutido adiante), à defesa da secessão pelo motivo torpe da manutenção do sistema opressor, mas também por causa de alguns outros costumes que visualizou na região. Ele anotou:

Fico atônito com a indolência de muitos homens da alta classe, que deixam capatazes cuidando dos empregados e vêm à cidade jogar dados ou cara-e-coroa, não uma ou duas vezes, mas habitualmente. Quando tal exemplo é dado pelos pais, podemos imaginar o caráter dos meninos. Esta semana na escola, ao saber que Davie T... havia xingado Turner, fui investigar o caso e fiquei atônito e envergonhado com a expressão indecente que usou. Verifiquei que ambos tinham errado e não os castiguei, mas deixei claro para toda a escola que as próximas ofensas serão punidas severamente (SIMONTON, 2002 [1854], p.51-52).

Percebe-se claramente esta avaliação negativa sobre os costumes meridionais. Simonton, que, à época, também acreditava na legitimidade da prática do castigo físico

⁴⁰³ Registro do dia 28/01/1854.

por parte dos educadores para correção dos educandos, registrou o seu envolvimento numa confusão que teve grande repercussão na cidade: “dei umas varadas em dois dos meus alunos que, ainda penso, as mereciam”⁴⁰⁴. Conforme seu próprio relato, os pais dos meninos castigados, cujos nomes são apresentados como “Bunch e May”, ficaram furiosos com a notícia, prontos para agir com violência em retaliação contra o professor nortista. Ashbel Simonton anotou o conflito e o medo que o envolveu, comentando o apoio que recebera de um amigo denominado Sr. Bell:

Várias lojas fecharam e todos correram para o lugar da confusão. Muitos de meus amigos muniram os bolsos de objetos pesados e o Sr. Bell apanhou um bom cacete de nogueira. Enquanto isto Bunch e May, um com uma faca e outro com um pau vieram ao meu encontro. Quando cheguei à frente da taberna, vi Bunch caminhando em minha direção, e do outro lado o Sr. Bell correndo e gritando que eu me protegesse, pois os dois vinham me bater. E realmente lá veio Bunch, furioso como um touro, agitando o resto da vara e perguntando com violência se aquilo era vara com que se castigasse uma criança. No começo tentei corrigi-lo que aquilo não era a vara, mas um pedaço dela; mas ele continuava dizendo que lhe tinham contado que eu batera em seu filho com aquilo. Eu dizia que era mentira. A esta hora, todos já estavam à nossa volta, e o Sr. Bell com o porrete pronto para a ação e May apoiando Bunch. Foi realmente um momento crítico; acredito que uma pancada inicial teria resultado em sangue, pois o Sr. Bell havia declarado solenemente que muito sangue correria antes que eu fosse maltratado. Outros também, depois fiquei sabendo, estavam prontos para me defender; Bunch viu isso tão claramente que não ousou começar, e tratou de voltar atrás. Além de tudo, parecia-lhe, pelo meu comportamento e pelas insinuações anteriores do Sr. Bell, que eu estava armado e tinha vindo deliberadamente ao seu encontro. Eu estava naturalmente agitado, mas agi com frieza; apesar de não ter o físico de Bunch, não tinha intenção alguma de tirar o pé dali. Mas não esquecerei tão cedo a parte que o Sr. Bell teve na cena. Creio que se ele não tivesse nobremente posto ao meu lado, eu poderia ter sido derrubado antes que alguém pudesse me ajudar (SIMONTON, 2002 [1854], p.54-55).

No diário consta a informação de que o caso foi relatado à escola pelo professor do Norte, tendo recebido o devido apoio de suas medidas disciplinares pela direção da escola. Apesar de não mais mencionar ameaças dos pais dos alunos disciplinados, Bunch e May, é interessante observar que este incidente antecede sua conclusão de que o seu tempo no Sul havia chegado ao fim. Em seus relatos do dia onze de março de 1854, menos de vinte dias do ocorrido desagradável, logo no primeiro registro do diário após o que havia sido relatado no dia vinte e cinco de fevereiro, relativo ao fato desagradável com os alunos, ele observou:

[...]Agora conheço bem as maneiras e os costumes do povo e aprendi o quanto poderia aprender com uma estadia mais longa. Revi meus estudos e fixei-os melhor na memória; ganhei alguma experiência ensinando e dirigindo uma escola, o que é importante; mas não desejo aprender mais nesta escola, pois creio sinceramente que de agora em diante nada mais poderei tirar daqui, exceto dinheiro; além de tudo, juntei alguns centavos. Com este estoque de

⁴⁰⁴ SIMONTON, 2002 [1854], p. 53-54.

experiência e dinheiro, vou voltar para casa e começar os estudos para uma profissão liberal. Além disto, estou cansado de Starkville e não acredito que estarei sob boas influências enquanto continuar aqui. Não que eu seja facilmente influenciável, mas porque é impossível resistir inteiramente ao que é popular na comunidade que se vive. É moralmente impossível ficar imune à força dos costumes, particularmente quando esses costumes são quase universais. Não me refiro apenas a vícios obscenos (comuns em Starkville), mas ao tom geral de religião e moralidade em voga por aqui – os padrões aceitos pela maioria são baixos demais (SIMONTON, 2002 [1854], p. 55-56).

As descrições de Simonton quanto aos costumes, valores e religiosidade do Sul permitem concluir que não apenas os sulistas nutriam um sentimento de estranhamento e desesperança de unidade em relação ao Norte, como mencionados pelo futuro missionário, mas também o próprio Ashbel Green Simonton, que era da região setentrional, guardava reservas e um olhar severo em relação aos habitantes dos estados meridionais dos EUA. Seu conservadorismo se confirma mais uma vez nesta última citação, na medida em que associa moralidade e religião, sendo este último componente cultural imprescindível para o controle dos costumes e “banimento dos vícios” na sua concepção. Um direcionamento nítido nas estradas de Edmund Burke⁴⁰⁵ e Alexis Tocqueville. Esta moralidade ligada à religião, pressupõe outra característica do pensamento conservador, a saber: a crença de que existem aspectos benéficos concernentes à prática religiosa⁴⁰⁶. Antônio Paim, comentando sobre este outro pensador clássico do conservadorismo, Tocqueville⁴⁰⁷, argumentou que o francês igualmente relacionava moral social à religião, confirmando esta inclinação política de Simonton:

A moral está, para Tocqueville, no topo da hierarquia das causas que condicionam uma boa sociedade – uma sociedade livre. À moral social, seguem-se as leis. [...] Nessa perspectiva atribuía Tocqueville à moral social estrita das comunidades protestantes, que constituem a maioria silenciosa e exemplar da América do Norte, o sucesso indiscutível da democracia americana. [...] O fator decisivo nesta liberdade responsável do cidadão é de caráter religioso, tomando o termo “religião” no seu sentido mais amplo (PAIM, 2019, p. 120-121).

Além do interesse pela preservação da unidade americana, ou seja, de suas instituições, bem como o modo que percebia a relação entre moralidade e religião, outra característica revelada no diário aponta para a sua aproximação de Simonton com o

⁴⁰⁵ O já mencionado Pai do Conservadorismo escreveu “Reflexões sobre a Revolução na França”, obra considerada seminal no pensamento conservador clássico.

⁴⁰⁶ Segundo Olivier Nay (1968-), cientista político, compreende que o pensamento conservador de Edmund Burke tinha laços com a religião, ainda que de forma discreta. Segundo Nay: “Se Burke considera a religião como a base da sociedade civil e a fonte de todo o bem e de toda consolação, é menos por devoção que porque julga que a impiedade corrompe o espírito humano e incita a duvidar de tudo (NAY, 2007, p. 328).

⁴⁰⁷ No livro Da democracia na América, Tocqueville explicita sua percepção conservadora da relação entre moralidade e religião. Simonton possuía uma análise muito próxima deste pensador francês. Para um maior entendimento, ver: “Como, nos Estados Unidos, a religião sabe servir-se dos instintos democráticos” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 23-32).

pensamento conservador. No seu diário, entre os anos de 1854 e 1855, há várias referências a um compêndio de estudos jurídicos denominado por Simonton como “Blackstone”⁴⁰⁸. De acordo com Roger Scruton⁴⁰⁹, William Blackstone (1723-1780) foi um jurista britânico, cuja obra é considerada como um livro de referência dos princípios fundantes do conservadorismo liberal moderno:

O primeiro grande defensor moderno deste tipo de conservadorismo foi o juiz Sir William Blackstone (1723-1780), cujos *Comentaries on the Laws of England* (4 volumes, 1765-1769) defendiam o *common law* como soluções, testadas pelo tempo e pelos costumes, para os problemas do conflito social e as necessidades de um governo ordenado. A persistência destas instituições através do tempo e sua inscrição no coração do povo inglês criaram o amor pela liberdade e a instintiva rejeição do governo tirânico que são as verdadeiras marcas do patriotismo inglês. Esse amor pela liberdade é mais uma criação dos costumes e tradições que a expressão de alguma escolha espontânea, e a perspectiva de longo prazo do *common law* é a verdadeira fonte da ordem política, e não qualquer contrato entre os cidadãos (SCRUTON, 2019, p. 22-23).

O jovem Simonton, que já carregava ideias conservadoras para o Sul dos Estados Unidos, após seu retorno ao Norte, passou a estudar o seu “Blackstone”⁴¹⁰ porque tinha aspirações com a carreira jurídica. No dia 31 de junho de 1854, relatou: “Meu Blackstone está diante de mim”⁴¹¹[...] “Tenho lido cerca de vinte páginas por dia, completei um volume em duas semanas”⁴¹². Ele estava entusiasmado com os novos conhecimentos e assim anotou suas percepções:

É interessante como a história e exposição das leis e costumes da Inglaterra. Interessa-me em particular a lei comum, os costumes e as máximas que tem estado em vigor “até onde a memória humana alcança”. Parece-me curioso o fato de serem tão universalmente observadas, e terem sofrido tão poucas mudanças, sem terem sido expressamente promulgadas. Os ingleses devem ter sido um povo com forte sentimento de respeito à lei e à ordem. Um precedente tinha para eles uma autoridade imprescindível. Até onde a história ilumina as origens de suas leis, o que se vê é que, apesar das muitas mudanças e melhoramentos requeridos pela mudança nos tempos, não houve uma revolução nestas leis. Elas são agora basicamente o que eram quando reinava Alfredo. Embora o edifício tenha sido melhorado e decorado, todavia está baseado nas mesmas fundações de séculos atrás. Devemos muito à Inglaterra pela bênção de boas leis e máximas para administrá-las (SIMONTON, 2002 [1854], p. 68).

⁴⁰⁸ Em vários relatos, Ashbel Green Simonton fez referência ao uso do material de reflexão jurídica: 04 de novembro de 1854 (SIMONTON, 2002 [1854], p. 75), 27 de janeiro de 1855 [SIMONTON, 2002 [1855], p. 80] e 03 de março de 1855 (SIMONTON, 2002 [1855], p. 82).

⁴⁰⁹ Roger Scruton (1944 - 2020): Filósofo e escritor inglês, considerado um dos grandes expoentes do pensamento conservador na atualidade.

⁴¹⁰ Ainda sobre as ideias de Blackstone, Scruton afirma: “Blackstone estabeleceu o tom do conservadorismo anglófono durante os séculos XVIII e XIX: cético, empírico e focado no legado concreto de um povo e suas instituições, e não em ideias abstratas de legitimidade política criadas para e aplicarem a todas as pessoas em toda parte” (SCRUTON, 2019, p. 23).

⁴¹¹ SIMONTON, 2002 [1854], p. 68.

⁴¹² Declaração do diário do dia 14 de agosto de 1854 (SIMONTON, 2002 [1854], p. 68).

Além do elogio que fez ao modo jurídico inglês, conforme visualizado no “Blackstone”, outra característica conservadora se apresenta nesta citação: a do valor dado à história como fonte jurisprudencial. Os conservadores entendem que os seres humanos do presente devem considerar os fatos e costumes do passado como bússola e, portanto, avessos a abstrações jurídicas que não passassem pelos crivos da experiência e do tempo. João Pereira Coutinho ratifica este aspecto de valorização das tradições como uma característica típica de um conservador:

Partindo deste imperativo de conservação de princípios ou instituições que se consideram importantes para a comunidade presente, o conservador vai retirar das tradições os seus ensinamentos fundamentais. Em primeiro lugar, as tradições começam por ter uma função educacional evidente. Para usar a linguagem inconfundivelmente poética de Oakeshott, são as tradições de uma comunidade que permitem ao indivíduo, isoladamente considerado, entrar na “grande conversa da humanidade”. As tradições fornecem aos indivíduos a gramática básica desta conversa, impedindo que estes se tornem, nas palavras de Burke, meras “moscas de verão”: existências breves, desgarradas e desabitadas de qualquer referência social, cultural ou moral. Um conservador entende que nascemos, crescemos e atuamos no interior de uma tradição, embora alguns dos nossos comportamentos ou crenças sejam (ou pareçam) espontâneos e avessos a racionalizações permanentes. Aliás, melhor que assim seja, que cada membro de uma sociedade transporte em si a “segunda natureza” que lhe foi realmente conferida por essa mesma sociedade sem nenhum esforço permanente de avaliação crítica e autocrítica. Como afirmaria Burke, são as tradições que cobrem a “natureza nua” dos indivíduos com as vestes do costume e do hábito” (COUTINHO, 2018, p. 60).

Simonton aprendeu, com o estudo do “Blackstone”⁴¹³, a valorizar as tradições. Outras citações foram feitas no seu diário, demonstrando o próprio empenho na absorção dos princípios jurídicos expostos nesta “Torá”⁴¹⁴ dos conservadores. Na sua última citação, fica revelado o apreço que o futuro pastor presbiteriano tinha pela obra e as ideias que apareciam nela:

Estou tentando progredir mais rápido no estudo do Direito do que fiz nos últimos seis meses. Tenho agora oportunidade de me dedicar já que não tenho outros interesses a que atender. Miller, o antigo protonatário, demitiu-se e o Governador indicou Jacob Shope para o seu lugar. Estou no segundo livro de Blackstone e escrevi um resumo tanto para fixa-lo na memória quanto para organizar minhas ideias em alguma ordem e sistema. [...] Acho o segundo volume mais difícil; trata de bens de raiz vinculados, bens de raiz de vínculo especial e todos os tipos de gêneros imagináveis de bens de raiz. Mas a verdade é que, quanto mais avanço, mais aprecio o estudo; e do alto de meus seis meses de experiência e conhecimento, proclamo o estudo dos princípios do Direito útil e interessante (SIMONTON, 2002 [1855], p. 82).

⁴¹³ Ver página 56, nota 194.

⁴¹⁴ Termo que designa os cinco primeiros livros da Bíblia (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), parte comumente aceita entre judeus e cristãos.

Além de pedagogo e vendedor de assinaturas de jornal, Simonton também trabalhou como uma espécie de auxiliar jurídico, entre o período de retorno ao Norte e a época quando o grande interesse religioso culminou na sua ida ao Seminário de Princeton. Como já foi mencionado, os rumos dele foram para outra direção. Tornou-se missionário, mais interessado nos assuntos religiosos, sem dúvida. No entanto, isto não impediu que o mesmo Simonton exportasse suas ideias liberais com marcas conservadoras para o Brasil Imperial. O modo como interpretava as leis brasileiras, os acontecimentos políticos e os costumes passavam pelo crivo de sua mentalidade religiosa e liberal (com traços conservadores bem salientes) do Norte dos Estados Unidos.

3.3. A Liberdade de fé, ampliação de direitos civis, ideias liberais com marcas conservadoras e religiosas no Imprensa Evangelica (1864-1867)

Como os missionários presbiterianos que chegaram nos primeiros anos da década de sessenta eram oriundos dos Estados Unidos, uma nação marcada pela influência ideias políticas liberais desde a sua fundação⁴¹⁵, seria um tanto lógico imaginar que os mesmos assim se posicionassem. Os pensamentos de John Locke, considerado o “pai do Liberalismo Político”, marcaram o alinhamento ideológico dos colonos diante da Inglaterra no cenário da Independência das Treze Colônias.

Esta orientação política perdurou, em alguma medida, até os dias de Simonton, adaptada às demandas de cada região. O Norte do país, por exemplo, ficou conhecido pela luta contra a escravidão enquanto o Sul laborava ardorosamente pela manutenção do horrendo sistema. Embora o Liberalismo Político pressupusesse os direitos naturais dos indivíduos, o conceito de cidadania e aqueles que gozariam estes benefícios dependeria da aplicação da referida teoria em cada lugar. O seminário de Princeton, onde particularmente Simonton estudou, não ficava alheio às questões da sua temporalidade. Era um ambiente acadêmico que discutia, para além das questões religiosas e metafísicas, os mais variados assuntos e tendências do mundo científico, como se pode claramente

⁴¹⁵ É ponto pacífico entre os estudiosos o fato de que as mesmas ideias de John Locke que orientaram o posicionamento dos ingleses nas revoluções do século dezessete no próprio país acabaram também por influenciar os colonos do outro lado do Atlântico quanto à legitimidade de maior representatividade política. Este ingrediente se somou a outras questões que ensejaram os conflitos pela independência das treze colônias.

visualizar na Teologia Sistemática de Charles Hodge⁴¹⁶. Nesta obra do professor de Ashbel Green Simonton, podemos encontrar discussões acerca do Racionalismo, Deísmo, Materialismo, Positivismo, Darwinismo, Socialismo, dentre muitos outros, inclusive com repercussões imediatas no modo de fazer política.

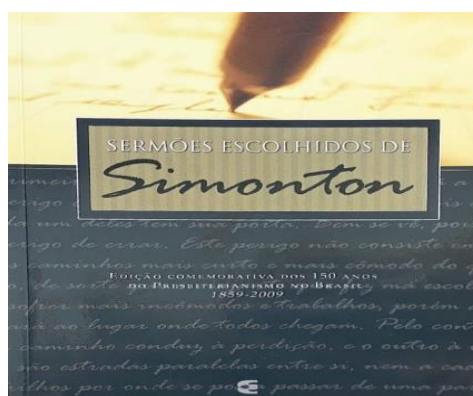
Os missionários formados em Princeton e que chegaram ao Brasil no século dezenove trouxeram consigo, naturalmente, seu quadro de referências epistemológico, filosófico, político, econômico e, obviamente, teológico. Isto fica muito evidente, no caso de Ashbel Green Simonton, quando se observam cuidadosamente o seu diário e o periódico *Imprensa Evangelica*. As leituras que o missionário estadunidense fazia da realidade refletiam sua adesão às seguintes correntes de pensamento: Calvinismo, Realismo do Senso Comum, Liberalismo, Conservadorismo e Antiescravismo do Norte dos Estados Unidos. O pastor presbiteriano também deixou sermões que foram publicados, mas estes, com exceção do “Discurso por ocasião da morte do presidente Lincoln”, foram escritos que se referiam praticamente à Cristologia, Ecclesiologia, Escatologia e Ética cristã. Noutro giro, temas mais associados à fé e prática cristãs. Na referida prédica, proferida no Consulado dos Estados Unidos, por ocasião da morte do chefe de estado mencionado, Simonton apresentou uma pregação que mostrava o controle divino sobre as vicissitudes da vida, incluindo desastres como o assassinato do líder máximo de sua nação. Questões políticas raramente passavam pelo púlpito, até porque seu principal foco era a evangelização e tal atitude poderia não ser tão estratégica. Via de regra, as que chegavam aos jornais, eram aquelas que provavelmente não traziam problemas para a realização de sua obra missionária. Ele usava a imprensa como parte de uma estratégia e não como uma arma contra si mesmo. Por essa razão, como vai ser demonstrado, a questão que mais ficou evidente no *Imprensa Evangelica* como um tema que tocava o plano político foi a liberdade religiosa, abrangendo também a questão da

⁴¹⁶ A importância de Charles Hodge nos direcionamentos intelectuais e acadêmicos de Princeton é observada por muitos de seus biógrafos, havendo quem o considerasse “o Papa da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos do século XIX” (GUTJHAR, 2011, p. 3). Segundo o mesmo Paul Gutjhar: mais do que um firme compromisso com o calvinismo confessional, ajudou a moldar a identidade e a teologia do Seminário de Princeton. De muitas maneiras, a escola também se posicionou em firme oposição à exaltação pós-revolucionária da individualidade, autonomia e auto-capacitação. Tais características encontraram solo rico na ideologia democrática americana, que se revelou em realizações humanas e noções igualitárias de oportunidade e sucesso pessoal. Na década de 1820, uma crescente crença de que o avanço não estava ligado à linhagem, mas à capacidade, enraizou-se em todos os níveis da sociedade, pois os americanos adotaram cada vez mais uma ética igualitária baseada na crença de que todos os cidadãos da nação (pelo menos o homem branco) estariam em pé de igualdade (GUTJHAR, 2011, p. 94 – Tradução nossa).

ampliação de direitos civis aos “acatólicos”, bem como a defesa das Bíblias protestantes⁴¹⁷. Vieira comenta os assuntos no *Imprensa Evangelica*:

Era especialmente dedicado a assuntos religiosos, publicando sermões, poesias e notícias de acontecimentos religiosos de todo o mundo. Tinha também uma sessão de notícias que lidava com assuntos não religiosos e não estava isento de tecer comentários sobre questões políticas que pudessem afetar a liberdade de culto, os direitos civis dos acatólicos e a imigração dos protestantes (VIEIRA, 1980, p. 149).

O grande embate dos missionários presbiterianos no contexto da fundação da referida denominação em solo brasileiro estava relacionado mais efetivamente aos conflitos com a Igreja Romana. Apesar disso, algumas outras questões são explicitadas e se expressam na agenda liberal de Simonton e dos que integravam a equipe editorial do *Imprensa Evangelica*: 1) separação entre igreja e estado, 2) liberdade religiosa, 3) liberdade de imprensa, 4) educação como veículo de progresso, 5) antiescravismo⁴¹⁸ e a 6) defesa de associações livres. Percepções providencialistas da história e a visão do juízo divino sobre a Terra são outras características dos escritos do fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil. Ele concebia que os assuntos da vida social (como um todo) não ficariam longe do escrutínio e julgamento “dos céus”. Os praticantes da escravidão haveriam de receber um severo castigo no tempo presente e porvir. Este exemplo serve para consubstanciar a argumentação de que ele trouxe consigo uma agenda política liberal, com traços conservadores e religiosos, uma vez que os temas do cotidiano dele estavam subordinados à sua crença maior do governo divino.



