

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Jorge William Falcão Junior**

**Protestantismo, raça e escravidão nas Américas:**

uma análise das missões de David Trumbull no Chile e Ashbell Green Simonton no Brasil  
(1845-1867)

Juiz de Fora

2024

**Jorge William Falcão Junior**

**Protestantismo, raça e escravidão nas Américas:**

uma análise das missões de David Trumbull no Chile e Ashbell Green Simonton no Brasil  
(1845-1867)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, para obtenção do título de Doutor em História. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e sociabilidades.

Orientador: Dr. Alexandre Mansur Barata

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Falcão Junior, Jorge William.

Protestantismo, raça e escravidão nas Américas: : uma análise das missões de David Trumbull no Chile e Ashbell Green Simonton no Brasil (1845-1867) / Jorge William Falcão Junior. -- 2024. 295 f.

Orientador: Alexandre Mansur Barata

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

1. Missões Protestantes. 2. Racialização. 3. Brasil. 4. Chile. 5. Estados Unidos. I. Barata, Alexandre Mansur, orient. II. Título.

**Jorge William Falcão Junior**

**Protestantismo, raça e escravidão nas Américas:**

uma análise das missões de David Trumbull no Chile e Ashbell Green Simonton no Brasil  
(1845-1867)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, para obtenção do título de Doutor em História. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e sociabilidades.

Aprovada em 06 de setembro de 2024

**BANCA EXAMINADORA**

Dr. Alexandre Mansur Barata - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dra. Silvana Mota Barbosa  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Robert Daibert Jr.  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Luiz César de Sá Jr.  
Universidade Nacional de Brasília

Dr. Raimundo César Barreto Jr.  
Princeton Theological Seminary

Assinaturas dos membros da banca examinadora:



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Mansur Barata, Professor(a)**, em 07/09/2024, às 08:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz César de Sá, Usuário Externo**, em 11/09/2024, às 14:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Silvana Mota Barbosa, Professor(a)**, em 16/09/2024, às 10:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Robert Daibert Junior, Professor(a)**, em 16/09/2024, às 17:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Raimundo C Barreto, Usuário Externo**, em 17/09/2024, às 16:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj ([www2.ufff.br/SEI](http://www2.ufff.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1948415** e o código CRC **31C958CB**.

Esta tese é dedicada à Anne Munck Falcão

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos colegas e professores da Universidade Federal do Ceará, a quem devo a minha formação básica em História. Também agradeço aos amigos e professores da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O apoio do prof. Dr. Alexandre Mansur Barata longo do mestrado e no doutorado foi imprescindível para a conclusão desta tese. Agradeço à professora Silvana Mota Barbosa, a todos os amigos do Núcleo de Estudos em História Social da Política (NEHSP-UFJF). A Elisa Rodrigues e ao Frederico Pieper. Ao Zwinglio Dias Motta e Maria Fernanda Martins, que ofereceram contribuições inestimáveis para a minha prática enquanto historiador. Aos amigos de Juiz de Fora Mateus, Eliza, Emerson, Daniela e Filemon. Ao Eliezer Bernardes e ao Alderi Matos, por permitirem o acesso à Documentação no Arquivo Presbiteriano de São Paulo no Bairro Campo Belo, à Flávia Cardia do museu e da biblioteca Seminário Presbiteriano do Sul em Campinas, à liderança da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro. Ao Pedro Feitoza por disponibilizar a sua tese de doutorado. Ao Pastor da Igreja de Santiago do Chile Marcone Bezerra. À Lisa Jacobson, Charlene Peacock e Sonia Prescott do Arquivo da Sociedade Histórica Presbiteriana na Filadélfia. Ao professor Dr. João Chaves. Ao Seminário Teológico de Princeton, em especial ao professor e Raimundo C. Barreto Jr. e a Dra. Rose Ellen Dunn, pela oportunidade de pesquisa na primavera de 2023 por meio do *Doctoral Research Scholar Program*. Ao Brian Shetler e a Lydia Andeskie da Sala de Coleções Especiais, e ao Jeremy Wallace da Biblioteca Theodore S. Wright, e aos doutorandos Kenn Miyagi, Son Yong Lee, Stephen DiTrollo e Guilherme Brasil, assim como ao pesquisador visitante de pós-doutorado Wanderley Pereira da Rosa. Ao prof. Dr. Luiz César e ao prof. Dr. Robert Daibert. A ex-governadora do Estado do Ceará, Izolda Cela, e a Secretária Educação Eliana Estrela por autorizarem meu afastamento para pesquisar nos arquivos do Seminário de Princeton por três meses e meio. A minha tia Lúcia Falcão, pelo apoio e encorajamento. Aos gestores, professores e estudantes da Escola Otília Correia Saraiva. Aos estudantes, professores da Escola Otília Correia Saraiva em Barbalha. A CAPES e a UFJF pelos financiamentos oferecidos ao longo desta pesquisa. Ao Leonardo Alencar, meu primo historiador que sempre está me ajudando, trocando ideias e conversando sobre temas importantes da historiografia. À minha avó Nazaré Alencar pelo oferecido, quando cheguei ao Cariri. A minha mãe Francisca Célia Alencar, ao meu pai Jorge William Falcão, e as minhas irmãs Aline e Celina. Ao meu sobrinho Mateus e ao meu cunhado Wendell. Agradeço a Sarah Munck Vieira por todo apoio. Agradeço a minha filha Anne Munck Falcão.

## RESUMO

A expansão do protestantismo na América do Sul contou com a ação de missionários mantidos tanto por conselhos de missões diretamente vinculados às suas respectivas denominações protestantes quanto por sociedades religiosas sem vínculo denominacional restrito. Alguns desses missionários partiram dos Estados Unidos da América e colaboraram para a formação de complexas relações que envolveram teólogos, naturalistas, políticos, editores, imigrantes e nacionais dos locais que decidiram evangelizar. Em nossa pesquisa, destacamos dois missionários que estudaram no Seminário de Princeton: David Trumbull (1819-1889), enviado ao Chile em 1845 por sociedades religiosas, entre elas a Sociedade Americana dos Amigos Marítimos (American Seamen's Friend Society); e Ashbell Green Simonton (1833-1867), enviado ao Brasil em 1859 pelo Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América (Board of Foreign Missions of Presbyterian Church in the United States of America). Trumbull fundou em Valparaíso o periódico *The Neighbor* (1847-1851) e a Igreja da União (Union Church - 1847), uma organização congregacionalista. Simonton, por sua vez, fundou a Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro em 1862 e o periódico *Imprensa Evangélica* (1864-1867). No contexto da organização dos Estados Nacionais do Brasil, Chile e EUA, nosso objetivo principal foi analisar essas atividades missionárias e editoriais. Para isso, utilizamos um conjunto variado de fontes primárias formado pelos próprios periódicos referidos; por dicionários e atlas bíblicos que os dois missionários solicitaram no Seminário de Princeton; pelos escritos dos seus professores; pelos relatórios e as cartas das suas respectivas instituições missionárias; e os escritos de periódicos publicados no Brasil e no Chile que apoiaram ou criticaram as suas missões. Considerando as implicações políticas das respectivas missões no trânsito entre nações, percebemos que suas narrativas foram caracterizadas por tentativas de “aquietar” os povos de origem africana baseadas nas pretensões de superioridade *anglo-americana e protestante*. Analisaremos tais narrativas por meio das convergências e divergências entre as suas igrejas e dos seus projetos missionários e editoriais; da volatilidade do conceito *raça* mobilizado no diálogo com os naturalistas e com os teólogos, especialmente acerca das hipóteses sobre as *bençãos e maldições* dos filhos de Noé (Sem, Cam e Jafé); e dos papéis atribuídos às igrejas e aos estados, bem como aos anglo-americanos e afrodescendentes nos processos de abolição da escravização.

**Palavras-Chave:** Missões Protestantes; Racialização; Brasil; Chile; Estados Unidos.

## ABSTRACT

The expansion of Protestantism in South America relied on the work of missionaries supported both by mission boards directly linked to their respective Protestant denominations and by religious societies with no strict denominational ties. Some of these missionaries came from the United States of America and collaborated in the formation of complex relationships involving theologians, naturalists, politicians, publishers, immigrants and nationals from the places they decided to evangelize. In our research, we highlight two missionaries who studied at Princeton Seminary: David Trumbull (1819-1889), sent to Chile in 1845 by religious societies, including the American Seamen's Friend Society; and Ashbell Green Simonton (1833-1867), sent to Brazil in 1859 by the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. Trumbull founded the periodical *The Neighbor* in Valparaiso (1847-1851) and the Union Church (1847), a Congregationalist organization. Simonton, in turn, founded the Evangelical Presbyterian Church of Rio de Janeiro in 1862 and the periodical *Imprensa Evangélica* (1864-1867). In the context of the organization of the National States of Brazil, Chile and the USA, our main objective was to analyse these missionary and publishing activities. To do so, we used a varied set of primary sources consisting of the periodicals themselves; dictionaries and Bible atlases that the two missionaries requested from Princeton Seminary; the writings of their professors; reports and letters from their respective missionary institutions; and the writings of periodicals published in Brazil and Chile that supported or criticized their missions. Considering the political implications of the respective missions in transit between nations, we can see that their narratives were characterized by attempts to "quieten" people of African origin based on claims of Anglo-American and Protestant superiority. We will analyze these narratives through the convergences and divergences between their churches and their missionary and editorial projects; the volatility of the concept of race mobilized in the dialogue with naturalists and theologians, especially regarding the hypotheses about the blessings and curses of the sons of Noah (Shem, Ham and Japheth); and the roles attributed to churches and states, as well as to anglo-american and african people in the processes of abolishing slavery.

**Keywords:** Protestant Missions; Racialization; Brazil; Chile; United States.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – CRONOLOGIA DAS VERTENTES DOS PRESBITERIANISMOS NOS ESTADOS UNIDOS .....	39
IMAGEM 1– EXPANSÃO DA MISSÕES DOS EUA NA AMÉRICA DO SUL.....	22
IMAGEM 2 – PRÉDIO DA SOCIEDADE BÍBLICA AMERICANA .....	95
IMAGEM 3- CAPA DO PERIÓDICO <i>THE NEIGHBOR</i> 1847.....	113
IMAGEM 4- CAPA DO PERIÓDICO IMPRENSA EVANGÉLICA 1867.....	113
IMAGEM 5 - CLASSIFICAÇÃO TAXONÔMICA DE LINEU .....	122
IMAGEM 6 - COMPARAÇÃO DE CRÂNIOS FEITAS POR BLUMENBACH.....	134
IMAGEM 7 - COMPARAÇÃO ENTRE HUMANOS E SÍMIOS SEGUNDO HUXLEY ..	151
IMAGEM 8 – RELIGIOSIDADE NÃO PROTESTANTE REPRESENTADA COMO “A INSANIA DA IDOLATRIA” .....	180
IMAGEM 9 – ESCRAVIZADO CLAMANDO PELA LIBERDADE CONFORME A REPRESENTAÇÃO DE WEDGWOOD REPRODUZIDA POR ERASMUS DARWIN ...	202
QUADRO 1- CURRÍCULOS DO SEMINÁRIO DE PRINCETON.....	51
QUADRO 2 - INSTITUIÇÕES MISSIONÁRIAS PRESBITERIANAS.....	70
QUADRO 3 - PUBLICAÇÕES EM PORTUGUÊS DA AMERICAN TRACT SOCIETY EM 1864 .....	100
QUADRO 4 - PUBLICAÇÕES EM ESPANHOL DA AMERICAN TRACT SOCIETY EM 1864 .....	101
QUADRO 5 - GÊNEROS E TEMAS DO PERIÓDICO <i>THE NEIGHBOR</i> .....	112
QUADRO 6 - GÊNESIS 9: 20-27 CONFORME AS VERSÕES UTILIZADAS PELOS MISSIONÁRIOS TRUMBULL E SIMONTON .....	156
QUADRO 7 - PARTIÇÃO DO MUNDO ANTIGO SEGUNDO JENKS .....	171
QUADRO 8 - SERVO OU ESCRAVO EM GÊNESIS 9: 25-27, SEGUNDO VERSÕES PROTESTANTES E CATÓLICAS DO SÉCULO XIX.....	193

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - RECEITAS DAS INSTITUIÇÕES MISSIONÁRIAS PRESBITERIANAS ....	71
TABELA 2 - RECEITAS DAS PRINCIPAIS .....	76
TABELA 3 – IMPRESSOS E OS PRINCIPAIS PRODUTOS DOS EUA EM 1860.....	91
TABELA 4 – MOVIMENTAÇÕES SOCIEDADE BÍBLICA AMERICANA .....	96
TABELA 5 - CENSO EUA PUBLICADO NO <i>THE NEIGHBOR</i> EM 1851 .....	231

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

### **Instituições**

ABS. American Bible Society

ASSU. American Sunday School Union

ATS. American Tract Society

BFM - PCUSA. Board of Foreign Missions of Presbyterian Church in the United States of America

EUA. Estados Unidos da América

PBP. Presbyterian Board of Publication

PCUSA. Presbyterian Church in the United States of America,

### **Livros da Bíblia**

Gn. Gênesis

Ex. Êxodo

### **Versões da Bíblia**

CVRC. Cipriano de Valera Revisada y Corregida. 1865

JFA. João Ferreira de Almeida. 1860

KJ. King James. 1843

VL. Vulgata Latina. 1843

APF. Antonio Pereira de Figueiredo. 1864

DR. Douay-Rheims. 1855

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>CAPÍTULO 1 – DAVID TRUMBULL E ASHBELL GREEN SIMONTON: ENTRE OS PRESBITERIANISMOS E OS CONGREGACIONALISMOS</b> .....	31
1.1 AS IGREJAS PRESBITERIANAS E CONGREGACIONALISTAS .....	31
1.2 O SEMINÁRIO DE PRINCETON .....	42
<b>CAPÍTULO 2 – AS MISSÕES DE TRUMBULL E SIMONTON</b> .....	54
2.1 EXPERIÊNCIAS EDUCACIONAIS DE TRUMBULL E SIMONTON NO CHILE E NO BRASIL .....	54
2.2 INSTITUIÇÕES MISSIONÁRIAS E QUESTÕES RACIAIS.....	61
2.3 TRUMBULL E A AMERICAN SEAMEN’S FRIEND SOCIETY .....	80
2.4 SIMONTON E O CONSELHO DE MISSÕES PRESBITERIANAS.....	86
<b>CAPÍTULO 3 – INSTITUIÇÕES E ATIVIDADES EDITORIAIS</b> .....	90
3.1 SOCIEDADES BÍBLICAS E SOCIEDADES DE TRATADOS .....	92
3.2 PUBLICAÇÕES PRESBITERIANAS E CONGREGACIONALISTAS.....	103
3.3 OS PERIÓDICOS THE NEIGHBOR E IMPRENSA EVANGÉLICA.....	106
<b>CAPÍTULO 4 – A RACIALIZAÇÃO ENTRE TEÓLOGOS E NATURALISTAS</b> .....	117
4.1 SAMUEL MILLER: <i>RAÇA</i> E CIÊNCIA NA RETROSPECTIVA DO SÉCULO XVIII .....	120
4.2 ESPÉCIE, <i>RAÇA</i> , <i>VARIEDADE</i> E <i>TIPO</i> : NAS LEITURAS DOS TAXONOMISTAS POR TEÓLOGOS DE PRINCETON .....	126
4.2.1 Carl Linnaeus (1707-1778).....	126
4.2.2 Buffon (1707-1788) .....	129
4.2.3 Blumenbach (1752-1840) .....	132
4.2.4 James Cowles Prichard (1786-1848) .....	136
4.3 UM POLIGENISTA SALVO PELA <i>PROVIDÊNCIA</i> , MONOGENISTAS CONDENADOS PELA SELEÇÃO NATURAL .....	141
4.3.1 Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807 - 1873) .....	141
4.3.2 Owen, Huxley e Darwin .....	149
4.4 A RAÇA DE CAM.....	155
4.5 OS POVOS DE ORIGEM AFRICANA NAS PERSPECTIVAS DE TRUMBULL E SIMONTON.....	172
<b>CAPÍTULO 5 – ESCRAVIZAÇÃO, ANTI-ESCRAVISMO E ABOLIÇÃO</b> .....	182
5.1 A TEOLOGIA DA <i>IGREJA ESPIRITUAL</i> E A ESCRAVIZAÇÃO .....	182
5.2 OS CONCEITOS DE <i>SERVIDÃO</i> E <i>ESCRavidÃO</i> .....	190
5.3 ANTI-ESCRAVISMO E AFIRMAÇÃO IDENTIDADE RELIGIOSA .....	200

5.4 ESCRAVIZAÇÃO E A GUERRA MEXICO AMERICANA .....	206
5.5 O COMPROMISSO DO MISSOURI E OS NOVOS ESTADOS .....	218
5.6 COMPROMISSO DE 1850 A LEI DO ESCRAVO FUGITIVO .....	225
5.7 ESCRAVIZADORES CRISTÃOS E TRAFICANTES DESUMANOS.....	233
5.8 A GUERRA CIVIL AMERICANA.....	248
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>263</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>271</b>

## INTRODUÇÃO

O Missionário David W. Trumbull Tunis nasceu na cidade de Elizabeth, no estado de New Jersey, no dia 1º de novembro de 1819, sendo filho de John M. Trumbull e Hannah Wallace Trumbull. Apesar de ter nascido em New Jersey, observa-se uma forte atuação da família Trumbull em Connecticut desde o período colonial. David Trumbull foi lembrado pelos redatores do *Yale Daily News* como descendente, mais especificamente bisneto, de Elder Jonathan Trumbull Sr (1710-1785) (The Yale Daily News, 1889, p. 2), um ex-governador de Connecticut que atuou como comerciante e deu continuidade aos empreendimentos comerciais da família, além de servir como delegado na Assembleia Geral (1734-1740).

O casamento de Jonathan Trumbull Sr. com Faith Robinson, em 1735, colaborou para o crescimento dos seus negócios e para sua maior projeção nas instituições políticas. Alguns críticos de Jonathan Trumbull alegavam que o casamento fora providenciado unicamente em favor dos seus interesses políticos e econômicos, uma vez que sua esposa vinha da linhagem direta dos primeiros colonizadores da Nova Inglaterra, os quais eram tratados como nobres. Imerso em uma rede de sociabilidade dos mais ricos da colônia, ele alcançou o cargo de governador de Connecticut (1769-1784), governando antes e depois da Independência, sendo o único governante colonial a apoiar a emancipação (Roth, 1971, p. 44). O tio avó do missionário David Trumbull, Jonathas Trumbull Jr. (1740-1809), assim como Joseph Trumbull (1782-1861), tio do missionário, também governou o Connecticut, respectivamente entre 1797-1809 e 1849-1850.

Em relação à sua primeira formação acadêmica, David Trumbull concluiu seus estudos 1842 no Yale College em 1842. Em seguida, ele estudou no Seminário Teológico de Princeton entre 1842 e 1845. Ademais, recebeu da Yale o título de Doutor Honoris Causa em Divindade (The Yale Daily News, 1884, p. 6). Ainda em 1845, foi ordenado como evangelista pela Igreja Congregacional de Norwich, Connecticut, e enviado como missionário para atuar em Valparaíso, Chile. O missionário atuou no referido país de 1845 a 1889. Durante esse período, fundou e atuou como editor dos periódicos *The Neighbor* (1847-1851) e do *The Record* (1869-1889), ambos dedicados aos imigrantes de fala inglesa. Trinta e um anos após o início da sua missão, Trumbull fundou um periódico para os falantes do castelhano e foi editor do periódico *La Piedra* (1869 - 1879) e colaborou com o *La Alianza Evangelica* (1879 – 1888) (Roberts, 1933, p. 128). Além de seu vínculo com a igreja Congregacionalista, ele manteve relações com organizações missionárias, sendo enviado pela Sociedade Evangélica Estrangeira (Foreign Evangelical Society) de NY e pela Sociedade Americana dos Amigos Marítimos

(American Seamen's Friend Society – ASFS). Essas sociedades atenderam aos pedidos dos imigrantes residentes no Chile que solicitavam a presença de um missionário de língua inglesa tanto para atender as suas demandas religiosas quanto para evangelizar os chilenos através da propagação da bíblia e de tratados religiosos protestantes em língua espanhola (Gonzales, 1999, p. 63-71).

Ao chegar ao Chile, Trumbull acreditava estar participando de uma missão com pretensões civilizatórias, fundamentada nas raízes do estilo de vida americano, associando de forma indissociável os valores do cristianismo e do capitalismo. Assim como os Estados Unidos estavam passando pela marcha para o oeste, sobrepondo a civilização protestante à barbárie, Trumbull via a si mesmo como um agente de propagação daquilo que considerava ser a verdade. Desta vez, no entanto, ele travaria uma batalha espiritual, sem recorrer às armas utilizadas nos massacres das populações nativas que habitavam o oeste dos EUA. Para Trumbull, as barbáries eram personificadas pelas religiões dos povos nativos e pelo catolicismo. Assim, ele considerou como aliado os “patriotas e liberais” e como inimigos os papistas (Bastian, 1990).

Ashbel Green Simonton (1833-1867) nasceu em West Hanover, Condado de Dauphin, Pennsylvania, e cresceu em uma família da *Old School* Presbiteriana<sup>1</sup> (Moorhead, 2012). Desde criança, seus familiares projetaram sobre ele a ideia de que deveria se dedicar às atividades eclesiásticas, o que pode ser percebido parcialmente no fato do seu nome ter sido inspirado no ministro presbiteriano e professor Ashbel Green (1762-1848), o oitavo presidente do College of New Jersey e cofundador do Princeton Theological Seminary (The Foreign Missionary, [1867-1868], p. 299-231)<sup>2</sup>.

O pai do missionário foi o William Simonton (1788-1846), médico formado pela Universidade da Pensilvânia, que também foi eleito para o 26º e 27º (1838 – 1843) Congresso Americano pelo partido Whig (Parthemore, 1896; Egle, 1883, p. 540) Como médico, teve a oportunidade de estudar não apenas sobre o corpo humano, mas também sobre os modelos taxonômicos que estabeleciam fronteiras entre humanos e outros animais, bem como hierarquias sobre a diversidade da humanidade. Seus princípios calvinistas, em diálogo com sua formação acadêmica em medicina, não foram desconsiderados de lado quando ele começou a legislar para a nação incipiente.

---

<sup>1</sup> A *Old School* foi uma vertente do presbiterianismo que acusava a *New School* presbiteriana de enfraquecer as instituições presbiterianas ao fortalecer as sociedades religiosas que não dependiam da denominação, além de permitir a ordenação de ministros leigos e apoiarem a igreja congregacionalista. Ver: Moorhead (2012, p. 240-245).

<sup>2</sup> Sobre as divisões do presbiterianismo, ver o capítulo 1 desta tese.

Ashbel Green Simonton tinha apenas cinco anos quando seu pai foi eleito e treze anos quando ele faleceu. É provável que o contato entre os dois tenha sido limitado devido às viagens envolvidas nas atividades do Congresso Americano. Não temos acesso aos detalhes de como a visão de William sobre a diversidade da humanidade interferiu na visão que seu filho passou a ter. No entanto, não podemos negligenciar que grande parte das ideias de um indivíduo não se forma apenas a partir dos livros, mas também das relações sociais que se estabelecem desde a infância. Simonton registrou em seu diário a memória dos nove anos da morte de seu pai, que foi descrito como um exemplo de santidade (Simonton, 20 mai. 1855, p. 78).

Logo após concluir os seus estudos no College of New Jersey, Simonton iniciou a escrita de um diário pessoal, onde registrou sua viagem ao Sul dos Estados Unidos entre 5 de novembro 1852 e 13 de junho de 1854. Nos dois primeiros meses, ele passou por Baltimore, Norfolk, Petersburg, Raleigh, Fayetteville, Columbia, Wínsboro, Atlanta, período em que trabalhou como representante de uma agência que coletava assinaturas de periódicos *The Magazine* e *The Presbyterian*. Simonton demonstrou certa frustração com a profissão e buscou, através de indicações de pastores e deputados, indicações para atuar como professor. Após ser recusado em Columbia na Carolina do Sul, conseguiu se estabelecer em Starkville, Mississippi (Simonton, 1852, p. 1-16). Em seus relatos, percebemos como ele se posicionou diante das diferenças entre o Norte e Sul dos EUA em relação à questão racial e à manutenção da escravização.

Simonton retornou a Harrisburg para se dedicar aos estudos em Direito. No entanto, desistiu dessa carreira para ingressar no Seminário de Princeton. Ele relatou em seu diário pessoal que, por muito tempo, teve dificuldade em aceitar a projeção dos seus pais para que se tornasse um pastor ou missionário, mas decidiu renunciar aos seus projetos individuais para se dedicar ao serviço divino (Simonton, 6 mai. 1855, p. 75-76).

Depois de um sermão proferido por Charles Hodge, Simonton afirmou concordar com a ideia de que a conversão dos *pagãos* era possibilitada pelo desenvolvimento de um trabalho educativo e evangelizador, não pela mediação direta do Espírito Santo. Além de concordar com o referido teólogo, Simonton se sentiu motivado a colaborar enquanto missionário fora dos Estados Unidos (Simonton, 14 out. 1855, p. 83). Após o encerramento do semestre, Simonton retornou a Harrisburg, de onde partiu para Iowa para trabalhar por três meses como colportor<sup>3</sup> do Conselho de Publicações da Igreja Presbiteriana. Sobre essa experiência,

---

<sup>3</sup> Os colportores eram trabalhadores que viajavam para vender ou distribuir bíblias e tratados evangélicos.

Simonton não registou nada em seu diário, exceto suas vivências a bordo dos navios. Não sabemos, portanto, se houve alguma mudança de visão quanto ao trabalho de colportor ou agente dos Conselhos de Publicações (Simonton, 21 mai. 1856; 21 jul. 1856, 8 set. 1857).

Quando retornou a registrar em seu diário, Simonton estava novamente em Princeton, e logo voltou a escrever sobre a possibilidade de atuar como um missionário. Ele teve uma conversa com John Leighton Wilson (1809-1886), um secretário do Conselho de Missões da PCUSA, que posteriormente foi editor do periódico *The Missionary*, mas que durante a Guerra Civil, se aliou aos Estados Confederados.

Depois de concluir o curso em Teologia, Simonton foi ordenado em 1859 e seguiu para o Brasil para atuar como missionário. Do ponto de vista do Conselho de Missões, Simonton foi enviado ao Brasil em caráter experimental, com o objetivo de explorar a região, identificar como a população local poderia ser alcançada pela mensagem presbiteriana e testar até que ponto a legislação quanto à liberdade religiosa seria aplicada. Caso a experiência do missionário fosse exitosa conforme esperado, outros investimentos seriam aplicados no intuito de ampliar as atividades presbiterianas no Brasil (PCUSA, 1859).

Durante a sua missão, Simonton foi responsável pela criação da Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro (1862)<sup>4</sup> (PCUSA, [1860-1865]), do periódico *Imprensa Evangélica* (1864), do Presbitério do Rio de Janeiro (1865) e do Seminário Teológico Primitivo (1867), além de atuar como secretário da Sociedade Americana de Beneficência (Haring, 1862, p. 388).

Muitas investigações relevantes sobre o protestantismo no Brasil e no Chile serão mencionadas ao longo da tese à medida em que avançamos em cada tema específico. Nesta introdução, destacamos aqueles trabalhos, sobretudo teses ou dissertações selecionadas, focados em Trumbull e Simonton ou nos periódicos que eles editaram.

Apesar de David Trumbull ser mencionado em vários livros sobre a história do protestantismo no Chile, há uma escassez de pesquisas historiográficas específicas sobre o seu trabalho missionário. Dos poucos trabalhos existentes, ainda não encontramos nenhuma reflexão sobre a relação de Trumbull com a temática da escravização. Paul Irven escreveu uma biografia sobre a vida de Trumbull, explorando a herança da nova Inglaterra e indicando que o missionário vinha de uma tradição congregacionalista calvinista impactada pelo *Segundo Grande Despertar*. Irven aborda os vínculos familiares, a educação no Yale College e no Seminário de Princeton, o início das atividades do missionário em Valparaíso, os embates

---

<sup>4</sup> A palavra “evangélica” fazia parte do nome da igreja, conforme consta nos registros da eleição dos pastores e líderes da igreja realizada no dia 15 de maio de 1863, Rua do Ouvidor, número 31.

com o Arcebispo Rafael Valdivieso, sua atuação como educador, os serviços religiosos dispensados aos estrangeiros residentes no Chile e como a teologia reformada dialogava com o envolvimento de Trumbull em questões sociais, como o combate ao alcoolismo, o direito ao casamento civil entre católicos e protestantes e a secularização dos cemitérios. No entanto, a biografia não analisa o periódico *The Neighbor* (Paul, 1973).

A historiadora Ximena Prado Dagnino analisou as ideias do missionário a partir do periódico *The Record* (1871-1889). Dagnino (2009) apresentou aspectos biográficos de Trumbull e sua família nos EUA e refletiu sobre sua atividade missionária no Chile, incluindo a criação de escolas, a distribuição de bíblias, as relações com as autoridades chilenas e com a Igreja Anglicana, e os embates contra os católicos ultramontanos. Segundo a historiadora, o periódico era publicado em língua inglesa, com alguns sermões traduzidos para o espanhol e publicados em *El Predicador*. Dagnino trouxe importantes contribuições para a historiografia e indicou aspectos relevantes sobre o início da atividade missionária Trumbull, embora sua ênfase tenha recaído sobre os trabalhos posteriores à associação do missionário ao Conselho de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (BFM-PCUSA) (Dagnino, 2009, p. 15-17).

O primeiro grande trabalho sobre o *Imprensa Evangélica* foi elaborado por Edwiges Rosa Santos. A autora propõe uma divisão do periódico em distintas fases no contexto brasileiro, atentando para a produção e distribuição do jornal, bem como sua relação com o Governo Monárquico e com a Igreja Católica. O periódico foi analisado em quatro fases editoriais de acordo com o editor responsável pelo periódico, a saber: fase 1, chefiada por Ashbel Green Simonton entre os anos de 1864-1867; fase 2, chefiada por Alexander Blackford entre os anos de 1868-1876; fase 3, chefiada por Chamberlain entre 1877-1886; e a fase 4, com chefia compartilhada entre 1886 e 1892, quando o jornal foi extinto (Santos, 2009).

Pedro H. C Medeiros realizou duas análises sobre o *Imprensa Evangélica*. A primeira análise, apresentada em sua dissertação, investigou as gestões de Simonton e Blackford (1864-1873), explorando os discursos teológicos e os embates com o catolicismo ultramontano representado pelo periódico *O Apóstolo*. A segunda análise resultou em sua tese de doutorado, que comparou os periódicos presbiterianos *Imprensa Evangélica* e o *Estandarte* a partir dos temas do abolicionismo, conservadorismo e laicidade, destacando a atuação de Eduardo Carlos Pereira (Medeiros, 2014; 2020).

Madson Silva desenvolveu uma tese biográfica sobre Simonton, explorando a base teológica calvinista presente na cultura missionária do Seminário de Princeton, suas relações

com o *Segundo Grande Despertar* em suas características metodistas<sup>5</sup>, e com o pós-milenismo. Quanto ao tema da escravização, o historiador manteve a interpretação recorrente de que o missionário havia aderido à *Teologia da Igreja Espiritual* (Silva, 2021).

Concordamos com Madson no tema do pós-milenismo; inclusive, apresentamos essa ideia, em 2017, em uma dissertação de mestrado que analisa o conceito de *Reino de Deus* no periódico *Imprensa Evangélica* (Falcão Jr, 2017). Por outro lado, abordaremos as relações do *Segundo Grande Despertar* com a missão presbiteriana e o posicionamento de Simonon quanto à escravização sobre outros prismas.

Seguindo o núcleo das ideias indicadas por Leonel, Silas Santos defendeu a tese de que o *Imprensa Evangélica*, através dos missionários presbiterianos em meio a uma população brasileira majoritariamente analfabeta, introduziu no Brasil o hábito de ler (Leonel, 2014). Os aspectos civilizatórios da educação missionária proposta pelo Conselho de Missões, que manteve Simonton no Brasil, BFM-PCUSA, foram devidamente explorados por Zioli (2020).

Muitas foram as pesquisas desenvolvidas nos Estados Unidos sobre as Missões, Conselhos de Publicações e o impacto das teorias raciais nas denominações evangélicas, considerando as repercussões do *Segundo Grande Despertar* e da Guerra Civil Americana. Destacamos as contribuições do professor Dr. Mark Noll, que trouxe inúmeras interpretações sobre as implicações políticas das ações praticadas por instituições religiosas nos Estados Unidos (Noll, 2002b).

Entretanto, poucos pesquisadores empreenderam análises comparativas entre missionários, missões ou periódicos em diferentes nações da América do Sul. A dimensão comparativa entre as atuações missionárias em distintos contextos sócio-políticos é fundamental para o entendimento das dimensões históricas da inserção de instituições protestantes dos Estados Unidos na América do Sul em meados do século XIX.

Dentre os trabalhos comparativos entre Brasil e Chile, destacamos a iniciativa Emílio Willems,<sup>6</sup> que estabeleceu comparações sobre a organização das igrejas evangélicas em ambos os países até a década de 1960. Para o sociólogo alemão Willems, o protestantismo

---

<sup>5</sup> Apesar de ser amplamente utilizado na historiografia do protestantismo e da história política dos Estados Unidos, o conceito de *Grande Despertar* reproduz a ideia de que o crescimento numérico do envolvimento da população nas atividades religiosas convencionais indica um acordar. Ou seja, é um padrão da religião institucional para definir o que está dormindo e o que foi despertado. Nestes parâmetros, a religiosidade dos povos nativos conquistados é desconsiderada. Também é desconsiderada a religiosidade de quem divergia da “ortopraxia” modulada pelos pregadores do “despertar”.

<sup>6</sup> Sociólogo alemão com doutorado em Berlin que atuou como professor no Brasil a partir da década de 1930. Foi um dos responsáveis pela institucionalização da Sociologia e Antropologia no Brasil, sendo o primeiro secretário da Sociedade Brasileira de Sociologia e o primeiro professor de Antropologia da USP. Posteriormente Willems atuou como professor na Vanderbilt University (EUA), onde continuou se dedicando aos estudos sobre a América Latina. Sobre a vida e os trabalhos de Williems, ver: Bôas (2000).

que prevaleceu em ambas as nações foi o de origem estadunidense, denominado de *proselytic protestantism* (protestantismo proselitista), pois tinha como objetivo tentar transferir e difundir os valores culturais americanos. As principais características desses protestantismos eram: a experiência emocional mediada pelos *avivamentos*<sup>7</sup>, a organização social das igrejas e a ética protestante. Segundo Willems, os primeiros avanços dos protestantes reconhecidos pelos nacionais de ambas as nações se referem às lutas em prol da secularização das leis, sendo a expansão numérica dos convertidos muito pequena nos primeiros sessenta anos devido à baixa taxa de mudança cultural decorrente da sociedade agrária. O crescimento no número de membros das igrejas protestantes estava, por sua vez, associado ao processo de industrialização em ambos os países (Willems, 1967).

Das análises mais recentes, destacamos o historiador Jean-Pierre Bastian, que demonstrou como os missionários que atuaram em diferentes nações católicas da América Latina formaram redes de sociabilidade com membros das elites políticas e com a franco-maçoneria, cooperando em projetos que visavam a superação do catolicismo como religião oficial (Bastian, 2013).

As comparações de Bastian e de Willems, porém, não exploram as ideias de Trumbull ou Simonton. Em nossa análise sobre o processo de racialização nas missões de Trumbull e Simonton, selecionamos algumas fontes históricas, como: os diários pessoais dos missionários (Trumbull, [1838-1889]; Simonton, [1852-1866]), livros que eles solicitaram na biblioteca do Seminário de Princeton, os livros dos professores do Seminário de Princeton e os periódicos que, de alguma forma, dialogaram com eles.

Na busca por um novo recorte, não pautado meramente nos limites denominacionais, nacionais ou na dicotomia entre “missão e imigração”, decidimos escolher primeiramente missionários que atuaram como periodistas em países onde o catolicismo era a religião oficial e havia a emergência de movimentos ultramontanos. Posteriormente, selecionamos missionários formados em um mesmo centro educacional, o *Princeton Theological Seminary*. Lembramos que, embora os periódicos tenham sido organizados por estudantes de Princeton, não negligenciaremos a contribuição dos protestantes nacionais e de missionários europeus na redação dos jornais.

---

<sup>7</sup> No vocabulário das denominações evangélicas, um avivamento ou despertar se refere a uma intensa experiência religiosa, caracterizada pelo apelo às emoções e às conversões dos indivíduos. Tal experiência religiosa seria responsável pela produção espontânea de uma profunda transformação social. Na história dos Estados Unidos, é comum a menção ao Primeiro Grande Avivamento (First Great Awakening) liderado primeiramente por Jonathan Edwards (1703 – 1758) no período colonial, e ao Segundo Grande Avivamento (Second Great Awakening) com liderança associada ao Charles Grandison Finney. Sobre os impactos de ambos os avivamentos na história dos EUA, ver: (Butler, 1982); (Conforti, 1991).

Dos locais tratados como alvos da evangelização dos missionários, escolhemos o Brasil e o Chile. Apesar de apresentarem regimes políticos distintos, sendo uma república e outro uma monarquia, ambas as nações mantiveram a Igreja Católica como oficial em suas respectivas constituições e vivenciaram a ascensão do movimento ultramontano, que defendia que a centralização da autoridade papal deveria se estender além dos montes de Roma de modo a exercer domínio sobre os estados nacionais em formação (Appl, 1996. p.85-86). Dos cardeais que representaram o movimento, podemos destacar o Johannes von Geissel, o Louis-Edouard-Désiré Pie, Cardeal Paul Cullen, o Henry Edward Manning, o Camillo Mazzella, S.J. Cardeal William Henry O'Connell. O ultramontanismo se consolidou com as resoluções do papa Pio IX (1846-1878), o qual santificou Maria Imaculada Conceição (1854), o publicou o Syllabus (1864) e o convocou o concílio Vaticano I (1870-1871), o qual afirmou a doutrina da infalibilidade papal. Para elevar a influência da igreja sobre os Estados da América Latina., o Papa Pio IX estabeleceu em Roma o Colégio Pio Latino-Americano (1858) (Von Arx, 1998). No entanto, a tentativa de domínio da Igreja Católica sobre os estados nacionais brasileiro e chileno enfrentou resistência de diversos setores da sociedade, dentre eles os políticos liberais e membros da maçonaria, os quais trabalharam para uma maior separação entre os domínios do Estado e da Igreja.<sup>8</sup>

O movimento ultramontano se posicionava contra os modelos protestantes e maçônicos para a separação entre a igreja e o estado, assim como as suas implicações para a administração dos registros de nascimento, casamento, controle dos cemitérios e difusão de literatura não católica. Dos ultramontanos que fizeram objeção aos trabalhos de Trumbull, destacamos o Arzobispo Rafael Valentín Valdivieso, o periódico *La Revista Católica* (1843-1854) e o *Seminario Pontificio Mayor* (Serrano, 2008, p. 185). A afirmação o movimento ultramontano no Rio de Janeiro e evidenciada pela atuação do Dom Maria Lacerda, pelo periódico *O Apóstolo*, e pelo Seminário de Episcopal de São José do Rio de Janeiro. (Coelho, 2016. p.173-206, 256-262).

Os polos iniciais das missões americanas na América do Sul, Valparaíso e Rio de Janeiro, eram cidades portuárias com um intenso fluxo de pessoas e mercadorias. O fato de uma ser banhada pelo Pacífico e outra pelo Atlântico não foi encarado como um elemento geográfico trivial pelas missões americanas, mas como um elemento estratégico fundamental

---

<sup>8</sup> Autores como Santirocch e Carlo Fantappiè tem colaborado para pensar o ultramontanismo em perspectiva transnacional em diálogo dinâmicas locais, assim como para revisar a dinâmicas entre poderes centrais e periféricos, de modo que a declaração da infalibilidade papal, pelo Syllabus e pela queda de Roma nas mãos do nascente Estado italiano não devem ser as únicas chaves de leitura possíveis para a compreensão da história da igreja. (Martinez; Santirocchi, 2020).

dentro das pretensões de alcance global. Ambas as cidades contavam com um intenso fluxo de imigrantes, justificando frente às autoridades nacionais a presença de um trabalho religioso não católico frente às comunidades de protestantes ingleses, alemães e americanos. O mapa apresentado na Imagem 1 representa os principais vetores de expansão do protestantismo na América do Sul.

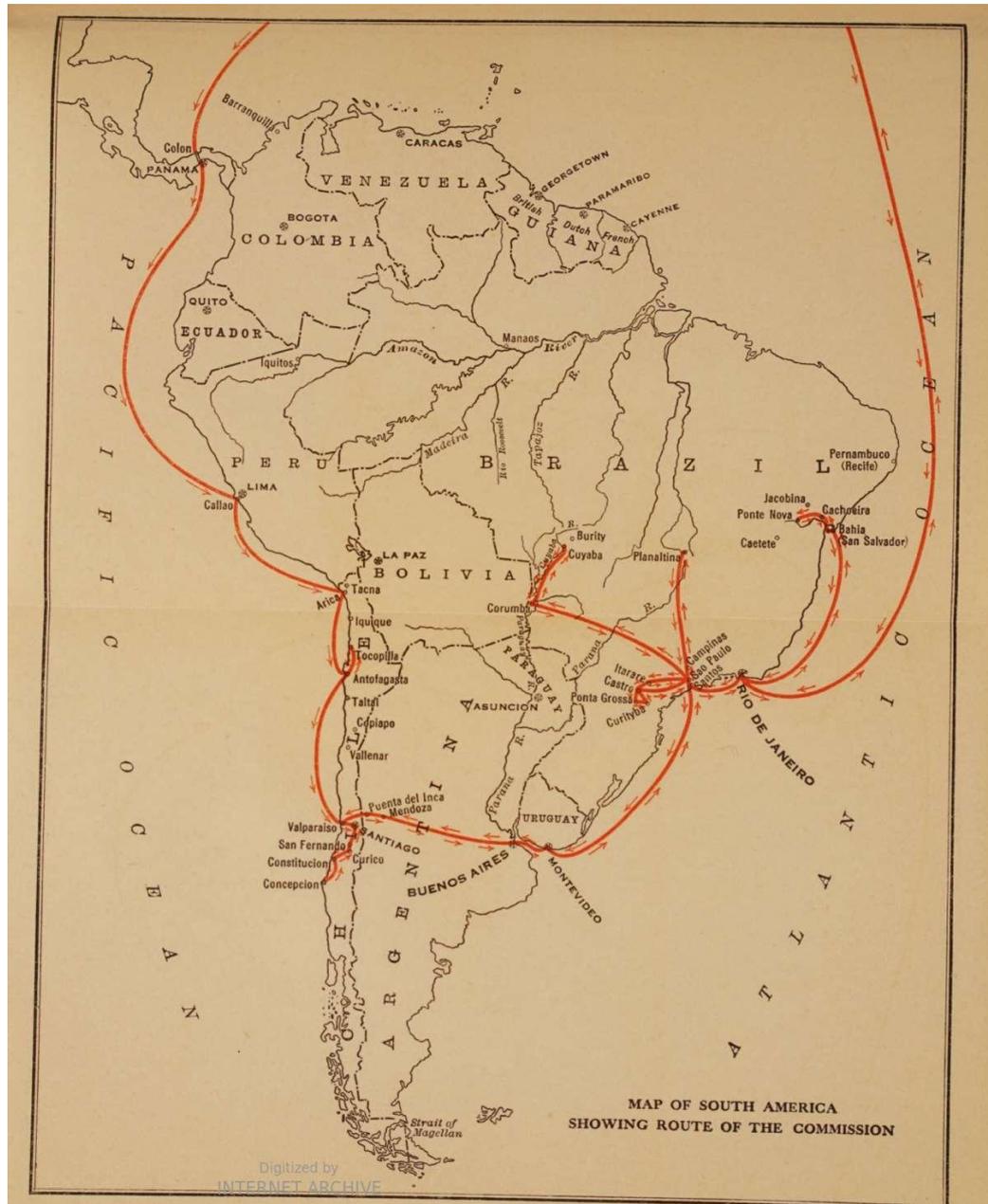
Além de extrapolarmos os limites nacionais, nosso recorte não se restringe aos limites denominacionais. Consideraremos as instituições de educação teológica de origem dos sujeitos e ideias em destaque nesta tese, bem como seus respectivos “campos missionários”<sup>9</sup>. Apesar de selecionarmos sujeitos tidos como os fundadores do presbiterianismo no Brasil e no Chile<sup>10</sup>, temos considerado a complexidade da demarcação das identidades denominacionais no referido contexto.

---

<sup>9</sup> O termo utilizado na literatura evangélica do século XIX consistia numa aplicação da parábola do semeador registrada nos evangelhos sinóticos (Mateus 13:1-9, Marcos 4:3-9 e Lucas 8:4-8). Nas missões oitocentistas, os povos evangelizados eram tratados como receptores estáticos e passivos. Portanto, qualquer modificação deste cenário estaria condicionada a atuação do missionário, o qual lançaria a “semente” do evangelho e elevaria as condições espirituais, morais e civilizatórias dos evangelizados.

<sup>10</sup> Demonstrarem ao longo da tese a nossa oposição à ideia e que eles são os fundadores.

IMAGEM 1– EXPANSÃO DA MISSÕES DOS EUA NA AMÉRICA DO SUL



Fonte: (Wheeler, 1926. p.5)

Como Instituição Educacional, selecionamos o Seminário de Princeton (Princeton Seminary), onde estudaram os primeiros editores evangélicos que atuaram no Brasil e no Chile. O Seminário representava um ramo do presbiterianismo e tinha a pretensão de preservar a “antiga ortodoxia” (*Old School*), zelando pela aplicação da Confissão de Fé de Westminster, pela afirmação de um calvinismo aplicado a doutrina da salvação, negando qualquer forma de arminianismo ou pelagianismo, pela defesa da doutrina da trindade em oposição ao unitarismo (Moorhead, 2012, p. 246-254). Além disso, esteve ao lado do Exército da União contra os Confederados na Guerra Civil Americana (1861-1865). Por outro lado, a instituição recebia alunos de outras correntes do presbiterianismo, assim como do congregacionalismo. (Wallace; Noll, 1994).

As sociedades religiosas que enviaram David Trumbull foram a American Seamen's Friend Society (ASFS) e a Foreign Evangelical Society, que se uniu em 1849 a outras duas organizações para formar a American and Foreign Christian Union. Destacaremos a ASFS. Ashbel Green Simonton foi enviado pelo Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América (Board and Foreign Mission da Presbyterian Church in the United State of America - PCUSA - Old School). É importante destacar que a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América manteve, por um lado, uma estreita relação com a Igreja Congregacional (de 1776 até meados do século XIX), e, por outro lado, estabeleceu uma profunda diferença em relação a outras vertentes do presbiterianismo, especialmente no contexto da Guerra Civil Americana.

Os principais canais informativos do Conselho de Missões Estrangeiras da PCUSA *Old-School* eram o Annual Report, distribuído em 2600 cópias; o Home and Foreign Record; e o Foreign Missionary, que era distribuído gratuitamente em 3.350 exemplares numa edição de panfleto com custo anual de US\$ 1.221,86, destinado sobretudo a pastores ou doadores. Além disso, havia mais de 35.000 exemplares em edição reduzida com custo anual de US\$ 8.228 13, destinados sobretudo às escolas dominicais, que entregam regularmente um exemplar aos filhos de cada família que participam das escolas (PCUSA, 1867, p. 4-5).

Apesar de não termos acesso ao manuscrito original do diário de Simonton, há algumas cópias de transcrições realizadas no século XX. Embora os diários sejam registros individuais e normalmente não publicados, há indícios de que Simonton esperava que este registro fosse lido por outras pessoas, especialmente quando descreveu a feira de Nolfork, com o objetivo

de permitir que opiniões fossem elaboradas sobre todas as feiras no “velho domínio”<sup>11</sup>, (Simonton, 6 nov. 1852, p. 3-4).

Dos livros solicitados pelos missionários enquanto seminaristas, utilizamos nesta tese apenas aqueles que apresentam um debate direto sobre a temática racial e sobre a escravização, ou aqueles que consideramos referências, como concordâncias, dicionários e comentários bíblicos ou teologias sistemáticas.