Fotografia nº 5 – Sermões publicados de Simonton

Fonte: SIMONTON, Ashbel Green. *Sermões Escolhidos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

⁴¹⁷ As Bíblias protestantes eram criticadas pelos clérigos católicos que afirmavam ser falsificadas.

⁴¹⁸ O antiescravismo é explícito no diário de Simonton. O *Imprensa Evangelica* não menciona a questão no tempo de atuação deste missionário. Esta questão será discutida adiante.

Ele não dissociava o mundo político da sua experiência religiosa, era um cidadão que ajustava sua concepção da “pólis” segundo a visão de mundo presbiteriana. Existe silêncio em relação à escravidão no jornal, ao passo que, no diário, sua crítica é severa. Como já discutido, o tema da opressão sofrida pelos negros escravizados poderia suscitar entraves ao sucesso da missão evangelizadora.

Seu público alvo, além daqueles que naturalmente falavam o inglês, como os britânicos e estadunidenses, eram pessoas letradas, de alta condição social e influentes na sociedade carioca e paulista. Entre eles estavam oficiais das forças armadas, fazendeiros, grandes comerciantes, advogados, políticos, outros missionários, como o médico e pastor Robert Reid Kalley, entre outras pessoas abastadas da região Sudeste do Império. O objetivo era estender a influência para suas respectivas famílias e, assim, ampliar estrategicamente o campo de atuação pastoral.

Em se tratando das questões políticas, seria natural também que sentissem algum estranhamento, afinal, eles trouxeram também consigo nas “bagagens” seu modo próprio de enxergar as coisas “debaixo do sol”. Obviamente, estabeleceram parcerias com políticos e autoridades que possuíam inclinação militante com o Liberalismo. Podemos afirmar, inclusive, que o *Imprensa Evangelica* era um periódico de orientação liberal, ainda que os assuntos passassem pelo filtro tático do olhar missionário. Embora majoritariamente catequético, o periódico estava alinhado com a postura daqueles que defendiam a reforma do Império e garantisse os pressupostos fundantes dos “direitos naturais”⁴¹⁹.

Ainda que se afirmasse como um periódico estritamente religioso e alheio às questões políticas⁴²⁰, o *Jornal Imprensa Evangelica* acompanhou os acontecimentos do Brasil e do mundo⁴²¹, por isso, reserva muita informação sobre o direcionamento político adotado pela liderança eclesiástica da Igreja Presbiteriana do Brasil e os seus colaboradores. No primeiro exemplar encontramos:

Muito bem diz Guisot: que a fé e a liberdade religiosa não podem coexistir, sem que se desenvolva o espírito de proselytismo. A falta desse espírito implica

⁴¹⁹ Lógica liberal clássica.

⁴²⁰ Afirmção encontrada logo na primeira página, no primeiro exemplar do *Jornal Imprensa Evangelica* em 05 de novembro de 1864.

⁴²¹ Segundo João Cesáreo Leonel Ferreira, em seu artigo, *O jornal Imprensa Evangelica e a formação do leitor protestante brasileiro do século XIX*, a produção do periódico presbiteriano se voltava para os letrados. Segundo o mesmo pesquisador, o objetivo era que a partir destas elites intelectuais, as ideias do periódico se expandissem para o restante da população. Feito para contribuir com a educação familiar e a catequese, o *Imprensa Evangelica* se harmoniza às estratégias missionárias (LEONEL, 2014, p.73/In: *Protestantismo em Revista*. v. 35. p. 65-81. set./dez. 2014).

necessariamente, ou que a fé religiosa é morta, ou que não ha liberdade de consciência. Por mais que a Grecia e outros paizes o queirão achar, não ha meio termo. A negação do direito de propagar a fé é a morte da fé. Qualquer tolerância ou liberdade, que não garantir este direito, é uma irrisão. Pharaó, querendo acabar com a nação escolhida, a tolerava, mas tomou providencias para que os filhos machos morressem. A tyrannia religiosa não tem sabido inventar melhor medida, para conseguir seus fins. Consta da Republica da Venezuela, que a constituição ultimamente adoptada, estabelece a liberdade de cultos. É um passo na senda do progresso verdadeiro (IMPRESNA EVANGELICA, 1864, p. 8).

Há três aspectos muito interessantes a serem percebidos na argumentação apresentada acerca da liberdade religiosa nesta citação. O primeiro se refere à defesa do proselitismo, tão importante para os missionários à época. O segundo, à referência à Guizot (François Guizot)⁴²², um pensador de linha liberal e conservadora, cujos pressupostos eram conhecidos pela elite intelectual carioca e pela equipe editorial do Imprensa Evangelica. O terceiro aspecto é a posse das informações acerca do cenário internacional também explicitados o que denota a posse destas informações.

Os editores do periódico presbiteriano usavam os autores da política moderna de modo seletivo e tático. Pensadores como William Penn, François Fénelon, Benjamin Constant⁴²³ eram apresentados para consubstanciar as argumentações liberais, principalmente nos assuntos do interesse do projeto missionário, todos conhecidos por seguirem, apesar das variações, o mesmo alinhamento ideológico liberal. No dia dezesseis de dezembro de 1871, explicita-se no Imprensa Evangelica:

A liberdade de consciencia é um direito que todos os homens receberam da natureza com a vida {PENN}. [...] O despotismo tyrannico dos soberanos é um attentado contra os direitos da fraternidade humana {FÉNELON}. [...] O despotismo condemna os homens a disfarçar suas virtudes. Para tornar o christianismo alliado do despotismo foi preciso desnatura-lo {BENJAMIN CONSTANT}. [...] Sabeis porque não gosto do despotismo? É porque tem o funesto poder de aviltar as almas, e por uma justa percussão inspirar aos despotas um desprezo pelos homens igual ao seu servilismo {O ARCEBISPO DUPANLOUP} (IMPRESNA EVANGELICA, 1871, p. 191).

Todos os pensadores citados, possuíam o mesmo inimigo que os elaboradores do periódico presbiteriano: o despotismo. No entanto, o uso de suas frases, numa parte do jornal dedicado às “máximas”, reflete o jogo perspicaz dos editores. Simonton,

⁴²² François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874), um político liberal-conservador francês. Existe um artigo bastante elucidativo quanto a importância deste pensador francês, escrito pelo filósofo Dr. Ricardo Vélez Rodríguez: François Guizot e sua influência no Brasil (disponível em: <http://www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/FGIB.pdf>). Segundo Antônio Paim, François Guizot integrava um grupo daquilo que denominou “liberalismo doutrinário” (PAIM, 2018, p. 79). Esta vertente política seria “uma versão francesa do liberalismo inglês” (MACEDO, 2019, p. 87).

⁴²³ De acordo com Maria Fernanda Vieira Martins, “tanto Benjamin Constant quanto Tocqueville incorporariam ao paradigma jusnaturalista uma nova tradição, ligada ao embate sobre as possíveis relações entre liberalismo e democracia” (MARTINS, 2007, p. 59).

especialmente, além de liberal, era também republicano. A última característica seria problemática aparecer naquele periódico presbiteriano. No entanto, em mais uma astúcia calculada, eram clarificados apenas os posicionamentos que não poderiam trazer grandes riscos à empreitada proselitista. Ribeiro argumenta:

Simonton é republicano entusiasta, mas não está no Brasil para subverter a monarquia; é anti-escravagista visceral, e não faz segredo disso, mas não vai dedicar-se à campanha abolicionista no país. Ele visa à inserção no sistema religioso brasileiro de uma nova denominação” (RIBEIRO, 1981, p. 27).

Simonton evitava assuntos “complicadores” para aquele tempo, sobretudo para um missionário estrangeiro no Império, numa terra de religião oficial católica e onde o sistema escravista ainda era mantido⁴²⁴. Assim entendemos esta ação racional do missionário, bem aos moldes weberianos. Em seis de maio de 1865, em outra referência à liberdade religiosa, pauta cara da agenda liberal, o periódico expressou:

Lêmos no Cruzeiro do Brasil de 16 de Abril próximo passado o seguinte, que contem verdades dignas da mais séria consideração: Nos países onde o catholicismo não tem a chamada protecção do governo, a liberdade é mais ampla e a Religião Catholica cresce mais desassombrada. A Igreja não quer protecção, dizia um sabio francez, só quer liberdade, e cada dia os factos vão confirmando este axioma. Em parte alguma do mundo a Igreja é mais livre e mais verdadeiramente protegida do que nos Estados-Unidos, e no emtanto que nos codigos da Confederação Americana não se acha – ser Catholicismo a Religião do Estado (IMPrensa EVANGÉLICA, 1865, p.3).

Esta publicação do jornal presbiteriano confirma a posse da informação por parte dos editores sobre o que era veiculado na imprensa do Rio de Janeiro, bem como das principais implicações da liberdade religiosa. No dia cinco de maio do ano seguinte (1865)⁴²⁵, assim visualizamos no Imprensa Evangelica:

Se ha quem ainda duvide da necessidade de se dar alguma solução á questão da liberdade de consciência e de cultos, de novo movida entre nós, esta duvida facilmente se desvanecerá depois de um exame do que se tem escrito ultimamente sobre o assunto. Além de muitos escritos fugitivos que têm apparecido nas folhas periódicas de existencia ephemera, e dos artigos de fundo nos jornaes diarios de maior circulação, escritos esses que não é facil conservar, mas que têm muita importância como indicando e ao mesmo tempo determinando a direção e força da opinião publica; além dos debates que tiverão lugar nas reuniões havidas na Praça do Commercio; acima de tudo isto, quatro opúsculos têm sahido á luz desta côrte, tratando de proposito de demonstrar a solução desta magna questão mais em harmonia com todos os legítimos interesses da sociedade (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, p.1).

Os editores quando fazem referência nesta passagem aos “escritos fugitivos” se referem a textos que possuíam circulação livre, mas que muitas vezes apareciam transcritos até em jornais e debatiam a questão da liberdade religiosa. A retórica da citação

⁴²⁴ A questão do antiescravismo de Simonton será discutida no quarto capítulo.

⁴²⁵ Jornal publicado em 05 de maio de 1866.

buscou apoio na grande quantidade destes textos⁴²⁶, além de reuniões públicas, como a ocorrida, segundo o periódico, na Praça do Commercio, como parte da sustentação de que a opinião geral das pessoas instruídas se inclinava à legitimidade do assunto defendido pelos editores. O tema estava na dianteira da agenda política do Imprensa Evangelica. No número seguinte, quinze dias depois, é possível encontrar⁴²⁷:

A questão da liberdade religiosa vai sendo discutida entre nós sob dois pontos de vista diferentes. Para uns é uma questão de politica, e a solução mais conveniente é aquella que melhor satisfaça aos interesses políticos do paiz. Para outros s interesses que perigão em toda esta discussão são os da religião. Disso resulta, naturalmente, que no terreno político pelejão juntos aquelles que discordão em pontos de crença religiosa. Este resultado é inevitavel enquanto a discussão não tiver trazido todos os amigos da liberdade a um acordo perfeito, não só sobre as medidas de legislação, que urge adoptar actualmente, mas sobre todos os princípios philosophicos e religiosos em que todo o edificio das liberdades humanas deve assentar (IMPRESA EVANGELICA, 1865, p.1).

A equipe editorial do Imprensa Evangelica estava atenta ao movimento liberal, sobretudo naqueles assuntos que lhe interessavam. Buscavam informações através de artigos nos próprios jornais da época e obras de intelectuais brasileiros e estrangeiros que consubstanciassem seus argumentos. Ainda sobre a questão da liberdade religiosa, encontramos a referência⁴²⁸ a um artigo atribuído a um certo Dr. A.C. Tavares Bastos⁴²⁹, onde se argumenta:

Folgamos sempre de assignalar o progresso de ideas liberaes e sãs sobre as grandes questões religiosas da actualidade. A concessão de plena liberdade religiosa é reclamada em nome de interesses cuja importancia não se pode exagerar. Nenhum estadista põe mais em duvida a necessidade de uma medida que possa tranquilisar as consciencias das famílias immigradas que pretendem fixar sua residencia no Imperio, e ajudar na exploração e cultivação de seus vastos terrenos. Trata-se agora tão somente de estabelecer as bases da liberdade religiosa. É moda confundir a tolerancia com indifferentismo religioso, como se não houvesse meio de coadunar principios liberaes com uma crença religiosa e zelo por ella. Satisfeitos do contrario, temos muito prazer em transcrever as ideas do Sr. Dr. A. C. Tavares Bastos em abono de nossa crença. Este trecho faz parte das reflexões sobre a imigração publicadas no Jornal do Commercio (IMPRESA EVANGELICA, 1867, p. 54).

A questão da imigração, uma pauta que era tão interessante aos liberais da época, também aparece. Além disso, o artigo do Dr. Tavares Bastos traz exemplos de países

⁴²⁶ No mencionado número do dia 05 de maio de 1866, existe a referência a escritores anônimos, que muitas vezes usavam de pseudônimos. No mesmo exemplar encontramos a referência a um outro texto, “Liberdade religiosa no Brazil, estudo de direito constitucional”, por A. J. Macedo Soares (escrito provavelmente por um magistrado).

⁴²⁷ Edição do dia 19 de maio de 1866.

⁴²⁸ Exemplar do dia 06 de abril de 1867.

⁴²⁹ Provavelmente, Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), um escritor e político que tinha simpatia pelas ideias liberais e deseja aproximações com a política dos Estados Unidos. O artigo tem o seguinte título: Reflexões sobre a liberdade religiosa, pelo Sr. Dr. A. C. Tavares Bastos.

como o México e os Estados Unidos e a forma como lidaram com a mencionada questão da liberdade religiosa. Utilizando os estadunidenses como referência, assim escreveu⁴³⁰:

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof. Que o congresso não possa fazer lei alguma, seja para o estabelecimento, seja para a interdição de uma religião qualquer, tal foi a primeira das reformas constitucionais votadas pelo congresso dos Estados-Unidos em 1789. Não obstante isso, ou por isso mesmo certamente, não ha paiz no mundo de maior atividade religiosa. Cuvivem no seio da grande republica cerca de 39 cultos diferentes (Bigelow, p. 430), que subdividem-se em 71 seitas (Duval, p. 188). E esses diversos cultos possuem em 1861 o numero enorme de 48,000 igrejas, sendo que cada anno se constroem 1,200, que custão perto de 15,000;000\$ (Fisch, les Etats-Unis em 1861, p.79). Graças á igualdade de que todos gozão, o culto catholico, que na fundação da republica contava com poucos fieis, ostenta-se hoje com mais de tres milhoes de aderentes; era o mais extenso, tinha 2,500 igrejas e mais de 2,300 sacerdotes, na ocasião do censo de 1860. Quando se pede igualdade dos cultos perante a lei, não se promove, portanto, a indiferença em matéria religiosa. O privilegio de um culto e que surte sempre os mesmos efeitos do monopólio em todas as relações da vida: paralysa as forças da entidade privilegiada, e estende ao longe a sombra esterilizadora da desigualdade (IMPRESA EVANGELICA, 1867, p. 55).

A tese defendida pelo Dr. Tavares Bastos de que a liberdade religiosa era benéfica pois trazia crescimento para as diferentes denominações de fé, ao invés de sufocá-las, é utilizada acompanhada de dados e referências de pesquisa prévia. Simonton e a equipe editorial do Imprensa Evangelica estavam empenhados por arregimentar forças e informações com vistas a disseminar essas ideias tão favoráveis à inserção e proselitismo da Igreja Presbiteriana que aqui se estabelecia. Sobre a importância de Tavares Bastos para os presbiterianos, Vieira acrescenta:

Absorvido com as causas do “progresso”, as quais equiparava os protestantes e à imigração protestante, foi um amigo íntimo dos missionários protestantes. Pela razão acima, seria adequado registrar aqui algumas das contribuições mais importantes que fez à causa protestante per se. [...] Em 1867, quando os presbiterianos decidiram comprar um terreno para edificar um templo, Tavares Bastos foi novamente consultado. Segundo tudo indica, foi ele quem apresentou os presbiterianos a outro advogado, o Dr. Manoel Antônio Duarte Azevedo, que mais tarde, tornou-se “defensor dos presbiterianos” no Gabinete 7 de março de 1871, conservador, presidido pelo Visconde de Rio Branco. Entre 1866 a 1869, como será estudado mais abaixo, Tavares Bastos esteve profundamente envolvido nos esforços da Sociedade Internacional de Imigração, para trazer os veteranos, confederados para o Brasil, assim como para intensificar a imigração protestante da Europa. O deputado alagoano também influiu no estabelecimento de escolas protestantes (VIEIRA, 1980, p. 159-160).

Tavares Bastos atuou em 1866⁴³¹ na proteção dos protestantes em diversas situações. Em Lorena-SP, segundo o próprio Vieira, Alexander Blackford entrou em contato com o mesmo para que fossem tomadas medidas protetivas aos pastores

⁴³⁰ Mesmo exemplar do dia 06 de abril de 1867.

⁴³¹ VIEIRA, 1980, p. 160.

presbiterianos Chamberlain e José Manoel da Conceição, que estavam ameaçados e conseguiram fugir de um ataque realizado ao culto que celebravam. O deputado alagoano era um dos líderes da campanha que defendia a separação entre Igreja e Estado⁴³².

O posicionamento político liberal, de esteio religioso, era também de inclinação conservadora. Na ocasião da morte do Presidente Abraham Lincoln, Simonton discursou no consulado americano⁴³³ e expressou seu pensamento sobre a história da fundação dos Estados Unidos, confirmando sua opção por esta vertente política. Ele afirmou⁴³⁴:

America was planted and peopled by men of whom Europe was not worthy. They were men who rather chose to worship God in a solitude, than to shame in the counts of kings Scotland, Holland, France and England. Sent their students son to the New World, and they took possession of in the name of God and liberty of conscience to worship Him according to his word. Most of our institutions were founded by profoundly religious men, have been chiefly fostered by such men to this day. So jealously watched are all our religious interests that no interference of government is permitted. The interests of religion and education, are entrusted to the people [...]. The absolute separation of Church and State, is the most striking. [...] The building of Churches and Colleges and Schools has kept pace with the growth of the country, though this growth has exceeded all human calculation (SIMONTON, 1865, p. 12).

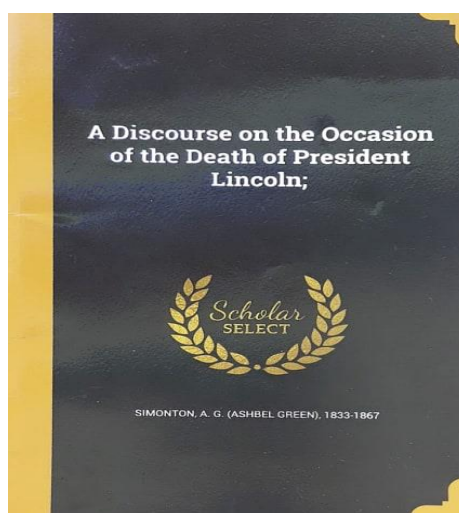
Defensor das instituições, nos moldes do conservadorismo burkeano já exposto, e da liberdade de consciência, trouxe consigo não um liberalismo de base jusnaturalista, mas de raízes cristãs e protestantes. O que anunciou acerca da história estadunidense em relação às construções concomitantes de igrejas e escolas⁴³⁵, como parte de um empreendimento religioso e missionário dos puritanos que se estabeleceram na América, é uma demonstração de como o seu liberalismo estava entrelaçado com sua perspectiva calvinista. O seu sermão pronunciado no Consulado Americano está repleto de argumentos que consubstanciam esta argumentação.

⁴³² VIERA, 1980, p. 161.

⁴³³ Este discurso (pregação) aconteceu no dia 21 de maio de 1865.

⁴³⁴ Tradução nossa: “A América foi plantada e povoada por homens dos quais a Europa não era digna. Eles eram homens que preferiam adorar a Deus em solidão, do que envergonhar-se com as críticas dos reis da Escócia, Holanda, França e Inglaterra. Enviaram seus filhos para o Novo Mundo, e eles seguiram, em nome de Deus, e da liberdade de consciência, para adorá-lo de acordo com sua palavra. A maioria de nossas instituições foi fundada por homens profundamente religiosos, e foi promovida principalmente por esses homens até hoje. Todos os nossos interesses religiosos são vigados com tanto esmero que nenhuma interferência do governo é permitida. Os interesses da religião e da educação são confiados ao povo. [...] A absoluta separação da Igreja e do Estado é a mais impressionante. [...] A construção de igrejas, faculdades e escolas acompanhou o crescimento do país, embora esse crescimento tenha excedido todo o cálculo humano”.

⁴³⁵ Este caminho continuou sendo uma prática dos primeiros missionários presbiterianos.



Fotografia nº 5 – Discurso de Simonton por ocasião da morte do Presidente Estadunidense Abraham Lincoln no Consulado Americano

Fonte: A Discourse on the Occasion of the Death of President Lincoln (Library of Congress of United States: www.loc.gov/item/12004264/).

Pensadores como Édouard René de Laboulaye Lefèvre e Alexis de Toqueville aparecem como intelectuais que defendiam pressupostos seguidos pela equipe do Imprensa Evangelica. No dia dois de fevereiro de 1867, num artigo que discutia o antagonismo ente instituições políticas e religiosas do país, encontra-se:

A diferença mais fundamental entre o Brasil e os Estados-Unidos está indicada na frase que serve de epigraphe a este artigo. As instituições dos Estados-Unidos são homogêneas e as do Brasil não o são. Na linguagem de Mr. Laboulayne – uma fé individual tem creado ahí uma sociedade onde reina o indivíduo. Os fundadores das colônias norte-americanas foram repellidos da Europa por terem sustentado a doutrina de não intervenção entre a consciência individual e Deus falando na sua revelação escripta. Estudar os Estados-Unidos sem remontar á origem de suas colônias para fazer justiça ás suas crenças religiosas é trabalho perdido. O arrojo político dos estadistas desse paíz tinha um sello particular devido a sua fé religiosa (IMPRESA EVANGELICA, 1867, p. 17).