Para acessar os livros solicitados por Trumbull e Simonton enquanto seminaristas, tivemos que pesquisar na sala de Coleções Especiais da Biblioteca do Seminário Teológico de Princeton<sup>12</sup>, onde também está preservada boa parte dos registros de empréstimos de livros. É importante notar que, durante o período em que David Trumbull foi estudante (1842-1845), os registros eram feitos com base no nome do livro solicitado. Para esse tipo de registro, consultamos um catálogo manuscrito organizado em ordem alfabética.

Quando Ashbel Green Simonton foi estudante, o empréstimo era registrado a partir de uma numeração. Para esse segundo tipo de registro, utilizado na segunda metade do século XIX, tivemos que pesquisar no catálogo organizado por número de chamada. Assim, para descobrir os nomes dos livros a partir do número de chamada, foi preciso comparar o Livro Registro de Empréstimos com o Catálogo de Livros do Seminário.

Em suma, com o auxílio da equipe da Sala de Coleções Especiais do Seminário, percorremos as seguintes etapas:

1. Identificação do livro de registro de empréstimos: localizamos o livro de registro correspondente a cada um dos missionários.<sup>13</sup>
2. Registro dos títulos: anotamos o título do livro ou do número de chamada registrado.
3. Consulta aos catálogos manuscritos: buscamos o nome ou o número de chamada do livro nos catálogos manuscritos disponíveis.<sup>14</sup>
4. Referência completa: procuramos a referência completa disponível no site da Biblioteca do Seminário.

---

<sup>11</sup> Termo utilizado para se referir aos estados do sul dos Estados Unidos que insistiam em manter a escravidão.

<sup>12</sup> Ver: << <https://library.ptsem.edu/special-collections-overview> >>. Último acesso em 05/10/2023

<sup>13</sup> As referências completas para a localização dos registros de empréstimos de Simonton e Trumbull foram oferecidas pela equipe da biblioteca:

Princeton Seminary Library - Box 9 – Circulation Records - Numbers 1-6. - Ashbel Green Simonton (56-59)

Princeton Seminary Library - Box 7 – Circulation Records - Numbers 1-3. - David Trumbull (42-45)

<sup>14</sup> As referências completas para a localização dos catálogos manuscritos do século XIX foram oferecidas pela equipe da biblioteca:

Princeton Seminary Library Collection. Box 2. Numbers 1-2. Catalogue of the Theological Seminary

Princeton Seminary Library Collection. Box 2. Numbers 5-6. Shelf List (Fixed Location).

5. Busca por edições digitalizadas: buscamos os livros, nas edições utilizadas pelos missionários, em versão digitalizada de domínio público.

Em nossa investigação, utilizamos apenas aqueles considerados referências (teologia sistemática, concordâncias, dicionários e comentários bíblicos), ou outros que abordaram diretamente os temas da *raça* e da escravização.

Também lançamos mão da bíblia King James, empregada nos comentários bíblicos solicitados pelos missionários no Seminários de Princeton, e da bíblia Douay-Rheims, amplamente utilizada pelos católicos nos Estados Unidos no século XIX. Além disso, consultamos as bíblias em português e espanhol editadas pela Sociedade Bíblica Americana e as recomendadas pelos Arcebispos Católicos no Brasil e no Chile.<sup>15</sup>

Assim, partiremos das atuações dos missionários David Trumbull e Ashbell Green Simonton, os quais se reconheciam como anglo-americanos e protestantes. Ambos observaram a expansão dos Estados Unidos sobre todo o continente americano, seja através das relações diplomáticas e comerciais com América do Sul, seja pelas invasões empreendidas militarmente sobre os territórios do México e outras regiões ao Oeste. Portanto, demonstraremos como esses missionários buscaram preservar o ideal de unidade da identidade nacional americana, visando superar as rivalidades entre o norte e o sul dos Estados Unidos.

A identidade da *raça anglo-americana*, concebida neste contexto como indissociável do legado protestante, era vista como a responsável, pela *providência divina*, por conduzir as demais *raças* e nações ao caminho da civilização, do progresso e da modernidade. Apesar das diferenças, os protestantes americanos se mantiveram nesses ideais. Portanto, o Brasil e o Chile foram vistos de maneira singular, não apenas como nações da América do Sul, mas especialmente como nações católicas pagãs, e, como tal, tornaram-se alvos dessas tentativas salvíficas e civilizatórias.

Ao analisarmos os periódicos editados por Trumbull no Chile e por Simonton, verificamos que o conceito de *raça* foi utilizado para se referir tanto à unidade quanto à diversidade entre os humanos. A comparação desses usos renderia um excelente trabalho no campo da história conceitual. No entanto, além dos conceitos propriamente ditos, compreendemos que a vida dos indivíduos que mobilizaram tais conceitos, especialmente em suas experiências nos conflitos políticos e culturais que permearam as suas atuações enquanto missionários, é fundamental para entender como os protestantes estabeleceram hierarquias

---

<sup>15</sup> Bíblia Sacra (1843); Haydock (1855); Amant ([1832-1835]); Figueiredo (1864); Valera (1865); D'Almeida (1860).

entre diferentes grupos humanos. Neste ponto, seguimos as orientações de Koselleck, que propôs um diálogo entre a História Conceitual e a História Social. Koselleck insistiu na premissa de que a compreensão de um dado período, a partir do uso dos conceitos históricos, exige uma abordagem “metodológica mínima: a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então” (Koselleck, 2006, p. 193).

Apesar do nosso objeto de estudo não residir diretamente em instituições políticas, mas em instituições religiosas, reconhecemos que a mobilização do conceito de *raça* na formação de justificativas religiosas para a hierarquização entre os humanos é mais bem compreendida quando atentamos para confluências entre os espaços acadêmicos, políticos e eclesiásticos que atravessaram a experiência dos missionários. Embora os missionários tivessem uma formação teológica específica nos Estados Unidos, eles mantinham uma base de formação comum aos demais teólogos, naturalistas, médicos e políticos, além de compartilharem igrejas, sociedades históricas e filosóficas, associações literárias, partidos políticos, imprensa e outros locais como espaços de sociabilidade. Diante da vasta produção historiográfica sobre o protestantismo, a presente pesquisa se apresenta como uma pequena contribuição ao extenso campo de investigação ainda pouco explorado, com o objetivo de analisar as interações entre as narrativas da Teologia Protestante e da História Natural, bem como suas implicações políticas e eclesiásticas, na expansão do protestantismo na América do Sul.

Sobre os dilemas do conceito humanidade e a sua associação aos projetos coloniais da modernidade, Boaventura afirmou que:

A teoria crítica moderna (expressão da máxima consciência possível da modernidade ocidental) imaginou a humanidade como um dado e não como algo a que se aspira. Acreditava que toda a humanidade poderia ser emancipada através dos mesmos mecanismos e segundo os mesmos princípios, reivindicando direitos junto de instituições críveis baseadas na ideia de igualdade formal perante a lei. No âmago dessa imaginação modernista existe a ideia de humanidade como totalidade construída com base num projeto comum: direitos humanos universais. Essa imaginação humanista, herdeira do humanismo renascentista, não conseguiu perceber que, uma vez combinado com o colonialismo, o capitalismo seria intrinsecamente incapaz de abdicar do conceito do sub-humano enquanto parte integrante da humanidade, ou seja, a ideia de que existem alguns grupos sociais cuja existência social não pode ser regida pela tensão entre regulação e emancipação, simplesmente porque não são completamente humanos. Na modernidade ocidental não há humanidade sem sub-humanidades. Na raiz da diferença epistemológica há uma diferença ontológica (Santos, 2019, p. 41-42).

Em nossa busca por relacionar as implicações históricas dos usos dos conceitos teológicos em perspectiva transnacional ao longo da formação dos Estados Nacionais no Brasil, Chile e Estados Unidos da América ao longo do século XIX, recorreremos às

contribuições de Michel de Certeau, que argumenta que o conhecimento religioso e teológico demanda tratamentos específicos. O pensamento religioso não deve ser reduzido ao fenômeno religioso ou à instituição. Tal distinção é indispensável para evitar generalizações quanto às implicações das “ideologias religiosas” sobre a prática religiosa no período histórico analisado (Certeau, 1982, p. 30). Também destacamos que, embora as perspectivas dos missionários não possam ser reduzidas aos projetos e intenções dos Conselhos de Missões ou das Sociedades Religiosas, nesta tese buscaremos enfatizar os pontos em comum entre as ideias representadas pelos indivíduos e por suas instituições.

Ao abordarmos a questão racial, tratamos *raça* como um conceito histórico investigado enquanto objeto de estudo, em diálogo com as contribuições da historiadora Hebe M. Mattos. Ela demonstrou como o conceito de *raça*, formado ao longo do século XIX no continente americano, especialmente nos casos do Brasil e dos Estados Unidos, foi forjado em um processo de racialização. Nesse processo, hierarquias entre diferentes povos foram construídas para demarcar o acesso aos direitos civil e políticos nos seus respectivos Estados Nacionais. Assim, tanto pela manutenção da escravização quanto na abolição, as elites brancas empreenderam esforços significativos para silenciar os povos de origem africana (Mattos, 1999).

Conforme Schaub (2019, p. 172),

O processo de racialização consiste em transferir a imutabilidade das verdades divinas, das leis da natureza e das leis do homem para as identidades atribuídas aos vários povos, daí o seu carácter demiúrgico e o seu fundamento construído sobre a política, a autoridade e a mística da soberania. (tradução própria)<sup>16</sup>

Ainda segundo Schaub, a *raça* é um conceito polissêmico que, ao longo dos séculos XIX e XX, esteve no cerne da formação dos Estados Nacionais, com o objetivo de excluir sistematicamente as populações negras. O conceito de *raça*, apesar de ter sido trabalhado ao longo do século XIX a partir dos parâmetros da História Natural, também precisa ser compreendido em suas implicações políticas. A utilização da ideia de *raça* para distinguir socialmente determinados grupos com base na transmissão de tecidos e fluidos corporais (sangue, esperma e leite), e até mesmo para a criação de métodos considerados científicos na construção de hierarquias, não é novidade do século XIX. Os estudos de Schaub sobre as questões raciais remontam ao período medieval. Assim, a grande marca das políticas raciais dos séculos XIX e XX não foi, necessariamente, o desenvolvimento científico, mas a criação

---

<sup>16</sup> Texto original:

“The process of racialization consists of transferring the immutability of divine truths, the laws of nature, and the laws of man to the identities attributed to various peoples, hence its demiurgical character and foundation built on politics, authority, and the mysticism of sovereignty.” (Schaub 2019, p. 172)

dos Estados Nacionais e a abolição da escravização. Nessa perspectiva, o racismo formado nos séculos XIX e XX deve ser compreendido nos termos dos delírios nacionalistas, e não de um *racismo científico* (Schaub, 2019, p. 39, 98, 109).

Embora reconheçamos que a racialização na inserção do protestantismo na América do Sul não tenha dependido das bases do *racismo científico*, é primordial para a nossa análise compreender em que medida o conceito de *raça* foi mobilizado na interação entre narrativas da teologia e da História Natural.

Sobre as relações entre *raça*, religião e colonialismo, Maldoado-Torres (2014, p. 702) afirmou que,

Aqui não se trata de uma guerra racial, como na análise de Foucault, mas da naturalização da guerra por meio da categoria de *raça* e colonialidade. A compreensão da modernidade ocidental como um paradigma de guerra exige uma análise de *raça*, religião e colonialidade. (Tradução própria).<sup>17</sup>

Ao retornamos o olhar para os Estados Unidos, nação da qual saíram os missionários analisados na presente tese, convergimos com Mark Noll na premissa de que houve uma interconexão generalizada entre religião, política, escravatura e *raça* nos eventos que antecederam a Guerra Civil americana (Noll, 2008, p. 14). Essa interconexão não se restringe apenas ao contexto americano, mas também se manifesta em outros cenários históricos, incluindo o trabalho das missões evangélicas na América do Sul. Percebemos, portanto, como essas dinâmicas transcendem fronteiras nacionais e atuam nos contextos regionais, haja vista a inserção do protestantismo e sua implicação política e social nas regiões da América do Sul.

A formação de assimetrias entre diferentes grupos humanos, conforme registrado por naturalistas e missionários do século XIX, revela como as concepções de *raça* e de espécie foram estruturadas por meio de parâmetros científicos e discriminatórios que permearam os movimentos colonizadores e os empreendimentos missionários. Essa análise criteriosa, nos ajuda a considerar a formação de hierarquias e de estereótipos presente também em instituições como as agências missionárias e as diretorias de publicações norte-atlânticas que lançaram projetos colonizadores de alcance global através de interações e conflitos com diferentes culturas locais. Assim, acreditamos ser essencial utilizar uma análise comparativa entre os Estados Unidos e o Brasil, considerando as recentes contribuições metodológicas do Cristianismo Mundial. De acordo com a análise do professor Raimundo Barreto, essa abordagem está relacionada ao fato de que "as histórias de experimentos regionais, nacionais

---

<sup>17</sup> Texto original:

"Here it is not a matter of race war, as in Foucault's analysis, but of the naturalization of war through the category of race and coloniality. The understanding of Western modernity as a paradigm of war necessitates an analysis of race, religion, and coloniality."

e locais com o cristianismo devem ser colocadas dentro de estruturas mais amplas de histórias culturais e geopolíticas que informam e impactam as diversas experiências cristãs" (Barreto, 2020).

Portanto, dialogando com elementos da História Conceitual e reconhecendo as especificidades do discurso religioso no fazer historiográfico, levaremos em conta as projeções sobre os aspectos de unidade e diversidade da *raça* humana formuladas pelos missionários formados em Princeton e que atuaram como periodistas tanto no Brasil quanto no Chile.

Em cada capítulo da presente tese, analisaremos ao menos um aspecto distinto da racialização, compreendida, pois, no trânsito dos missionários entre as nações em formação, especialmente os Estados Unidos da América, o Império do Brasil e a República do Chile. A presente disposição de capítulos também objetivará reiterar que as atividades missionárias dos missionários Trumbull e Simonton, em especial no debate sobre *raça* e *escravidão*, serão mais bem compreendidas nas confluências entre os campos semânticos associados à História Natural e os campos semânticos associados à Teologia.

No capítulo 1, exploraremos o congregacionalismo e o presbiterianismo, bem como os aspectos da formação educacional dos missionários no Seminário de Princeton. Além disso, discutiremos as diferenças entre a educação que receberam e suas experiências educacionais na América do Sul.

No capítulo 2, refletiremos sobre aproximações e distanciamentos entre as sociedades religiosas e os conselhos de missões denominacionais, bem como os tipos de missões que influenciaram as atividades de Simonton e Trumbull.

No capítulo 3, abordaremos as atividades editoriais dos missionários, considerando primeiramente as instituições dos Estados Unidos que enviaram impressos ao Brasil e ao Chile. Em seguida, analisaremos as principais semelhanças e diferenças entre os periódicos editados pelos dois missionários, o *The Neighbor* e o *Imprensa Evangélica*.

No capítulo 4, analisaremos o conceito de *raça* mobilizado pelos teólogos de Princeton, a partir dos diálogos que estabeleceram com diferentes naturalistas. Em seguida analisaremos o debate racial a partir das interpretações sobre Gênesis 9 a partir dos comentaristas bíblicos utilizados pelos missionários no Seminário de Princeton. Por fim, abordaremos como os missionários viam e se relacionavam com os povos de origem africana.

No capítulo 5, trataremos da questão da escravização considerando os debates sobre os lugares atribuídos ao protestantismo e catolicismo em discursos favoráveis à emancipação;

os temas da Guerra Mexico-Americana, Compromisso de 1850, Guerra Civil Americana. A dimensão da racialização nas concepções de abolição também será explorada.

Ao longo de toda a tese, buscaremos responder à seguinte questão: como as assimetrias projetadas sobre a humanidade e as ideias de superioridade fundadas na *raça* e na religião foram mobilizadas nos periódicos editados por Simonton e Trumbull durante a expansão do protestantismo no Império do Brasil e na República do Chile?

## **CAPÍTULO 1 – DAVID TRUMBULL E ASHBELL GREEN SIMONTON: ENTRE OS PRESBITERIANISMOS E OS CONGREGACIONALISMOS**

Neste capítulo buscaremos explorar as seguintes questões: Simonton e Trumbull podem ser considerados, por uma historiografia não teleológica, os fundadores do Presbiterianismo no Brasil e no Chile? Como as cisões denominacionais nos Estados Unidos ajudam a explicar parcialmente as diferentes relações que Trumbull e Simonton estabeleceram quanto ao diálogo entre Presbiterianos e Congregacionais? De que maneira os posicionamentos de tais missionários diante das referidas divisões destas igrejas nos Estados Unidos, se inserem no debate racial com implicações para as missões desenvolvidas em meio à formação dos Estados Nacionais supracitados? Ao argumentar sobre as divisões, mencionaremos, portanto, a cisão entre a *Old* e a *New School* e a posterior divisão entre norte e o Sul.

Concomitantemente, buscaremos demonstrar como David Trumbull e Ashbel Green Simonton estabeleceram relações com as instituições eclesiásticas e educacionais dos Estados Unidos. Enfatizaremos os vínculos que eles mantiveram com a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos do Norte e com a Igreja Congregacional e, além disso, indagaremos sobre que tipo de igreja eles estabeleceram no Brasil e no Chile. Outro ponto que trabalharemos será a relação da educação que os missionários tiveram dos Estados Unidos e a educação que eles propuseram estabelecer na América do Sul. No presente capítulo, portanto, nos deparamos com o desafio de situar os percursos de Simonton e de Trumbull em meio à formação das diferentes instituições religiosas, cujas diferenças não dialogam exclusivamente com disputas internas nas igrejas, mas também com os projetos nacionais que permearam a formação dos Estados Unidos enquanto Estado Nacional.

### **1.1 AS IGREJAS PRESBITERIANAS E CONGREGACIONALISTAS**

Os congregacionais surgiram no final do século XVI e início do século XVII na Inglaterra. Eles também eram chamados de “independentes”. Esse modelo eclesiástico foi intermediário entre os grupos protestantes mais radicais e os presbiterianos. Henry Borrow, John Greenwood e John Pentry, três grandes líderes congregacionais, foram martirizados no contexto do Separatismo Elisabetano.

O movimento do separatismo, iniciado por congregacionais antes da Revolução Puritana, trazia como princípio a ideia de que somente a Bíblia seria a única fonte confiável e inquestionável na condução da nação. Conseqüentemente, tanto as autoridades eclesiásticas

quanto as autoridades civis deveriam submeter-se a ela, o que impedia os governos de se levantarem como autoridades absolutas (Cooper, 2020).

Durante a Guerra Civil Inglesa, os congregacionais se opuseram à monarquia, ocupando lugares de destaque no exército de Oliver Cromwell. No entanto, a estabilidade desfrutada pelos congregacionais foi ameaçada com a restauração de Carlos II, quando muitos ministros presbiterianos e congregacionais foram expulsos da Igreja da Inglaterra. Com os reinados de William e Mary, porém, os congregacionais passaram a desfrutar de maior liberdade.

As atividades missionárias dos congregacionais podem ser observadas com a fundação da London Missionary Society (1795), que estabeleceu igrejas na África, Índia, Madagascar, China e Papua. A Congregational American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810) iniciou suas atividades com o envio de missionários para a China e o Oriente Médio.

Nos Estados Unidos, os congregacionais ganharam mais força política e numérica. A despeito dos separatistas de Plymouth serem mais radicais que os puritanos de Massachusetts, os congregacionais mantiveram uma plataforma unificada de diálogo, tendo como principais declarações de fé a *Cambridge Platform* (1648)<sup>18</sup> e a *English Savoy Declaration* (1658)<sup>19</sup>. Eles também reconheceram a *Confissão de Fé de Westminster* (1646), mas rejeitaram o modelo de governo eclesiástico presbiteriano.

Os congregacionais não se posicionaram como sectários, mas promoveram um complexo sistema teológico que integrava instituições educacionais, igrejas e o governo civil. Outras grandes referências teológicas do congregacionalismo americano foram John Cotton (1843) e Horace Bushnell (1839, 1844, 1847, 1861).

A igreja congregacional, portanto, apresentou um modelo de governo descentralizado, sem a dependência de cada igreja de autoridade ou instituição maior. Esse tipo de independência, por outro lado, não foi um impeditivo para o avanço de acordos de cooperação com diferentes congregações e até mesmo com outras denominações, inclusive a presbiteriana (Jones, 2005).

A Igreja Presbiteriana foi fundada por John Knox na Escócia e teve como principal documento confessional o *Catecismo e a Confissão de Westminster* (1647), além do forte

---

<sup>18</sup> Sprague Collection of Early American Religious Pamphlets (Princeton Theological Seminary), and Congregational Churches in Massachusetts. Cambridge Synod. A Platform of Church Discipline, 1648. publisher not identified, Place of publication not identified, 1648.

<sup>19</sup> Puritan Collection of English and American Literature (Princeton Theological Seminary), and Congregational Churches in England. Savoy Meeting. A Declaration of the Faith and Order Owned and Practised in the Congregational Churches in England: Agreed upon and Consented Unto by their Elders and Messengers in their Meeting at the Savoy, October 12, 1658. Printed by John Field, and sold by John Allen, Londres, 1659.

vínculo com as ideias de João Calvino. Em decorrência das guerras civis religiosas, muitos presbiterianos migraram para as Treze Colônias e estruturaram uma nova forma de presbiterianismo. No contexto americano, a Igreja Presbiteriana manteve um estreito diálogo com a Igreja Congregacional. Entre as décadas de 1720 e 1770, mais de cem mil imigrantes escoceses/irlandeses, em sua maioria presbiterianos, fundaram igrejas, sobretudo em Nova Iorque, Nova Jersey, Pensilvânia, Delaware e Maryland (Moorhead, 2012, p. 80). Após conquistarem a independência das instituições políticas em relação à Inglaterra, a Igreja Presbiteriana foi organizada como uma nova instituição, sendo nomeada, em 1789, *Presbyterian Church in the United States of America* (PCUSA).

Uma das características do presbiterianismo desenvolvido nos Estados Unidos, no que se refere à relação entre Igreja e Estado, pode ser percebida mediante a alteração de parte da *Confissão de Fé de Westminster*. Os primeiros redatores europeus dessa Confissão propuseram a substituição dos *Trinta e Nove Artigos Anglicanos*, o que implicaria na transferência ao magistrado civil da responsabilidade de manter a igreja purificada, colaborando para uma redefinição da relação entre as autoridades seculares e eclesiásticas. No entanto, os presbiterianos dos Estados Unidos retiraram das autoridades civis a responsabilidade pela "purificação" da igreja.

Os congregacionais, por outro lado, utilizaram a *Cambridge and Saybrooke Platforms*, mantendo até o início do século XIX alguns aspectos da antiga relação do congregacionalismo europeu entre Igreja e Estado, inclusive mantendo-se como igreja oficial de alguns estados americanos após a independência. Como indicou Mark Noll (2016, p. 88, tradução própria): “Posteriormente, na história americana a liberdade de consciência viria a ser um princípio coordenado com a autoridade das Escrituras, ao invés de subordinada, às Escrituras”.<sup>20</sup>

Na década de 1760, os congregacionais de Connecticut uniram esforços aos presbiterianos dos sínodos de New York e Philadelphia no intuito de difundir o que entendiam por evangelho e defender a liberdade religiosa das igrejas. Desde então, eles reuniram-se anualmente até a Independência (Kling, 2017, p. 177-179). A parceria entre as denominações foi solidificada com o Plano de União (*Plan of Union* - 1801), que objetivou eliminar os esforços duplicados para a fundação de igrejas locais. Entre os anos de 1800 e 1850, mais de duas mil igrejas fundadas em New York, Ohio, Illinois, and Michigan por congregacionalistas tornaram-se presbiterianas (Youngs, 1990, p. 122 *apud* Kling, 2017, p. 188).

---

<sup>20</sup> Texto original:

“Later in American history, liberty of conscience became a principle coordinate with, rather than subordinate to, the authority of Scripture”. (Mark Noll 2016, p. 88)

A relação entre as igrejas Congregacional e Presbiteriana na história dos Estados Unidos remonta ao período colonial, quando exerceram uma forte contribuição nas dimensões religiosas e culturais, apesar de serem consideradas religiões dissidentes. A atuação das lideranças das igrejas Congregacional e Presbiteriana também teve um peso significativo no processo de emancipação das Treze Colônias.