A argumentação que valoriza a liberdade e a religião, sendo esta última afirmada como um elemento cultural benéfico à sociedade, é um posicionamento tipicamente conservador dos editores do jornal presbiteriano. Toqueville e Emílio de Laveleye⁴³⁶ são nomes que apareceram numa citação em dezesseis de março de 1872⁴³⁷. Estes autores, além de reconhecidamente liberais, são arrolados entre os vultos do conservadorismo.

⁴³⁶ Émile Louis Victor de Laveleye (1822-1892), economista belga, um dos fundadores do Institute of International Law. Este pensador receberia uma grande homenagem na capa de um exemplar do Imprensa Evangelica, no dia 27 de fevereiro de 1892, com o título: “A última produção de E. Laveleye. Este autor defendia que a religião era matéria de foro individual e não assunto do Estado.

⁴³⁷ Periódico do dia 16/03/1872.

Mesmo após a morte de Simonton, o Imprensa Evangelica permanecia com suas inclinações liberais com marcas conservadoras:

É por isso que Tocqueville, alma grande e coração generoso, perscrutando as causas que ameaçavam as sociedades modernas, não cogitou, se quer, d'essa que se quer hoje levantar; porque pareceu-lhe monstruoso que a igreja fosse incompatível com a liberdade. A religião christã, á cuja sombra se teem formado as sociedades modernas, com a sua civilização e com o seu progresso, nunca foi inimiga da liberdade civil, que é a summa do governo do nosso século. Em sua origem, diz Emilio de Laveleye, o christianismo era democracia livre, em que todos os poderes emanavam da eleição. Exerciam a autoridade as assembléas deliberantes, correspondendo a cada igreja um conselho de anciãos, e o concílio á igreja universal. Se, pois, as primeiras sociedades christãs e a propria igreja se regiam pelos dictames da mais ampla liberdade, como se diz aquelle ilustrado escriptor e o confirma a historia d'aquelles tempos, como é que se quer fazer agora da pedra angular das duas sociedades, do laço que ligava a sociedade civil e a sociedade religiosa, um pomo de discordia entre ellas? Como é que diz Luiz Veuillot declarou em nome da igreja: que não ha, não póde haver catholicismo liberal, e que catholicos liberaes, que são liberaes devéras, não são realmente catholicos (IMPRESNA EVANGELICA, 1872, p. 41-42).

Para além do conhecimento dos ideólogos das pautas liberais, os editores também conheciam autores ultramontanos, como o mencionado Luiz Veuillot (1813-1883), que foi um defensor do catolicismo romano. O uso tático destas questões não era realizado por amadores do campo político e religioso. A equipe do Imprensa Evangelica era culta e sabia articular seus golpes de guerrilha contra o sistema católico vigente.

A ampliação de direitos civis foi outra pauta bastante presente no periódico presbiteriano. A defesa de assuntos como a garantia de direitos individuais e a liberdade de expressão aparecem com muita frequência no Imprensa Evangelica. No dia 21 de abril de 1866⁴³⁸, sobre o impedimento do casamento entre católicos e acatólicos, o jornal protestante assim expressou:

O Ministro da Justiça já indicou as bases de uma reforma judiciária e de um projecto sobre casamento civil entre os catholicos e os acatholicos. Se este projecto vingar, desaparecerá em parte um dos principaes estorvos à colonisação do Imperio. Porém é de lastimar que o governo não julgue a ocasião azada para cortar pela raiz as dificuldades que esta magna questão offerece, estabelecendo o casamento civil para todas as classes, e deixando no arbítrio das partes o ir ou não, depois de casadas civilmente, receber na Igreja a bênção nupcial. Nisto não haveria ofensa á crença de ninguém. E o systema que, há muitos annos, está em vigor na França, e a contento geral assegura a paz e a estabilidade das familias. O Brasil está em condições excepçionaes, e a maior liberdade compatível com a moral e com a ordem publica dever ser assegurada a todos quantos quizer em vir ajudar no rápido desenvolvimento de seus recursos e riquezas materiais (IMPRESNA EVANGELICA, 1866, p. 64).

Valendo-se do conhecimento de que os liberais brasileiros se interessavam pela imigração e utilizando a França como referência, a equipe do Imprensa Evangelica soube

⁴³⁸ Exemplar do dia 21 de abril de 1866.

utilizar de tudo isto para consubstanciar a argumentação em torno da ampliação dos direitos civis, neste caso, mais precisamente, da união entre católicos e seguidores da religião protestante, bem como a saída do casamento da tutela da Igreja Romana. Em dois de junho do mesmo ano⁴³⁹, o Imprensa Evangelica anotou outra vez o assunto do casamento civil:

Julgando de competencia de todo individuo esclarecer a opinião publica, em referencia às questões da actualidade, propomos-nos verificar a exactidão das informações que levárão o Sr. Burismaque a negar a necessidade do casamento civil, e a afirmar que a legislação do Brazil, em vigor, é bastante liberal para assegurar aos estrangeiros e aos nacionais dissidentes a constituição da familia. Para conseguir nosso fim, vêmo-nos obrigados a entrar no exame do modo porque a camara ecclesiastica decide os casos em que se celebrão casamentos mixtos, isto é, casamentos em que uma só das partes é da igreja estabelecida. Temos a felicidade de possuir uma cópia fiel de um documento emanado deste tribunal, unico competente em materia de casamento, conforme as leis do Brasil; e aqui o reproduzimos textualmente afim de que seja bem patente a intolerância praticada actualmente em nome das leis do império. Os nomes das partes e de seus pais estão suprimidos: o resto do documento vai tal qual está no original (IMPRESA EVANGELICA, 1866, p. 83).

Era uma atribuição da Igreja Católica a competência de deliberar sobre união de casais. Estado e a Igreja Romana estavam imbricados na questão. Os protestantes que viviam no Império brasileiro encontravam este entrave e o Imprensa Evangelica reverberava negativamente o assunto. O periódico presbiteriano expôs então um documento para depois problematizar o tema:

Félix Maria de Freitas e Albuquerque, monsenhor da Santa Igreja Catholica e capella imperial, vice-reitor e lente do collegio de Pedro II, por S.M. o Imperador, lente do seminário de S. José, vigario capitular do bispado, etc: Aos que a presente provisão virem, saúde e paz em o Senhor. Faço saber que tendo me requerido os oradores***, protestante luterano, natural de ***, e D***, catholica apostolica romana, filha legitima de ***, e de D***, natural e baptisada na freguezia de *** em ***, e moradora da freguesia de ***, desta côrte, dispensa do impedimento – *Cultus disparitas* -, a fim de validamente receberem-se em matrimônio, e julgando eu canonicas e legitimas as causas que allegavão em sua petição, em virtude do breve apostólico de 15 de março de 1839. Hei por bem dispensa-los do dito impedimento, impondo á oradora as seguintes penitencias: Confesse-se e ommungue uma vez, assita a duas missas conventuaes na sua igreja matriz com as velas acesas nas mãos, que deixará depois para a mesma igreja, a qual também varrerá duas vezes, reze dez rosários de quinze mysterios, faça dois jejuns ordinários, e ofereça tudo á sagrada paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Christo em suffragio pelas almas do purgatório. Portanto o Rev. parcho, certificando-se do cumprimento das ditas penitencias pelo juramento da oradora, os poderá então receber em matrimonio fóra da igreja, em lugar sem imagem e sem benções, perante duas testemunhas, na fórmula do Conc. Trident. Const. do bispado e ritual romano; porquanto o contrahente assignou termo jurado na fórmula de direito garantindo á sua futura consorte a livre pratica da santa religião que ella professa, e a fazer educar sua futura prole de ambos os sexos nas máximas da mesma religião catholica apostolica romana, bem assim prestárão seus depoimentos na câmara ecclesiastica e juntarão banhos corridos sem impedimento, consentimento

⁴³⁹ 02 de junho de 1866.

paterno da contrahente; e nós abaixo assignamos, garantindo o estado de solteiro em que ella veio para esta côrte, para o que estão habilitados na camara na fórma de direito. E depois de recebidos se fará assentamento no livro da parochia em que assignarão as duas testemunhas. E depois de recebidos se fará assentamento no livro que o [...] ⁴⁴⁰parcho faça sentir á oradora o grave emcargos que contrahe de cuidar com todas as suas forças na conversão de seu futuro consorte, que assignou termo na fórma declarada nesta provisão, e a não se deixar illudir pela falsa doutrina que elle segue; e ella mesma se exhortará a permanecer firme na fé [...] nas maximas e preceitos da Santa Religião Catholica Apostolica Romana, que Jesus Christo nos ensinou e que seus apóstolos pregarão e confirmarão com seu sangue, e cujo deposito da as doutrina a Santa Igreja Romana como mae e mestra conserva intacta e pura. [...] Nesta côrte do Rio de Janeiro e câmara ecclesiastica, sob meu sinal e sello [...] aos 15 de Janeiro de 1866, E ey i oadre José Antonio Rodrigues, escrivão da camara ecclesiastica, a inscrevi. – Monsenhor Felix d’Albuquerque. Provisão em que vossa Ilma. Há por bem dispensar os oradores*** protestante luterano, natural de ***, e ***, catholica apostolica romana; natural de ***, do impedimento *Cultus disparitas*, a fim de validamente receberem-se em matrimonio (IMPrensa EVANGELICA, 1866, p. 83).

O referido documento exposto no citado exemplar do jornal presbiteriano serviu como base para o protesto acerca da situação que enfrentavam os estrangeiros acatólicos no Brasil à época de Simonton e dos outros colaboradores do Imprensa Evangelica. Com críticas severas ao ultramontanismo, bem como da atribuição exercida pela Igreja Romana de declarar a validade ou não das uniões matrimoniais, os presbiterianos tornavam pública e problematizavam a questão:

[...] Por acaso S. Ex. pensa que um protestante Lutherano não tem crenças, ou se as tem deve julgar-as bem trocadas recebendo uma esposa catholica apostolica romana e por signal a garantia de uma prole da mesma crença? Porém além de servir de protesto vivo contra o pretendido liberalismo das leis no Brazil, este documento interessante pela sua extravagância resolve outra questão a que o Sr. Burlamaque ligou grande importancia. Fazendo côm com os theologos ultramontanos, S. Ex. disse que a validade do casamento depende de seu caracter sacramental, e por conseguinte, faltando ao casamento civil esta condição indispensavel, elle não é valido. Por ventura este casamento mixto autorizado pelo vigario capitular foi um sacramento? Não se pôde affirmar-o, pois um protestante luterano não pôde receber nenhum sacramento da igreja romana. Entretanto é valido pela propria declaração das autoridades da igreja. Existe aqui um dilema terrivel, cuja solução pede do Sr. Burlamaque outro discurso (IMPrensa EVANGELICA, 1866, p. 83-84).

A equipe do Imprensa Evangelica sabia fazer o uso tático do discurso. Conhecedores do fato de que os liberais eram defensores da imigração e da necessidade de mudanças das leis vigentes, os elaboradores do referido periódico organizavam sua retórica de modo a beneficiar os seus interesses e, dessa forma, ampliar direitos que julgavam pertinentes. Comentando a questão do casamento dos protestantes e as leis do Império, Vieira acrescenta:

A lei do casamento de n.º 1144, de 11 de setembro de 1861, fora apenas um paliativo, arrazoavam os liberais. Essa lei tinha estabelecido que o casamento

⁴⁴⁰ Não foi possível entender o que estava escrito, algo como “Bvm”.

dos protestantes devia ser realizado por um ministro protestante. Num sentido, tinha sido um passo à frente, visto como a existência de ministros protestantes fora finalmente reconhecida pela lei, exigindo-se, inclusive, que registrasse perante o governo seus diplomas e certificados de eleição para o pastorado de suas igrejas. Entretanto, sob outros aspectos, a lei era meramente mais um exemplo de legislação brasileira de expediente, “dá-se-um-jeito”, uma lei que de fato não resolveu o problema do casamento dos acatólicos e que não agradou a ninguém. Até certo ponto, tornou as coisas mais difíceis para os protestantes, os quais foram impedidos de registrar seus casamentos nos cartórios, como vinham fazendo até aquela data (VIEIRA, 1980, p 226).

Havia uma certa presunção equivocada na lei de que os acatólicos sempre seriam estrangeiros que viveriam em colônias, com pastores acessíveis para realizar os matrimônios⁴⁴¹. Esta não era a realidade. O número era escasso e os imigrantes que se espalhavam em busca de novas terras tinham que viver em situação de concubinato ou batizarem-se como católicos, do contrário não poderiam casar formalmente. De forma simples, onde não havia pastores protestantes também não poderia haver casamento de acatólico⁴⁴². Na prática, a lei não contemplava de fato o casamento protestante como sendo legítimo, estendia-lhe somente os efeitos civis para fins de direitos de propriedade e herança. Era um jornal com intenção religiosa certamente. Mas isso não impediu que o repertório político liberal e conservador, de esteio calvinista, também reverberasse de forma táctica e pública no Imprensa Evangelica.

4. A ESCRAVIDÃO NOS ESTADOS UNIDOS E BRASIL NA PERSPECTIVA DE SIMONTON (1852-1866)

Este foi o assunto que Simonton dedicou mais atenção e demanda mais espaço neste trabalho. Embora não tenha havido nenhuma defesa no Imprensa Evangelica acerca do antiescravismo, o diário registra muitas anotações críticas que serão discutidas. Requer-se a contextualização histórica do assunto nos Estados Unidos, na Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos até a chegada do missionário ao Brasil.

4.1. Norte e Sul dos Estados Unidos (1800-1860)⁴⁴³: questões econômicas, políticas e a cisão presbiteriana no contexto da Guerra Civil (1861-1865)

⁴⁴¹ VIEIRA, 1980, p. 226.

⁴⁴² VIEIRA, 1980, p. 226.

⁴⁴³ Data utilizada por Robin Blackburn para se referir ao contexto de maior intensificação das disputas em relação à escravidão nos Estados Unidos. Esta argumentação está presente na obra *Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos* (BLACKBURN, 2016, p. 13-54).

A Declaração de Independência das Treze colônias inglesas da América do Norte, anunciadas em 4 de julho de 1776 por Thomas Jefferson, não implicou emancipação dos negros americanos. Numa direção absolutamente contrária, a industrialização e o advento da modernidade acarretaram intensificação da escravidão sobre bases novas e um sistema mais organizado, além de cruel. Isto aconteceu porque a estrutura comercial ampliou enormemente a demanda, além de fornecer insumos essenciais às “plantations” e à comercialização dos produtos.

O desmantelamento do mercantilismo acompanhou a revolução nos transportes e o capitalismo industrial acelerado. O Norte e o Sul, desde o início, já demonstravam vocações distintas em relação à cultura do trabalho o que haveria de repercutir sobre a futura Guerra Civil:

Assim podemos identificar com clareza duas áreas bastante distintas nas 13 colônias. As colônias do Norte, com predominância da pequena propriedade, do trabalho livre, de atividades manufatureiras e com um mercado interno relativamente desenvolvido, realizando o comércio triangular. As colônias do Sul com o predomínio do latifúndio, voltado quase que inteiramente à exportação, ao trabalho servil e escravo, e pouco desenvolvidas quanto às manufaturas. Essas diferenças serão fundamentais tanto no momento da Independência quanto no da Guerra Civil americana (KARNAL, 2018, p. 58).

A partir do começo do Oitocentos, a produção algodoeira se expandiu rapidamente. “Os Estados Unidos não só se tornaram os maiores usuários do trabalho escravo no Novo Mundo até 1830, como também seu maior produtor de algodão”⁴⁴⁴. Sabedores do novo cenário socioeconômico e tecnológico, os senhores de escravos não tardaram em promover novas ideologias políticas que incluíam justificativas em relação às raças, direito de propriedade e unidade da nação. O discurso da supremacia da raça branca, associado com o desejo por maiores lucros, incrementou a ânsia dos proprietários de escravos do Sul, ávidos pela manutenção deste sistema nefasto. O escravo, que era uma forma muito tangível e móvel de capital, “levava a maioria dos proprietários a desejar obter um retorno de seus grupos, e as plantations eram a aposta mais promissora nestas circunstâncias”⁴⁴⁵.

Em viagem a esta região estadunidense, Tocqueville percebeu como a escravidão definia o espaço meridional dos EUA, sendo impossível compreendê-lo separado deste

⁴⁴⁴ DRESCHER, 2011, p. 422.

⁴⁴⁵ BLACKBURN, 2016, p.28.

sistema opressor. O incômodo do comissionado do governo francês ficou registrado numa análise que fez da Virgínia⁴⁴⁶:

Mal a colônia foi criada, nela introduziram a escravidão. Foi esse o fato capital que iria exercer enorme influência sobre o caráter, as leis e todo o futuro do Sul. A escravidão, como explicaremos mais tarde, desonra o trabalho; ela introduz o ócio na sociedade e, com este, a ignorância e o orgulho, a pobreza e o luxo. Ela debilita as forças da inteligência e entorpece a atividade humana. A influência da escravidão, combinada com o caráter inglês, explica os costumes e o estado social do Sul (TOCQUEVILLE, 2005, p. 39).

O Sul dos Estados Unidos reunia as qualidades para despontar na liderança do comércio do algodão, com os principais recursos necessários para explorar a terra. Além da força de trabalho “cativa”, possuíam crédito financeiro para adquirir novos espaços para plantar. Segundo Robin Blackburn:

O crescimento da plantation exigia grandes quantidades de mão de obra organizada, que os escravos podiam fornecer. [...] O plantio do algodão exige solo bem irrigado, mas a época da colheita deve ser seca. É preciso que haja menos de duzentos dias sem geada durante o ano, de preferência mais, e uma temperatura média de cerca de 25 °C nos meses do meio do ano. O cinturão do algodão do Sul dos Estados Unidos reunia estas qualidades e dadas as condições sociopolíticas adequadas, era natural que dominasse a produção mundial do produto (BLACKBURN, 2016, p. 30).

O trabalho escravo gerou ganhos muito significativos aos proprietários das fazendas de algodão, uma vez que lhes garantiu o recebimento de parte substancial do excedente de um produto primário extremamente valioso à época. Se acrescentarmos o fato de que nestas regiões o ano de trabalho era mais longo e produtivo que nas outras áreas onde as latitudes eram mais frias, isto também explica porque neste ambiente a população escravizada era muito maior:

O Sul escravista, que havia sido apenas uma faixa estreita de *plantations* junto à costa, iria se tornar um enorme complexo de dimensões continentais, aprisionando quatro milhões de pessoas numa jaula cada vez maior, construída com o aço do interesse econômico dos brancos na escravidão e com seu comportamento político com a escravidão. O interesse econômico era real, compartilhado e sempre crescente, porque os escravistas do Sul encontraram no algodão *upland*⁴⁴⁷ um artigo que poderia ser produzido com muito mais eficácia pelo trabalho que eles impunham aos escravos do que pelo trabalho livre. Em grande medida devido ao ritmo de produtividade sempre crescente dos escravos afro-americanos, esse produto tornou-se a matéria prima mais importante da Primeira Revolução Industrial. Quando a economia mundial, ou pelo menos alguns de seus setores, começou a romper as barreiras malthusianas de organização econômica e social humana que cerceavam as

⁴⁴⁶ A Virgínia está situada no Sudeste dos Estados Unidos. Apoiadora do sistema escravista, embora tenha permanecido inicialmente na União, em dezessete de abril de 1861, após eleição popular, aliou-se aos Estados Confederados da América.

⁴⁴⁷ Algodão “upland”: Tratava-se da espécie de algodão mais cultivada nos Estados Unidos, oriunda da América Central e México. Também denominada “algodão do México”, seu nome científico é *Gossypium hirsutum*.

sociedades nos quase oitenta séculos desde a invenção da agricultura, o ritmo do consumo do algodão só acelerou (BAPTIST, 2016, p. 263).

Para se ter uma ideia dos investimentos em torno do sistema escravista e sua relação com a produção algodoeira do Sul, estima-se que, em 1860, o capital investido calculado somava o montante de quatro milhões de dólares, despontando, sem concorrência notável, o algodão como o gênero primário de maior importância⁴⁴⁸ nos Estados Unidos, esclarecendo a razão de sessenta por cento⁴⁴⁹ de todos os cativos estarem presos às terras sulistas.

“Entre as décadas de vinte e sessenta do século XIX, o Sul experimentou um crescimento notável, fornecendo cerca de metade do valor das exportações internas dos Estados Unidos”⁴⁵⁰, com destacada evolução per capita que superava o Norte entre os anos quarenta e sessenta. Este somatório de fatores explica a grande migração forçada dos negros para a área meridional deste país. Edward Baptist destaca que:

O movimento forçado dos escravos afro-americanos, das partes mais antigas do Sul para as novas, tornava toda esta expansão possível. Durante o período de uma vida, dos anos 1780 a 1860, senhores e traficantes americanos levariam um milhão de pessoas pelas trilhas escravistas que iam do Sudeste ao Sudoeste. Alguns foram por terra, outros, pelo mar. Outros tantos, pelos rios. Outros ainda foram com seus primeiros proprietários. Muitos mais foram com traficantes profissionais de escravos, uma classe de empresários que surgiu com toda a força no início da década de 1820. A maioria dos imigrantes forçados era jovem, tendo sido separada de seus entes queridos e suas comunidades de origem (BAPTIST, 2016, p. 263).

Com o fornecimento de cerca de sessenta por cento da produção de algodão do “mundo atlântico” que subiria para oitenta em 1860⁴⁵¹, a estrutura escravista era quem dava sustentação ao mercado extremamente lucrativo que alimentava a Grã-Bretanha como seu principal fornecedor, assim como a Europa continental e à Nova Inglaterra, sendo a Inglaterra a maior manufaturadora de algodão do mundo. “Com uma rede de comunicação e transportes na vanguarda mundial”⁴⁵², associada a malha férrea que era maior do que a de qualquer região do mundo, exceto a do norte dos Estados Unidos⁴⁵³, os Estados do Sul cresciam em prosperidade material:

Às vésperas da secessão, a quantidade de sulistas muito ricos era mais numerosa do que a de nortistas. Quase dois de cada três homens norte-americanos com propriedades de valor superior a 100 mil dólares eram cidadãos dos Estados escravistas. O sul ficava claramente para trás tanto do norte dos Estados Unidos quanto da Grã-Bretanha em seu nível de crescimento

⁴⁴⁸ DRESCHER, 2011, p. 422.

⁴⁴⁹ DRESCHER, 2011, p. 422.

⁴⁵⁰ DRESCHER, 2011, p. 422.

⁴⁵¹ DRESCHER, 2011, p. 422.

⁴⁵² DRESCHER, 2011, p. 423.

⁴⁵³ DRESCHER, 2011, p. 423.

industrial. No entanto, pelos padrões globais, os setores industriais e comerciais do sul floresciam. Os donos de escravos também desafiavam os defensores do antiescravismo com os padrões de vida de seus trabalhadores. James Hammond e outros defensores contrastavam vigorosamente as condições materiais dos escravos de suas regiões com as dos habitantes livres do Haiti, de Serra Leoa, das Índias Ocidentais Britânicas e com as dos trabalhadores dos centros industriais britânicos. Alguns sulistas usavam estas comparações para fazer uma crítica à sociedade capitalista industrial (DRESCHER, 2011, p. 423).

Os proprietários de cativos negros do Sul, que estavam enriquecendo, procuravam meios para manter e ampliar seu estilo de vida regalado. É salutar acrescentar que neste espaço geográfico, as igrejas protestantes se tornaram talvez o principal ambiente onde os cativos elucubravam suas aspirações coletivas⁴⁵⁴, além de mobilizar recursos que lhes davam força para enfrentar o sistema escravista aparelhado. Ira Berlin acrescenta:

Na ausência de outras plataformas cívicas, a igreja se tornou a imprensa, a associação trabalhista e o espaço de convenção. Se o desafio à escravidão que emergia de suas reuniões estava longe do sucesso, as vitórias ocasionais mantinham uma cultura de oposição que incentivava os escravos e alarmava os proprietários. Mesmo quando os proprietários chegavam ao auge de sua riqueza e poder, os escravos que reconstruíam suas vidas e comunidades no interior do Sul faziam seu culto a seu próprio modo e esperavam a oportunidade de construir uma nova vida mais uma vez, mais de acordo com sua escolha. Assim também fizeram aqueles que o movimento do tráfico interestadual deixou para trás no sul litorâneo (BERLIM, 2006, p. 246).

Os escravos não foram sujeitos passivos⁴⁵⁵. A despeito da natureza desigual do embate, os escravizadores nunca saíam completamente vitoriosos⁴⁵⁶. Eles se articulavam, criavam suas táticas e astúcias, frustrando o intento dos senhores. “Sem o direito de casar, construía famílias; sem o devido direito de propriedade, possuíam muitos recursos, negado o direito de uma vida religiosa independente”⁴⁵⁷, estabeleciam sua dinâmica eclesiástica própria. Inclusive, nas igrejas que frequentavam, criavam mecanismos de resistência e cooperação, além de conhecerem os movimentos eclesiásticos que estavam sendo gerados em torno da questão escravocrata.

Acompanhando as diferenças econômicas e culturais entre Norte e Sul, desde 1830, surgiram na vida nacional americanas modificações que afetaram a vida religiosa nos seus mais importantes aspectos, que incluíam: grande imigração europeia, avanço para o oeste, rápido desenvolvimento da indústria e das estradas de ferro, além da

⁴⁵⁴ BERLIM, 2006, p. 246.

⁴⁵⁵ As palavras da pesquisadora Solange Pereira Rocha confirmam este pressuposto: “As recentes premissas têm sido inspiradas por novas premissas, entre as quais a de que as mulheres e homens escravizados são considerados sujeitos históricos que, mesmo com os limites e a violência imposta pelo sistema escravista, construíram uma lógica de sobrevivência e resistência” (ROCHA, 2009, p. 25.)

⁴⁵⁶ BERLIM, 2006, p.15.

⁴⁵⁷ BERLIM, 2006, p.15.

intensificação da luta contra a escravidão, sobretudo depois de 1860⁴⁵⁸. O contato com os europeus trouxe ampliação de ideias no campo político, social e religioso, contribuindo para a fermentação de um cenário que já se encontrava em crise.

“Pouco a pouco, o sentimento abolicionista foi se concentrando no Norte, enquanto no Sul, onde a economia dependia da escravidão em grau muito maior, começou-se a buscar justificativas para continuá-la”⁴⁵⁹. Embora superasse o Sul em termos de população, o Norte dispunha de menor força política no governo federal comparado à região do “império do algodão”, com menos representantes.

Segundo Seymour Drescher⁴⁶⁰, “a explosão do abolicionismo norte-americano, no início da década de 1830, foi uma ilustração inicial e espetacular de sua incapacidade de mobilizar o eleitorado nacional e de unir as organizações religiosas, em vez de dividi-las”⁴⁶¹. Apesar disto, “a maior parte dos abolicionistas, na época, era formada por pessoas religiosas”⁴⁶². Max Weber, salientando a relação entre a religião e a ética econômica, assim observou:

A religião nunca determina de modo exclusivo uma ética econômica. Certamente, uma ética econômica tem uma grande autonomia a respeito das atitudes do homem perante o mundo, condicionadas por elementos religiosos ou outros elementos internos. Determinados fatores geográficos, históricos e econômicos condicionam muito essa economia. O condicionamento religioso do estilo de vida também é um, ainda que só um, dos fatores condicionantes da ética econômica. Claro que o próprio estilo de vida religiosamente condicionado está profundamente afetado pelos fatores econômicos e políticos que atuam no interior de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais (WEBER, 2015, p. 10).

A argumentação de Weber encontra eco na discussão acerca da manutenção do “sistema de cativos” entre os protestantes estadunidenses, na medida em que constata uma relação sistêmica entre a doutrina religiosa e a conduta política⁴⁶³. A questão econômica da escravidão era interpretada de diferentes formas pelos protestantes, o que acentuava o clima de tensão, inclusive no meio eclesiástico. Havia pregadores que ressaltavam a imoralidade da escravidão, concitando os piedosos a lutarem contra ela, bem como outros que a apresentavam como parte de plano divino. No tocante às igrejas protestantes em geral, existiam aquelas que rejeitavam absolutamente a prática da escravidão, separando-

⁴⁵⁸ NICHOLS, 2004, 288.

⁴⁵⁹ GONZÁLES, 2011, p. 383-384.

⁴⁶⁰ Seymour Drescher é um historiador estadunidense, professor da Universidade de Pittsburgh, autor da obra clássica sobre o processo de libertação dos escravos nas Américas - *Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo* -.

⁴⁶¹ DRESCHER, 2011, p. 431.

⁴⁶² MORAIS, FERNANDES, 2018, p. 123).

⁴⁶³ LOIOLA, 2013, p. 46.

se daquelas outras tolerantes quanto ao sistema opressor aplicado aos negros. Earle Cairns explica:

As tentativas de pôr fim à escravidão através da persuasão religiosa dividiram várias denominações. A Igreja Metodista Wesleyana organizou-se em 1843 à base de membros não escravagistas saídos da Igreja Metodista Episcopal. A Convenção Batista do Sul se organizou em 1845 por causa da oposição os batistas do norte à escravidão. No mesmo ano, fundou-se a Igreja Metodista Episcopal do Sul. Os presbiterianos do sul, do grupo da nova e velha escola separaram-se em 1858 e 1861, unindo-se em 1864 para formar a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (CAIRNS, 2002, p.401).

Existia, via de regra, nas igrejas sulistas estadunidenses, a busca de respaldo bíblico para a continuidade da escravidão, enquanto no Norte crescia a oposição e as comunidades religiosas começavam a se mover no movimento antiescravagista⁴⁶⁴, igualmente procurando respaldar sua convicção a partir do seu livro sagrado. Em relação às igrejas presbiterianas, as Escolas Velha e Nova, que estavam presentes tanto no Norte como no Sul dos EUA, debatiam ardorosamente a questão, existindo quem aprovasse a escravidão e queria sua manutenção, outros que desejavam uma eliminação gradual, além daqueles que entendiam a urgência de uma extinção imediata da prática opressora. Andrew Hoffercker⁴⁶⁵ argumenta:

New Schoolers favored abolitionists' insistence that slaveholding was inherently sinful, that it should be abolished immediately and that slaveholders should be subject to church discipline. Old Schoolers, on the other hand, hanged widely between avid, proslavery Southerners and Northerners who favored gradual elimination (HOFHECKER, 2011, p.168)⁴⁶⁶.

As Escolas Nova e Velha debatiam o assunto, embora já existissem documentos eclesiásticos oficiais antigos da Igreja Presbiteriana que versavam sobre a questão e estavam numa direção contrária à escravidão. Desde 1787, os presbiterianos “haviam declarado a prática um ato imoral e uma hedionda violação das leis de Deus”⁴⁶⁷, numa propositura que foi trazida no Sínodo de Nova Iorque e Filadélfia, o precursor da Assembleia Geral. Afirmava ainda que aprovava enfaticamente os princípios gerais em favor da liberdade e o interesse pela abolição⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ NICHOLS, 2004, p. 189.

⁴⁶⁵ Andrew Hoffercker (Ph.D.) é professor emérito do Reformed Theological Seminary em Jackson (Mississippi). A obra citada é Charles Hodge: the pride of Princeton.

⁴⁶⁶ Tradução nossa: “Os da Nova Escola favoreceram a insistência dos abolicionistas de que a posse de escravos era inerentemente pecaminosa, que deveria ser abolida imediatamente e que os proprietários de escravos deveriam estar sujeitos à disciplina da igreja. Os da Velha Escola, por outro lado, eram sufocados entre ávidos sulistas e nortistas que eram favoráveis à eliminação gradual”.

⁴⁶⁷ GUTJAHR, 2011, p. 169.

⁴⁶⁸ GUTJAHR, 2011, p. 169.

Em 1818, outra vez reunido o supremo concílio eclesiástico presbiteriano, a Assembleia Geral, recomendou que todo membro da referida denominação “usasse de todas as mais prudentes medidas consistentes com os interesses da sociedade civil para adquirir eventualmente o final da escravidão na América”⁴⁶⁹. Deste pronunciamento veio a condenação mais famosa do presbiterianismo em relação à escravidão, mas seu próprio texto mostrou que era um produto de “sentimentos há muito conflitantes da denominação sobre a questão”⁴⁷⁰.

Sem um calendário definido para a efetivação da abolição⁴⁷¹, esta denominação evangélica não logrou muito êxito com a questão que continuou a ensejar debates calorosos. Por fim, para fins práticos, defendeu uma gradual emancipação dos escravos, que deveriam ser preparados para este momento, não determinando uma data precisa para a liberdade dos cativos negros⁴⁷². Havia quem igualmente argumentasse que a integração entre brancos e negros estava fadada ao fracasso, chegando a sugerir que os futuros libertos fossem alocados numa região separada dos EUA ou mesmo deportados para a África⁴⁷³.

Entre as décadas de trinta e quarenta do século XIX, o Seminário de Princeton, com seu principal professor Charles Hodge, era visto pelos da Nova Escola como guardião não apenas da ortodoxia calvinista, mas também como o centro de reflexões da Velha Escola, que acabava por corroborar a manutenção do sistema escravocrata. Era o ambiente acadêmico de maior respeitabilidade teológica entre os presbiterianos até então, onde seus futuros ministros recebiam formação. Por conta disto, a Nova Escola havia abandonado as esperanças com esta instituição de ensino, que viam como um ambiente carregado com o conservadorismo da Velha Escola, ocasionando a criação do Union Theological Seminary, na cidade de Nova Iorque, em 1836. Esta ação era um forte indicativo de inconformismo dos membros da Nova Escola com o aparente alinhamento de Princeton com a Velha Escola e a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana Americana. Sobre este assunto, Paul Gutjahr⁴⁷⁴ argumenta:

Hodge was also not blind to the implications the slavery question might have when it came to denomination support of Princeton Seminary. By the mid-

⁴⁶⁹ GOTJHAR, 2011, p. 169.

⁴⁷⁰ GUTJAHR, 2011, p. 169.

⁴⁷¹ Abolicionista: Segundo Paul Gutjahr, abolicionista é um termo que designa uma pessoa comprometida com a imediata e completa emancipação de todo escravo americano (GUTJAHR, 2011, p. 168).

⁴⁷² GUTJAHR, 2011, p. 169.

⁴⁷³ GUTJAHR, 2011, p. 169.

⁴⁷⁴ Paul Gutjahr é Ph.D. pela Universidade de Iowa, com atuação no Departamento de estudos religiosos da Universidade de Indiana. Ele é autor do livro *Charles Hodge: guardian of American orthodoxy*.

1830s, the New School had all but given up on Princeton, which they saw as tacitly - if not yet vocally - aligned with Old School views and practices. The New School's frustrations with too traditional, and thus too moderate, stances of the Princeton manifested themselves most forcefully in 1836 when several influential New School Leaders helped found Union Theological Seminary in New York City, a school created to embody more-pronounced New School leanings and to function outside the control of General Assembly. It was impossible for Hodge and his fellow faculty members to take the founding of Union as anything other than a vote of "no confidence" on Princeton (GUTJAHR, 2011, p. 173)⁴⁷⁵.

Charles Hodge (1797-1878) estudou no Colégio e Seminário de Princeton. Era, possivelmente, “o principal dos líderes da Velha Escola”⁴⁷⁶. Este, cujo nome se encontra entre aqueles que compuseram “a Teologia de Princeton”, teve oportunidade também de estudar na Europa, sendo professor de James Fletcher e do missionário Ashbel Green Simonton⁴⁷⁷. Atuou como moderador⁴⁷⁸ da Assembleia Geral em 1846, pelo destacado papel que exercia como representante da ortodoxia calvinista entre os presbiterianos do Norte. Escrevia num periódico bastante influente da época, o *Biblical Repertory and Princeton Review*, que ele editou por cerca de quarenta anos.

Era um líder religioso que se envolvia com as discussões dos mais variados assuntos da sua época, como a questão da escravidão, o socialismo e até o darwinismo.

⁴⁷⁵ Tradução nossa: “Hodge também não estava cego para as implicações que a questão da escravidão poderia ter quando se tratava do apoio denominacional do Seminário de Princeton. Em meados da década de 1830, a Nova Escola tinha praticamente desistido de Princeton, que eles viam como tacitamente – ainda que não verbalmente - alinhado com as visões e práticas da Velha Escola. As frustrações da Nova Escola com as posturas muito tradicionais e, portanto, moderadas de Princeton, manifestaram-se com mais força em 1836, quando vários influentes líderes da Nova Escola ajudaram a fundar o Union Theological Seminary na cidade de Nova York, uma instituição de ensino criada para incorporar as tendências mais pronunciadas da Nova Escola e funcionar como resistência ao controle da Assembleia Geral. Era impossível para Hodge e seus colegas professores tomarem a fundação da União como algo diferente de um voto de “falta de confiança” em relação a Princeton”.

⁴⁷⁶ LUCAS, 2011, p. 188.

⁴⁷⁷ James Fletcher e Simonton foram os dois primeiros missionários presbiterianos que chegaram ao Brasil.

⁴⁷⁸ A Igreja Presbiteriana é uma denominação jurisdicionada por concílios. Em cada igreja são escolhidos os presbíteros democraticamente pelos membros de cada comunidade, que formam, com o pastor, o Conselho local. Existem instâncias superiores como os Presbitérios, Sínodos e Supremo Concílio, no caso estadunidense, a última instância é Assembleia Geral. Os presbitérios são formados por um presbítero representante de cada igreja, além de todos os ministros (pastores). Os sínodos são formados por representantes dos presbitérios, sempre em número equivalente de pastores e presbíteros. O Supremo Concílio é formado por representantes dos presbitérios também. No Brasil, os presbitérios se reúnem anualmente, os sínodos a cada dois anos (anos ímpares) e o Supremo Concílio a cada quatro anos (no caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, fundada por Simonton). No interregno das reuniões ordinárias, as secretarias executivas atuam em nome dos concílios. O papel do moderador nos Estados Unidos é dirigir as pautas no funcionamento das Assembleias Gerais, considerado uma função de grande destaque entre os presbiterianos (no caso brasileiro, o presidente do Supremo Concílio). Nas igrejas presbiterianas, o pastor é um presbítero docente, pois, além de ser responsável pela direção e funcionamento da comunidade religiosa, é o responsável pelo ensino e pregação da bíblia. Os demais presbíteros são designados como presbíteros regentes. Esta diferenciação tem origem no entendimento de João Calvino, a partir da passagem bíblica de I Timóteo 5:17: “Devem ser considerados merecedores de dobrados honorários os presbíteros que presidem bem, com especialidade os que se afadigam na palavra e no ensino”.

Sua Teologia Sistemática, onde se encontram várias das suas preleções, continua sendo publicada ainda hoje e a exercer forte influência entre os presbiterianos dos Estados Unidos e do Brasil⁴⁷⁹. Seu legado é considerável se forem observados estes dados:

De 1830 a 1869, por exemplo, 2260 alunos frequentaram o Seminário de Princeton. Supondo que a maior parte deles assistiu as aulas de teologia sistemática de Hodge, não é demais afirmar, sendo historiadores como Peter Wallace e Mark Noll, que Hodge foi o educador mais influente dos Estados Unidos (LUCAS, 2011, p. 188).

Destacado teólogo que era, sua posição conservadora em relação à escravidão foi seguida por muitos entre os presbiterianos. Segundo Gutjahr, Hodge teve duas escravizadas em seu domínio⁴⁸⁰ e fazia uma diferença entre a instituição da escravidão e a posse de cativos, advogando que era possível que existissem benefícios para os mesmos a depender do cuidado dos seus proprietários. Ele estava convencido de que a instituição nefasta não duraria para sempre, sendo o desenvolvimento moral dos negros cativos o caminho mais seguro e rápido para a extinção derradeira⁴⁸¹. Alegava que era possível promover a educação deles e fazê-los evoluir, dando-lhes, inclusive, uma condição de vida muito melhor do que a de alguns trabalhadores ingleses:

Hodge tipped his hand to his idealized view of the institution when he answered a critic of American slavery by declaring that American slaves were “far less severely tasked... better fed, clothed and lodged, and all their physical wants better provided for” than manual labors on might find in England (GUTJAHR, 2011, p.174)⁴⁸².

A extinção imediata da escravidão, como desejavam os abolicionistas mais entusiasmados, poderia, segundo Hodge, arruinar completamente a economia dos proprietários de escravos, acarretando turbulências econômicas e sociais⁴⁸³. Entre as décadas de 1830 e 1840, através do método histórico gramatical⁴⁸⁴, procurou esboçar sua argumentação sobre a questão, defendendo que a bíblia não condenava a prática, se levassem em conta os escritos do Novo Testamento. Sua Teologia Sistemática sequer discute o assunto. Colocando-se contra os abolicionistas mais convictos, defendia a

⁴⁷⁹ De caráter apologético, a Teologia Sistemática de Charles Hodge está estruturada seguindo a estrutura de capítulos da Confissão de Fé de Westminster. Este pastor e teólogo estadunidense trouxe discussões profundas sobre os filósofos famosos do seu tempo, além de ser versado nas línguas hebraica, grega e latim.

⁴⁸⁰ Henrietta e Lena eram o nome das escravizadas (GUTJAHR, 2011, p. 174).

⁴⁸¹ GUTJAHR, 2011, p. 175.

⁴⁸² Tradução nossa: “Hodge revelou sua visão idealizada da instituição quando ele respondeu a um crítico da escravidão americana declarando que os escravos americanos eram “muito menos severamente encarregados ... melhor alimentados, vestidos e alojados, e todos os seus desejos físicos eram melhor providos” do que trabalhadores manuais poderiam encontrar na Inglaterra”.

⁴⁸³ Segundo Gutjahr, provavelmente fosse uma lembrança do que aconteceu com sua mãe, depois do embargo promovido por Thomas Jefferson.

⁴⁸⁴ Método de interpretação do Protestantismo histórico (século XVI).

unidade das igrejas presbiterianas, apesar da divisão que se tornava inevitável. Gutjahr replica os pensamentos dele:

If we are right in insisting that slaveholding is one of the greatest of all sins; that it should be immediately and universally abandoned as condition of church communion, or admission into heaven, how comes it that Christ and his apostles did not pursue the same course (GUTJAHR, 2011, p. 173)⁴⁸⁵?

Hodge desejava manter as tensões relativas à unidade da Igreja Presbiteriana sobre controle. Aparentemente com o seu artigo “Slavery”⁴⁸⁶, desejou acalmar os receios do Sul, bem como ratificar os posicionamentos da Velha Escola. Ele enxergava o fim imediato da escravidão como um sonho perigoso que colocaria em risco a unidade nacional. Charles Hodge foi acusado de ser favorável em relação à manutenção da escravidão pelos antiescravagistas, embora sua posição declarada fosse favorável à emancipação gradual dos cativos, mediada pela educação e preparação dos negros para obtenção deste fim por via pacífica.

Apesar dos conflitos entre A Velha e Nova Escola, as duas tendências que alcançavam vários líderes e comunidades da Igreja Presbiteriana conseguiram manter uma unidade razoável em face da divisão que estava posta entre os demais protestantes americanos⁴⁸⁷. Foi a Nova Escola, no entanto, que se dividiu primeiro, quando em 1856, no contexto da sua Assembleia Geral realizada em Nova York, esse grupo presbiteriano publicou um relatório sobre o poder constitucional do referido concílio eclesiástico sobre a possibilidade de os membros das igrejas possuírem escravos⁴⁸⁸. O relatório dava a entender que os proprietários de escravos estavam em situação irregular em virtude da citada jurisdição considerar a prática da escravidão um pecado digno de disciplina:

Além disto, Albert Banes, um importante pastor-teólogo da Nova Escola, escreveu em 1857 sua obra *A Igreja e a Escravidão*, que conclamava sua igreja a reconhecer a escravidão como uma relação pecaminosa. Quando a Assembleia Geral se reuniu em 1857, ficou claro que a igreja estava pronta para afirmar que os proprietários de escravos não somente mantinham uma relação econômica e social pecaminosa, mas que eles deveriam ser afastados da comunhão da igreja. Os sulistas sabiam que não seriam bem-vindos na igreja; em agosto, eles se reuniram em Richmond, na Virgínia, para construir o Sínodo Unido do Sul, uma igreja separada dos seus irmãos da Nova Escola do norte (LUCAS, 2011, p. 190).

⁴⁸⁵ Tradução nossa: “Se estivermos certos em insistir que a posse de escravos é um dos maiores de todos os pecados; que deve ser imediatamente e universalmente abandonado como condição de comunhão na igreja, ou admissão no céu, como é que Cristo e seus apóstolos não seguiram a mesma rota?”