A despeito das diferenças, os congregacionais (mais fortes na região norte) e os presbiterianos (mais fortes nas regiões do Atlântico central e sul) mantiveram proximidade, tendo como fundamento teológico as vertentes da Reforma Protestante associadas ao puritanismo da Inglaterra, ao presbiterianismo da Escócia e da Irlanda, e à *Confissão de Fé de Westminster* (1646). Portanto, apesar da Igreja Congregacionalista e da Igreja Presbiteriana terem constituído diferentes instituições, não podemos perder de vista os pontos de semelhança e os acordos de cooperação entre as instituições, conforme oficializado em 1801 pelo Plano da União (*Plan of Union*).

Nos Estados Unidos, os principais modelos de governos eclesiásticos nos durante o século XIX foram: o Episcopado, que reconhecia a hierarquia eclesiástica semelhante ao modelo anglicano; o presbiteriano, que, apesar de não ser tão hierarquizado quanto o modelo anglicano, manteve algumas hierarquias, a começar pelas igrejas locais que se reuniam em presbitérios regionais – os presbitérios se reuniam em sínodos e os sínodos em uma assembleia geral nacional; e o Congregacional, que reconhecia em cada igreja local uma unidade com soberania para a tomada de decisões (Crivelli, 1931, p. 14, 24).<sup>21</sup>

Diante da qualidade dos acordos que caracterizaram as relações entre presbiterianos e congregacionais nos EUA, é difícil traçar um critério rígido para distinção de ambas as denominações ao longo das três primeiras décadas do século XIX. Foi somente na década de 1850 que elas passaram a ganhar maior consciência denominacional.<sup>22</sup> Ou seja, as referidas denominações assumiram identidades específicas através da gradativa e subsequente quebra

---

<sup>21</sup> Crivelli destacou que o esforço para “protestanizar” os latinos partiam das “seitas”, o que hoje chamamos de denominação, das Sociedades Missionárias e das Sociedades Cooperativas. Apesar de Crivelli ser um dos pioneiros na abordagem comparativa das características gerais do protestantismo na América Latina, o seu recorte temporal está situado na primeira metade do século XX. Por isso, não prosseguiremos analisando ou utilizando as contribuições do referido autor.

<sup>22</sup> David W. Kling afirmou que apenas em meados do século XIX os presbiterianos desenvolveram uma consciência denominacional. Tal consciência seria a afirmação de uma identidade própria vinculada a denominação presbiteriana que a distanciava da identidade denominacional congregacional. Assim, há uma tendência a separação da identidade presbiteriana da identidade congregacional. Enfatizamos que ambas as igrejas passaram por diferenças significativas no contexto europeu., No entanto, a experiência histórica das referidas igrejas nos Estados Unidos foi marcada por uma profunda unidade desde a luta pela independência das Treze Colônias. Tal unidade manteve laços de solidariedade entre as instituições, que, mesmo separadas, mantinham laços identitários muito próximos, os quais começaram a se diferenciar apenas em meados do século XIX.

de acordos de cooperação, da formação de diferentes conselhos de publicações e de missões, assim como da solidificação das suas instituições teológicas de ensino, sendo Princeton mais associada ao presbiterianismo e Yale mais associada ao congregacionalismo (Kling, 2017, p. 177-179).

As interações entre congregacionalistas e presbiterianos foram intensificadas nos Estados Unidos durante o chamado período de “Primeiro Grande Despertar” (1730 – 1740), liderado por Jonathan Edwards que enfatizava em suas pregações o anseio pela superação de um cristianismo baseado nas tradições e costumes transmitidos por familiares ao longo de geração, sendo necessárias experiências de conversão individual, também chamadas de “novo nascimento” (Delumeau, 1997).<sup>23</sup> De acordo com Andrew R. Holmes, o “despertar” foi caracterizado pelas proposições de reformas sociais, por missões estrangeiras e domésticas e pela observância do sábado (McClymond; Stein, 2000, p. 237 *apud* Holmes, 2017, p. 393).

A preocupação com as missões domésticas e a ênfase na relação entre cristianização e civilização ocorreram em três frentes principais: 1: combater o avanço da influência do catolicismo, especialmente diante do avanço da imigração de católicos advindos da Europa; 2. evangelizar os nativos ao longo da conquista do oeste; 3. converter os negros escravizados.

Para Catroga, a formação dos Estados Unidos como nação foi caracterizada pela tentativa de se construir um “muro de separação” entre política e religião, tendência explicada tanto pela emergência das ideias iluministas dos séculos XVII e XVIII, como pelo interesse em evitar guerras civis religiosas semelhantes àquelas que aconteceram na Europa (Catroga, 2010, p. 145). Segundo Noll (2008), mesmo depois da Independência (1776) e da primeira Emenda Constitucional (1791), cinco dos quatorze estados americanos forneciam apoio fiscal às igrejas e aos ministros cristãos, além de manterem, juntamente com outros sete estados exames religiosos, pré-requisito para o exercício de atividades públicas.

Entre os americanos, a religião funcionou publicamente na forma calvinista na medida em que buscava a aplicação de princípios religiosos aos problemas públicos, o que já havia sido observado em certa medida por Alexis Tocqueville (1805-1859) (Noll, 2008, p. 26-28). Apesar desta tentativa, a Igreja Congregacional manteve-se como oficial em Connecticut até 1818 (Imholt, 2019, p. 327), em New Hampshire até 1819 (Franklin, 2019, p. 352) e em Massachusetts até o ano de 1833, cinquenta e sete anos após a Declaração de Independência

---

<sup>23</sup> Conforme Delumeau, o Jonathan Edwards iniciou o ministério sendo pastor presbiteriano e depois se tornou pastor congregacional. Atuou como reitor do College of New Jersey e foi conhecido como um dos responsáveis pelo *Grande Despertar*, movimento marcado por um grande avivamento espiritual nos Estados Unidos com implicações diretas sobre os limites da vida moral dos seus cidadãos. (Delumeau, 1997. p. 244-247).

das 13 Colônias (Noll, 2015, p. 32). Neste sentido, a exclusão de uma religião oficial na formação dos Estados Unidos não deve ser encarada com um desdobramento natural e inevitável. Pelo contrário, muitas disputas foram travadas em instituições políticas e religiosas para que esse feito fosse alcançado.

Em contrapartida, as interpretações e leituras críticas que enfatizam as datas 1818, 1819 e 1833 como marcos da superação da interferência da religião nos assuntos políticos, tendem a superestimar o poder da Igreja Congregacional nos três Estados antes das respectivas datas mencionadas e simplificam as relações entre Igreja e Estado depois delas. No caso de Connecticut, por exemplo, a vida pública sofria intervenções diretas da Ordem Permanente (*Standing Order*),<sup>24</sup> de modo que até meados do século XIX era comum a crença de que a religião seria o fundamento de um estado ordeiro. O Estado, por sua vez, deveria promover o interesse da religião.

Os presbiterianos, mesmo sem apoio do governo, exerceram uma forte contribuição cultural. Em 1776, os presbiterianos constituíam 19% e os congregacionalistas 20,4% dos adeptos religiosos. Porém, em 1850, enquanto as denominações metodistas e batistas cresciam, os presbiterianos estavam em 4% e os congregacionalistas em 11,6%. Por outro lado, ao longo do século XIX, os presbiterianos e os congregacionalistas investiram massivamente em missões, sobretudo em missões estrangeiras e solidificaram as suas instituições de ensino, mantendo a sua força na esfera formal e institucional entre as igrejas evangélicas (Kling, 2017).

Em 1860, os presbiterianos continuavam com 18% do valor de todas as propriedades das igrejas protestantes. Ainda em 1860, a *Old School*<sup>25</sup> presbiteriana movimentou mais de três milhões de dólares, enquanto os outros presbiterianos e denominações reformadas movimentaram mais de dois milhões de dólares (Weber, 1927). É importante destacar que tais denominações criaram algumas sociedades voluntárias com o objetivo de promover uma reforma moral, educacional e penitenciária por meio das missões, da difusão da Bíblia e da literatura evangélica. Essas sociedades<sup>26</sup> tiveram um forte orçamento e influência sobre o governo (Kling, 2017, p. 186).

Outra relação entre a Igreja e o Estado americano pós-independência pode ser explorada a partir dos capelães do Congresso Americano. Ashbell Green, por exemplo, o

---

<sup>24</sup> Aliança entre políticos e o clero da Igreja Congregacional em Connecticut.

<sup>25</sup> Explicaremos a seguir o que significa Old School (Escola Antiga) da igreja presbiteriana no Estados Unidos.

<sup>26</sup> ABCFM, the American Bible Society (1816), the American Sunday School Union (1824), the ATS (1825), the American Home Missionary Society (1826), the American Education Society (1826), and the American Society for the Promotion of Temperance (1826).

oitavo presidente do College of New Jersey (agora *Princeton University*), atuou como capelão do Congresso dos Estados Unidos (1792 a 1800) (Moorhead, 2012).

As tentativas de preservar as crenças consolidadas ao longo da história da igreja frente às proposições heterodoxas do criticismo bíblico, também ocorreram entre os congregacionalistas. No início do século XIX, surgiu uma tensão em torno do liberalismo teológico em Massachusetts. Em 1805, o teólogo liberal Henry Ware foi eleito para o cargo de *Hollis Professorship of Divinity* em Harvard. Os conservadores, por sua vez, reagiram e fundaram na cidade de Boston, em 1809, a *Park Street Church* e o *Andover Theological Seminary*.

Outro ponto de divergência residia nos critérios estabelecidos para a participação nas eleições dos pastores das igrejas locais. Toda a congregação (paróquia) estaria apta a votar ou apenas aqueles que testemunhassem publicamente a conversão (os membros ativos)? Em 1820, a *Supreme Judicial Court of Massachusetts* decidiu que a paróquia inteira participaria das eleições. Esse grupo tendia a ser teologicamente mais liberal, o que gerou uma forte reação dos membros convertidos, segundo os critérios do “avivamento.” Essas disputas resultaram na fundação da *American Unitarian Association* em 1825. A partir de 1830, a *Evangelical United Front* empenhou-se na superação da diversidade sectária que separava as denominações.

Por outro lado, as diferenças políticas e teológicas acentuavam-se com a projeção de Charles G. Finney e Nathaniel Taylor nos meios presbiterianos e congregacionais. Eles entendiam o pecado como uma prática, não como uma condição que incapacitava os seres humanos de tomar uma posição ativa na conversão. Isso gerou uma reação dos líderes presbiterianos Archibald Alexander e Charles Hodge que trabalhavam para limitar os planos de cooperação entre as denominações, sendo os mais conhecidos líderes da *Old School* Presbiteriana.

Enquanto a liderança da *Old School* temia novas formas de avivamento divergentes da “ortodoxia calvinista” ancorada na *Confissão de Westminster*, os presbiterianos da *New School*, sob a liderança de Beecher e Albert Barnes, apoiaram o *Plan of Union* e o *Evangelical United Front*, acolheram os congregacionalistas liberais da *New England* e se manifestaram explicitamente contra a escravidão (Kling, 2017, p. 189). Ou seja, a *New School* buscou um diálogo com as formas de avivamento associadas ao metodismo, também conhecido como o *Segundo Grande Despertar*. Um dos pregadores mais conhecidos no contexto desse avivamento foi Charles Grandison Finney, que se converteu em 1821 e se tornou pastor presbiteriano no ano de 1824. Entre 1825 e 1827, Finney seguiu em uma turnê no Estado de

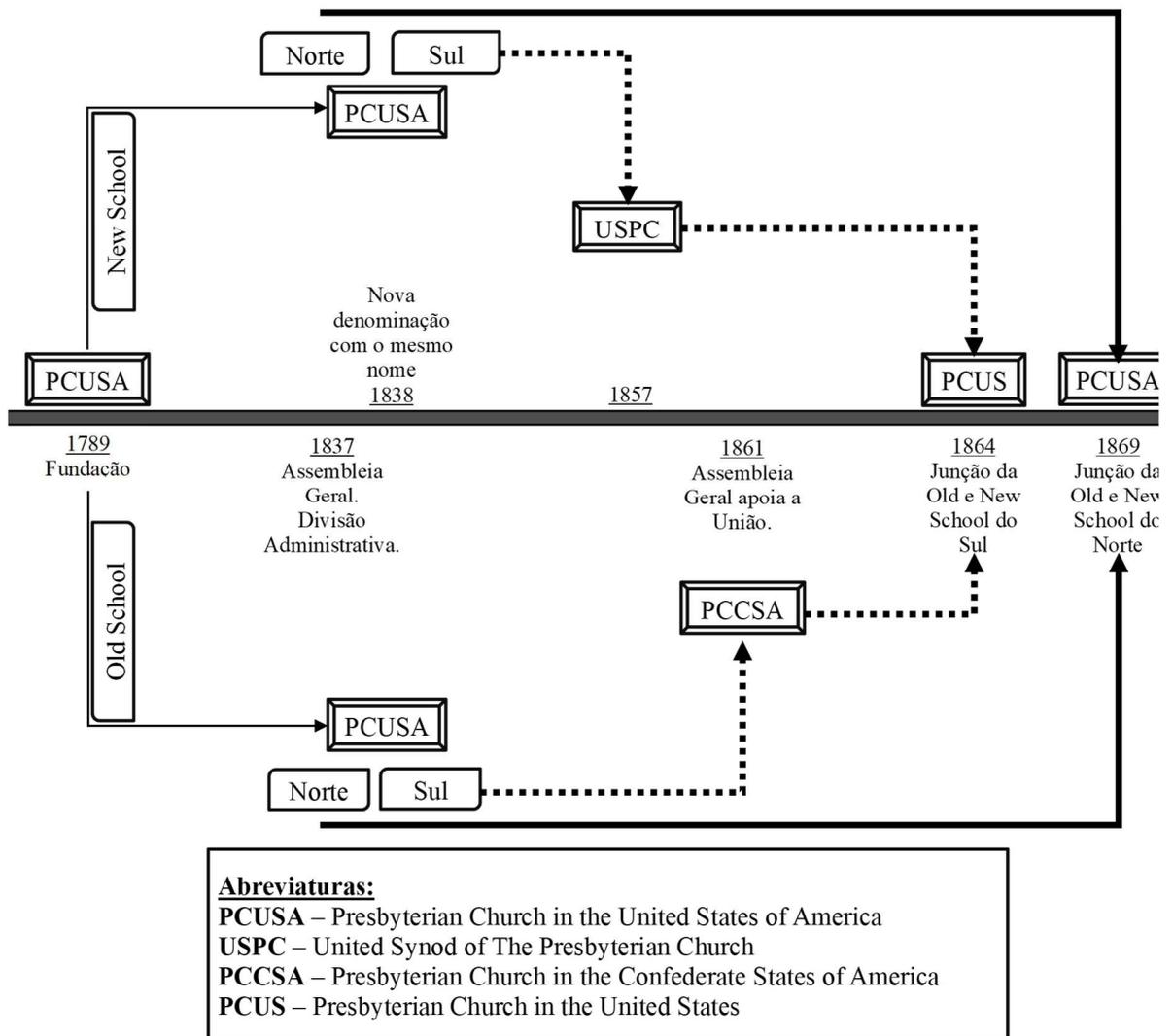
New York. Em meados dos anos de 1830, o pregador se estabeleceu em uma congregação presbiteriana em Nova Iorque, mas logo em seguida saiu da denominação e se tornou pastor do Tabernáculo da Broadway. Também lecionou na *Oberlin College* e se tornou um dos sinônimos de avivamentos e abolição (Holmes, 2017, p. 398).

Assim como Charles Finney, as doutrinas arminianas ampliaram o alcance entre inúmeras denominações, tais como batistas, metodistas, presbiterianas da *New School* e episcopais. No entanto, essas doutrinas não implicaram em uma frente unificada em torno dos problemas religiosos, políticos e econômicos (Howe, 2002, p. 52).

As divergências entre a *Old* e *New School*, esboçadas entre os presbiterianos desde o início do século XIX, culminaram na grande cisma da Assembleia Geral de 1837. A *Old School* conseguiu votos para revogar o *Union Plan*. Foram colocados na ilegalidade todos os sínodos formados pelo *Union Plan*, resultando na expulsão de 28 presbitérios, 509 ministros e 60.000 membros. Os representantes da *New School* se reuniram na Convenção de Auburn e consideraram a decisão da Assembleia Geral ilegal. Eles tentaram permanecer na instituição, mas, depois de um ano sendo rejeitados pela Assembleia, decidiram fundar uma nova instituição com o mesmo nome, PCUSA (Marsden, 1970).

Ou seja, até 1837, a divisão entre a *Old* e *New School* dentro da PCUSA era teológica, não administrativa. A partir de então, os representantes da *Old School* retiraram da sua administração as igrejas fundadas pelo *Plan of Union* e representadas por teólogos da *New School*. Estes, por sua vez, reconheceram tal decisão apenas em 1838, quando fundaram uma nova denominação com autonomia administrativa, também chamada de PCUSA.

**FIGURA 1 – CRONOLOGIA DAS VERTENTES DOS PRESBITERIANISMOS NOS ESTADOS UNIDOS**



Fonte: Kling (2017).

Apesar da solidificação das identidades denominacionais no período pré-Guerra Civil Americana, o trabalho entre denominações promovido pela União Americana da Escola Dominical (*American Sunday School Union - ASSU*) continuou a crescer e a acolher representantes das igrejas congregacional, episcopal, batista, presbiteriana, luterana, reformada holandesa e alemã, metodista, quaker e morávia (Brown, 2004, p. 39).

Nas duas PCUSA havia presbitérios do norte e do sul dos Estados Unidos. No contexto da Guerra Civil, as diferenças entre as regiões de ambas as denominações foram sendo ampliadas. Em 1857, a parte sul da *New School* fundou o *United Synod of the Presbyterian Church*. Em 1861, a parte sul da *Old School* criou a *Presbyterian Church of the Confederate States of America*. Em 1864, os representantes do sul da *Old* e *New School* se reuniram e fundaram a *Presbyterian Church in the United States* (PCUS). Com a Guerra Civil, a denominação do sul perdeu mais de quatorze mil membros negros. Os representantes do norte da *Old* e *New School* foram unificados novamente em 1869, utilizando o mesmo nome, PCUSA (Kling, 2017, p. 194).

Durante a Guerra Civil Americana, as atividades missionárias foram direcionadas aos campos de batalha, resultando em um expressivo número de conversões entre os combatentes dos Estados Confederados e da União. Os comandantes acreditavam que os convertidos possuíam uma melhor disciplina e moral; por isso, apoiaram o trabalho dos missionários e avivalistas (Holmes, 2017, p. 400).

Essas Assembleias Gerais, reunidas anualmente, eram compostas por sínodos, que, por sua vez, eram compostos por presbitérios, que se organizavam a partir da unificação de igrejas locais. A Assembleia Geral contribuiu para a estruturação da identidade nacional nos Estados Unidos, reunindo sínodos das regiões mais distintas do país em formação. Ou seja, a Assembleia Geral não reunia apenas presbiterianos, mas indivíduos que atuavam como missionários, pastores e colaboradores leigos, da costa leste à conquista do oeste e da Nova Inglaterra aos territórios saqueados do México.

A maior parte dos sínodos representava os estados em formação. O encontro desses sínodos reunia diferentes posicionamentos teológicos que, apesar das suas convergências em questões nucleares que viabilizaram a unificação, alimentavam distintos projetos econômicos e políticos para a nação em formação. Os encontros em assembleia também foram importantes para desvelar que as doutrinas centrais do presbiterianismo ganharam implicações históricas diferentes entre os diferentes grupos presbiterianos. Portanto, a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos foi, ao mesmo tempo, um espaço de convergência em que o sentimento de identidade nacional e denominacional foi forjado, e um espaço no qual as

divergências ganharam evidência frente aos significados das doutrinas sobre os aspectos práticos da vida dos indivíduos e da nação.

Com a primeira divisão em 1837, ambas as PCUSA mantiveram sínodos representando todas as regiões ocupadas nos EUA até então. A *New School*, por exemplo, reunia vinte e seis sínodos. No contexto da Guerra Civil, esse número foi reduzido para vinte e dois, haja vista a saída dos sínodos de Mississippi, Virgínia, West Tennessee e Tennessee, além da inclusão do Sínodo de Minnesota (PCUSA, 2010; 2014).

Quando a *Old School* do Sul organizou a sua primeira Assembleia Geral (1861) pela *Presbyterian Church in the Confederate States of America*, havia apenas dez estados sulistas representados em sínodos. A unificação com a *New School* do Sul, através da fundação da *Presbyterian Church in the United States* em 1864, não aumentou o número de sínodos; apenas reorganizou os já existentes, de modo a contemplar as novas igrejas locais e presbitérios (PCUSA, 1861; 1862; 1863; 1864).

Na primeira metade do século XIX, houve um crescimento expressivo no número de membros das igrejas. De acordo com o Censo Nacional de 1850, noventa e sete por cento das igrejas nos Estados Unidos eram protestantes (Debow, 1854. p. 132–139). Como observou Candy Brown, enquanto em 1791 apenas dez por cento da população de quatro milhões declarava ser membro de uma igreja, em 1870 a porcentagem subiu para trinta por cento, ou seja, doze milhões dos quarenta milhões (Brown, 2004.). Essa expressiva participação da população estadunidense nas atividades das denominações gerou um impacto significativo sobre a economia. Para Klay e Lunn, pesquisas recentes sobre a relação do protestantismo e economia, demonstram que, apesar da dificuldade de acessarmos os dados financeiros, as igrejas e as sociedades religiosas desempenharam um papel importantíssimo na formação da economia nacional, tão significativo quanto suas contribuições para o desenvolvimento cultural, intelectual e social da nação (Klay; Lunn, 2002).

Depois de termos compreendido um pouco o presbiterianismo e o congregacionalismo nos Estados Unidos do século XIX, avançaremos na compreensão das relações do Seminário de Princeton com ambas as denominações.

## 1.2 O SEMINÁRIO DE PRINCETON

Os aspectos históricos do Seminário Teológico de Princeton ao longo do século XIX, assim como sua relação com o presbiterianismo, tornam-se mais claros quando comparamos a instituição, primeiramente, com o College of New Jersey, que deu origem à Princeton University, e, posteriormente, com o Yale College, Seminário de Yale e Yale University, e seus respectivos vínculos com a igreja congregacional.

Nesse sentido, antes de explorarmos o Seminário Teológico de Princeton propriamente dito, precisamos diferenciá-lo da Universidade de Princeton. Apesar de a referida universidade ter sua fundação atribuída ao ano de 1746, até 1896 a instituição era reconhecida como *College of New Jersey*. A fundação do College of New Jersey foi articulada pela liderança presbiteriana associada ao New Side, sobretudo nos estados de NY, NJ e PA. Ou seja, a instituição educacional que hoje conhecemos como Universidade de Princeton adquiriu o status de Universidade cento e cinquenta anos depois da fundação do College que lhe deu origem (Princeton University, 1906). A elevação do College ao status de Universidade aconteceu sob a presidência de Francis Landey Patton, o qual também atuou como professor de ética do Seminário Teológico (De Witt, [1897]).

É interessante notar que os estudantes formados antes da adoção do nome “universidade” passaram a considerar a formação no College como sinônimo da formação na Universidade. Esse foi o caso, por exemplo, dos graduados de 1873, que escreveram um livro em 1903 para celebrar a reunião do 30º ano da formatura. O livro recebeu o título *A Classe de 73 da Universidade de Princeton*. Apesar do termo “College” também estar presente no livro, a expressão “Universidade” adquiriu lugar central nas narrativas de memória.

Apesar da separação entre a Universidade e o Seminário, os estudantes do College formados em 1873 utilizaram na festa de reencontro os dormitórios que pertenciam ao Seminário, normalmente chamado de *Old Sem* pelos estudantes (Princeton University, 1903, p. 18). Isso indica que a divisão entre *Old* e *New School* permeava o vocabulário dos estudantes do College, os quais, apesar de demarcarem uma diferença entre a formação teológica antiga, representada por Charles Hodge e o Seminário de Princeton, e a formação teológica nova representada por James McCosh e os estudos religiosos no College of New Jersey.

Os centros teológicos presbiterianos e congregacionais surgiram no mesmo movimento que deu origem aos Colleges e às Universidades. As instituições educacionais vinculadas à Igreja Congregacional foram fundadas antes das presbiterianas. Por exemplo,

Havard College (1636) e Yale College (1701) foram criados com o objetivo de formar pessoas capacitadas tanto para as atividades quanto para o serviço civil. Assim, os colonizadores ofereceram aos seus ministros eclesiásticos uma educação que abrangia as línguas antigas, lógica, filosofia natural (física e astronomia), matemática, metafísica, retórica e lógica. Por outro lado, aqueles que buscavam uma formação para atividades civis não escapavam da função religiosa dessas instituições educacionais. Uma das obrigações religiosas atribuídas aos estudantes de Yale, mesmo àqueles não vocacionados para atividades eclesiásticas, era que “todo aluno deve ter como seu principal objetivo conhecer a Deus através de Jesus Cristo e levar uma vida sóbria e responsável”. Além disso, muitos professores e administradores em Yale e Havard eram clérigos, o que contribuiu para uma formação educacional religiosa para profissionais que atuariam nas mais distintas profissões (Kling, 2017, p. 188).<sup>27</sup>

Para Borsch, desde o período colonial, muitas faculdades nos Estados Unidos foram fundadas com intenção de oferecer formação para ministérios eclesiásticos, inclusive o *College of New Jersey*. Como os *Colleges* possuíam um currículo mais amplo para atrair estudantes com diferentes inclinações profissionais, muitos deles também foram responsáveis pela criação das escolas de divindade, mais direcionadas à formação dos ministros religiosos. No entanto, o caso do *College of New Jersey* foi distinto, pois a fundação do Seminário Teológico de Princeton fora projetada para manter uma administração separada. Apesar dessa proposta de separação, verificamos uma estreita relação entre o *College* e o Seminário ao longo do século XIX, com trocas ou partilhas de administradores, professores, bibliotecas e aulas. De acordo com Borsch, um dos acordos na separação foi que o *College* não ensinaria mais teologia, pois isso pertenceria à proveniência do seminário (Borsch, 2012). Em compensação, notamos que, mesmo não ocupando um lugar central no currículo do *College of New Jersey*, as questões teológicas e religiosas continuaram a acompanhar a formação acadêmica dos estudantes (Maclean, 1877).

Apesar da fundação das primeiras instituições educacionais de nível superior no período colonial ter eclodido por motivações religiosas evidentes, incluindo a formação de ministros eclesiásticos, os *Colleges* também colaboraram para a qualificação de profissionais em diversas áreas. Os estudantes eram preparados para estudos teológicos quanto para outras

---

<sup>27</sup> Os congregacionalistas criaram o Andover Theological Seminary (1808), Bangor Seminary em Maine (1816), Yale Divinity School (1822), the Theological Institute of Connecticut (1833), e Oberlin Theological Seminary (1835). Os presbiterianos criaram Princeton Theological Seminary (1812), Auburn Theological Seminary em western New York (1818), Union Theological Seminary em Richmond (1824), Danville Theological Seminary (1827) em Kentucky, Columbia em South Carolina (1828), Lane Theological Seminary (1828) em Ohio, e Union Theological Seminary em New York (1836).

artes e ciências. Em Havard, por exemplo, entre os anos de 1642 e 1689 46% dos graduados se tornaram ministros eclesiásticos, enquanto os demais se tornaram comerciantes, fazendeiros, juízes, médicos, professores e outros profissionais (Moorhead, 2012, p. 16).

Cabe salientar que Havard e Yale foram fundadas por igrejas congregacionais, as quais adquiriram status de igrejas oficiais em suas respectivas colônias, Massachusetts e Connecticut. O caso das instituições educacionais presbiterianas foi diferente, uma vez que o presbiterianismo não se estabeleceu como religião oficial. Essa questão já ocorria enquanto os presbiterianos estavam na Europa. Na Escócia, os presbiterianos que migraram para a Irlanda ou para a Inglaterra enfrentaram proibições que limitavam o ensino acima do nível escolar primário. Assim, a educação superior ministrada pelos presbiterianos fora da Escócia era frequentemente realizada em segredo. Os presbiterianos que estudavam na Inglaterra ou Irlanda incluíam em seu currículo estudos sobre grego, latim e filosofia. Como as atividades aconteciam em segredo até pelo menos 1715, muitos registros não foram preservados. Os estudantes que desejavam avançar em estudos superiores na Escócia podiam contar com as Universidades de San Andrews, Glasgow e Aberdeen (Moorhead, 2012, p. 79).

Nessa circunstância, as instituições educacionais presbiterianas e congregacionais foram marcadas pelo conflito entre a *Old Side*, que era contrária aos movimentos avivalistas, e a *New Side*, que era favorável aos movimentos avivalistas. Muito mais do que uma querela teológica, essa disputa envolveu fundamentos epistemológicos. Questionamentos como: “Como a natureza deve ser conhecida?”; “Em que medida o ‘Espírito de Deus’ deve orientar os humanos na compreensão do ‘mundo natural’”; “O mundo natural é uma revelação divina capaz de ser compreendida fora dos parâmetros bíblicos?”; “É possível que as Universidades desenvolvam um conhecimento associado à devoção religiosa sem que a bíblia seja a chave de leitura para mundo natural?” permeavam o debate. Segundo Moorhead, no final do século XVII e início do século XVIII, o avanço das ideias iluministas (representadas sobretudo pelas contribuições de Issac Newton no campo da filosofia natural, John Lock no campo do liberalismo político, Shaftesbury e Francis Hutcheson no campo da filosofia moral apartada da teologia) sobre Havard e Yale expressa bem o dilema gerado na constituição dos currículos e na fundamentação epistemológica que norteava as principais pesquisas nas referidas universidades (Moorhead, 2012, p. 85).

O avanço do presbiterianismo na região do meio atlântico e sul das treze colônias foi acompanhado pela demanda da criação de centros educacionais. Segundo Douglas Sloan, até o final do século XVIII foram criadas mais de sessenta instituições de ensino vinculadas aos

presbiterianos, as quais variavam do ensino básico ao denominado *College* e ofereciam educação destinada aos cargos religiosos e às demais profissões (Moorhead, 2012, p. 83).

O caso do College of New Jersey, foi diferente, uma vez que foi estabelecido em uma colônia em que não havia uma igreja oficial. O College of Havard (1636) foi fundado antes da Guerra Civil na Inglaterra (1642-1649) e da República de Oliver Cromwell (1649), ainda sob o reinado de Charles I (1625-1649). Por outro lado, Yale (1701), sob o reinado de William III (1688-1702), e Princeton (1746) sob o reinado de George II (1727-1760), receberam suas autorizações depois da Revolução Gloriosa (1689). No College of New Jersey, tivemos o primeiro *College* fundado por um Presbitério vinculado à Igreja Presbiteriana no continente americano a receber uma carta de autorização do governador de New Jersey, Lewis Morris (Maclean, 1877, p. 32).

Diferentemente do que foi registrado nas cartas de autorização dos *Colleges* em Yale e Havard, não houve nenhuma indicação direta de que o objetivo primário da fundação do College of New Jersey seria formar membros do clero presbiteriano ou de qualquer outra denominação. Por outro lado, Aaron Burr, um dos líderes que colaborou para a fundação da instituição chegou a afirmar a criação do College objetivava formar pessoas piedosas e aptas a propagarem o *reino de Deus* ao mesmo tempo em que formavam profissionais eruditos para atuarem em funções não eclesiásticas. (Moorhead, 2012, p. 132-133)

A criação do College of New Jersey conferiu à cidade de Princeton uma nova dinâmica populacional. Muitos estudantes vinham de outros estados. Parte considerável da cidade de Princeton foi construída pelo College, contribuindo para o enriquecimento proprietários de terras vizinhas e para a emergência do comércio local (Maclean, 1877)<sup>28</sup>.

A formação do *College* e do Seminário de Princeton também esteve ligada aos conflitos entre *Old Side* e *New Side*. A partir de uma separação do Sínodo da Filadélfia, teólogos da *New Side* fundaram o Presbitério de Nova Iorque em 1738. Entre os fundadores do presbitério, destacamos Aaron Burr, líder presbiteriano e genro de Jonathan Edwards. Aaron Burr também foi um dos articuladores da fundação do *College of New Jersey*. Apesar de Aaron Burr ter trabalhado para que o seu sogro aceitasse a presidência da instituição, Jonathan Edwards tornou-se presidente do *College of New Jersey* apenas após a morte do seu genro. Assim, a origem da Universidade de Princeton está diretamente associada à fundação do College of New Jersey que, por sua vez, manteve relação com a fundação do Presbitério

---

<sup>28</sup> Sobre o tema, ver: Albritton (2003); Jannenga (2020); Shay (2010).

de New York e com a solidificação da *New Side* presbiteriana marcada pelo avivamento. Apesar da presença da *Old Side*, a *New Side* prevaleceu e indicou os cinco primeiros presidentes da instituição.

A partir de 1758, os dois lados se reuniram e foi necessário escolher um novo presidente que representasse essa conciliação. O escolhido foi John Winterspool. Ao presidir o *College of New Jersey*, Winterspool duplicou os recursos da instituição, elevou os critérios e o nível de exigência para admissão e incorporou ao currículo aspectos importantes do realismo do senso comum escocês. Apesar de seu desejo de formar membros do clero, caiu de 21% no início do seu mandato para 13% no final (1795). Por outro lado, o *College of New Jersey* contou com seis representantes no Congresso Continental, vinte Senadores e vinte e três membros da Câmara dos representantes (Moorhead, 2012, p. 88).

A admissão no *College of Yale* era condicionada à avaliação da conduta moral dos candidatos, além de exames que avaliavam o conhecimento em uma variedade de áreas. Entre os tópicos examinados estavam: orações selecionadas de Cícero, Virgílio, Sallust, Testamento Grego, Dalzel Collectanea Greaca Minora, Gramática Latina de Adão, Gramática Grega de Goodrich, Prosódia Latina, Escrita latina, Aritimética de Bernard ou de Adão, Gramática Inglesa de Murray, Geografia de Morse, Worcester ou Woofbridge. Ao longo do século XIX, Yale possuía três principais departamentos: o Departamento de Teologia, o Departamento de Leis e o Departamento de Medicina (Yale College, 1828).

As aulas do primeiro e do segundo ano eram ministradas pelos professores de Línguas Antigas, como o Rev. John Maclean, Vice President, e Professor of the Greek Language and Literature, e o Rev. James W. Alexander, Professor of Belles Lettres and Latin. As disciplinas modernas e de Matemática eram ensinadas por Tutores. As Classes Júnior e Sênior era conduzidas pelo presidente e pelos demais professores. Além das disciplinas mencionadas, todas as classes realizavam recitações bíblicas aos sábados, incluindo a versão grega do novo testamento. Ademais, eram oferecidos cursos de palestras sobre os seguintes assuntos: Filosofia Moral, (Presidente); Literatura grega (MacLean); Geologia, Química, Mineralogia, Botânica (Torrey); Astronomia, Matemática e Geografia Física (S. Alexander); Retórica, Literatura Inglesa, Anatomia e Fisiologia (Hope); História (Forsyth); Filosofia Mecânica e Física (Loomis); Arquitetura (Giger) e Zoologia (Schanck) (College of New Jersey, s.d.).

Não há consenso sobre a existência do curso de Direito no *College of New Jersey* antes de 1864. Apenas nesse ano, após várias tentativas frustradas de iniciar um curso especializado em Leis, o College fundou uma Escola de Direito. A nova instituição contou com a colaboração dos professores James S. Green, um advogado e Conselheiro Jurídico, Ricard

Stockton Field, Procurador Geral de New Jersey, e do Joseph C. Hornblower, Presidente aposentado do Supremo Tribunal de Nova Jersey (Cleeton, 2014).

De acordo com James Carnahan, Presidente do Conselho dos Curadores do *College of New Jersey*, a Escola de Lewis visava fornecer instrução jurídica, abrangendo vários ramos do Direito Público/*Public Law* e Constitucional/*Constitutional Law*, Equidade/ *Equity Law* e Direito Comum/*Common Law*, bem como jurisprudência local dos estados específicos, conforme necessário. Não havia exame formal para a admissão; no entanto, era esperado que os estudantes apresentassem um “bom testemunho” quanto ao caráter e à moralidade, além de uma produção científica e literária relevante.

O curso era ministrado por meio de recitações, exames, palestras e preparação de formulários e instrumentos legais. Incluía debates semanais e um júri simulado (*Moot Court*), promovido por estudantes e avaliado por professores. Embora o curso fosse organizado para ser concluído em três anos, era possível finalizá-lo em dois anos. Cada ano era dividido em duas sessões, com cada sessão custando cinquenta dólares. Os estudantes tinham acesso aos livros didáticos, à Biblioteca Jurídica, à capela e às palestras dos professores do *College of New Jersey*. A hospedagem não era fornecida pelo College ou pelo Seminário, sendo os estudantes acomodados em pensões na cidade de Princeton, com preços variando dois a três dólares por semana. Após a conclusão do curso, o estudante recebia o título de bacharel em Direito pelo College of New Jersey (Princeton Whig, 26 out. 1846, p. 2).

No mesmo período, Winterspoon também continuou atuando como ministro presbiteriano. Além de oferecer instrução religiosa aos estudantes do College, ele exerceu grande influência religiosa no processo de emancipação das Treze Colônias. Winterspoon foi o único clérigo a assinar a Declaração de Independência e colaborou significativamente com a unificação dos presbiterianos nos Estados Unidos, um feito que se tornou evidente na Assembleia Geral de 1789. Nesta Assembleia, noventa e sete dos cento e oitenta e oito comissionários clericais haviam estudado no College of New Jersey (Moorhead, 2012, p. 86).

Durante a gestão de Samuel Stanhope Smith, o número de estudantes no *College of New Jersey* caiu significativamente, especialmente entre aqueles que almejavam funções eclesiásticas. Entre as dificuldades enfrentadas pelo novo presidente estavam a polarização política e os conflitos entre os estudantes e a administração do College. Em 1802, por exemplo, houve um incêndio no Nassal Hall. Apesar da falta de provas concretas sobre os responsáveis, sete estudantes foram suspensos. Em 1807, outros três estudantes foram suspensos sob a acusação de “insultar os moradores da cidade, farrear e xingar um tutor” (Moorhead, 2012, p.139). Em resposta, os alunos conseguiram um abaixo-assinado com mais

de cento e cinquenta assinaturas, alegando que a punição havia sido precipitada e injusta. Em retaliação, o College suspendeu mais cento e vinte e seis alunos, o que gerou uma revolta local na qual muitas portas, janelas e outros objetos foram quebrados. A solução encontrada pela administração para conter a revolta foi suspender as aulas do fim de março até o início das férias do verão. Consequentemente, após o evento, o número de estudantes caiu pela metade. Quanto à questão política, desde a década de 1790 os Estados Unidos estavam divididos em dois principais partidos: enquanto os Federalistas, liderados por John Adams, almejavam um governo federal mais forte, os Republicanos e Democráticos, liderados por Thomas Jefferson, batalhavam por uma maior autonomia dos estados (Moorhead, 2012, p.138 - 142).

Algumas narrativas sugerem que o *Princeton Theological Seminary* surgiu diante da demanda presbiteriana de formar uma liderança religiosa que não fosse afetada pelo currículo e pela vida secularizada do College of New Jersey, bem como da necessidade de evitar que a formação teológica presbiteriana inibisse os não presbiterianos a estudarem no College (Evans, 1993, p. 47). Por outro lado, verificamos uma maior complexidade nesse processo. Havia tanto o receio de que os ministros fossem ordenados apenas com a formação do College, especialmente no contexto das rebeliões estudantis enfrentadas pela instituição, quanto o receio de que o College tivesse uma instrução religiosa estritamente presbiteriana, o que inibiria a presença de estudantes de outras denominações.

Os estudantes do *Princeton Theological Seminary* também tinham acesso aos recursos da Universidade e podiam assistir às aulas de Filosofia Natural, História Natural e Química, alemão e francês. Embora o criticismo bíblico estivesse presente na base curricular do PTS, observamos que não havia um alinhamento ao liberalismo teológico<sup>29</sup>. Em vez disso, havia uma tentativa de conciliar a doutrina da inerrância da bíblia com as recentes descobertas da arqueologia e da antropologia, assim como as discussões sobre filosofia da linguagem.

Conforme observado por Robert Yelle, o conceito de “criticismo” apresenta um limite, dado que sugere que a crítica às estruturas da religião no campo epistemológico é originária de um processo de secularização derivado do impacto do iluminismo e do romantismo. Essa perspectiva, conforme demonstrado por Moshe Halbertal e Ashishai Margalit (1992, p. 112), negligência o impacto das condenações judaicas à idolatria sobre as críticas iluministas à religião. Na antiguidade, Plutarco criticou o Oráculo de Delfos com base em uma explicação naturalista, e Xenófanes sugeriu que os deuses haviam sido criados à imagem e semelhança dos homens. Posteriormente, Eusébio de Cesaréia explicou o declínio dos oráculos como

---

<sup>29</sup> Sobre o criticismo bíblico e liberalismo teológico, ver: Kraebel (2014); Miert (2017).

resultado da difusão do cristianismo. Ou seja, nem o ataque à religião nem o seu desencantamento foram exclusivos da modernidade. No entanto, as críticas ao sistema religioso predominante nos séculos XVII, XVIII e XIX assumiram características distintas das apontadas à religião na antiguidade, a saber: o projeto deísta, que promovia uma “religião natural” livre das superstições; a crítica filológica e a periodização histórica da bíblia com base na análise textual; as explicações naturalistas e psicológicas da religião fornecidas por David Hume (1701-1776), que via a religião como uma projeção dos medos e dos desejos humanos; Ludwig Feuerbach (1804-1872), que tratou deus como um projeção da natureza humana; Friedrich Nietzsche (1844-1900), que identificou no cristianismo e no judaísmo os grandes responsáveis pela alteração na forma como o ocidente compreendia os valores morais; Sigmund Freud (1856-1939), que chamou a religião de “neurose obsessiva universal da humanidade” (Yelle, 2015, p. 374); e a explicação econômica da religião apresentada por Karl Marx (1818-1883), que tratou a religião como “ópio do povo”, isto é, como a grande responsável pela alienação.

Das inúmeras críticas aos fundamentos epistemológicos da religião, destacaremos as críticas direcionadas à bíblia a partir dos estudos histórico-críticos. A difusão das ideias de livre interpretação dos textos bíblicos, liderada por Erasmo de Roterdã, assim como a sua versão do novo testamento grego, contribuiu para que a bíblia passasse a ser lida desde métodos comuns aos demais textos. Richard Simon (1638-1712), Benedict Spinoza (1632-1677), Jean Astruc (1684-1766) e Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) defenderam que o pentateuco não havia sido escrito por Moisés, mas organizado a partir da junção de textos elaborados ao longo de centenas de anos. Paradoxalmente, o estudo histórico e crítico da bíblia, que fazia parte da preocupação de teólogos com pretensões ortodoxas e com interesse em manter os seus dogmas inabaláveis, também contribuiu para que as interpretações mais tradicionais da bíblia fossem diretamente confrontadas (Yelle, 2015, p. 375-376).

Na Alemanha, Bruno Bauer (1809-1892) aplicou métodos de crítica textual ao novo testamento. Na Escócia, William Robert Smith (1846-1894) interpretou a bíblia à luz da sociologia e da antropologia comparada. Julius Wellhausen aprofundou as críticas ao pentateuco, comparando-o com outros documentos da antiguidade. Ele indicou, por exemplo, que o pentateuco não havia sido escrito por Moisés enquanto peregrinava com o povo de Israel pelo deserto do Sinai em busca da terra prometida, mas que havia sido organizado após o cativeiro da Babilônia, aproximadamente 538 a.C. A composição do pentateuco seria baseada em quatro tipos de documentos escritos (Eloísta, Javista, Deuteronomista e Sacerdotal), bem como em outros relatos preservados a partir da tradição oral. Do ponto de vista prático, a

interpretação de Wellhausen não visava afrontar diretamente o cristianismo, mas sim alguns aspectos do judaísmo que eram considerados obrigatórios às práticas cristãs de sua época. David Friedrich Strauss (1808-1874) buscou uma interpretação mais naturalista da religião, excluindo as narrativas sobre os milagres. Ernest Renan (1823-1892) defendeu uma abordagem mais humanizadora e histórica sobre a vida de Jesus (Yelle, 2015, p. 377-378).

Essa foi breve definição do que foi o criticismo a partir de autores mais conhecidos mostra que muito ainda pode ser explorado, dado a complexidade das críticas apresentadas às formas tradicionais e ortodoxas de cristianismo ao longo do século XIX. Assim, sinalizamos a necessidade do constante retorno à temática, especialmente no que se refere ao impacto da teologia produzida na Alemanha sobre as primeiras instituições teológicas dos Estados Unidos.

No caso do Seminário de Princeton, observamos que trechos dos livros de Introdução ao Antigo e ao Novo Testamentos produzidos por Johann Gottfried Eichhorn (1753-1827), foram traduzidos e publicados no primeiro jornal do Seminário de Princeton, o *Biblical Repertory* (1825-1829). Eichhorn foi estudante em Göttingen (1770) e atuou como professor de línguas orientais em Jena em 1775, retornando à sua instituição de formação como professor em 1788. Enquanto comentarista, Eichhorn realizou uma comparação científica entre os livros bíblicos e outros escritos semíticos, e foi um dos primeiros críticos a dividir o Gênesis entre as fontes "Yahwist" e "Elohista", além de diferenciar a lei sacerdotal em Êxodo, Levítico, Números do código popular em Deuteronômio. Suas obras mais conhecidas são os três volumes *Einleitung ins Alte Testament* – Introdução na Antigo Testamento (1780-3); *Einleitung in die apokryphischen Bücher des AT* – Introdução aos livros apócrifos do Antigo Testamento (1795); e dois volumes *Einleitung in das NT* – Introdução ao Novo Testamento (1804–12) (Louth, 2022).

### QUADRO 1- CURRÍCULOS DO SEMINÁRIO DE PRINCETON

1842/43	1856/57
Primeiro Ano	
Língua hebraica. Estudo exegético das Escrituras. Criticismo bíblico. Antiguidades Bíblicas. Introdução ao Estudo das Escrituras. Ciência Mental e Moral. As Evidências da Religião Natural e Revelada. Cronologia Sagrada. História Bíblica.	Hebraico; Introdução às Escrituras; História Bíblica e Eclesiástica; Geografia Sagrada e Antiguidades; Teologia Exegética; Homilética.
Segundo Ano	
O estudo exegético das Escrituras Hebraicas e Gregas. Teologia Didática (Charles Hodge). História Eclesiástica (Samuel Miller). Teologia Pastoral e <b>Instrução Missionária</b> .	Hebraico; Crítica e Interpretação Bíblicas; Teologia Didática; Teologia Pastoral; História Bíblica e Eclesiástica;
Terceiro Ano	
O estudo exegético das Escrituras. A Teologia Didática. Polêmicas Teológicas (Alexander Archibald). Governo da Igreja. Composição e entrega de Sermões.	Hebraico; Criticismo Bíblico e Interpretação; Teologia Didática e Polêmica; Governo e disciplina da Igreja; História Bíblica e Eclesiástica;
Fonte: Princeton Seminary (1842); Princeton Seminary (1856).	

De acordo com Moorhead, após a Guerra Civil (60-62) as universidades americanas receberam um maior aporte financeiro de instituições públicas e privadas, principalmente em virtude da lei *The Morrill Act*, assinada pelo presidente Abraham Lincoln (Moorhead, 2012).

Quando analisamos a teologia produzida em Princeton, percebemos a tendência de os teólogos dialogarem com as inovações no campo científico e do criticismo bíblico, ao mesmo tempo em que batalhavam para preservar os dogmas que consideravam centrais. Ou seja, a crítica textual aplicada aos textos bíblicos deveria ajudar na compreensão dos elementos humanos e naturais que permeavam a formação dos textos sagrados. Isso apesar de ser

considerado sagrado, os textos bíblicos eram direcionados pela divindade a partir da mediação de humanos em determinados contextos históricos. Além do elemento da produção textual estar envolvido pelo diálogo entre o divino e o humano, havia o elemento da recepção dos textos. Assim, o que a divindade queria ensinar aos receptores originais do texto? Para responder a essa pergunta seria necessário recorrer aos fundamentos lançados pelo criticismo bíblico. Por outro lado, abraçar os fundamentos do criticismo por completo poderia implicar na anulação do reconhecimento da parte divina nos textos anteriormente considerados sagrados.