⁴⁸⁶ Hodge escreveu no *Princeton Review* três artigos sobre a questão: “Slavery” (1836), “Abolitionism” (1844) and “Emancipation” (1849).

⁴⁸⁷ Segundo Lucas, os metodistas haviam se dividido em 1837 e os batistas em 1845 (LUCAS, 2011, p. 190).

⁴⁸⁸ Lucas faz referência à obra *The United Synod of the South: The Southern New School Presbyterian Church*.

Se os presbiterianos da Nova Escola estavam separados pela questão escravocrata, os da Velha Escola mantiveram a unidade eclesiástica até o início da Guerra de Secessão. A Assembleia Geral reuniu-se na Filadélfia em maio de 1861, sem a presença de vários representantes sulistas. Gardiner Spring (1785-1873), um pastor da Igreja Presbiteriana de Brick, situada na cidade de Nova York, propôs um documento que comprometia as igrejas a apoiar o governo federal⁴⁸⁹. Apesar dos protestos de Charles Hodge, afirmando que as “resoluções de Spring” violavam a natureza espiritual da igreja, elas obtiveram grande apoio e consequente aprovação.

As igrejas presbiterianas enfim acompanharam a divisão nacional e fizeram surgir duas denominações em lados opostos na Guerra Civil. Não havia mais como manter a harmonia entre os crentes calvinistas. Sob o argumento que os nortistas haviam proposto uma teoria política que considerava um crime a secessão, consequentemente, os estados separados em rebeldes e seus cidadãos, legítimos traidores. Sem haver mais condições de manter a unidade eclesiástica, ocorreu o rompimento. Robert Duncan sintetiza os dilemas presbiterianos, desde os conflitos da Velha e Nova Escola até a Guerra de Secessão:

Fortes tensões internas atormentavam os presbiterianos, primeiro na luta “Velha Escola-Nova Escola (na qual o partido tradicional, a Velha Escola, resistiu à crescente tendência para o avivamento e antiescravismo da Nova Escola, que também favorecia o Plano de União com os Congregacionais), chegando-se à ruptura formal em 1837. Mais tarde, houve uma divisão definitiva entre as partes Norte e Sul da Igreja, por causa da escravidão. Daí em diante haveria duas grandes igrejas presbiterianas, a Igreja presbiteriana nos Estados Unidos da América (PCUSA), ou seja, os presbiterianos do Norte, e a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos (PCUS), os presbiterianos do Sul. Estas duas igrejas estabeleceram notáveis missões no Brasil (DUNCAN, 2003, p.129).

A reunião de fundação da Igreja Presbiteriana dos Estados Confederados da América aconteceu na Igreja Presbiteriana de Augusta, na Geórgia, no dia quatro de dezembro de 1861. James Henley Thornwell (1812-1862), que era o líder mais importante do presbiterianismo sulista, proferiu o sermão de abertura e também o primeiro discurso do novo conjunto de igrejas presbiterianas. Benjamin Morgan Palmer (1818-1902), que era pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Nova Orleans, foi o primeiro moderador do concílio eclesiástico.

O principal líder das Igrejas Presbiterianas do Sul, James Thornwell, era natural da Carolina do Sul. Ele estudou na Universidade de Harvard e no Seminário de Andover.

⁴⁸⁹ *Gardiner Spring Resolutions*: disponível em <http://www.pcahistory.org/documents/gardinerspring.html>.

Chegou a ser moderador da Assembleia Geral em 1857, com idade de apenas trinta e cinco anos⁴⁹⁰, possuindo grande destaque entre os desta denominação. Ele alegava que os presbiterianos do Norte haviam deixado de lado a doutrina da espiritualidade da igreja, sendo os sulistas forçados a se separar em virtude de uma nova teoria política. Reily aprofunda o pensamento de Thornwell:

Conforme esta doutrina, a Bíblia, considerada como a própria Constituição da Igreja, pelo princípio “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, já estabelece os parâmetros da atuação da Igreja. A estas concernem assuntos “espirituais”, como a conversão e a conduta moral. Questões como política e jurisprudência pertencem a César. Thornwell afirmou que “as Escrituras não apenas deixam de condenar a escravidão, mas claramente a sancionam tanto quanto qualquer outra condição social do homem”. Quem atacasse a escravidão como pecado, como faziam os abolicionistas, atacava a Bíblia. Aliás, a estratégia de Thornwell consistia em insistir de tal forma no argumento bíblico que seus oponentes, pela aparente oposição à Bíblia, passassem por incrédulos (REILY, 2003, p. 42).

Em suas palavras, no “Discurso a todas as igrejas de Jesus Cristo em toda a terra”⁴⁹¹, Thornwell também afirmou que os sulistas estavam sendo considerados injustamente como insurgentes. Segundo o próprio, “os nortistas propuseram uma teoria política que tornava a secessão um crime, os estados separados em rebeldes e os cidadãos que os obedecia em traidores”⁴⁹². Lucas afirma:

Thornwell também insistiu que era apropriado para a Igreja do Sul ministrar à nova nação na qual se encontrava, com suas “instituições particulares”, como a escravidão. Como a nova nação sulista cria que a escravidão era uma relação social permissível, ele argumentou que a continuidade da união com a Igreja do Norte, com seu entendimento inconsistente da questão da escravidão, era “um preço muito alto a ser pago por uma união nominal”. Embora as questões sociais e políticas relacionadas com a escravidão pertencessem ao estado e estivessem fora da competência da igreja, quando as pessoas consideravam a escravidão a partir de uma perspectiva bíblica, “ninguém seria mais propenso a denunciar a escravidão como um pecado de que a denunciar a monarquia, a aristocracia ou a pobreza”. De acordo com Thornwell, a escravidão tinha existido desde a época do patriarca Abraão até os primeiros dias da igreja cristã (LUCAS, 2011, p. 191).

Além de defender teologicamente a questão da manutenção da escravidão, o principal líder das Igrejas Presbiterianas do Sul argumentava que o sistema opressor era “compensado pelo bem maior” prestado ao escravo da América por dar ao mesmo a oportunidade de ter acesso ao evangelho. Este discurso agradava os proprietários de escravos, uma vez que desejavam estender a escravidão aos novos territórios anexados e assim ampliar o “imperialismo do algodão”. Os nortistas, membros do “imperialismo do solo livre”, também procuravam se articular com vistas ao fim da escravidão.

⁴⁹⁰ Segundo Lucas, o mais novo a conseguir tal feito (LUCAS, 2011, p.189).

⁴⁹¹ “All the Churches of Christ Throughout the Earth”.

⁴⁹² LUCAS, 2011, p. 191.

Com sua força política superior, os sulistas, representados por David Atchison (1807-1886), haviam conseguido aprovar uma lei no Congresso Americano, conhecida como Lei Kansas-Nebraska⁴⁹³, segundo a qual “nenhum projeto de administração territorial poderia ser aprovado a não ser que contivesse uma cláusula que anulasse a proibição da escravidão”⁴⁹⁴.

Indignados com as vitórias políticas sucessivas dos defensores da “escravocracia”, somado ao fato do governo federal e o presidente Franklin Pierce (1853-1857) terem se curvado aos reclames dos interessados na manutenção do sistema opressor, os antiescravistas se articularam para a eleição do republicano Abraham Lincoln para presidente da República dos Estados Unidos da América. O candidato do Norte⁴⁹⁵ era advogado, com considerável habilidade retórica, defensor da União e dos direitos aduaneiros de importação.

Este fato foi o estopim que resultou a divisão final entre os estados e igrejas nortistas e sulistas. Muito embora Lincoln não fosse um abolicionista aberto e declarado, sendo considerado apenas um antiescravista⁴⁹⁶, os proprietários de escravos do Sul desejavam a expansão da escravidão para o Oeste. Dessa forma para estes, “pouca diferença existia entre a fixação da escravidão apenas no Sul, proposta por Lincoln, e a abolição imediata”⁴⁹⁷.

As igrejas presbiterianas se mantiveram divididas durante a guerra. Em 1869, no entanto, as diferenças se tornaram menos claras entre as Velhas e Novas Escolas, que acabaram por absorver tendências umas das outras, permanecendo evidente apenas a questão doutrinária da subscrição aos padrões de Westminster. A Nova Escola estava com uma identidade presbiteriana mais consolidada, “a Velha Escola tinha incorporado algumas orientações dos avivalistas em suas igrejas, bem como a necessidade de reformas sociais, como o abolicionismo”⁴⁹⁸.

Quando o missionário estadunidense e fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil chegou nas terras imperiais, encontrou uma sociedade onde o regime da escravidão estava em voga, apesar do tráfico haver sido vencido devido às pressões da Inglaterra, que esteve

⁴⁹³ Lei federal, aprovada em 30 de maio de 1854, que dava aos colonos o direito de decidir sobre a legalidade da escravidão.

⁴⁹⁴ MORAIS, FERNANDES, 2018, p. 130.

⁴⁹⁵ Segundo Moraes e Fernandes, Lincoln era favorável à manutenção da escravidão nas terras onde havia este imperava sistema, afirmando também a superioridade da raça branca (MORAIS, FERNANDES, 2018, p. 131).

⁴⁹⁶ MORAIS, FERNANDES, 2018, p. 132.

⁴⁹⁷ MORAIS, FERNANDES, 2018, p. 132.

⁴⁹⁸ LUCAS, 2011, p. 192.

em “militância ostensiva” pela extinção do comércio de africanos cativos ao longo do Atlântico⁴⁹⁹.

4.2. O regime da escravidão encontrado pelos protestantes nas terras do pau-brasil: da abertura dos portos (1808) à aprovação da Lei do Ventre Livre (1871)

Não apenas Simonton, mas os protestantes em geral encontraram os escravizados constituindo cerca de um terço da população, se considerarmos os dados existentes em 1808, data que marca a chegada da Corte portuguesa ao Rio de Janeiro⁵⁰⁰. Este regime opressor era essencial à estrutura econômica dos territórios portugueses na América e se integrava plenamente à organização social do Antigo Regime. Fazia parte de um projeto de expansão que unia intenções comerciais e religiosas, por vezes justificada sob o pretexto de conversão dos pagãos⁵⁰¹:

Nunca é demais lembrar que o Brasil recebeu, entre meados do século XVI e meados do século XIX, aproximadamente quatro milhões de cativos, 40% de todos os africanos transportados através do Atlântico entre os séculos XV e XIX (MAMIGONIAN, 2014, p. 213).

Os números são impressionantes. No entanto, a partir de 1807, por causa de decisões legislativas britânicas que proibiram o envolvimento de súditos britânicos no comércio de escravos, vários ingleses se uniram para o fim deste nefasto sistema:

Até então na Grã-Bretanha, interesses comerciais, particularmente os ligados às colônias do Caribe se opunham à mobilização de setores médios que acreditavam na superioridade do trabalho livre sobre o trabalho escravo e aos evangélicos como Wilberforce, que defendiam, há décadas, o tratamento humano e a proteção dos africanos, condenando sua venda como mercadoria. Se a decisão da abolição do comércio de escravos pela Inglaterra em 1807 não pode ser atribuída aos interesses de expansão dos mercados para manufaturas, mas à emergência de um sentimento antiescravista, a campanha pela abolição do tráfico internacional reuniu de forma ambígua os interesses econômicos e humanitários de vários setores sociais do império britânico (MAMIGONIAN, 2014, p. 215).

O Congresso de Viena, em 1815, foi o marco internacional da campanha abolicionista inglesa pelo mundo⁵⁰². Apoiado no discurso “humanitário”, a Inglaterra combatia o tráfico de escravos africanos através de uma rede acordos bilaterais que estava associada a uma política de repressão naval e o estabelecimento de tribunais para

⁴⁹⁹ MAMIGONIAN, 2014, p. 210.

⁵⁰⁰ A população nos domínios portugueses tupiniquins somava 2.424.463, sendo 31,1% de cativos (MAMIGONIAN, 2014, p. 210).

⁵⁰¹ MAMIGONIAN, 2014, p. 210-211.

⁵⁰² MAMIGONIAN, 2014, p. 215-216.

resolução de questões jurídicas envolvendo o comércio ilegal e imoral de negros. O Brasil, inclusive, não ficou fora deste cerco inglês:

Usando a diplomacia e, em último caso, a força, valendo-se do seu poder econômico, político e militar, exigia dos países escravistas a interdição do tráfico praticado por seus cidadãos e em seu território. [...] A Inglaterra condicionou o reconhecimento da independência do Brasil à assinatura de um tratado que proibisse o tráfico negreiro em direção às costas brasileiras. (DOLHNIKOFF, 2017, p. 110).

A reação entre os políticos brasileiros, no entanto, foi marcada por intensa oposição ao intento da Grã-Bretanha⁵⁰³. Valiam-se da alegação de que o fim do tráfico arruinaria a economia nacional⁵⁰⁴. Ainda que existisse alguma intenção por parte de um grupo minoritário acerca de uma emancipação dos negros, mesmo que de forma paulatina. A Constituição de 1824 silenciou a questão. O liberalismo “retórico” expressava a necessidade de reordenação do poder nacional e a dominação das elites agrárias, num discurso que apresentava a “paradoxal conciliação liberalismo-escravidão”⁵⁰⁵. Nas palavras de Wolkmer (2018), a primeira “Carta Magna” brasileira:

Tratava-se de uma Constituição outorgada que institucionalizou uma monarquia parlamentar, impregnada por um individualismo econômico e acentuado centralismo político. Naturalmente, essa Lei Maior afirmava-se idealmente mediante uma fachada liberal que ocultava a escravidão e excluía a maioria da população do país. A contradição entre o formalismo retórico do texto constitucional e a realidade social agrária não preocupava nem um pouco a elite dominante, que não se cansava de proclamar teoricamente os princípios constitucionais (direito à propriedade, à liberdade, à segurança), ignorando a distância entre o legal e a vida brasileira do século XIX (WOLKMER, 2018, p. 124-125).

Apesar da incompatibilidade do discurso liberal e a manutenção do sistema opressor, existiam vozes dissidentes, como a de José Bonifácio de Andrada e Silva que “era contrário à continuação do tráfico e da escravidão a médio prazo”⁵⁰⁶. Somente em 1826, os representantes das coroas brasileiras e inglesas assinariam um tratado de abolição do tráfico de escravos, que renovava os acordos previamente assinados com os portugueses “e proibia toda importação de escravos para o Brasil, efetiva três anos após a ratificação, que ocorreu em 13 de março de 1827”⁵⁰⁷. Este tratado haveria de considerar “piratas” as embarcações que estivessem engajadas no comércio ilegal de negros. Resumindo o contexto marcado pela pressão inglesa, Alonso acrescenta:

Desde a Independência, o Brasil recebia demandas do Império Britânico, maior potência mundial, para andar nesse passo. Tratados de proibição do comércio

⁵⁰³ DOLHNIKOFF, 2017, p. 111.

⁵⁰⁴ DOLHNIKOFF, 2017, p. 111.

⁵⁰⁵ WOLKMER, 2018, p. 116.

⁵⁰⁶ MAMIGONIAN, 2014, p. 219.

⁵⁰⁷ MAMIGONIAN, 2014, p. 220.

negreiro, em 1826 e 1831, foram o preço inglês para reconhecer a nova nação. A reiteração mostra pouca vontade nacional de aplicá-los. No sistema político soçobraram as poucas iniciativas para abrir caminho de emancipação progressiva, como a de José Bonifácio de Andrada junto à Assembleia Constituinte em 1823. O mesmo se deu na regência (ALONSO, 2015, p. 27-28).

O interesse provável de trazer para o governo imperial a responsabilidade de repressão do comércio negreiro, apesar da coação britânica, além de reforçar a estrutura a cargo das autoridades brasileiras, ocasionou a formulação de um projeto de lei, que foi discutido e aprovado no Senado e na Câmara, posteriormente promulgado em sete de novembro de 1831⁵⁰⁸. Era a conhecida “Lei Feijó”. Foi ratificada pelo decreto de doze de abril de 1832. O objetivo desta lei era claramente vindicar a soberania nacional e deixava a repressão do tráfico sob a jurisdição brasileira⁵⁰⁹. No entanto, pela falta de observância proposital dos termos do tratado por parte do governo brasileiro⁵¹⁰, esta norma, que foi alcunhada como “lei para inglês ver”, de nada serviu para conter o ultrajante comércio:

Apesar da preocupação demonstrada pelos ministros da justiça e por algumas autoridades navais e provinciais, e atestada por um pequeno número de apreensões feitas entre 1830 e 1833, o tráfico retomou força a partir de 1834, dobrando em volume a cada ano subsequente até 1837. [...] De fato, tanto os entraves à repressão do tráfico pelo sistema de justiça, que colocava os contraventores diante das justiças locais, mais sujeitas à manipulação, quanto a resistência da população ao espírito da lei foram levantes mais tarde no debate acerca da impossibilidade de aplicá-la. Diogo Feijó, que havia sido ministro da justiça entre julho de 1831 e julho de 1832, em dezembro de 1834 chegou a propor a revogação da lei de 1831. Segundo ele, apesar de ter sido ditada pela humanidade, tinha se mostrado inexecutável (MAMIGONIAN, 2014, p. 224-225).

Os traficantes de escravos, de uma maneira geral, conseguiam burlar as proibições impostas, na maioria das vezes, em virtude da leniência do governo com o terrível comércio. Apesar de, “na letra da lei” estivesse extinto, retornou com toda força em 1835, salientando que, até 1850, entraram mais de seiscentos mil escravos no Brasil⁵¹¹. Havia interesses contrários das elites que repercutiam numa política majoritária, defensora da nefasta migração comercial forçada⁵¹², apesar da pressão estrangeira. A lógica escravagista foi preservada através de um discurso favorável à emancipação gradual dos cativos⁵¹³. A historiografia recente que discute a cultura política do Império comprova isto⁵¹⁴:

⁵⁰⁸ MAMIGONIAN, 2014, p. 224.

⁵⁰⁹ DOLHNIKOFF, 2017, p. 111.

⁵¹⁰ DOLHNIKOFF, 2017, p. 111.

⁵¹¹ ALONSO, 2015, p. 28.

⁵¹² MAMIGONIAN, 2014, p. 229.

⁵¹³ MAMIGONIAN, 2014, p. 229.

⁵¹⁴ MAMIGONIAN, 2014, p. 229.

Luiz Felipe de Alencastro sugeriu que a própria expressão da unidade territorial do país pode ter resultado da união das elites provinciais à imperial em torno do tráfico ilegal, quando naquela época qualquer nova autonomia implicava sofrer pressões da Grã-Bretanha por abolição. Mirian Dolhnikoff complementa essa análise demonstrando que as elites provinciais participaram diretamente da formação do Estado com a elite imperial, em regime de “pacto federativo”. Usando o exemplo dos políticos paulistas, como Feijó e Vergueiro, Dolhnikoff mostra que o projeto nacional vencedor, apoiado pelos liberais paulistas, foi o que pressupunha a exclusão dos índios, libertos e outros livres pobres da cidadania e afastava a perspectiva da abolição para quando, eventualmente, houvesse outra mão de obra viável (MAMIGONIAN, 2014, p. 229).

O horrendo comércio, a despeito dos acordos com os Ingleses, prevaleceu como parte da política imperial que se articulava em harmonia com os interesses das elites. Apesar de “ilegal”, segundo a perspectiva internacional, desde a independência até 1850, a escravidão cresceu e se reforçou, sobretudo nas regiões associadas direta ou indiretamente ao mercado atlântico⁵¹⁵. A chaga da escravidão, apesar do movimento internacional que a contestava, era um mal que se contagiava toda a estrutura social brasileira, difícil de ser combatida:

Era a pedra angular da economia, de partidos e da sociedade aristocrática desde as origens da nação. Ao longo de cerca de três séculos, o Brasil foi o país que mais importou africanos: 5.848.265, cerca de 500 mil deles no Segundo Reinado. Os escravos se espalharam, mercadoria acessível à maior parte da população. Proprietários de terras, profissionais liberais, o imperador, o grosso dos brasileiros, até ex-escravos tinham cativos. Empregavam-se em negócios e ofícios, no mundo privado e no público, no comércio e no Estado, nas ruas e nas casas. Embora sustentáculo da expansão agrícola, a escravidão não era só negócio de fazendeiro. Disseminada, esparramou-se pela vida social. Base do modo de vida, bom negócio em si, e esteio de todos os rentáveis. Pilar da hierarquia social e do estio de vida do estamento dominante, estava na corrente sanguínea nacional. Alicerçava o sistema político, pois eleitos e eleitorado eram majoritariamente de proprietários de escravos (ALONSO, 2015, p. 28-29).

A escravidão foi responsável pela definição de modos de vida e identidades dos membros da sociedade do Império do Brasil⁵¹⁶. O sistema opressor estava presente em todo território nacional e completamente integrada à dinâmica social o que dificultava sua conversão em tema de agenda pública⁵¹⁷.

A Inglaterra, que não era ingênua, também percebeu a falta de interesse do governo brasileiro pela renovação do tratado que houvera expirado em 1844, e, assim, aprovou, no ano seguinte, o “Bill Aberdeen”. Não mais interessada em usar meios diplomáticos que haviam se revelado insuficientes na repressão do tráfico neste lado do

⁵¹⁵ MAMIGONIAN, 2014, p. 230.

⁵¹⁶ ALONSO, 2015, p. 29.

⁵¹⁷ ALONSO, 2015, p. 29.

Atlântico e por não confiar que o governo brasileiro estaria empenhado na extinção deste comércio ilegal, o Parlamento inglês aprovou uma lei que declarava o tráfico negreiro um crime semelhante à pirataria, sujeito à repressão da Marinha britânica, independentemente de tratados com o governo brasileiro⁵¹⁸:

Ao assinar o tratado de 1826 e promulgar a lei de 1831, o Brasil reconhecia que o tráfico negreiro deveria ser ilegal e reprimido, com a responsabilização criminal dos traficantes. Mas, ao apresentar o problema como questão nacional, atacava a iniciativa britânica, indicando como mais grave e fundamental o respeito à soberania. Se o tráfico era tipificado como um crime, nos argumentos brasileiros contra o Bill Aberdeen o ataque à soberania era um mal maior, pois colocava em risco as regras que preservavam a ordem mundial. Não era a primeira vez que eram utilizados princípios caros ao liberalismo ocidental para defender o tráfico e escravidão. Princípios como o direito à propriedade, a não intervenção do Estado no mercado e outros eram usados pelos escravistas em favor da escravidão (DOLHNIKOFF, 2017, p. 114).

Apesar dos persistentes protestos dos políticos brasileiros que utilizavam a retórica liberal para subsidiar os interesses das elites escravistas, a Marinha da Inglaterra capturou navios brasileiros, mesmo ancorados nos portos do próprio país⁵¹⁹. Apesar da considerada “agressão inglesa”, o governo brasileiro evitou o enfrentamento por temer a maior capacidade bélica deste país, optando por finalmente extinguir o tráfico negreiro:

Em 1850, quando os conservadores estavam no ministério, uma de suas principais lideranças, Eusébio de Queiroz, então ministro da Justiça, propôs projeto, aprovado pelo Parlamento, que extinguiu o tráfico negreiro. Estratégia também defendida por outro importante líder conservador, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Paulino José Soares de Sousa, visconde do Uruguai (DOLHNIKOFF, 2017, p. 114).

A nova lei não teria necessidade de ser criada se aquela anterior, que tinha virado norma em 1831, estivesse sendo efetivamente aplicada. Dessa forma, entende-se que a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz visava demonstrar ao mundo que o governo brasileiro estava no controle da situação, bem como estabelecia meios mais rigorosos para atuação contra o comércio transatlântico ultrajante⁵²⁰. De fato, o ano de 1854 é o último que se tem registro do desembarque de um navio negreiro, pois, os traficantes não mais poderiam se utilizar da complacência das autoridades governamentais⁵²¹. Comentando sobre o novo cenário que também trouxe impacto para os cofres públicos, Alonso acrescenta:

O governo compensou como pôde: entre a aprovação e a vigência da lei, franqueou os portos para importação massiva de africanos. Depois de 1851 entraram ainda 9309 africanos. Mas, em 1856, o desembarque clandestino de cerca de duzentos em Pernambuco custou ao chefe de governo novo aviso da

⁵¹⁸ DOLHNIKOFF, 2017, p. 113.

⁵¹⁹ DOLHNIKOFF, 2017, p. 114.

⁵²⁰ DOLHNIKOFF, 2017, p. 115.

⁵²¹ DOLHNIKOFF, 2017, p. 115.

Inglaterra. Então o tráfico acabou de vez. Corte violento do negócio mais lucrativo de todos, que nutria as famílias de proa e soprava na popa das contas estatais. Foi uma sangria nos bolsos, desorganização de negócios, brados de humilhação pátria (ALONSO, 2015, p.28).

O sistema escravocrata precisou se reinventar após o golpe mortal na “galinha de ouro” do horrendo comércio. Sem o tráfico de escravos pelo Atlântico, os cafeicultores paulistas e do Vale do Paraíba recorreram ao mercado interno de cativos negros. Esta nova situação provocou um grande deslocamento da população escrava do Norte para o Centro-Sul, culminando na maior concentração de escravizados nesta parte do Brasil⁵²². Em suma, a persistente política do escravismo procurou garantir o abastecimento que mantivesse a economia agrícola⁵²³. Discussões sobre a escravidão somente voltariam à pauta pública na segunda metade da década de sessenta, quando começava a se organizar um movimento em defesa do fim da escravidão⁵²⁴.

Alonso argumenta que o movimento abolicionista demorou a se configurar no Brasil, ainda que sempre houvesse pessoas com inclinação antiescravista⁵²⁵. Para esta socióloga, “uma onda abolicionista internacional”⁵²⁶ já se encaminhava por várias regiões dentro e fora das Américas, em países como Colômbia (1851), Havaí (1852), Argentina (1853), Jamaica e Venezuela (1854), Peru e Moldávia (1855), Índia (1860) e Rússia em (1861).

Estas informações eram conhecidas da elite brasileira que ficara “desencantada”⁵²⁷ com a chegada destas informações por meios diversos, tais como livros, viagens, conversas com estrangeiros e jornais⁵²⁸. A tendência exterior começou a se incorporar no repertório político nacional, que assistia uma guerra civil nos Estados Unidos motivada pela questão da manutenção do escravismo⁵²⁹. O uso dos liberais do espaço público, que contestava a hegemonia dos conservadores, constrangia os últimos a promover modernizações. Ademais, a Guerra do Paraguai acarretou a reinserção do tema da escravidão na agenda política em virtude dos constrangimentos causados pelos países que compunham o consórcio bélico, sendo o Brasil o único deles a manter o nefasto sistema⁵³⁰. Como resultado destas, destaca-se o projeto de Lei do Ventre Livre. Os

⁵²² DOLHNIKOFF, 2017, p. 115.

⁵²³ ALONSO, 2015, p. 29.

⁵²⁴ DOLHNIKOFF, 2017, p. 115.

⁵²⁵ ALONSO, 2015, p. 17.

⁵²⁶ ALONSO, 2015, p. 30.

⁵²⁷ ALONSO, 2015, p. 30.

⁵²⁸ ALONSO, 2015, p. 30.

⁵²⁹ ALONSO, 2015, p. 30.

⁵³⁰ ALONSO, 2015, P. 36.

abolicionistas dos trópicos se inspiravam nos estrangeiros, adaptando seu projeto ao cenário nacional⁵³¹.

Tal situação, no entanto, somente se configurou no final da década de sessenta, em virtude do ciclo de abolições nos EUA e Cuba, promovendo aceleração da urbanização que gerou um incipiente espaço público de discussão de interesses da coletividade e consequente mudança no padrão de sensibilidade no tocante a escravidão, bem como alteração na conjuntura política⁵³²:

A defesa do fim da escravidão, ao final da década de 1860, teve como bandeira a emancipação gradual, mirando-se no exemplo de outros países como o Chile, Argentina, Venezuela, entre outros, e que estava em debate na Espanha como política para Cuba. O cerne desse projeto era considerar livres todos os filhos nascidos de mães escravas, a chamada “libertação do ventre”. Sem a entrada de escravos pelo tráfico e com a libertação dos filhos de escravas, restavam aqueles que já eram escravos. O tempo de suas vidas seria o prazo para o fim da escravidão, por isso uma emancipação gradual (DOLHNIKOFF, 20017, p. 118).

A defesa da libertação paulatina dos negros cativos se apresentou como a equação menos onerosa para os proprietários, pois, além de indenizados, os senhores ainda lucrariam por muitos anos com o trabalho forçado⁵³³. Começaram a surgir associações com esta finalidade. As elites estavam à frente deste abolicionismo, compostas de viscondes, barões e funcionários públicos do alto escalão que tinham acesso ao mundo político e pleiteavam a causa dos negros escravizados⁵³⁴. A propaganda da “liberdade do ventre” alcançou o espaço público. Havia quem arrecadasse doações para alforriar escravos em momentos cívicos importantes como a data da Independência⁵³⁵. Apesar destas mobilizações, o cenário era de conturbação:

O assunto produziu crise política. Os partidos se dividiram entre a emancipação progressiva e o escravismo. Uma facção do Partido Liberal demandou abolição gradual em conferências e jornais, apontando, assim, a possibilidade de uso do espaço público para pressionar o sistema político. O governo do Partido Conservador respondeu à crise com reforma modernizadora, que facilitou o acesso ao ensino superior e à imprensa. O debate político ganhou, com isso, novos participantes e arenas, condições para uma campanha antiescravidão no espaço público, que extrapolasse a elite imperial (ALONSO, 2018, p. 358).

O imbróglio se arrastava. Somente no final de setembro de 1871, após votação tumultuada que dividiu os parlamentares, foi que o referido projeto da Lei do Ventre Livre

⁵³¹ ALONSO, 2015, p. 18.

⁵³² ALONSO, 2015, p. 18.

⁵³³ DOLHNIKOFF, 2017, p. 120.

⁵³⁴ ALONSO, 2015, p. 39.

⁵³⁵ ALONSO, 2015, p. 40.

foi aprovado⁵³⁶. A questão era complexa e pressionava os senhores de escravos, afinal, apesar do declínio no volume de negros sob a modalidade de servidão forçada com o fim do tráfico, em 1870 todos os municípios brasileiros possuíam negros “não alforriados”⁵³⁷. De acordo com o censo de 1872, o Brasil contava ainda com consideráveis índices de 15,2% da população formada por cativos⁵³⁸. Eles estavam mais presentes no atual Sudeste do país⁵³⁹.

Carvalho concorda que o entendimento da época era no sentido de “uma abolição gradual acompanhada de medidas acauteladoras para enfrentar o provável aumento das inquietações escravas e mesmo possíveis rebeliões”⁵⁴⁰. Nesta linha de raciocínio, comentando sobre Perdigão Malheiro, um jurista notável às décadas de sessenta e setenta do século XIX, Marcelo Otávio Basile salienta:

Contudo não se chegava a propor medidas ousadas, como a abolição imediata e sem indenização – que, além de contrariar o direito de propriedade, levaria à desorganização da produção, à desordem pública e à falência do Estado -, e sim uma emancipação gradual, tornando livres os filhos de escravos nascidos a partir de uma data próxima a ser estabelecida por lei (ficando os mesmos sob autoridade dos senhores de suas mães até os vinte e um anos) e todos os cativos pertencentes ao Estado e às ordens religiosas (sem indenização) (BASILE, 1990, p. 270).

O sistema opressor paulatinamente estava se desmontando. Com o fim do tráfico e os “ventres escravizados livres”, uma nova conjuntura se apresentava que culminaria no fim do nefasto regime em 1888. O protestantismo, seja de imigração ou missão, vai se estabelecer num país cujas estruturas jurídica, política e econômica não podem ser entendidas sem que se analise a escravidão como completamente imbricada com toda a dinâmica social. Além de católico, o Império do Brasil era escravista. Suas leis, feitas pelas elites provinciais, respaldavam a exploração dos negros com a concordância da Igreja Católica que era dependente do Estado:

A Igreja católica era parte do Estado, e o catolicismo, religião do Estado. A sobreposição de estrutura religiosa e burocracia pública gerava padres-funcionários, sem independência para criticar as instituições estatais como a escravidão, antes incumbidos de legitimá-las. Tal configuração compeliu os abolicionistas daqui a busca de arena e modelo litúrgico laicos para sua propaganda (ALONSO, 2015, p. 40).

O catolicismo brasileiro fez minguado o que o protestantismo realizou em larga escala no mundo anglo-americano em relação à sensibilização em prol do fim da

⁵³⁶ DOLHNIKOFF, 2017, p. 121.

⁵³⁷ VILLA, 2011, p. 21.

⁵³⁸ Segundo Alonso (2015), o número era de 1.510.806 escravizados.

⁵³⁹ ALONSO, 2015, p. 33.

⁵⁴⁰ CARVALHO, 2007, p. 307.

escravidão⁵⁴¹. A chegada e atuação de Simonton, portanto, acontece anterior ao início da organização efetiva dos movimentos abolicionistas (1859-1867). O missionário estadunidense não pôde sequer contemplar a notícia polêmica da aprovação da Lei do Ventre Livre, pois veio a falecer no último mês de 1867. Digno de ser mencionado também é o fato de que ele tinha sido aconselhado por Kalley, no dia trinta e um de agosto do ano de sua chegada, que a missão se realizasse em segredo, diante do perigo que era iminente⁵⁴². O missionário e médico escocês já enfrentava hostilidade por parte dos católicos do Rio de Janeiro e temia que o clima desfavorável crescesse, por isso, a recomendação de prudência nas ações do recém-chegado Simonton.

4.3. O incômodo silencioso de Simonton com a escravidão

Oriundo do Norte de um país e uma denominação presbiteriana em crises por causa do terrível sistema opressor aplicado aos negros, chegou Simonton ao Brasil com seus posicionamentos políticos próprios, trazidos também com as suas ideias religiosas calvinistas.

O incômodo do missionário fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil em relação à escravidão se observa desde os tempos da juventude imatura, quando esteve no Sul dos EUA. Na parte do seu diário que registra os acontecimentos de primeiro de janeiro de 1853, encontramos:

Às onze horas, a diligência chegou e partimos para La Grange. Passamos por dois comerciantes de escravos com um lote de negros que levavam para o mercado do Oeste, onde a demanda é grande. Viajam em carroções cobertos, puxados por mulas. Haviam acampado à noite e lavado e pendurado seus trapos para secar. Gostaria de ter tido oportunidade de olhar mais de perto esse aspecto da escravidão. Vista à distância, a cena não se prestava a inspirar amor pela instituição peculiar do Sul. Se uma inspeção mais detida apagaria essa impressão, não posso dizer. Para quem não está acostumado, causa revolta ver seu semelhante, homem e mulher, levados como porcos ao mercado, mais bem vestidos que o normal a fim de renderem mais (SIMONTON, 2002 [1853], p. 31).

A insatisfação de Simonton quanto ao assunto da escravidão aparece noutro registro do diário do dia dez de setembro do mesmo ano⁵⁴³. Numa conversa com o irlandês Organ, que trabalhava como cavador de valas, comentou os diálogos que tiveram em relação ao tema:

⁵⁴¹ ALONSO, 2015, p. 95.

⁵⁴² SIMONTON, 2002, p. 127.

⁵⁴³ Registro do diário do dia 10 de setembro de 1853.

Não entrou em muitos detalhes; disse apenas que viu centenas de vezes quatrocentos ou quinhentos golpes serem dados nas costas nuas com uma espécie de remo largo perfurado, deixando grandes cortes que depois eram lavados com água salgada, operação chamada tecnicamente de “salgá-los”; e mulheres deixadas, como ele mesmo dizia, “completamente nuas”, e amarradas em um tronco para receber “quatrocentas boas lambadas”. Ao falar assim, ele não me pareceu influenciado por escrúpulos piedosos quanto ao pecado da escravidão; nem me pareceu ser, como dizem dos nortistas, que comentam os males da escravidão, “morbidamente sensível em relação a maldades imaginárias. Sobre a veracidade, não sei de positivo ou negativo, mas suas maneiras e o interesse que demonstrou por mim, que vinha do Norte onde ele vivera, forçam-me a crer que viu muita opressão; contudo, não me convenço da sua afirmação de que “abusar e maltratar é a regra; tratar com bondade e cuidar, a exceção” (SIMONTON, 2002 [1853], p. 39).

Ashbel Green Simonton era um crítico do sistema em voga no Sul. Segundo os registros do diário, o que mais lhe causava estranhamento e incômodo nesta região dos Estados Unidos era mesmo a escravidão. Ainda que observasse e anotasse algumas práticas atípicas para a instituição opressora, como folgas que eram dadas aos negros no período do natal⁵⁴⁴, deixou muito evidente a hostilidade que nutria em relação à cruel servidão:

Hoje fui ver uma venda de negros. O primeiro lote consistia em um velho franzino de cabelos grisalhos e uma velha com duas crianças. Subiram ao palanque e o vendedor iniciou a venda. Diga-se o que se disser para justificar a escravidão; argumente-se e façam-se teorias sobre ela; de minha parte, estou convencido de que para qualquer homem de sentimentos delicados e refinados, que possua um mínimo de filantropia no peito, depois de testemunhar uma cena como a daquelas pobres criaturas, nenhum argumento teria força exceto o da mais áspera necessidade. Circunstâncias podem tornar necessária a prática da escravidão; acredito que tal se dê; mas não tenho paciência com quem nada vê nela de condenável ou passível de melhoria, e que de coração não deseje que mudem as circunstâncias para eliminar-se a necessidade de sua existência. Estes são meus sentimentos e tenho falado deles livremente quando se trata do assunto sem encontrar muitos que ousem rebater-me. Silêncio geralmente é a resposta que encontro a meus comentários; creio que seja a resposta mais própria – a menos que concordem explicitamente (SIMONTON, 2002[1854], p. 48).

A argumentação do jovem Simonton, que estava com vinte anos neste contexto (seis anos antes de chegar ao Brasil) aqui se aproximou bastante da concepção defendida por Hodge no tocante à possibilidade de alguma necessidade da manutenção temporária da escravidão⁵⁴⁵, talvez em razão da economia sulista estar tão imbricada com o sistema nefasto, tal como defendia o professor de Princeton (embora ainda não tivesse tido aula de Teologia com Charles Hodge). O ponto em questão é que, embora concordasse com a

⁵⁴⁴ Registro do dia 02 de janeiro de 1854 (SIMONTON, 2002, p. 46).

⁵⁴⁵ Ver o tópico 2. 4 deste trabalho, mais precisamente quando trata de Charles Hodge e sua visão quanto à abolição imediata.

prática em alguns cenários de transição, entendia que deveriam haver mudanças sérias enquanto ainda durasse o trabalho forçado.

Ao término de suas férias, em sete de janeiro de 1854, o estadunidense nortista Ashbel Green Simonton deixou registrado no seu diário um comentário sobre um major denominado Thompson, um homem que haveria de patrocinar seu trabalho. Acompanhado destes dizeres, também acabou por revelar uma posição ambígua em relação aos negros e sobre a escravidão. Mesmo não sendo papel do historiador fazer julgamentos de valor, é certo que o tom que deu ao assunto seguiu um rumo diferente do que vinha mantendo até esta data. Assim escreveu:

O Major é um dos homens mais ricos da comunidade e proprietário de mais de cem escravos. Chama isto “ser confiável na questão dos escravos”. Do que pude observar, estou propenso a pensar que apesar de tantos servos ele é mal servido, e seus pretos fazem o que bem entendem. A noite estava fria e a lareira da sala com pouco fogo, mas apesar das ordens da senhora não veio lenha e tremendo de frio. Há o velho ditado: “muitos cozinheiros estragam o caldo”, e nesta terra onde tudo fica nas mãos dos servos, não é raro acontecer que, deixado à mercê de um punhado deles, você acaba sofrendo na pele, e no espírito. O Major é muito brando com eles; uma vez que é seu senhor, tem obrigação de mantê-los sob controle; é bondade pouco esclarecida deixá-los fazerem o que querem. Tanto isso é verdade, que seus negros são notoriamente conhecidos por toda região como maus (SIMONTON, 2002 [1854], p. 49).

No seu discurso acima, Simonton deixa evidente que, mesmo sendo crítico da instituição opressora, aqui advogou a percepção de que os possuidores de escravos deveriam ter o controle dos mesmos e fazê-los trabalhar. A ressalva na sua análise não foi ao sistema forçado e, sim em relação aos proprietários dos cativos.

A história mais cruel que descreveu em seu diário em relação à escravidão foi a de um certo pastor a quem denominou Rev. Morrow. Segundo o pedagogo e vendedor de jornais no Sul dos Estados Unidos, este pastor havia vendido uma fazenda em razão de aborrecimentos com a produção e trabalho dos negros. A situação foi dramática para os negros e culminou com a morte de dois cativos, sendo a mulher do pastor a responsável pela desgraça. Simonton comentou:

Acabei de saber que o Rev. Morrow vendeu a fazenda; pretende vender os negros e mudar-se para Columbus. Suas razões são as seguintes: há vários anos a Sra. Morrow bateu em uma jovem negra, que morreu logo depois da surra; daí a notícia de que a Sra. Morrow tinha-a matado a pancada. Mais tarde outra jovem negra morreu depois de umas chibatadas do feitor – alguns dizem que de uma pancada do cabo do chicote que o feitor sempre carrega – e outra vez a Sra. Morrow foi implicada. Essas duas infelizes ocorrências, e os rumores que levantaram, a tal ponto os aborreceram que decidiram vender tudo e numa mais terem lavoura (SIMONTON, 2002 [1854], p. 52).

Ashbel Green Simonton teve contato com várias pessoas no Sul dos Estados Unidos, ouviu relatos viu de perto os horrores da escravidão entre aqueles que também pertenciam à sua denominação religiosa. Nos registros do seu diário deu atenção especial à questão. Em seguida à tragédia envolvendo os escravos e a esposa do pastor Morrow, anotou:

Há outro bando de mercadores de escravos acampados perto da Academia. O comércio de negros é surpreendentemente intenso, pois já estiveram acampados naquela mata mais de doze lotes desde que cheguei a Starkville. É um tráfico desumano e nenhum homem com sentimento humanitário poderia engajar-se nele. Tanto é que muitos homens do Sul têm horror aos mercadores de negros apesar de muitos deles comprarem escravos e, algumas vezes, os venderem (SIMONTON, 2002 [1854], p. 52).

Entre as atividades desempenhadas ora como pedagogo, ora como vendedor de assinatura de jornal, também visualizou e anotou o sentimento boa parte dos sulistas nutriam em relação aos mercadores de cativos. Adiante, comentou outra situação envolvendo escravizados numa festa na casa de um homem denominado Dr. Montgomery, em companhia de uma certa Della:

Os efeitos daquela noite foram semelhantes a debulhar o milho ou quebrá-los com os negros. Como não havia damas em número suficiente para dançar-se uma quadrilha, vários rapazes puseram-se a entreter-nos com danças dos negros, o que, apesar de divertido, era triste ver em festa de brancos (SIMONTON, 2002, [1854] p. 53).

Embora convivesse com os sulistas, anotava em seu diário alguns incômodos que dizia sentir quando observava a forma como os negros eram vistos e tratados. Noutra parte, em comentário que realizou a respeito de uma carta recebida provavelmente de seu irmão John, também deixou para a posteridade o que compreendia sobre a relação da União e dos Estados quanto ao tema:

Recebi uma carta de John, na qual ele fala de alguns comentários que fiz sobre a lei de Nebraska em discussão no Congresso. Parece-lhe que já estou de todo sulista após estes meses, pois ele difere de minhas opiniões *toto coelo*. É verdade que desde que vim para esta terra do Direitos-dos-Estados tenho dado maior atenção à divisória entre o poder da União e dos Estados, e já tenho minhas conclusões; mas não se segue que eu tenha me apaixonado pela “instituição peculiar” do Sul. Tenho a firme convicção, embora em ter examinado detalhadamente a lei, de que se ela incorpora bem e com clareza os princípios enunciados pela maioria dos que a defendem, deveria ser aprovada por todos, Norte e Sul. Se o problema da escravidão fosse retirado do Congresso e entregue à Suprema Corte ou à população dos Territórios à época de votarem as respectivas Constituições Estaduais, a nação só teria a ganhar. Nada será ganho com a contínua agitação do assunto no Congresso ou nas convenções antiescravagistas. Além disso, duvido que seja político e aconselhável reduzir a escravidão a dimensões muito pequenas. Se o que já foi conseguido pelos que combatem a escravidão é um indício do que ainda se pode esperar desse combate, nada temos a lucrar. Desejo ardentemente ver o

dia em que não mais haja escravidão, mas se esse dia tem mesmo de vir, que venha pela adesão voluntária do povo do Sul; para isso, o caminho do Norte é o plano proposto por Calhoun, de “deliberada inatividade” (SIMONTON, 2002 [1854], p. 56-57).