Diante desse dilema, na tentativa de preservar o que consideravam ortodoxia, os teólogos de Princeton também tiveram de empreender um esforço no sentido de identificar o que seria considerado humano e o que seria considerado divino e, portanto, ligados ao atemporal e ao universal.

Peter Wallace e Mark Noll publicaram um quadro geral, elaborado com o auxílio de um banco de dados relacional, como base nos catálogos mantidos pelo Seminário e sobre o perfil dos 7.185 estudantes que frequentaram a instituição entre os anos de 1812 e 1929. Os resultados buscam demonstrar conclusões relevantes não somente para o Seminário, mas também para a relação do Seminário com questões americanas, europeias e até mesmo mundiais (Wallace; Noll, 1994).

Quanto ao número de matrículas, o Seminário de Princeton iniciou as suas atividades contanto apenas com um professor e três alunos em 1812. No entanto, ao longo da década de 1820, tornou-se o maior seminário teológico fora na Nova Inglaterra, onde o Andover Seminary se apresentava como a opção teológica trinitária em oposição à unitária de Havard. Na década de 1820, cerca de cem estudantes viviam no campus do Seminário. Esse número aumentou para cento e cinquenta em meados do século XIX. Tanto antes como depois da Guerra Civil Americana, o Seminário de Princeton esteve, juntamente com Andover e Union Seminary (NYC), entre os seminários com mais estudantes nos Estados Unidos. Durante a guerra, não houve queda significativa dos estudantes no Seminário de Princeton que deixou de ter cento e setenta e dois alunos em 1860 e cento e cinquenta e dois alunos entre de 1861 e 1862, baixa essa recuperada logo após a guerra. Em contraste, o Union Seminary (NYC) viu o número de matrículas cair de cento e dezessete em 1860 para oitenta e cinco em 1864. Da mesma forma, o Andover reduziu pela metade o número de matrículas em 1864 (Wallace; Noll, 1994).

Considerando o curso de três anos, foi constatado que a taxa de evasão no Seminário de Princeton era elevada. Entre 1815 e 1829, dos quatrocentos e noventa e cinco estudantes,

apenas cento e trinta e dois finalizaram o curso (26,7%); entre 1830-1839, dos quinhentos e oitenta estudantes, apenas cento e cinquenta concluíram (25,9%); entre 1840 e 1849, dos quinhentos e vinte e cinco estudantes, duzentos e sessenta e quatro concluíram (50,3%); entre 1850 e 1859, dos quinhentos e onze estudantes, duzentos e oitenta e quatro concluíram (55,6%); entre 1860 e 1869, dos seiscentos e quarenta e quatro estudantes, quatrocentos e vinte e sete concluíram (66,3%); entre 1870 e 1879, dos quatrocentos e setenta e cinco estudantes, trezentos e dezessete concluíram (66,7%); entre 1880 e 1889, dos quinhentos e noventa e sete estudantes, trezentos e setenta e oito concluíram (63,3%); entre 1890 e 1899, dos novecentos e dezoito estudantes, quinhentos e oitenta e cinco concluíram (63,7%); entre 1900 e 1909, dos setecentos e setenta e oito estudantes, quatrocentos e sessenta e três concluíram (59,5%); entre 1910 e 1919, dos setecentos e sessenta e nove estudantes, trezentos e sessenta e cinco concluíram (47,5%); entre 1920 e 1929, dos oitocentos e noventa e três estudantes, quatrocentos e quatro concluíram (45,2%) (Wallace; Noll, 1994).

Speer indicou que, ao longo século XIX, dos dez secretários do Conselho de Missões Estrangeiras (Board of Foreign Missions – BFM) da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (Presbyterian Church in the United States of America - PCUSA), cinco haviam sido estudantes do Seminário de Princeton, além de dois secretários para o American Board e American and Foreign Christian Union. Quanto aos missionários, até 1875, um em cada dezoito estudantes foi para o campo missionário no exterior. Ademais, ao longo do século XIX, dois terços das missões estrangeiras desenvolvidas pela Igreja Presbiteriana foram realizadas por missionários advindos de Princeton (Wallace; Noll, 1994).

Os dados de Speer, porém, foram registrados considerando o presbiterianismo no singular, de modo que a unidade dos presbiterianos no tempo em que ele escreveu foi projetada sobre o passado das missões do século XIX. Os dados, também, desconsideram que alguns dos missionários que ele apontou como fundadores do presbiterianismo em outras nações, incluindo David Trumbull, não foram ao campo missionário com o intuito de estruturar uma obra presbiteriana, muito menos uma obra presbiteriana no singular. Além dos associados ao que ele considerou missão presbiteriana, Speer afirmou que ao menos um quarto dos que atuaram em missões estrangeiras o fizeram através de outras organizações cristãs (Speer, 1946).

## CAPÍTULO 2 – AS MISSÕES DE TRUMBULL E SIMONTON

A educação encontrada por Simonton e Trumbull na América do Sul possuía características bem distintas da formação educacional que tiveram nos EUA. Como a educação constituía parte das atividades missionárias de ambos, iniciaremos este capítulo refletindo sobre a experiência que eles tiveram no Brasil e no Chile. Posteriormente, analisaremos as instituições missionárias que permearam as experiências de David Trumbull, apoiado primeiramente por sociedades religiosas sem vínculo denominacional restrito, como a Sociedade Americana dos Amigos Marítimos (American Seamen's Friend Society – ASFS) e de Ashbell Green Simonton, apoiado primeiramente pelo Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America – BFM-PCUSA). A cooperação entre os tipos de missão pode ser percebida, inclusive, na forma como Trumbull e Simonton eram mencionados nas publicações periódicas das duas instituições.

### 2.1 EXPERIÊNCIAS EDUCACIONAIS DE TRUMBULL E SIMONTON NO CHILE E NO BRASIL

Logo após a emancipação política chilena, foram estabelecidas leis e decretos relacionados à educação. O decreto sobre as Escolas de Primeiras Letras estabelecia que em cada cidade, aldeia ou vila com ao menos cinquenta moradores deveria existir uma escola destinada às crianças, custeada prioritariamente pela população local mediante a articulação do presidente da Província. As meninas deveriam estudar em instituições separadas e administradas, sobretudo, por freiras. As crianças deveriam aprender a ler através do Catecismo organizado por Fleury (1817) e Pouget e Cárdenas (1804), o Compêndio Histórico da Religião, de Joseph Piton (1818) e o Compêndio da História do Chile de Molina (Molina, 1788). Os professores de tais escolas seriam admitidos mediante a aprovação de um pároco da região (Chile, 1813a).

O decreto que fundou o Instituto Nacional unificava, sob a mesma jurisdição, os estudos teológicos e os demais saberes do nível superior (Chile, 1813b). Esses decretos compartilhavam o princípio de que a educação da nova nação seria conduzida mediante um estreito diálogo entre as autoridades civis e eclesiásticas.

O Seminário Conciliar foi iniciado em 1813, concebido juntamente com uma escola secundária e uma universidade como parte do Instituto Nacional, ainda no início do processo emancipatório da nação. Naquele período, durante o governo de José Miguel Carrera, os

revolucionários buscavam uma alternativa às instituições educacionais formadas no contexto da colonização espanhola. Uma reforma administrativa e curricular aconteceu em 1834, quando o governo transformou o Seminário Conciliar em uma instituição independente (Campbell, 1959).

Na década de 1840, ocorreu o avanço de um modelo educacional teológico conforme as orientações do Concílio Tridentino, representando a ascensão do movimento ultramontano na educação teológica do Chile. Entre os participantes desse movimento estavam o Reitor Dr. D. Jose Miguel Aristegui, Dr. José Albejo Bezanilla, D. Manuel Valdes y Dr. D. Rafael Valentin Valdivieso. Além disso, foi registrado que, em 1843, o Seminário contava com os seguintes professores: História Eclesiástica, Dr. Don Pedro Ignacio de Castro y Barros; Legislação: Don Joaquin Larrain y Gandarilhas; classe inferior de estudos em Latin: Don Maximo Garramuño; Gramática Castelhana: Fernando Xegers; e Economia Política: Zoilo Villalon. No seminário, os estudantes eram estimulados à competição, de modo que os primeiros e segundos lugares de cada turma tinham os seus nomes divulgados nos periódicos chilenos (La Revista Católica, v.1.n.6. p.44; v.1.n.23. p.188; v.1. n. 43 p.249).

Em 22 de junho de 1845, foi levantado um debate na Câmara dos Deputados sobre o surgimento da Academia das Ciências Sagradas, cujo objetivo seria promover educação religiosa para os que não atuavam como membros do clero (La Revista Católica, v.2. n.68, 1845, p. 144). Notícias sobre o ensino de uma vertente do catolicismo no Chile, recebidas através de cartas de Valparaíso, foram publicadas no Rio de Janeiro por um periódico católico, que enalteceu as imagens do arcebispo de Santiago Valdivieso, e dos bispos D. José Hippollito Salles e D. Justo Donoso, especialmente pela publicação do Manual do Cura Americano (Revista Catholica, v.1. n.5, 1856, p.4).

Segundo Moura, os chilenos conseguiram, a despeito das cisões entre liberais e conservadores, organizar desde a primeira década sua emancipação em seu sistema de ensino em instituições de nível primário, secundário e universitário, sendo que esse último nível adotaria perspectivas modernas somente depois da reforma de 1845, o nível secundário já havia sido iniciado em uma perspectiva modernizante (Moura, 2013, p. 114).

Os estabelecimentos da educação republicana no Chile têm raízes ainda na época de O'Higgins, que pretendia estabelecer o Método de Lancaster no país, segundo o qual o aluno de um nível superior ensina ao de nível inferior. Não era articulado em níveis seriados, pelo qual permitia que se formassem simultaneamente crianças e adultos. Esse método teve boa acolhida na América ibérica devido à falta de estrutura e de profissionais na área de educação, problemas que, nos primeiros anos após a independência, se intensificariam. A situação levou à aceitação do método por diversos países, como Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, México e Uruguai, apenas para exemplificar aqueles onde teve melhor acolhida. Entretanto, o sistema

não atingiu os resultados pretendidos. A modernização do ensino chileno ocorreu na primeira década do século XIX. Em 1813, criou-se o Instituto Nacional, a partir da fusão de quatro instituições educacionais coloniais e com o apoio de intelectuais ilustrados, como Juan Egaña e Camilo Henríquez, dessa forma convivendo traços clássicos e modernos. Com a restauração espanhola, a instituição foi fechada em 1818, para novamente ser reaberta com o progresso dos liberais de O'Higgins, de forte postura anticlerical. As disciplinas oferecidas no estabelecimento eram o latim, o francês e o inglês, filosofia, direito, economia política, matemática, teologia e medicina. O Instituto serviu de modelo para a criação de outros estabelecimentos em La Serena e Concepción. Durante a administração do presidente Francisco Antonio Pinto (1827- 1829), iniciou-se em 1827 a abertura de um instituto em Talca. Em 1829, surgiram duas instituições em Santiago que eram abertamente concorrentes: o Liceo de Chile, de cunho mais liberal, e o Colégio de Chile, onde estudavam membros das famílias mais conservadoras e cujo diretor era Bello. Andrés Bello, um dos principais impulsionadores do sistema educacional no país, considerava que educação era algo essencial para o estabelecimento da república, pois, uma vez que não havia rei, resultava necessário que os homens tivessem virtude para manter o sistema democrático de governo. A forma de alcançar dita virtude passava pela instrução, tanto primária, para as massas, quanto de nível universitário, para a elite. (Moura, 2012, p. 120)

Enquanto atuou no Chile, David Trumbull não se dedicou à organização de um seminário teológico, mas sua atuação no campo nas instituições educacionais pode ser percebida na Escuela/Colegio Blas Cuevas (Paul, 1973). Nesse ínterim, a educação pública era a prioridade do governo chileno, que exercia controle sobre a Universidad de Chile, à qual estavam submetidas as escolas primárias e secundárias. Também havia escolas privadas, dentre elas a que Trumbull dirigiu juntamente com Jane Fitch, destinada às mulheres jovens. As escolas fundadas para os imigrantes contavam com a instrução de pastores protestantes.

#### **AVISO DE SEMINÁRIO**

A escola para meninos do assinante está em funcionamento há quase dois anos e continua como antes no número 13 da Calle del Almendro. Por acordo original com vários pais, o número de internos não deve exceder vinte, e pretendem completar esse número oito alunos adicionais.

O objetivo desta restrição é garantir a atenção individual de cada aluno, não apenas no que diz respeito ao progresso nos estudos, mas também no que diz respeito ao seu caráter e hábitos morais, e ao seu comportamento geral na família; sendo desejável combinar, tanto quanto possível, as vantagens do ensino público e privado. A “Agenda” compreende uma programação completa curso de estudos em línguas e matemática. A que se somam a música, tanto vocal como instrumental, e o desenho. Os alunos mais avançados praticarão ocasionalmente, ao ar livre, os princípios da Topografia, sob a orientação de um dos professores. Alguns alunos de poucos dias são admitidos para acomodar os pais nas imediações, mas no momento não há vaga para quem não for recebido como pensionista completo.

A escola-família para meninas, casa nº 19 da mesma rua, está agora sob os cuidados de uma senhora inglesa, que prestou importante serviço à causa da educação no Oriente, conheceu línguas estrangeiras, bem como observou e reduziu à prática dos modos de instrução mais aprovados e adotados na Europa. Ela também tem sido eminentemente bem-sucedida no ensino de desenho musical e pintura em óleo e aquarela, os pais que pretendam usufruir das vantagens desta instituição terão a

bondade de dar a conhecer a sua intenção ao assinante, o mais cedo possível. I. W. Wheelwright. (The Neighbor., v. 1. n.5, 1847, p. 20, Tradução própria).<sup>30</sup>

Quanto à crítica apresentada pelos periódicos *El Mercurio* e *El Diario* de Valparaíso, que alegavam que a vida dos imigrantes era afetada pela interferência da Igreja Católica nos assuntos educacionais, inclusive nas escolas primárias, os ultramontanos buscaram defender tal modelo educacional, visto que ele teria sido a base da formação das nações civilizadas. Além disso, mediante o esforço de um clero abnegado, destituído dos afagos matrimoniais que facilitavam a vida do clero protestante, houve empenho na catequização e *civilização* dos povos bárbaros (La Revista Católica, v.2. n.5, 1852c, p. 454).

Na perspectiva dos referidos ultramontanos, a ingerência de um clero católico dedicado aos assuntos educacionais desde o ensino primário impediria que o Chile se transformasse em uma nação pautada nos ensinamentos, considerados mentirosos, de Lutero e Calvino. A difusão de doutrinas tidas como mentirosas, jamais poderia ser considerada um direito dos pais de família, mas sim um erro. Caso os pais tivessem o direito de controlar de maneira exclusiva a educação dos seus filhos, tal direito não seria limitado à instrução em preceitos religiosos do protestantismo, judaísmo ou islamismo, mas poderia ser ampliado para a imoralidade, a idolatria ou os sacrifícios humanos em rituais religiosos. Tais erros, na perspectiva ultramontana, poderiam ser evitados somente mediante a fiscalização de autoridades eclesiásticas católicas em todos os níveis e tipos educacionais. Ademais, se a Igreja Católica não tivesse o direito de interferir na educação dos imigrantes protestantes, não o teria sobre a educação dos povos nativos em Araucaína, de modo que “se é um atentado

---

<sup>30</sup> Texto original:

“SEMINARY NOTICE.

The subscriber's school for boys has been in operation nearly two years, and is still continued as before at No. 13 Calle del Almendro.

By original agreement with several parents, the number of boarders is not to exceed; twenty, and there are wanting to complete that number eight additional pupils.

The object of this restriction is to secure to each scholar individual attention, not only as to progress in study, but also as respects his moral character and habits, and his general behaviour in the family; it being desirable to combine as far as possible the advantages of public and private instruction.

The "Schedule" comprehends a complete course of study in language and mathematics.

To which are added music, both vocal and instrumental, and drawing. The more advanced pupils will occasionally practice out of doors, the principles of Surveying, under the care of one of the teachers. A few day scholars are admitted to accommodate parents in the immediate vicinity, but at present there is no vacancy for any not received as full boarders.

The family-school for girls, house No. 19 of the same street, is now under the care of an English lady, who has rendered important service to the cause of education in the East, acquainted herself with foreign languages, as well as observed and reduced to practice the most approved modes of instruction adopted in Europe. She has also been eminently successful in teaching music drawing and painting in oil and water colours.

Parents who are desirous of availing themselves of the advantages of this institution, will have the goodness to make known their intention to the subscriber, as early as possible.

I. W. Wheelwright.” (The Neighbor., v. 1. n.5, 1847, p. 20)

violiar os direitos do pai protestante, o mesmo deve ser violiar o direito do pai gentil” (La Revista Católica, v.5. n. 271, 1852, p. 332)<sup>31</sup> Portanto, há uma equiparação do protestantismo às religiões de povos bárbaros. Os interesses particulares da minoria protestante não deveriam pautar leis educacionais, e a demanda educacional dos seus filhos deveria ser suprida pelas instituições controladas pela Igreja Católica, cujos princípios eram tidos como o fundamento da felicidade dos indivíduos, nações e famílias (La Revista Católica, v.5. n.286, 1852, p. 454).

O periódico *The Neighbor*, por sua vez, realizou um apelo para que os seus leitores olhassem atentamente para a situação dos filhos de estrangeiros, ou de “ascendência mista”. Em Valparaíso, em 1843, havia ao menos trinta crianças sem assistência educacional devido às condições econômicas dos pais, que não conseguiam pagar pela escola conduzida pelo D. W. Barry e por sua esposa, cujo nome foi omitido na notícia, mulher dedicada aos imigrantes de fala inglesa. Diante da omissão ou incapacidade dos pais de pagarem pela educação dos seus filhos, em nome da humanidade e da nação, os cristãos foram convocados a colaborar financeiramente para patrocinar a educação dessas crianças, custeando a mensalidade de cada uma delas com dois dólares (The Neighbor., v. 1. n..5, 1847, p. 17) A escola dirigida por Barry, chamada de Elementary English School, mantinha instalações separadas para *meninos* e para *meninas* e buscava ensiná-los nos seguintes ramos:

Leitura e escrita; aritmética, tanto decimal como vulgar, com vários métodos rápidos de cálculo; gramática com prática substancial; A contabilidade na sua teoria e prática; Geografia e Álgebra: também se considera capaz de ensinar ramos superiores, como Medição de Geometria, Topografia e Navegação. [...]

A Sra. Barry instrui as meninas em bordados simples e sofisticados; tê-los sob sua total supervisão. O assinante agradece o generoso apoio que já recebeu e esforçar-se-á pela fidelidade futura para merecer a sua continuidade.

D.W. Barry. (The Neighbor., v. 1. n..6, 1847, p. 24, Tradução própria).<sup>32</sup>

Escolas. Com fundos municipais, três escolas para meninos e quatro para as meninas são apoiadas. Nas três escolas para meninos, 308 são ensinados; nos quatro para meninas (das quais uma é responsável pelo freiras Frencli, e contém 280 alunos), há 471 estudiosos em tudo. Nos conventos, sob fiscalização da Câmara Municipal. são 286 rapazes. Os padres franceses instruem mais 214. Em escolas primárias escolas vates para meninos são 414: e na mesma para meninas 259. O número inteiro, educado às custas da cidade, é 843. O total de meninos em todas as escolas, públicas e privadas, é 1279; de meninas 730: confecção em todo o ano de 2067. Nas escolas

---

<sup>31</sup> Ver também:

(La Revista Católica.v.5. n. 271, 1852.p.335-336)

(La Revista Católica.v.5. n. 274, 1852. p.357-359)

<sup>32</sup> Texto original:

“Reading and Writing; Arithmetic, both decimal and vulgar, with several rapid methods of calculation; Grammar with substantial practice; Book-keeping in its theory and practice; Geography, and Algebra: he also regards himself capable of teaching higher branches, as Geometry Mensuration, Surveying, and Navigation. [...] Mrs. Barry instructs the girls in plain and fancy needlework; having them under her entire supervision. The subscriber is grateful for the generous support he has already received, and will strive by future fidelity to deserve its continuance. D. W. Barry.” (The Neighbor., v. 1. n..6, 1847, p. 24)

dos pais franceses há também uma aula, de aritmética e desenho linear, para artesãos; em que há 74 estudiosos. (The Neighbor, v.3. n.30, 1849, p. 41, Tradução Própria).<sup>33</sup>

Foi apresentado no periódico um artigo em defesa do oferecimento de uma educação primária para a população. O avanço na educação deveria partir do governo, das associações religiosas e de caridade, bem como dos indivíduos, sobretudo daqueles cuja riqueza foi acumulada em gerações passadas a partir das atividades mineradoras (The Neighbor, v.3. n. 31, 1849, p. 49).

Segundo Prado, no Brasil a construção de instituições educacionais separadas da igreja foi mais lenta que no Chile. Após a Independência do Brasil, os primeiros cursos superiores foram da área jurídica, iniciados em 1827 nas cidades de São Paulo e Olinda. Em contrapartida, o curso de Medicina teve início em 1832 nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Ainda de acordo com a historiadora, a suspensão do tráfico transatlântico de escravizados e as perspectivas de modernização econômica colaboraram para que deputados e senadores do Império intensificassem os debates sobre a educação em nível primário e secundário no Brasil. Por outro lado, diante da pouca interferência do Estado sobre os assuntos educacionais, havia abertura para a atuação da igreja nos níveis primário e secundário (Prado, 2004).

As atividades missionárias de Simonton mais direcionadas aos nacionais eram limitadas pela dificuldade inicial com a língua portuguesa. Para superar tal barreira e estabelecer uma relação com os nacionais, o missionário começou a divulgar no jornal, no final de 1859, um anúncio oferecendo aulas de grego, latim, hebraico e inglês. Após o anúncio, conseguiu trocar aulas com o Dr. Teófilo Neves Leão, Secretário de Instrução Pública, passando a dar aulas de inglês e a receber aulas de português. Leão também ajudou Simonton a receber uma licença para atuar como professor. No intuito de avançar no aprendizado, Simonton se mudou, no início de 1860, para a casa do senhor Patterson que falava português. Depois da mudança, o missionário expressou estar mais bem instalado do que esperava para uma casa de língua portuguesa (Simonton, 2 dec. 1859; 24 dec. 1859; 3 jan. 1860). Depois

---

<sup>33</sup> Texto original:

“School. - With city funds three schools for boys and four for girls are supported. In the three schools for boys 308 are taught; in the four for girls (of which one is in charge of the French nuns, and contains 280 pupils) there are 471 scholars in all. In the convents, under inspection of the Municipality, are 286 lads, The French fathers instruct 214 more. In private schools for boys there are 414: and in the same for girls 259. The whole number, educated at the cost of the city, is 843. The total of boys in all the schools, public and private, is 1279; of girls 730: making in the whole 2067. In the schools of the French fathers there is also a class, in arithmetic and linear drawing, for artisans; in which there are 74 scholars.” (The Neighbor, v.3. n.30, 1849, p. 41)

disso, prosseguiu divulgando aulas de inglês no jornal (*Correio Mercantil*, v.16.n.222, 13 ago. 1859).

No segundo semestre de 1867, Simonton escreveu sobre o seu interesse em solicitar ao Conselho de Instrução Pública<sup>34</sup> a abertura de uma escola diante da grande demanda de crianças a serem matriculadas, apesar de Simonton temer que a legislação brasileira fosse aplicada rigorosamente no sentido de proibir a criação de uma escola protestante. Ele também indicou que conhecia um conselheiro que havia afirmado que não haveria objeções a criação da escola protestante, e mesmo que houvesse um impedimento na primeira solicitação, foi orientado sobre a possibilidade de apelar para a Câmara dos Deputados (*The Foreign Missionary*, [1867-1868], p. 144-145). No mesmo ano, em São Paulo, o presbítero William Dreaton Pitt articulava um abaixo-assinado para a fundação de uma escola em língua inglesa, mas as suas publicações em jornais não indicavam o protestantismo como a base religiosa de tal escola (*O Ypiranga*, 1867). Os planos de formação de uma escola não foram concretizados. Esse homem faleceu em São Paulo enquanto visitava seus parentes. Segundo o *Correio Paulistano* (1867), muitos protestantes de diversas nacionalidades acompanharam o seu enterro.

Apesar de Simonton não ter conseguido organizar uma escola, foi responsável pela fundação do Seminário do Rio de Janeiro. Segundo Reis, a instituição educacional era focada no preparo de brasileiros para a expansão das atividades missionárias. O funcionamento do Seminário contou com o apoio financeiro do BFM-PCUSA

A resposta não se fez espera: o board autorizou as despesas necessárias, e logo depois chegaram todos os compêndios e livros para o estudo, e ainda instrumentos de Física e Astronomia, que haviam sido encomendados para o mesmo fim. Todos estes livros e objetos traziam o seguinte dístico: Para o Seminário do Rio de Janeiro. O ilustre comentador Melancthon W. Jacobus, sabendo da organização deste Seminário, mandou uma coleção completa de todos os seus comentários a cada um dos estudantes (Reis, 1902, p. 67).

O Seminário ficava no segundo andar de um prédio com três pavimentos alugado na Praça da Aclamação, n. 49 (Reis, 1902, p. 64-87). Matricularam-se os brasileiros Antônio Trajano, Modesto de Carvalhosa (que obtiveram a licenciatura em agosto de 1870), o poeta Santos Neves e Antônio Pedro de Cerqueira Leite. O curso possuía quatro anos de duração e os estudantes moravam no mesmo prédio onde aconteciam as aulas. A partir do segundo ano os estudantes passaram a colaborar com o ensino de uma escola paroquial mantida pelo BFM-

---

<sup>34</sup> Órgão responsável pela fiscalização das escolas públicas e particulares na corte. Ver: Brasil (1854, p. 45); Meira (2021, p. 122-138); Narita (2016).

PCUSA sob a direção de Schneider. Em maio de 1867 as aulas foram iniciadas, e os primeiros professores do seminário foram Simonton, responsável pelo ensino de Teologia; Schneider, Física e Matemática; e o pr. Karl Wagner, da igreja alemã, que ensinava grego e História Eclesiástica. Com a morte de Simonton, seu cunhado Blackford assumiu a sua vaga. Quando Wagner se retirou para a Suíça, o seminário contou apenas com Blackford e Schneider até a chegada de novos missionários. Com o encerramento da primeira turma, o seminário deixou de funcionar, mas posteriormente com o presbitério do Rio de Janeiro, reativou-se as atividades com uma grade curricular de seis anos e novos professores. Vale atentar que obter a licenciatura não implicava receber imediatamente a ordenação para ser ministro. Como no caso de Antônio Trajano e Miguel Torres, que foram ordenados em 1875; e Antônio Pedro de Cerqueira Leite, ordenado em 1876 (Lessa, 1938, p. 111).

A organização de igrejas em seus limites denominacionais, e a criação de instituições educacionais como escolas ou seminários teológicos fizeram parte das atividades missionárias de Trumbull e Simonton. A partir de agora, nos dedicaremos de maneira mais específica aos tipos de instituições missionárias que deram suporte aos trabalhos dos dois missionários.

## 2.2 INSTITUIÇÕES MISSIONÁRIAS E QUESTÕES RACIAIS

Um dos debates que permeava os centros teológicos e a administração das diferentes denominações nos EUA era se a instituição que deveria protagonizar o avanço das missões seria as sociedades religiosas que contavam com o apoio denominacional protestante irrestrito ou os conselhos de missões administrados isoladamente por cada denominação.

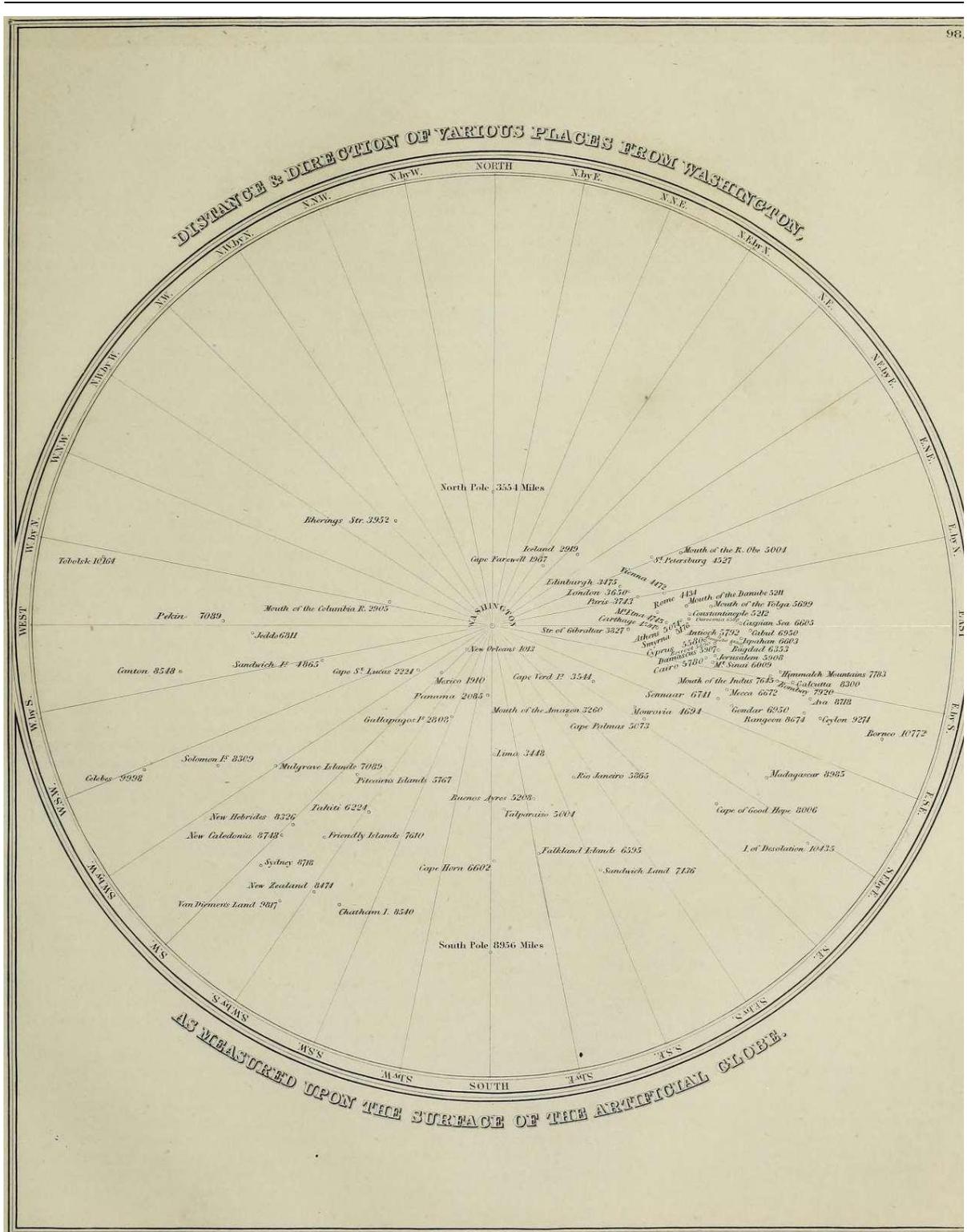
Sobre este assunto, Joseph K. Wight, em artigo publicado no periódico editado por professores do Seminário de Princeton, propôs que havia três principais métodos para a evangelização, a saber: “1. realizado por indivíduos; 2. por sociedades organizadas para o efeito; ou 3. pela igreja sob sua própria organização”. Apesar do autor reconhecer a importância das sociedades religiosas, elas estariam usurpando as atribuições missionárias das igrejas que deveriam administrar os recursos destinados às missões. Mesmo reconhecendo que a igreja não estava restrita a uma comunidade local ou a uma denominação, todas as recomendações neotestamentárias sobre as atribuições da igreja, assim como sobre as profecias, deveriam se manifestar de modo efetivo nas igrejas visíveis. Ou seja, por meio das comunidades locais e das denominações, a “igreja invisível” seria representada e atuaria de modo a realizar o trabalho missionário. Neste sentido, Joseph K. Wight, seguindo a tendência da *Old School* de fortalecimento denominacional, defendeu um método de evangelização

capaz de solidificar a identidade da denominação presbiteriana, inclusive em suas atividades missionárias (Wight, 1864, p. 396).

O desejo de Joseph K. Wight de que as missões mundiais fossem protagonizadas pelas denominações aponta para o conflito de interesses entre projetos missionários representados pelos conselhos de missões estrangeiras de cada denominação e os projetos missionários representados pelas sociedades religiosas não vinculadas às denominações. No entanto, a dicotomia sinalizada nesse artigo teológico está longe de expressar o elevado grau de complexidade das relações entre os dois tipos de missões, de modo que tal diferença institucional era, em muitos contextos, sequer percebida como uma diferença que afetasse a natureza ou a qualidade da missão empreendida pelas próprias instituições, pelos missionários ou pelos financiadores.

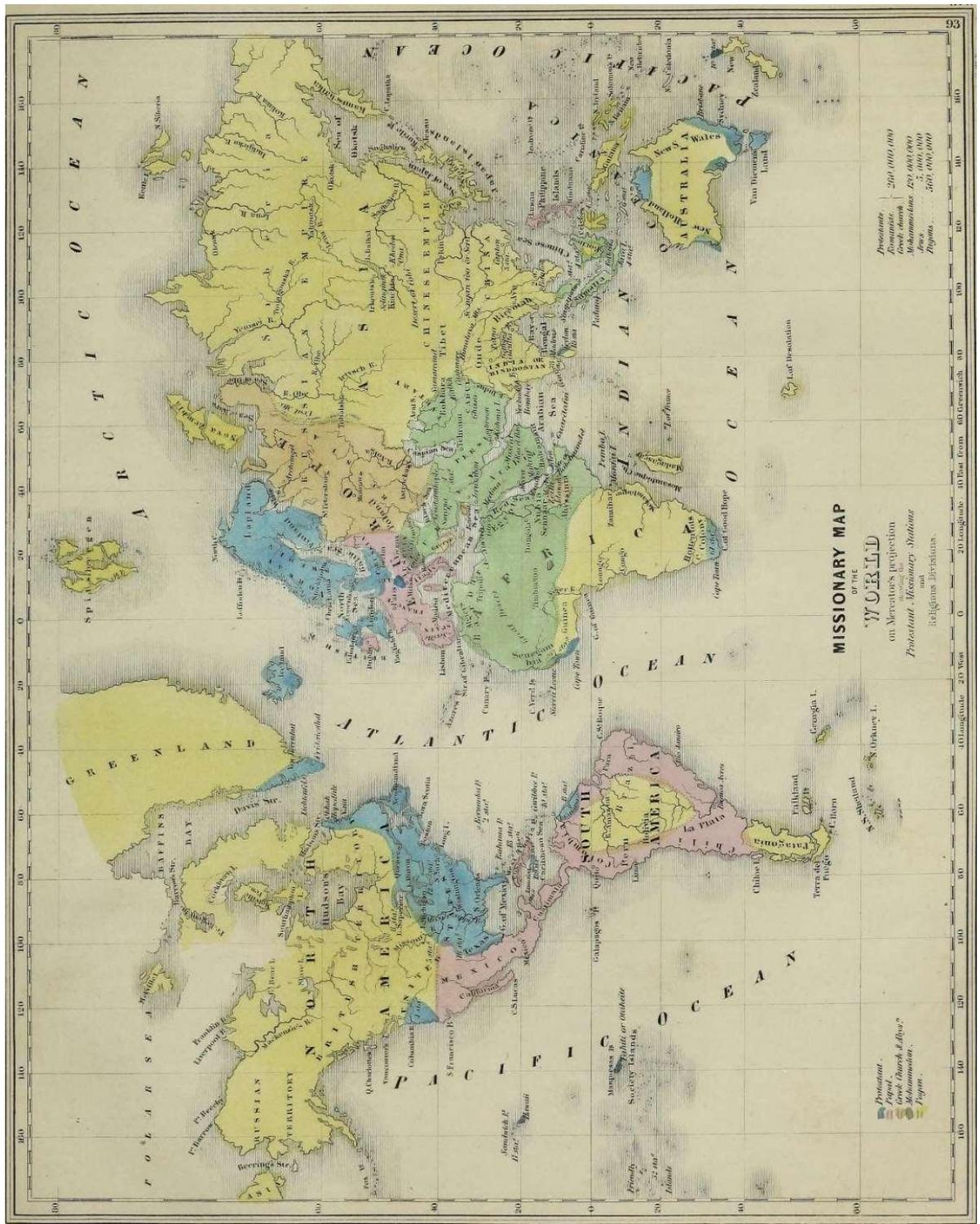
Dentre os autores solicitados por Simonton e Trumbull enquanto seminarista, nos chamou a atenção as implicações missiológicas do Atlas Bíblico elaborado por William Jenkes. No mapa sobre a difusão das missões evangélicas e da civilização, que foi representada a pretensão de protagonismo dos EUA enquanto nação para o avanço da *civilização*, o seu seria efetivado mediante evangelização protestante em escala global. No centro do mapa, foi colocado Washington D.C., ou seja, a capital dos assuntos políticos que centralizava os interesses da nação era o epicentro das missões evangélicas. Os aspectos mais racialistas das missões protestantes são mais explícitos no mapa seguinte. Jenkes também propôs uma explicação para ocupação do mundo antigo a partir da narrativa mitológica do livro *Gênesis*. Ele supôs entre os seus contemporâneos quais eram as *raças* que descendiam de Noé, considerando os diferentes níveis de progresso e civilidade que eram medidos sobretudo a partir de critérios religiosos. No ponto mais elevado da civilização estariam os Estados Unidos, nação classificada como protestante juntamente com outras nações europeias. No segundo nível, estavam as nações católicas, no terceiro aquelas influenciadas pela Igreja grega, no quarto as maometanas e no quinto as consideradas *pagãs* (*pagan*) (Jenks, 1849, p. 91-95).

# MAPA 1 - WASHINGTON D.C. COMO CENTRO DE DIFUSÃO DA CIVILIZAÇÃO E DAS MISSÕES EVANGÉLICAS



Fonte: Jenks (1849, p. 97).

MAPA 2- MISSÕES PROTESTANTES NO MUNDO



Fonte: Jenks (1849, p. 93).

A pretensão de superioridade dos anglo-americanos também era afirmada de diversas formas pela ASFS, inclusive pela forma como se referiam à língua inglesa em relação as demais, tal como na citação a seguir:

Se nada intervier para impedir a propagação da raça inglesa, em 145 anos ela deverá contar com oitocentos milhões de almas, superando a população atual do globo! Ela agora tem cerca de três quartos do comércio do mundo; os negócios do mundo estão sendo feitos rapidamente no idioma inglês - um idioma que contém o melhor sistema de teologia e filosofia moral existente - e seu empreendimento é tão insondável, inquieto e constantemente recorrente quanto o oceano e suas marés. Quem pode compreender seu destino! Em que idioma se expõe seu dever? (The Sailor's Magazine, 1849, v. 21, n. 1, p. 31).<sup>35</sup>

Qualificações e facilidades para utilidade. - Se mentes destemidas, corações calorosos, vontades obedientes, disposições generosas, conhecimento dos homens e desejos ardentes de utilidade são qualificações; e se as viagens extensas, e o dom de línguas, e a língua inglesa - contendo os melhores sistemas de teologia e filosofia moral existentes - que tantos deles falam, e a maravilhosa rapidez com que voam ao redor do globo, e o intercâmbio comercial em todas as margens, e o empreendimento que conduz cada rio até a sua nascente, e explora cada enseada e baía, e a influência e o poder mundial da raça inglesa, que possui dois terços do comércio mundial; se todas essas são instalações, quem é mais dotado e mais bem equipado para fazer o bem do que os marinheiros convertidos? (The Sailor's Magazine, 1850, v. 22, n. 7, p. 218-219)<sup>36</sup>

Em 1819, o Congresso Americano criou o Fundo para Civilização - *Civilization Fund* – possibilitando, assim, o estreitamento entre as missões e as ações das instituições políticas contra os nativos, inclusive no contexto da remoção forçada de suas terras, como aconteceu com os Cherokee na Georgia (Holmes, 2017, p. 393). Ou seja, as propostas de separação entre a Igreja e o Estado nos Estados Unidos foram pensadas de modo que as igrejas, inclusive as não protestantes, desempenhassem um papel civilizatório em suas atividades missionárias. Ao longo do século, podemos identificar os fundos destinados às igrejas tanto em fontes primárias do governo americano como nos relatórios elaborados pelas próprias igrejas. De acordo com

---

<sup>35</sup> Texto original:

**The English Race**

If nothing intervene to check the propagation of the English race in 145 years it must number eight hundred millions of souls! Out numbering the present population of the globe! It now has about three-fourths of the commerce of the world; the business of the world is fast being done in the English language-a language containing the best system of theology and moral philosophy extant-and its enterprise is as fathomless, and as restless, and as steadily recurrent as the ocean and its tides. Who can comprehend its destiny! What language set forth its duty! (The Sailor's Magazine, 1849, v. 21, n. 1, p. 31)

<sup>36</sup> Texto original:

Qualifications and facilities for usefulness.- If fearless minds, and warm hearts, and obedient wills, and generous dispositions, and knowledge of men, and ardent desires for usefulness are qualifications; and if extensive travel, and the gift of tongues, and the English language - containing the best systems of theology and moral philosophy in existence - which so many of them speak, and the wonderful rapidity with which they fly around the globe, and the intercourse of trade on every shore, and the enterprize which is threading every river to its source, and exploring every inlet and bay, and the world-wide influence and power of the English race which owns two-thirds of the world's commerce; if all these are facilities, who are better gifted, and better furnished for doing good than converted seamen?

os relatórios dos conselhos de missões da Igreja Presbiteriana, em 1850 a Igreja Católica Romana nos Estados Unidos contava com aproximadamente 1.980.000 membros e 1.411 igrejas e seiscentas e oitenta e uma estações, havendo uma média de uma igreja para cada novecentas e quarenta e seis pessoas. Quanto à Igreja Presbiteriana *Old School*, havia aproximadamente 1.000.000 membros e 2.300 igrejas, havendo, pois, uma média de quatrocentas e trinta e quatro pessoas para cada igreja. Os dados apresentados neste relatório da *Old School* tinham como objetivo demonstrar que, embora a Igreja Católica contasse com mais pessoas, os presbiterianos prestavam maior assistência aos seus fiéis, afirmando, até mesmo, que os números apresentados pela Igreja Católica representavam todos aqueles que haviam sido batizados; ao passo que os presbiterianos contavam apenas com aqueles que, efetivamente, participavam das atividades eclesiásticas (PCUSA, 1852).

Os católicos romanos têm bom senso suficiente para saber para que país deveriam emigrar. Se eles devem saem da Europa, por que não vão para o Brasil, para o Chile, para o Peru, para algum lugar na América do Sul ou para o México? Não! esses assentamentos católicos romanos neste oeste hemisfério moderno não combina com eles! Eles devem emigrar aos Estados Unidos. O protestantismo fez nossa terra o que ela é, e agora oferece aos pobres, ignorantes, miseráveis e oprimidos da humanidade, a casa mais feliz do mundo.

Que os amigos de Sião então se regozijem e esperem o Senhor. Esses católicos romanos são enviados para este país em que confiamos para o bem deles e para o nosso; e que em vista de terem sido feitos pelo Espírito e Palavra de Deus seus verdadeiros filhos pela fé em Jesus Cristo; e assim levado a renunciar aos erros e idolatrias e dogmas destruidores de almas de sua igreja. Nós devemos, portanto, considerá-los como parte do grande campo aberto ao trabalho de todos os que amam as almas dos homens e o Senhor Jesus Cristo com sinceridade e em verdade. E se cumprirmos nosso dever confiando em Deus, será uma bênção para nossa população católica romana e eles, no final, não nos arruinam. Não tema, nós somos de Deus, e deve, por sua bênção, prevalecer (PCUSA, 1852, p.70, tradução própria).<sup>37</sup>

Consequentemente, o relatório das missões presbiterianas pode ser compreendido como uma tentativa de afirmação da superioridade das instituições protestantes na colaboração com os assuntos nacionais. Nessa discussão, o tema da imigração para os Estados

---

<sup>37</sup> Texto original:

The Roman Catholics have sense enough to know what country they should emigrate to. If they must leave Europe, why do they not go to Brazil, to Chili, to Peru, to South America somewhere, or to Mexico? No! these Roman Catholic settlements in this western hemisphere do not suit them! They must emigrate to the United States. Protestantism has made our land what it is, and it now offers to the poor, ignorant, miserable, and oppressed of mankind the happiest home in the world.

Let the friends of Zion then rejoice, and hope in the Lord. These Roman Catholics are sent to this country we trust for their own and our good; and that in view of their being made by the Spirit and Word of God his true children by faith in Jesus Christ; and so brought to renounce the errors and idolatries and soul-destroying dogmas of their church. We must therefore look upon them as a part of the great field open to the labours of all who love the souls of men and the Lord Jesus Christ in sincerity and in truth. And if we do our duty in reliance upon God, we shall be a blessing to our Roman Catholic population and they in the end no ruin to us. Fear not, we are of God, and must by his blessing prevail. (PCUSA, 1852, p.10)

Unidos foi levantado. Na perspectiva presbiteriana, os católicos de origem europeia preferiam migrar para os Estados Unidos em virtude da liberdade religiosa oferecida dentro de um modelo político estruturado em uma cultura protestante. Em vez de rejeitar tais imigrantes, os protestantes deveriam acolhê-los e educá-los na esperança de que, em uma ou duas gerações, os católicos pudessem se converter (PCUSA, 1852). O avanço do catolicismo nos Estados Unidos, por sua vez, foi concebido pelos ultramontanos chilenos não apenas como resultado do estabelecimento de imigrantes, mas também de conversões (La Revista Católica, v.2. n.232, 1851, p. 14).

Compreendemos este relatório da PCUSA dentro de um contexto de aversão à imigração de católicos para os Estados Unidos. Uma publicação de Samuel Morse, por exemplo, tratou essa imigração como parte de um projeto organizado e sistemático empreendido pelas potências europeias contra as liberdades dos Estados Unidos. Desde a primeira edição, a obra contou com a recomendação de James Milnor, Thomas de Witt, N. Bangs e Jonathan Goin, representantes das igrejas episcopal, presbiteriana, metodista e batista (Morse, 1835).<sup>38</sup> O autor mencionou que quando o livro foi escrito estava acontecendo uma revolta liderada por imigrantes irlandeses católicos que trabalhavam na construção da linha férrea entre Baltimore e Washington. Para além do problema levantado sobre a revolta, o autor apontou que o avanço da imigração católica criava nos Estados Unidos o fortalecimento do poder do clero, a única autoridade capaz de resolver o conflito com os trabalhadores da linha férrea.