Nesta parte do diário, Simonton parece se inclinar à tese de que os estados da “América” que tinham a legitimidade e proeminência em detrimento à União, para decidir a questão da continuidade ou descontinuidade da escravidão, além de compreender que o fim do sistema de trabalho opressor e forçado sobre os negros deveria acabar por uma ação voluntária do Sul. Ele argumentou:

Em minha carta a John falei do sentimento de inquietação e embaraço existente no Sul quanto à escravidão; muitos senhores sentem a pesada responsabilidade que pesa sobre eles; expressei minha crença de que, se deixarmos esses sentimentos trabalharem em silêncio até frutificarem, o caminho estaria aberto para a emancipação. Em sua resposta, ele diz que esses sentimentos resultaram da agitação emancipacionista que eu tanto deprecio. Pois creio que se engana, por várias razões. Primeiro, porque é da natureza humana, e enfaticamente da natureza sensível do sulista, não ouvir nem mesmo a verdade quando seus auto-credenciados pregadores ameaçam violência para o caso de não serem obedecidos. Todos nós partilhamos com o porco esse traço de teimosia. Segundo, se alguém, depois de conhecer a escravidão de modo concreto – como realmente é – contudo não se impressionou com seus males, não será com arengas abolicionistas que há de convencer-se. Para concluir, como dizem os pregadores, a experiência está do meu lado. Os tempos não são mais os de 1787, quando Jefferson propôs uma cláusula proibindo a escravidão no Território do Noroeste e os representantes do Sul o apoiaram; e esta mudança atribuo a nada mais que “agitação, agitação” (SIMONTON, 2002 [1854], p. 57).

Na opinião de Simonton, o resultado da insistência e movimentação do Norte no tocante à mobilização nacional em torno da questão abolicionista não era uma atitude prudente em vista da persistência dos sulistas em defender a manutenção do sistema escravagista. O curioso é que o tema passou a ser omitido em seu diário e somente voltou a tona quando, então missionário, já estava no Brasil. O assunto o intrigava. Como um estrangeiro, observava de forma crítica e curiosa o que acontecia nos trópicos. Desde o dia da sua chegada em doze de agosto de 1859, começava a anotar impressões sobre os negros e a escravidão no Brasil:

Estou sentado junto à escrivaninha de Robert C. Wright, para quem trouxe cartas de apresentação. Desembarquei com Kean no cais de botes e tudo o que tinha lido sobre a Espanha, Portugal e portos do Mediterrâneo me veio à memória. Posso imaginar o que seja desembarcar entre os Lazzaroni de Nápoles ou Argélia ou no Cairo. Existe aqui a mesma mistura das raças branca e negra (SIMONTON, 2002 [1859], p. 126).

Simonton descreveu a miscigenação que observou no Rio de Janeiro assim como o modo como os negros se inseriam na sociedade e eram tratados. Ao comentar as

festividades do dia sete de setembro⁵⁴⁶, destacou o fato de que um grupo⁵⁴⁷ de soldados na festividade eram “negros que vão do retinto ao cinza claro” (SIMONTON, 2002, p. 127). Noutro lugar⁵⁴⁸, também registrou a utilização de seus serviços: “Ontem com a ajuda de quatro negros fiz trazer da cidade uma mesa e algumas cadeiras, bacia de rosto e seu suporte, bem como os meus pertences que estavam em casa do Sr. Garret” (SIMONTON, 2002, p.137). A presença de escravos e negros não passou despercebida⁵⁴⁹ no seu livro de considerações pessoais. No dia seis de outubro de 1864, afirmou inclusive ter dado consentimento a um negro participar da eucaristia em dia de domingo⁵⁵⁰.

O missionário se posicionou de forma tática em relação à escravidão no Brasil. O foco estava na fundação da nova denominação religiosa e estrangeira que ele representava. Isso explica o silêncio na Imprensa Evangelica e os posicionamentos efusivamente críticos do seu diário. Na concepção de José Carlos Barbosa, em seu livro *Slavery and Protestant Missions in Imperial Brazil*, ainda que os primeiros missionários presbiterianos, que eram oriundos do Norte dos Estados Unidos, tivessem uma postura crítica contra a escravidão, não houve por parte de nenhum deles engajamento explícito pela causa abolicionista. Barbosa acresce⁵⁵¹:

The first Presbyterian missionaries sent by the Presbyterian Church in the northern states were openly opposed to slavery, but they never carried out activity geared toward the abolitionist movement. On the contrary, there is no record that adherence to Presbyterianism implied that new converts would need to free their slaves. What can be verified is simply the adoption of a more

⁵⁴⁶ Registro do dia 08 de setembro de 1859.

⁵⁴⁷ Assim encontramos no diário: “Quase a metade – ou talvez a metade – são negros que vão do retinto ao cinza claro”.

⁵⁴⁸ A anotação foi feita em 03 de janeiro de 1860.

⁵⁴⁹ Como no caso de um comentário feito no dia 12 de fevereiro de 1861: “Passei a maior parte do tempo no sítio de João Carlos Nogueira. Achei a família extremamente hospitaleira e acolhedora. [...] Nunca vi uma família tão excelente, com tais recursos ao seu dispor, viver de modo tão deplorável. Escravos por toda parte, uns atrapalhando os outros; tábuas abandonadas na serraria a cem jardas de distância; não consigo entender tanto descaso e negligência” (SIMONTON, 2002, p. 146). Noutra situação, afirmou a ajuda que recebeu de um negro que Blackford (seu cunhado) havia alugado. Ele descreveu: eu tinha resolvido comigo mesmo não fazer tentativa de cuidar de uma casa, e atiravam-me a casa em cima. Com o coração apertado, e sabendo que alguma mudança logo seria necessária, pus-me a trabalhar com Quitano, o negro que o Sr. Blackford tinha alugado, para arrumar a casa (SIMONTON, 2002, p. 172).

⁵⁵⁰ “Tivemos Santa Ceia no último domingo; admiti João Marques de Mendonça, um negro” (SIMONTON, 2002, p. 167).

⁵⁵¹ “Os primeiros missionários presbiterianos enviados pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos se opuseram abertamente à escravidão, mas nunca realizaram atividades voltadas para o movimento abolicionista. Pelo contrário, não há registro de que a adesão ao presbiterianismo implicou que novos convertidos precisariam libertar seus escravos. O que se pode verificar é simplesmente a adoção de uma atitude mais paternalista, focando apenas na melhoria do tratamento e das condições de trabalho” (tradução nossa).

paternalistic attitude focusing only of improvement in treatment and work conditions (BARBOSA, 2008, 13-14).

Paternalismo não seria a melhor palavra, discordando de Barbosa, pois no caso de Simonton, realizar uma defesa aberta da causa abolicionista poderia certamente criar mais imbróglios aos estrangeiros (que já reclamavam a ampliação dos direitos civis dos acatólicos) e, sobretudo, obstáculos à “audição” da recém-chegada mensagem presbiteriana. Barbosa argumenta⁵⁵²:

The protagonists in the struggle for abolition would not be the Methodists, nor Robert Kalley with the Congregational Church, and even less the Presbyterians with the pioneer Ashbel Simonton openly opposing the system of subjugation of slaves and lamenting profoundly the fact of finding himself "in the midst of the horrors of slavery". The course of emancipation would follow its own unique path, with very little participation of Protestant. (BARBOSA, 2008, p. 62).

Ele, de fato, evitava discussão sobre a escravidão⁵⁵³. No dia vinte e cinco de setembro do ano de sua chegada ao Brasil, registrou no seu diário que não se conteve e acabou debatendo o tema com um certo cidadão descrito como “S”. Assim anotou: “Tive uma conversa com o S. e me arrependi. Foi sobre a escravidão; ele é absurdamente a favor e eu, contrariando-o, acabo de perdendo poder e influência sobre ele”⁵⁵⁴. O missionário Simonton sabia que o envolvimento com a questão da escravidão poderia indispor-lo aos ouvidos das elites que mantinham negros no regime de opressão. Ainda que oriundo do Norte dos EUA e com posições antiescravistas, seu foco era cumprir a missão exploratória a ele incumbida, além de evitar situações que pudessem inviabilizar a realização de outras incursões presbiterianas:

Simonton é um republicano entusiasta, mas não está no Brasil para subverter a monarquia; é antiescravagista visceral, e não faz segredo disso, mas não vai dedicar-se à campanha abolicionista no país. Ele visa a inserção no sistema religioso brasileiro de uma nova denominação integrada por pessoas que tenham experiência pessoal de que Deus perdoou seus pecados porque creram em Cristo (RIBEIRO, 1980, p. 27).

⁵⁵² “Os protagonistas na luta pela abolição não seriam os metodistas, nem Robert Kalley, da Igreja Congregacional, e muito menos os presbiterianos do pioneiro Ashbel Simonton, que se opunham abertamente ao sistema de subjugação dos escravos e lamentavam profundamente o fato de se encontrar “no meio dos horrores da escravidão”. O curso da emancipação seguiria seu próprio caminho, com pouquíssima participação dos protestantes” (tradução nossa).

⁵⁵³ O que se percebe na quase ausência de menção do assunto no jornal *Imprensa Evangélica* e será discutido no próximo capítulo.

⁵⁵⁴ SIMONTON, 2002 [1859], p. 129.

As palavras de Ribeiro coadunam ao relato de Simonton do dia dez de outubro do mesmo ano, que demonstra o incômodo do estadunidense com a escravidão, bem como revela o seu silêncio estratégico. Numa oportunidade, após um momento na companhia de um certo Sr. H, assim escreveu: “Fui com o Sr. H. a um leilão em que ele comprou dois negros. Outra vez estou no meio do horror da escravidão”⁵⁵⁵.

O fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, como um calvinista que era, mencionou no seu diário a crença na direção divina da história humana. Para além dos assuntos gerais dirigidos por uma “mão invisível”, é interessante observar a associação da providência divina aos castigos prometidos aos praticantes da escravidão. Seu olhar de um antiescravista do Norte dos Estados Unidos claramente se percebe nos seus escritos pessoais que eram, como já foi dito, o único espaço apropriado para leituras contrárias à escravidão numa terra onde o horrendo sistema fazia parte da dinâmica social e econômica das pessoas para quem Simonton dirigia seu discurso proselitista. Analisando o cenário beligerante dos Estados Unidos, no dia catorze de fevereiro de 1861⁵⁵⁶, ele escreveu:

A correspondência trazida pelo barco inglês pôs-me a par ontem da catástrofe há tanto pendente: pelo menos um dos Estados separou-se da União. A Carolina do Sul, na convenção de 19 de dezembro, votou unanimemente sua separação da União Federal e fez a respeito uma proclamação a todo o mundo. Agora quem poderá prever a marcha dos acontecimentos nos Estados não mais “unidos”? Talvez Deus por caminhos inimaginados vai dar os meios para expulsar o íncubo da escravidão, apesar de, à nossa visão humana, parecer que se dará justamente o contrário. Sinto forte convicção de que há um bom propósito, e algum modo oculto sob essas sombrias providências (SIMONTON, 2002, p. 147).

O missionário Simonton acreditava que havia um dirigente divino da história humana e o mesmo estava pondo um fim na horrenda instituição. Se nos tempos da juventude, quando esteve no Sul dos Estados Unidos, o então pedagogo entendia que o assunto deveria ser resolvido por cada região e não pela União estadunidense, adiante, no dia dezoito de julho de 1861⁵⁵⁷, também declarou:

Desde a revolução da qual surgiu nosso governo nacional até a presente rebelião que pretende pôr fim a esse governo, não houve crise igual na vida nacional. Por algum tempo, tive minhas dúvidas sobre a conveniência e o dever de guerra, nunca sobre o direito constitucional de fazê-la. Agora estou convencido de que qualquer acordo (se é que haverá acordo aconselhável) só pode ser feito com as armas nas mãos do governo. Creio também que não será esperar demais prever o começo do fim da escravidão. Se ao menos essa

⁵⁵⁵ SIMONTON, 2002 [1859], p. 130.

⁵⁵⁶ Registro do dia 14 de fevereiro de 1861.

⁵⁵⁷ Registro do dia 19 de julho de 1861.

mancha puder ser removida, esse incubo retirado do corpo da nação, mesmo que com longa demora até o fim do processo, teremos obtido grande vitória. É tempo de provação, tempo de humilhação do orgulho nacional, de confissão dos pecados e súplica do socorro divino (SIMONTON, 2002, p. 149-150).

A fundamentação da crença revelada no diário é de natureza teológica, mais precisamente, bíblica. As expressões “tempo de provação” e “tempo de humilhação” recordam passagens do livro que Simonton considerava sagrado⁵⁵⁸. Mais do que um problema social ou econômico, o missionário entendia que era um pecado contra os céus. O cenário de crise estadunidense era também para ele uma forma da divina providência humilhar a consciência dos americanos⁵⁵⁹. O pastor estadunidense presbiteriano acompanhava ansiosamente os acontecimentos da Guerra Civil. No dia vinte e cinco de novembro 1861⁵⁶⁰, registrou:

Nunca vou esquecer com que desalento li segunda-feira de manhã no Jornal do Comércio a notícia da derrota e fuga de Bull Run. Foi o final do grande coro, no qual jornais americanos vêm há tempo bradando: “Grande Exército do Potomac! Para Richmond”! Foi profundamente humilhante. E agora a peleja arde, do Kansas a Washington e de Baltimore a Nova Orleans. Estamos nas mãos do Deus das Batalhas (SIMONTON, 2002, p. 151).

A situação angustiava o Ashbel Green Simonton. Era o seu país de origem que estava em guerra. A confiança nas doutrinas presbiterianas do governo providencial acompanhavam as anotações do cenário beligerante dos Estados Unidos. No último dia do mesmo ano⁵⁶¹, expôs sua tristeza e crenças:

Tenho orado mais por meu país neste último ano do que em toda a minha vida. Se todos necessitavam tanto quanto eu de aprender que dependem de Deus, os juízos divinos não foram em vão. Tenho visto, e vejo hoje como nunca antes, que Deus é o salvador das nações tanto como dos indivíduos, e que ele pode humilhar os soberbos. Como se mais fosse necessário para dar ênfase a esta lição, o vapor recém-chegado anuncia guerra iminente com a Inglaterra, por causa da retirada de Slidell e Mason⁵⁶² do navio-correio inglês perto de Havana. Nunca antes estive tão desalentado com uma calamidade nacional. Mal posso afastar da mente as terríveis consequências de tal evento, para dormir à noite. Contudo Deus reina. Seja qual for a ameaça, sei que ele não abandonara aqueles que não o abandonam (SIMONTON, 2002, p. 152).

Apesar de apreensivo com a situação em seu país de origem, Simonton retornou aos Estados Unidos para um período de descanso e divulgação da obra missionária. Em terras estadunidenses, expressou sua visão teleológica da história humana, declarando a

⁵⁵⁸ Ver as passagens bíblicas de II Sm. 7:14 e Sl. 46:9.

⁵⁵⁹ Ver a passagem bíblica de Tg. 4:6.

⁵⁶⁰ Registro do dia 25 de

⁵⁶¹ Registro do dia 31 de dezembro de 1861.

⁵⁶² Os editores do Diário de Simonton registraram acerca do fato: “John Slidell (1793-1871) e James Murray Mason (1798-1871), políticos sulistas que, em viagem diplomática à Europa no vapor inglês “Trent” (fins de 1861), foram apreendidos” (SIMONTON, 2002, p. 152)

certeza de que a Guerra Civil Americana fosse parte de um propósito divino, o missionário comentou no dia três de janeiro de 1863⁵⁶³:

Posso ver claramente, e retratar com vigor, tanto o perigo de interferir com a escravidão, como o de deixá-la como estava; não prevejo paz e calma enquanto o sistema atual de escravidão perdurar. É um sistema que clama aos céus por justiça, e mais cedo ou mais tarde o julgamento virá. Não tenho dúvidas desde o princípio de que a contenda que Deus tem conosco como nação diz respeito à escravidão. Precisava haver um caminho para a abolição. Agora o Presidente, como medida de guerra, garante haver liberdade de todos os escravos nos limites daqueles estados. Quem pode dizer que esta medida não está destinada a precipitar a grande consumação tão devotamente desejada? [...] Deus reina e nas Suas mãos entrego as questões de 1863. Ele está, evidentemente, lidando com esta nação, e a situação extrema do homem é o tempo que ele escolhe para executar seu grandioso propósito. Parece-me claro que existe uma perspectiva de calamidades temporárias. A minha esperança é que elas sejam o meio escolhido para a nossa regeneração nacional (SIMONTON, 2002, p. 157-158).

A crença no controle divino sobre as ações humanas, inclusive dos grandes conflitos, também apareceu no *Jornal Imprensa Evangelica*, no contexto da Guerra do Paraguai (1864-1870). Mais uma vez, apareceu a confiança na doutrina cristã da providência, mas sem qualquer menção à escravidão, apesar de uma correlação feita com a Guerra Civil Americana. As prováveis razões da omissão do assunto no veículo público já foram expostas. O periódico presbiteriano relatou⁵⁶⁴:

Emquanto durar esta cruel guerra no estrangeiro, o paiz não poderá nem deverá estar contente e tranquillo. A situação é difficillima e requer os exforços patrióticos de toda a nação. Como é que o sentimento do perigo nacional não inspira fervorosas preces a Deus para que elle se digne pôr termo á guerra que tanto nos afflinge? Se é verdade que as grandes crises revelam o caracter de um povo e a fé que o anima, estamos convictos de scepticismo abjecto. O segredo da força moral não o compreende a maioria de todas as classes, porque, segundo sua crença, Deus é inaccessible áquelles que não têm que offerecer-lhe senão um coração afflicto, contricto e crente. No decurso da terrivel guerra civil dos Estados-Unidos, quantas vezes não se vio proclamarem-se dias de humiliação e de oração, os quaes foram voluntariamente observados por toda parte? Não só nas igrejas, mas em casas particulares, o povo se reunia em silencio religioso, compenetrado da presença de Deus, que é o supremo arbitro de todos os destinos (IMPRESA EVANGELICA, 1867, p. 48).

Ainda que a equipe editorial entendesse as guerras como parte de um plano divino e associação feita com a Guerra Civil Americana tenha sido realizada com o fim retórico de incentivar a conclamação de súplicas pelo Brasil, com vistas à intervenção dos céus para o fim do conflito, a causa dos negros não foi mencionada. No tempo de atuação de Simonton no *jornal Imprensa Evangelica* (1864-1867), o termo “escravidão” apareceu

⁵⁶³ Relato do dia 03 de janeiro de 1863 (SIMONTON, 2002, p. 157-158).

⁵⁶⁴ Exemplar do dia 16 de março de 1867.

quase todas as vezes aplicado a questões espirituais⁵⁶⁵. Um comentário bem discreto aparece somente no exemplar do dia cinco de janeiro de 1867, numa lista de motivos de oração a serem seguidos pelos leitores do periódico. Dentre as várias questões apresentadas, um motivo se destaca: “Quinta-feira, 10 de janeiro: - Oração por todos os que têm sofrido das recentes guerras, por nossos irmãos emancipados da escravidão, e por nossos irmãos perseguidos por amor do Evangelho” (IMPrensa EVANGELICA, 1867, p. 7). Não existe aqui nenhuma observação crítica ao sistema opressor, muito menos pedido de oração pelo fim do horrendo instituto; apenas a solicitação de que fossem realizadas preces em favor de irmãos libertos.

Tendências abolicionistas não aparecem no Jornal Imprensa Evangelica no tempo de atuação do missionário fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil. Os editores evitaram a questão. Outros assuntos estavam na dianteira da agenda de interesses políticos dos missionários calvinistas que participaram da fundação da nova denominação protestante no Império tupiniquim, a exemplo da liberdade religiosa e ampliação dos direitos civis. Este liberalismo político peculiar foi a orientação política que formou os missionários oriundos dos Estados Unidos da América. O missionário presbiteriano veio a falecer em 1867, antes mesmo de presenciar alguma mudança de direção política nos trópicos concernente aos negros.

Este comportamento de priorizar a evangelização parece ter sido o maior interesse presbiteriano até a década de 1880. De forma geral, segundo Hélió de Oliveira Silva, a denominação protestante fundada por Simonton agiu de modo cauteloso e tímido quanto à escravidão, devido aos empecilhos legais em torno do estabelecimento de uma religião contrária à oficial⁵⁶⁶. Segundo Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros, a partir da década de 1870, o jornal Imprensa Evangelica “tratou muito pouco sobre a questão e, quando o fez, ideias paternalistas e reformistas dialogaram com a retórica do movimento⁵⁶⁷”. Somente após 1884, ainda segundo Medeiros, percebeu-se o aumento na quantidade de

⁵⁶⁵ Segundo Joaquim Nabuco: “foi na legislatura de 1879-1880 que pela primeira vez se viu dentro e fora do Parlamento um grupo de homens fazer da emancipação de escravos, não da limitação do cativeiro às gerações atuais, a sua bandeira política, a condição preliminar da sua adesão a qualquer dos partidos” (NABUCO, 2010 [1883], p. 35).

⁵⁶⁶ Artigo: A Igreja Presbiteriana do Brasil e a escravidão (1859-1888): breve análise documental (SILVA, 2011, p. 29).

⁵⁶⁷ Artigo: A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império (MEDEIROS, 2017, p. 16).

publicações apoiadoras do abolicionismo. Ao que as pesquisas indicam até o momento está em harmonia com Andréa Santos Pessanha:

A partir da década de setenta, algumas vozes insurgiram-se com maior vigor contrariamente à manutenção do cativeiro. A causa emancipacionista cresceu impulsionada pela fase do capitalismo a nível mundial e pela própria dinâmica interna da sociedade brasileira. Somente na década de oitenta a questão abolicionista passou a ser o centro das discussões e esteve relacionada à perda de sustentação social e queda do regime monárquico (PESSANHA, 2005, p. 67).

Acompanhando o entendimento de Medeiros e Pessanha, em 1886, um pastor presbiteriano, Eduardo Carlos Pereira, publicou um livro em defesa da causa abolicionista: “A Religião Christã em suas relações com a escravidão”⁵⁶⁸. O envolvimento explícito foi tardio. Alguns anos depois, após muitos embates e mobilização, além da própria “resistência escrava à dominação”⁵⁶⁹, o sistema nefasto finalmente sucumbiu no dia treze de maio de 1888.

⁵⁶⁸ Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221739>.

⁵⁶⁹ CAMPELLO, 2018, p. 231.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ashbel Green Simonton, apesar de morrer precocemente, oito anos apenas após sua chegada ao Brasil, é reconhecido entre os protestantes, em especial, entre os presbiterianos, pelo seu destemor, desprendimento missionário, persistência e capacidade de articulação social e política. Rumou às terras tupiniquins, um local com clima, costumes e organização social bem diferentes dos Estados Unidos, e aqui, taticamente estabeleceu as condições para fundação e estruturação da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Para além dos feitos de natureza religiosa, refletiu os problemas do Brasil Império com vistas à melhoria da situação jurídica dos protestantes. Com seus óculos liberais e conservadores, submetidos ao seu crivo calvinista e missionário tático, difundiu seus ideais de modo intencional. Foi verborrágico nos assuntos do interesse proselitista e silencioso em relação à escravidão nos sermões publicados e no *Imprensa Evangelica*, evitando se envolver na defesa da causa abolicionista. Apesar de antiescravista no diário, não chegou a vislumbrar o desenvolvimento dos movimentos contrários à escravidão no fim da década de sessenta do Oitocentos, muito menos a Lei do Ventre Livre, ou a Lei Áurea. Contudo, o cidadão Simonton, pleiteou as causas da liberdade religiosa, a ampliação de direitos civis para os não católicos, promoveu instrução intelectual através das suas prédicas e do periódico presbiteriano.

Mais do que criar um jornal de viés religioso, ele inaugurou uma tradição de longa duração de utilização da imprensa por parte da denominação que fundou. Outros empreendimentos jornalísticos como *O Estandarte*⁵⁷⁰, *O Púlpito Evangélico*⁵⁷¹, *O Puritano*⁵⁷², *O Norte Evangélico*⁵⁷³ e o *Brasil Presbiteriano*⁵⁷⁴ são exemplos claros da continuidade da utilização massiva da imprensa por parte desta denominação calvinista fundada por Simonton.

Sua tática de utilizar a educação formal para fins proselitistas foi igualmente perpetuada pelos seus sucessores. O casal estadunidense George e Mary Ann

⁵⁷⁰ Fundado em 07 de janeiro de 1893, substituindo o *Imprensa Evangelica*, passou a pertencer à Igreja Presbiteriana Independente, quando do contexto da primeira divisão da Igreja Presbiteriana do Brasil em 1903. O jornal ainda está em circulação.

⁵⁷¹ Criado em 1874, durou até 1970.

⁵⁷² Seu primeiro exemplar foi publicado em 1899 e seu último foi em 1958.

⁵⁷³ Não encontrei informações quanto à origem do jornal, mas foi encerrado com *O Puritano* para fundar o *Brasil Presbiteriano* em 1958.

⁵⁷⁴ Iniciado em 1958, ainda hoje está em circulação.

Chamberlain⁵⁷⁵ iniciou as atividades da Escola Americana que depois sucedeu ao Instituto Mackenzie. Em plena atuação em nossos dias, o Mackenzie é uma das várias instituições de ensino confessional administradas pela Igreja Presbiteriana do Brasil, assim como o Instituto Bíblico Eduardo Lane (Patrocínio-MG), a Escola Presbiteriana Erasmo Braga (Dourados-MS) o Colégio Agnes Erskine (Recife-PE), o XV de Novembro (Garanhuns-PE), somente para citar algumas organizações educacionais e de confissão religiosa presbiteriana, exemplos da estratégia denominacional aprendida com o missionário pioneiro Ashbel Green Simonton.

Como se demonstrou, o pastor estadunidense Simonton utilizou as brechas das estruturas do sistema religioso e político para desenvolver espaços da sua atuação proselitista, tanto no campo religioso quanto político, mesmo que este último estivesse taticamente subalterno ao interesse missionário.

A história do missionário e pastor estadunidense Ashbel Green Simonton precisa ser ampliada. Para além dos olhares da admiração religiosa, a análise mais acurada de Simonton não como um “homem de Deus”⁵⁷⁶, mas como um cidadão de “carne e osso”. Há caminho vasto a trilhar, muitas searas para ser analisadas. Outros assuntos que apareceram no seu diário e no Imprensa Evangelica (no tempo que atuou), tais como: os acontecimentos internacionais, a Guerra do Paraguai, eventos na Europa, disputas com os periódicos católicos, além das muitas correspondências trocadas entre Simonton e a agência missionária que o enviou. Estas fontes históricas, que ainda precisam ser traduzidas e estão disponíveis no acervo da Igreja Presbiteriana do Brasil, na cidade de São Paulo-SP, certamente trarão luz sobre várias outras questões como suas expectativas, e frustrações, pessoas com quem se relacionava, como enxergava outros acontecimentos do Rio de Janeiro e São Paulo, recursos financeiros, solicitações para a ação missionária, entre outros assuntos.

Embora existam artigos, dissertações e teses sobre várias questões envolvendo a Igreja Presbiteriana fundada por Simonton, tais como a inserção do presbiterianismo nos trópicos, o Imprensa Evangelica, a relação da denominação calvinista com a maçonaria, a relação com a escravidão, além de diversas pesquisas sobre a atuação presbiteriana na educação formal brasileira, outros periódicos presbiterianos, livros e personagens da sua história eclesiástica precisam passar pelas análises fenomenológicas e históricas. Um

⁵⁷⁵ George Chamberlain (1839-1902), um missionário que foi colaborador de Simonton, veio também a dirigir o Imprensa Evangelica.

⁵⁷⁶ Expressão muito comum entre os protestantes para designar uma pessoa piedosa.

estudo pormenorizado e perspicaz dos periódicos presbiterianos, como objeto e fonte de pesquisa, envolvendo o dissecar das ideias políticas e táticas presbiterianas ao longo da história brasileira ainda está para ser feito, afinal, desde a morte de Simonton, em 1867, até os nossos dias, a Igreja Presbiteriana do Brasil tem realizado publicações que precisam ser melhor observadas pelo olhar atento do historiador.

No decurso desta empreitada acadêmica, procuramos observar um personagem de importância reconhecida entre os estudiosos da história das religiões, sobretudo os que possuem interesse pela vertente protestante e calvinista. Lastreado nos caminhos teóricos da História Cultural, ancorados nos pensadores Max Weber e Michel de Certeau, discorreremos sobre o lugar social de Ashbel Green Simonton, sua origem familiar, religiosa, experiências de vida e percepções da realidade, próprias de um missionário, mas que também carregava um repertório amplo de ideias filosóficas e políticas.

Após realizar uma análise bibliográfica, procuramos igualmente, a partir do Corpus Documental, perceber condições jurídicas precárias dos protestantes, as ações de proselitismo e as táticas de Simonton num contexto de hegemonia católica no Brasil Imperial. Visualizamos o uso intencional e programado da imprensa, a criação de sociabilidades estratégicas ao empreendimento missionário, bem como discutimos as principais ideias políticas que o estadunidense permitiu que percebêssemos, sendo estas, claramente, de viés liberal e conservador, ainda que de esteio religioso, mais precisamente, calvinista. Um olhar mais específico sobre a escravidão nos permitiu entender o posicionamento antiescravista de Simonton, uma ação silenciosa, devido à sua compreensão de que um enfrentamento poderia criar obstáculos ao futuro estabelecimento da denominação presbiteriana.

Este trabalho procurou aprofundar as leituras sobre os viajantes e missionários protestantes, colocando em relevo a figura de Ashbel Green Simonton, um pastor estadunidense e presbiteriano que não recebia atenção nas análises historiográficas sobre o Brasil Império. Além disso, tivemos a intenção de também ampliar as discussões acerca da relação entre os protestantes e a escravidão no Segundo Reinado, mais especificamente, da vertente presbiteriana, com vistas a se evitar um olhar monolítico e generalizante sobre todos os protestantes estrangeiros, como tendo simplesmente sido indiferentes à causa dos negros por pura insensibilidade.

Esta empreitada acadêmica intentou mostrar, a partir de Simonton, que os conceitos de estratégia e tática de Michel de Certeau são extremamente pertinentes quando desejamos entender o processo de estabelecimento dos protestantes em solo

brasileiro. Os sujeitos históricos não são todos eles personagens que aceitam passivamente as condições de um tal “sistema panóptico”, para usar uma linguagem de Michel de Foucault. Muitas pessoas subvertem a ordem programática, criam suas astúcias, seus próprios “jeitinhos” de utilizar a “máquina do sistema” ao seu favor, no sentido positivo da expressão.

O trabalho de pesquisa sobre Simonton e a Igreja Presbiteriana não pode se encerrar aqui. Há muitos outros caminhos a serem descobertos e analisados. O Imprensa Evangélica, O Estandarte, O Puritano, O Norte Evangélico e o Brasil Presbiteriano precisam ser também analisados. Como esta denominação que surgiu no contexto imperial brasileiro percebeu as várias questões sociais e políticas ao longo da história brasileira? Como os interesses eclesiásticos e as questões de natureza política e civil se relacionaram? Como a Igreja Presbiteriana acompanhou o desenvolvimento do movimento abolicionista, como analisou a proclamação da República, os movimentos socialistas e os vários eventos internacionais do final do século dezenove e início do vinte? Essas são questões abertas, que precisam ser entendidas, e que provavelmente farão parte das próximas empreitadas acadêmicas de minha parte.

REFERÊNCIAS

FONTES HISTÓRICAS PUBLICADAS: OBRAS LITERÁRIAS

Abolicionismo (escrito em 1883 por Joaquim Nabuco, publicado pela Bestbolso, 2010).

A Discourse on the Occasion of The Death of President Lincoln (escrito por Ashbel Green Simonton em 1865, disponível em: <https://www.loc.gov/item/12004264/>).

Ashbel Green Simonton Journal, 1852-1866 – disponível e digitalizado pelo Princeton Theological Seminary Libraries (<https://archive.org/details/transcriptofjour01unse>). Obra traduzida e publicada: O Diário de Simonton; tradução de Daisy Ribeiro de Moraes Barros. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

Breve Catecismo de Westminster (escrito entre 1643-1649, publicado pela Editora Cultura Cristã, 2003).

Calvinismo (resultado de compilações de palestras proferidas por Abraham Kuyper na Universidade e Seminário de Princeton em 1898, publicado pela Editora Cultura Cristã, 2014).

Catecismo Maior de Westminster (escrito entre 1643-1649, publicado pela Editora Cultura Cristã, 2005).

Confissão de Fé de Westminster (escrita entre 1643-1649, publicada pela Editora Cultura Cristã, 2005).

Confissão de Fé de Westminster comentada por Alexander Archibald Hodge (escrita em 1869, publicada pela Editora Puritanos, 1999).

Da Democracia na América (escrito por Alexis Tocqueville e publicado 1835, republicado pela Editora Martins Fontes em 2004).

Institutas da Religião Cristã (escrito por João Calvino, publicado em 1536 e republicado pela editora Cultura Cristã em 2006).

Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do Senso Comum (escrito por Thomas Reid, publicado em 1764 e republicado pela Editora Vida Nova em 2013).

Reminiscências de viagens e permanências no Brasil (escrita por Daniel Kidder, publicada em 1840, e republicada em 1972 pela Universidade de São Paulo).

Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil (escrito e publicado por Daniel Kidder em 1840, republicado pela Livraria Martins Editora [Universidade de São Paulo] em 1972).

Sermões publicados por Simonton (1859-1867, publicados pela Editora Cultura Cristã em 2008).

Teologia Sistemática de Charles Hodge (escrita por Charles Hodge, publicada entre 1872-1873, republicada pela Editora Hagnos em 2001).

Viagem à Terra do Brasil (escrito por Jean de Léry, publicado em 1578, republicado pela Editora Itatiaia em 2007).

FONTES HISTÓRICAS PUBLICADAS: JORNAIS

Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro (RJ)

Correio Mercantil

Diario do Rio de Janeiro (RJ)

Imprensa Evangelica

Indicador Alfabético: Da morada dos seus principais habitantes (RJ)

Jornal do Commercio (RJ)

O Correio da Tarde: Jornal Commercial, Politico, Litterario e Noticioso (RJ)

Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal (RJ)

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Márcia; BRAGANÇA, Aníbal. **Impresso no Brasil** – Dois séculos de livros brasileiros. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

_____. **Leitura, História e História da Leitura**. Campinas: Mercado das Letras: Associação de Leitura do Brasil (ALB), São Paulo: FAPESP, 1999.

ALONSO, Ângela. **Flores, Votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ANDRADE, Athos Vieira de. **O Evangelho e a Maçonaria, uma parceria que deu certo no Brasil**. Contagem: Gráfica Lithera Maciel, 2004.

BAPTIST, Edward. In: SALLES, Ricardo; MARQUESE, Rafael. **Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BARBOSA, José Carlos. **Slavery and Protestant Missions in Imperial Brazil: The Black Does Not Enter the Church, He Peeks in from Outside**. Tradução: Fraser G. MacHaffie, Richard K. Danford. Lanham: University Press of America, 2008.

BASILE, Marcelo Otávio. In: LINHARES, Maria Yedda. **História Geral do Brasil**. 9 ed. Rio de Janeiro: Elsevier: 1990).

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Tradução: Odayr Olivetti. 2ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

BERLIM, Ira. **Gerações do cativo**. Tradução: Julio Castañon. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BLACKBURN, Robin. In: SALLES, Ricardo; MARQUESE, Rafael. **Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BLACKFORD, Alexander, Latimer. In: SIMONTON, Ashbel Green. **Sermões de Simonton**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Tradução: José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução: Sérgio Goes de Paula. 2ed. ver. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CAIRNS, Earle. **O Cristianismo através dos Séculos**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CAMPELLO, André Barreto. **Manual Jurídico da escravidão: Império do Brasil**. Jundiaí: Paco, 2018.

CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley**: Médico, Missionário e Profeta. São Bernardo do Campo: Edição do Autor, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CERTAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

_____. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes do fazer. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CESAR, Elben Magalhães Lenz. **Mochila nas costas e diário na mão**: a fascinante história de Ashbel Green Simonton. Viçosa: Ultimato, 2009.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Novo dicionário bíblico Champlin**: ampliado e atualizado. São Paulo: Hagnos, 2018.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão Editora, 1989.

CHARTIER, Roger. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos de escravidão no Brasil**: 1850-1888. Tradução: Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **João Calvino 500 anos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

_____. **Raízes da Teologia Contemporânea**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

COUTINHO, João Pereira. **As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários**. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

COUTROT, Aline. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CUNHA, Maria Tereza da. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCCA, Tania Regina de. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2015.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Tradução Wanda Caldeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DOLHNIKOFF, Miriam. **História do Brasil Império**. São Paulo: Contexto, 2017.

DRESCHER, Seymour. **Abolição**: uma história da escravidão e do antiescravismo. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DUTRA, E. F. **Impresso no Brasil** - Dois séculos de livros brasileiros. São Paulo, Editora da Unesp, 2010.

FAJARDO, Alexander. **Brasil imperial católico e o surgimento dos cemitérios protestantes**. INTEGRATIO, v. 1, n. 1, jan. - jun. 2015, p. 5-17.

FILHO, João Dornas. **O Padroado e a Igreja Brasileira**. São Paulo: Editora Nacional, 1938.

FONSECA, Andréa Braga. **A imprensa evangélica no Brasil do século XIX e XX**: um olhar sobre a questão da escravidão e o progresso. In: Encontro Regional de História - ANPUH: História e Biografias, 10, 2002, Rio de Janeiro. Anais eletrônicos do X Encontro da ANPUH. Rio de Janeiro: ANPUH-RJ, 2002. Disponível em: Acesso em: 06 maio 2016.

GENOVESE, Eugene Dominic. **A terra prometida**: o mundo que os escravos criaram. Tradução: Maria Inês Rolim, Donaldson Magalhães Garschagem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GIARD, Luce. In: CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes do fazer; tradução de Ephraim Ferreira Alves. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GONZÁLES. Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GUTJAR, Paul. **Charles Hodge**: guardian of American orthodoxy. Oxford University Press, 2011.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça**: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1840. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HODGE, Archibald. **Confissão de Fé de Westminster comentada por A. A. Hodge**. São Paulo: Os Puritanos, 1999.

HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.

HOFFHECKER, Andrew. **Charles Hodge**: the pride of Princeton. New Jersey: P&R Publishing Company, 2011.

KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2018.

- KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1972.
- KIRK, Russel. **A política da prudência**. Tradução: Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013.
- KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Tradução: Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- LADEIA, Donizeti Rodrigues. **A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo: p. 252, 2014.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.
- LEONARD, Émile Guillaume. G. **O Protestantismo Brasileiro**. 3 ed. São Paulo: Aste, 2002.
- LERI, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.
- LESSA, Vicente. Themudo. **Anais da primeira Igreja de São Paulo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
- LOIOLA, José Roberto Alves. **Protestantismo, escravidão e os negros no Brasil: metodismo de imigração e afro-brasileiros**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- LUCAS, Sean Michael. **O cristão presbiteriano**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- MACGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. Tradução: Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. In: PAIM, Antônio. **Evolução Histórica do liberalismo**. 2 ed. São Paulo: LVM Editora, 2019.
- MACHADO, Humberto Fernandes. **Palavras e Brados: José do Patrocínio e a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro**. Niterói: Editora da UFF, 2014.
- MACHEN, John Gresham. **Cristianismo e Liberalismo**. Tradução: Denise Pereira Meister. São Paulo: Os Puritanos, 2001.
- MANIGONIAN, Beatriz Gallotti. In: SALLES, Ricardo; GRINBERG, Keila. **O Brasil Imperial**. Vol. 1: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- Manual Presbiteriano**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MARTINS, Maria Fernanda Vieira. **A velha arte de governar**: um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MATOS, Alderi Souza de. **Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900)**: missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MCGRAY, Bryan. **Faith in Politics**: Religion and Liberal Democracy. New York: Cambridge University Press, 2010.

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. **A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império**. Disponível em: www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502848566_ARQUIVO_MEDEIROS,PedroHCde-AquestaoescravistaepresbiterianismoNoBrasilImpério.pdf.

MENDONÇA, Maria Nunes. **Direitos e justiça no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MESGRAVIS, Laima. **História do Brasil colônia**. São Paulo: Contexto, 2018.

MORAIS, Marcos Vinícius de; FERNANDES, Luiz Estevam: In: KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. São Paulo: Contexto, 2018.

NABUCO, Joaquim. **Abolicionismo**. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2010.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. **Educar, curar, salvar**: uma ilha de civilização no Brasil tropical. Maceió: EDUFAL, 2007.

_____. **Fontes para a história da educação**: documentos da missão presbiteriana dos Estados Unidos no Brasil. Maceió: EDUFAL, 2008.

NAY, Olivier. **História das Ideias Políticas**. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

NEVES, Guilherme Pereira das. In: SALLES, Ricardo; GRINBERG, Keila. **O Brasil Imperial**. Vol. 1: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. In: PEIXOTO, Antonio Carlos [et al.]. **O liberalismo no Brasil imperial**: origens, conceitos e prática. Rio de Janeiro: Revan: UERJ, 2001.

NICHOLS, Robert Hasting. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

O Diário de Simonton. Traduzido por Daisy Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

OLSON, Roger; GRENZ, Stanley. **Teologia do Século 20.** Tradução: Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

PAIM, Antônio. **História do liberalismo brasileiro.** 2 ed. São Paulo: LVM Editora, 2018.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **A Religião Christã em suas relações com a Escravidão.** São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangelicos, 1886.

PESSANHA, Andréa Santos da Silva. **Da abolição da escravatura à abolição da miséria:** a vida e as ideias de André Rebouças. Rio de Janeiro: Quarter; Belford Roxo (RJ): UNIABEU, 2005.

PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tânia Regina de. **O historiador e suas fontes.** São Paulo: Contexto, 2015.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Aste, 2003.

REIS, José Carlos. **Teoria & história:** tempo histórico, história do pensamento ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

RIBEIRO, Boanerges. **A Igreja Presbiteriana do Brasil:** da autonomia ao cisma. São Paulo: O Semeador Ltda: 1978.

_____. **Protestantismo no Brasil Monárquico.** São Paulo: Pioneira, 1973.

ROCHA, Ivan Esperança; CHAVANTE, Esdras Cordeiro. **Aspectos da construção da liberdade religiosa no Brasil.** *Religare*, ISSN: 19826605, v.11, n.2, setembro de 2014, p.356-371.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista:** população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SAECULUM – Revista de História. João Pessoa: Departamento de História/Programa de Pós-Graduação em História/UFPB, jul./dez.2011.

SAMARA, Eni de Mesquita. **História & Documento e metodologia de pesquisa.** 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da escravidão e liberdade:** 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANTOS, Edwiges Rosas dos. **O jornal Imprensa Evangelica**: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892). São Paulo: Editora da Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SCRUTON, Roger. **Conservadorismo**: um convite à grande tradição. Tradução de Alessandra Bonrruquer. 1 ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SILVA, Elisete da. **Visões protestantes sobre a escravidão**. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, ano 3, n. 1, p. 1-26, 2003. Acesso em: 02 ago. 2017.

SILVA, Hélio de Oliveira. **A Igreja Presbiteriana do Brasil e a escravidão (1859-1888)**: breve análise documental. Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama. Vol. 3 Nº 2, p. 1-31, 2011. Disponível em: <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfai fae/article/view/38>.

SIMONTON, Ashbel Green. **Sermões de Simonton**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis. **Da democracia na América**: leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Da democracia na América**: sentimentos e opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília., 1980.

VILLA, Marco Antônio. **A história das constituições brasileiras**. São Paulo: Leya, 2011.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

_____. **Sociologia das Religiões**. Tradução: Cláudio J. A. Rodrigues. 2ed. São Paulo: Ícone, 2015.

WOLKMER, Antônio Carlos. **História do Direito no Brasil**. Rio de Janeiro: Forense, 2018.