A sétima edição do livro de Morse foi realizada pela agência missionária The American and Foreign Christian Union que prosseguia na acusação de que o Império Austríaco utilizava a Fundação Austríaca de São Leopoldo como uma forma de instrumentalizar a religião católica para executar transformações de cunho político, minando, assim, as bases do sistema democrático e das liberdades religiosas nos Estados Unidos da América. Na sétima edição, Morse também lidou com a objeção de que os argumentos usados para criticar o apoio dado ao Império Austríaco às missões católicas poderiam ser, de igual modo, aplicados aos empreendimentos missionários protestantes em outras nações. Como resposta, Morse argumentou que:

Diga-se que, por esta regra, se pode provar que os Estados Unidos aspiraram politicamente contra a Índia; porque missionários protestantes americanos foram enviados para a Índia, para converter o povo ao cristianismo? Vamos aplicar o teste, e ver se a conspiração pode ser provada. Além do fato de que os Estados Unidos

---

<sup>38</sup> Importante mencionarmos que o conteúdo deste livro fora publicado previamente de maneira seriada no periódico The New York Observer.

como um governo não podem, como fazem outros governos, se envolver em um empreendimento religioso, a peculiaridade em seus princípios da separação entre Igreja e Estado, tornando-a inconstitucional e, portanto, impossível, pergunto qual o motivo adequado aqui para tal cruzada? o que os Estados Unidos têm a temer politicamente da Índia? Não é preciso responder, nada. A prova falha, portanto, na primeira regra, em relação à conspiração dos Estados Unidos (Morse, 1852, p.14, tradução nossa).<sup>39</sup>

Portanto, Morse tratou as tentativas de os americanos construírem uma separação entre a Igreja e o Estado como um dado pronto, não foi importante dimensionar a qualidade ou o tipo de separação. Sob a alegação de que a separação era uma experiência de governo concreta e normativa para as suas ações internas e suas políticas diplomáticas, o governo americano estaria, portanto, impossibilitado de instrumentalizar a religião para fins de transformação política. Para além do princípio da laicidade, o autor apelou para a alegação, recorrente em agências missionárias oitocentistas, da superioridade dos Estados Unidos sobre os povos evangelizados. Por fim, apresentou a ideia de que o missionário estaria focado, exclusivamente, na conversão dos povos evangelizados. Morse também ignorou a complexidade das relações entre indivíduo e sociedade envolvidas naquilo que os missionários esperavam de uma conversão, bem como naquilo que as próprias agências missionárias expressavam em cartas ou artigos publicados. Assim, estavam os missionários que atuavam na Índia realmente comprometidos exclusivamente com o ideal de salvação individual sem desdobramentos sobre a esfera pública? Tal resposta seria possível apenas nas análises do missionário. É importante atentar que foi desconsiderado o apoio financeiro dado pelo próprio governo americano às instituições educacionais religiosas e aos trabalhos de missões entre os indígenas.

Percebemos, então, que a preocupação em relação às nações católicas permeou os debates das referidas denominações e das sociedades religiosas que dedicaram atenção à evangelização das nações católicas não apenas por almejarem uma salvação individual aplicada à vida depois da morte, porém também devido ao projeto de dominação cultural e política no qual haveria uma reestruturação das relações entre estado e igreja.

---

<sup>39</sup> Texto original:

Will it be said, that by this rule the United States can be proved to have politically conspired against India; because Protestant American Missionaries have been sent to India, to convert the people to Christianity? Let us apply the test, and see if conspiracy can be proved. Aside from the fact that the United States as a government cannot, as do other governments, engage in a religious enterprise, the peculiarity in its principles of the separation of Church and State, making it unconstitutional, and therefore impossible, I ask what adequate motive exists here for such a crusade? what have the United States to fear politically from India? It is scarcely necessary to answer, nothing. The proof fails, therefore, in the first rule, in regard to conspiracy by the United States. (Morse, 1852, p.14)

Outrossim, as agências voluntárias foram perdendo as características de sociedades religiosas e adquirindo traços denominacionais a partir da década de 1820. Ou seja, antes desse período, as missões eram mantidas por acordos de cooperação entre diversas denominações. A partir de então, cada denominação passou a manter suas próprias missões. Havia, inclusive, uma agência missionária e um conselho de publicação para cada variação de determinada denominação e assim, cada uma era mantida fora de acordos de cooperação. Isso possibilitava autonomia para que cada denominação cuidasse de suas próprias instituições. Como demonstraremos a seguir, o mesmo mecanismo se deu com o Conselho de Missões e publicações da Igreja Presbiteriana (Holmes, 2017, p. 396).

Pouco antes da divisão da PCUSA de 1837, em 1836 a Assembleia Geral presbiteriana discutiu o assunto, prevalecendo, portanto, a ideia de que a denominação não deveria assumir a responsabilidade de gerir uma agência missionária de alcance mundial, mas sim apoiar as sociedades já existentes. No ano seguinte, porém, a denominação iniciou um esforço contrário. A partir de então, o Conselho de Missões Estrangeiras passou a constituir um elemento significativo na formação da identidade da denominação presbiteriana (Lowrie, 1869, p. 43). Nessa formação, foram organizadas várias instituições com finalidades missionárias. Cada uma delas se relacionou aos embates sociais e teológicos que dividiram as instituições presbiterianas nos Estados Unidos. O Quadro 2 sintetiza os principais conselhos missionários, os seus respectivos secretários e vínculos com as vertentes presbiterianas nos Estados Unidos em meados do século XIX.

O verbete “Foreign Missions, Board of” da Enciclopédia organizada por Alfred Nevin, sugere que o interesse da denominação por missões foi iniciado antes da sua unificação em uma Assembleia Geral e antes da Independência das Treze Colônias. Em 1741, o Sínodo Geral havia determinado que a evangelização dos “aborígenes pagãos” que viviam em território americano deveria ser uma prioridade. Entretanto, apenas dez anos depois, em 1751, o Sínodo Geral determinou uma coleta financeira anual em cada igreja local destinada às missões direcionadas aos povos nativos. Depois da Assembleia Geral, a denominação presbiteriana organizou em 1817, a United Foreign Missionary Society que se uniu ao American Board em 1826. Nesse período, os principais esforços continuavam sendo direcionados aos povos nativos. Como parte dos presbiterianos acreditavam que o esforço missionário deveria partir de uma agência regulada pela própria denominação, em 1832 foi formada em Pittsburg a *Western Foreign Missionary Society*. Sob a coordenação de Elisha P. Swift, a agência missionária apresentou em seu relatório financeiro uma receita de \$6.431,90 no ano de 1833. Além das missões entre povos nativos, havia missionários mantidos pela agência na África

Ocidental e Índia. O crescimento das receitas foi gradativo e em 1837, sob a presidência de Walter Lowrie, a agência tinha um saldo de \$22.834,54 (Nevin, 1884).

### QUADRO 2 - INSTITUIÇÕES MISSIONÁRIAS PRESBITERIANAS

Conselhos Missionários	Secretário	Vertente
Western Foreign Missionary Society	Elisha P. Swift (1833-1836)	Norte e Sul
Western Foreign Missionary Society	Walter Lowrie (1836-1837)	- <i>Old e New School</i>
Board of Foreign Mission	Walter Lowrie (1837-1868)	Norte e Sul - Old School
Executive Committee of Foreign Missions	John Leighton Wilson (1861 - T)	Sul - Old e New School
Board of Foreign Mission	John Cameron Lowrie (1868 - 1870)	Norte - Old School
Board of Foreign Mission	John Cameron Lowrie (1870 - T)	Norte - Old e New School

Fonte: Nevin (1884, p. 244-248).

Na Assembleia Geral de 1837, a mesma da divisão entre *Old e New School*, este saldo foi transferido para o novo conselho criado, o BFM-PCUSA. Apesar da perda de inúmeras igrejas da *New School*, a Board of Foreign Missions teve o dobro de receitas no ano seguinte. Por um lado, isso pode ser explicado pelo fato de que as finanças destinadas às missões entre as igrejas da *New School* eram divididas para a American Board e sociedades religiosas, não sendo tão significativas as contribuições para a agência da denominação.

Ainda segundo Alfred Nevin (1884), na crescente movimentação financeira da missão da denominação presbiteriana, observa-se que a *Western Foreign Missionary Society* teve uma receita de \$92.301 desde a sua fundação em 1831 até o seu encerramento em maio de 1837. Dez anos depois da criação da *Board of Foreign Missions*, a receita havia saltado para \$627.438, e entre 1848 e 1857 para \$1.193.291. No entanto, esses valores, com pequenas variações em relação aos dados apresentados por Harvey Newcomb, não incluíam as doações das sociedades bíblicas e do Governo dos Estados Unidos, sobretudo direcionadas à atuação entre povos indígenas.

**TABELA 1 - RECEITAS DAS INSTITUIÇÕES  
MISSIONÁRIAS PRESBITERIANAS**

Instituição	Ano	Receitas em Dólar
<i>Western Foreign Missionary Society</i>	1833	\$ 6.431,00
	1834	\$ 16.296,00
	1835	\$ 17.677,00
	1836	\$ 19.123,00
	1837	\$ 22.832,00
	1838	\$ 44.748,00
<i>Board of Foreign Mission</i>	1839	\$ 56.150,00
	1840	\$ 54.425,00
	1841	\$ 62.344,00
	1842	\$ 58.924,00
	1843	\$ 54.760,00
	1844	\$ 66.674,00
	1845	\$ 72.117,00
	1846	\$ 76.395,00
	1847	\$ 82.739,00
	1848	\$ 89.165,00
	1849	\$ 96.294,00
	1850	\$ 104.665,00
	1851	\$ 108.544,00
	1852	\$ 117.882,00
	1853	\$ 122.028,00
	1854	\$ 140.502,00
	Total	

Fonte: Nevin (1884).

Quanto à captação de recursos do BFM também destacamos que a Assembleia Geral de 1849 relatou que, embora o crescimento das operações do BFM entre os *pagãos* fosse um grande motivo de gratidão a Deus, também havia o reconhecimento de que muitas igrejas colaboravam financeiramente. Além disso, foi realizada uma exortação para que muito afetosamente os ministros de todas as igrejas pudessem estimular seu povo, desde seu alto privilégio, bem como imperiosa obrigação, para contribuir com seus recursos para o avanço da missão (PCUSA, 1853, p. 240).

Por outro lado, a saída da *New School* da Assembleia Geral e a criação da *Board of Foreign Missions* atraíram a colaboração de grupos que não apoiavam a *Western Foreign Missionary Society*. A partir de então a *Board of Foreign Missions* se esforçou para atuar em outros continentes, e iniciou trabalhos em Singapura em 1837. A chegada em Sião aconteceu em 1840. Em 1843, avançou sobre Macau, Cantão, Amoy e Ningpo. No ano de 1849, em

Corisco. No Sul da Califórnia, foi iniciado em 1851 um trabalho destinado aos imigrantes chineses. O avanço sobre a América do Sul aconteceu em 1856, com o envio de um missionário a Bogotá, e em 1859, com o envio de Simonton ao Rio de Janeiro. Em 1859, foi enviado um missionário ao Japão. Além disso, Laos foi ocupado em 1867. Apesar da Guerra Civil Americana da divisão entre as igrejas do Norte e Sul da Old School presbiteriana, o BFM-PCUSA teve uma receita de 1.858.064 entre os anos de 1858 e 1867. Esse aumento das receitas não é explicado apenas pelo crescimento do número de membros das igrejas, uma vez que também houve elevação na média de contribuição por cada membro. Entre 1840 e 1850, a contribuição anual de cada membro para as missões foi de quarenta centavos de dólares. De 1850 a 1860, foi de quarenta e oito vírgula cinco centavos de dólares. E entre 1860 e 1870, sessenta e oito vírgula setenta e cinco centavos de dólares.

Com a reunificação da *Old* e *New School* no ano de 1869, foi iniciada uma reestruturação das agências missionárias. Nessa ocasião, as antigas sociedades religiosas apoiadas pela *New School* foram enfraquecendo financeiramente, ou até mesmo encerrando as suas atividades. Neste contexto, o BFM-PCUSA também buscou solidificar trabalhos que já haviam sido estabelecidos em outros locais por meio da adoção de missionários que eram anteriormente mantidos por sociedades religiosas. Esse foi o caso do Chile, nação que contava com a atuação de Trumbull desde o ano de 1845, missionário, no entanto, que passou a ser acolhido pela referida missão apenas na década de 1870 (Nevin, 1884).

Após a morte de Walter Lowrie em 1868, o seu filho John C. Lowrie assumiu a presidência do BFM. Poucos anos depois, com a reunificação da *Old* e *New School* do Norte em 1869 as receitas aumentaram ainda mais, registrando, na década de 1870, uma receita média anual um pouco superior a meio milhão de dólares: \$6.558.783 entre 1871 e 1883. Nessa ocasião, os missionários mantidos por sociedades religiosas com algum vínculo com a *New School* passaram a ser mantidos pela BFM, a saber:

as seguintes missões e missionários foram recebidos: Kolhapur, 1870, um missionário e sua esposa, 20 comunicantes e 127 acadêmicos, uma estação. Do American Board, Syria Mission (1870), 8 missionários, 1 senhora solteira, 4 estações, 2 pregadores nativos, 294 comunicantes e 1671 estudiosos. Gaboon Mission (1870), 2 missionários, 1 estação e 10 comunicantes, sem representante da escola. Seneca Mission (1870), 3 missionários, 3 estações e 216 comunicantes. Persia Mission (1871), 4 missionários, 1 médico, 1 senhora solteira, 1 estação, 700 comunicantes e 960 acadêmicos. Dakota Mission (1871), 2 missionários, 1 professor, 1 ministro nativo ordenado, 2 condições, 164 comunicantes e 151 acadêmicos. Além destes, dois missionários de Pequim foram transferidos para o Conselho em 1870, perfazendo um total, incluindo Kolhapur, de 6 missões, 22 missionários ordenados, 1 médico, 2 mulheres solteiras, 1.404 comunicantes e 2.909 acadêmicos, tanto quanto relatado. O número de trabalhadores nativos está incompleto. As seguintes missões foram estabelecidas desde 1870 entre os índios:

Nez Perces, Chippewas, Winnebagoes, Iowas, Sacs e Choctaws; México, 1872; Chile (1873), transferido da União Cristã Estrangeira; Guatemala, 1882. (Nevin, 1884, p. 245).<sup>40</sup>

Essa tendência do fortalecimento das missões estrangeiras vinculadas administrativamente à denominação, também foi acompanhada pelo envolvimento com associações que promoviam o diálogo entre diferentes sociedades religiosas com o objetivo de organizar os esforços e intensificar a velocidade para a difusão de mais missões evangélicas em diferentes partes do mundo. Um exemplo disso foi menção elogiosa à Conferência de Liverpool de 1860 encabeçada por Lyman Hotchkiss Atwater no periódico de Princeton *The Biblical Repertory and Princeton Review*. O evento teve a participação de representantes das missões estrangeiras de diferentes denominações, tais como os batistas, episcopais, os metodistas, os moravianos, os presbiterianos e as denominações independentes. Na Conferência de Liverpool, foram discutidas as estratégias de evangelização, sendo reafirmados, assim, os seguintes princípios: pregação vernacular, visita de casa em casa, assistência pastoral local, atuações de médicos missionários, tradução de bíblias e literaturas cristãs. Também, os conferencistas alegaram ser importante difundir literatura sobre as ações missionárias através de periódicos e livros que narrassem as causas de sucesso e de fracasso das missões, mediante a criação de cátedras nas universidades sobre a História das Missões (Atwater, 1861, p. 132-134).<sup>41</sup>

Do mesmo modo, houve um espaço para os relatórios das atividades missionárias. Apesar do Brasil e do Chile não terem sido mencionados diretamente, o relatório mencionou casos da América do Sul. O Rev. W. H. Stirling, o Secretário da Missão da Patagônia ou América do Sul, por exemplo, relatou a dificuldade de aquisição da língua nativa para a evangelização dos povos aborígenes, descritos como uma *raça* de degradados e incivilizados.

---

<sup>40</sup> Texto original:

the following missions and missionaries were received: Kohlapur, 1870, one missionary and his wife, 20 communicants and 127 scholars, one station. From the American Board, Syria Mission (1870), 8 missionaries, 1 unmarried lady, 4 stations, 2 native preachers, 294 communicants and 1671 scholars. Gaboon Mission (1870), 2 missionaries, 1 station and 10 communicants, no report of the school. Seneca Mission (1870), 3 missionaries, 3 stations and 216 communicants. Persia Mission (1871), 4 missionaries, 1 physician, 1 unmarried lady, 1 station, 700 communicants and 960 scholars. Dakota Mission (1871), 2 missionaries, 1 teacher, 1 ordained native minister, 2 stations, 164 communicants and 151 scholars. In addition to these, two missionaries of Peking were transferred to the Board in 1870, making a total, including Kohlapur, of 6 missions, 22 ordained missionaries, 1 physician, 2 unmarried ladies, 1404 communicants and 2909 scholars, as far as reported. The number of native laborers is incomplete. The following missions have been established since 1870 among the Indians: Nez Perces, Chippewas, Winnebagoes, Iowas, Sacs and Choctaws; Mexico, 1872; Chili (1873), transferred from Foreign Christian Union; Guatemala, 1882. (Nevin, 1884, p. 245)

<sup>41</sup> O relatório da conferência foi publicado em: Conference on Missions held in 1860 at Liverpool. Including the Papers read, the Deliberations, and the Conclusions reached, with a comprehensive Index, showing the various matters brought under Review. Edited by the Secretaries to the Conference. Tenth thousand, revised. Londres: James Nisbet & Co. 1860.

Essa, no entanto, foi a única menção à América do Sul nos relatos da conferência. Por outro lado, as missões na África, Ásia, Europa, Pacífico e América do Norte foram amplamente mencionadas, inclusive com indicações de referências bibliográficas. Interessante notar que o Pacífico foi escolhido como um recorte dentre as missões mundiais, incluindo, pois, os povos da Patagônia, das Ilhas Polinésias, Austrália e Nova Zelândia (Conference on Missions, 1860, p. 382-389).

Apesar de reconhecerem os limites da atuação missionária protestante em nível global, os organizadores da conferência de Liverpool estavam contentes com grande progresso das missões protestante ao longo do século XIX, uma vez que:

Bíblia tinha sido traduzida, durante os últimos sessenta anos, para mais de cem idiomas. Havia 100.000 cristãos professos na Nova Zelândia; 100.000 na Birmânia e Pegu; 112.000 cristãos protestantes na Índia; 5000 ou 6.000 na Mesopotâmia; 250.000 na África; 40.000 na América; e 250.000 nas ilhas do Pacífico. Havia cristãos na China, Madagascar, Ilhas Maurício e em muitas outras partes do mundo. Havia 200.000 ou 300.000 negros sob os cuidados de pastores cristãos nas Índias Ocidentais. Há mais de um milhão e um quarto de cristãos vivos que, mas pelo trabalho dos missionários, todos teriam permanecido idólatras. (Atwater, 1861, p. 149, tradução própria).<sup>42</sup>

Apesar da tendência de fortalecimento das identidades denominacionais na condução administrativa das atividades missionárias, havia uma comunicação entre diferentes missões, o que permitia publicações de distintas agências missionárias atualizarem os seus colaboradores sobre as novidades das missões que estavam além dos seus alcances. A Revista *Christian Work* (1851-1875) de Londres, por exemplo, sempre publicava novidades sobre as missões desenvolvidas sociedades religiosas e conselhos de missões dos EUA sobre a América do Sul. Ao se referir às missões no Chile, o periódico inglês demonstrava que a expectativa sobre a evangelização naquela nação implicava na superação do catolicismo enquanto religião oficial do Estado. Além dos relatos das atividades de evangelização, o periódico mencionou, por exemplo, as discussões legislativas sobre a liberdade religiosa de religiões não católicas.

A Legislatura da República esteve recentemente considerando se não seria sábio abolir a lei que proíbe a profissão de qualquer religião exceto a Católica Romana. Ugarte, é claro, se opôs a qualquer blasfêmia liberal, e como os homens não o

---

<sup>42</sup> Texto original:

The Bible had been translated, during the last sixty years, into upwards of one hundred languages. There were 100,000 professing Christians in New Zealand; 100,000 in Burmah and Pegu; 112,000 Protestant Christians in India; 5000 or 6000 in Mesopotamia; 250,000 in Africa; 40,000 in America; and 250,000 in the islands of the Pacific. There were Christians in China, Madagascar, Mauritius, and many other parts of the world. There were 200,000 or 300,000 Negroes under the care of Christian pastors in the West Indies. There are more than a million and a quarter of living Christians who, but for the labours of the missionaries, would all have remained idolaters. (Atwater, 1861, p. 149)

ouviam, ele se dirigiu a 200 senhoras com tanta ferocidade que invadiram o Congresso, gritando "Morte aos hereges!" E teve de ser dispersado pelos soldados. Acredita-se que a próxima sessão verá a abolição da lei. (*Christian Work*, v. 3 n. 28. 1865, p. 447, tradução própria).<sup>43</sup>

Em consonância, percebemos um diálogo entre as missões estadunidenses e europeias em meados do século XIX. Apesar de concentrarem esforços em povos não cristianizados da África, Ásia e nos povos aborígenes do pacífico, compreendiam que as missões em países católicos eram fundamentais tanto para a salvação das almas, quanto para a alteração das estruturas políticas fundadas no romanismo.

O periódico *Christian Work*, da mesma forma, publicou regularmente uma síntese do relatório financeiro de várias missões. Apesar de estar muito longe de representar a totalidade das agências missionárias, encontramos elementos suficientes para estabelecermos um quadro comparativo das finanças empregadas em diferentes missões. Conforme o relatório anual de 1867 apresentado a seguir, percebemos a *New School* presbiteriana não aplicou finanças em missões estrangeiras, mas apenas na educação, na ampliação de igrejas e nas missões locais. Isso pode ser explicado pela tendência da *New School* apoiar missões estrangeiras interdenominacionais, como a American Board Com. Foreign Missions. A *Old School* presbiteriana, por exemplo, aplicou 207.526,35 somente em missões estrangeiras haja vista a Presbyterian Board of Foreign Missions. A despeito da solidificação das identidades denominacionais, ainda é possível verificar, na década de 1860, uma significativa participação das missões empreendidas por sociedades religiosas. Conforme indicado na Tabela 2, indicada na página a seguir, também verificamos o significativo crescimento das missões metodistas que, no ano de 1867, arrecadaram para missões estrangeiras aproximadamente três vezes mais que os presbiterianos da *Old School*.

---

<sup>43</sup> Texto original:

The Legislature of the Republic has recently been considering whether it would not be wise to abolish the law which prohibits the profession of any religion except the Roman Catholic. Ugarte of course was opposed to any such liberal blasphemy, and as men would not listen to him, he addressed 200 ladies so fiercely that they invaded Congress, screaming "Death to heretics!" and had to be dispersed by the soldiery. It is believed that the next session will see the abolition of the law - Spectator. (*Christian Work*, v. 3 n. 28. 1865, p. 447)

**TABELA 2 - RECEITAS DAS PRINCIPAIS  
SOCIEDADES RELIGIOSAS EM 1867**

<b>Nome</b>	<b>Receita em Dólar</b>	
Sociedade Bíblica Americana	\$ 734,089	41
Sociedade Americana de Tratados	\$ 544,151	43
Sociedade Americana de Tratados (Boston)	\$ 135,466	62
Sociedade Amiga do Marinheiro Americano	\$ 88,230	17
Sociedade dos Guardiões Americanos	\$ 87,768	50
Associação Missionária Americana	\$ 253,000	00
Conselho Americano de Comissários para Missões Estrangeiras	\$ 448,090	33
Sociedade Missionária Metodista Epsicopal	\$ 686,380	30
Sociedade Missionária da Igreja Americana	\$ 50,000	00
Sociedade Missionária Doméstica Americana	\$ 212,567	63
União Americana S. S.	\$ 77,753	44
Junta Episcopal Protestante Missões Domésticas	\$ 123,273	45
Junta Episcopal Protestante Missões Estrangeiras	\$ 72,613	61
União Cristã Americana e Estrangeira	\$ 110,000	00
Sociedade Bíblica Americana e Estrangeira	\$ 30,719	96
União Missionária Batista Americana	\$ 190,994	57
Sociedade Batista de Misões Domésticas	\$ 137,810	16
Sociedade Missionária Batista Livre Americana	\$ 30,000	00
Conselho Presbiteriano de Missões Estrangeiras (Old School)	\$ 207,526	65
Conselho Presbiteriano de Missões Domésticas (Old School)	\$ 168,241	56
Conselho Presbiteriano de Extensão da Igreja (Old School)	\$ 35,870	28
Comitê Presbiteriano de Missões Domésticas (New School)	\$ 128,503	41
Comitê Presbiteriano de Educação (New School)	\$ 20,455	49
Comitê Presbiteriano de Publicação (New School)	\$ 13,325	17
Conselho de Missões Estrangeiras Igreja Reformada Holandesa	\$ 68,685	41
Conselho de Domésticas da Igreja da Reforma Holandesa	\$ 24,589	98
Sociedade Nacional De Temperança	\$ 26,592	45
Comissão da União dos Libertos Americanos	\$ 50,000	00
<b>Total</b>	<b>\$ 4,766,698</b>	<b>81</b>

Fonte: *Christian Work* (1867, p. 332).

Destarte, o avanço da Igreja Metodista, assim como de suas agências missionárias, na segunda metade do século XIX, continua sendo interpretado como fundamental na expansão dos conselhos de publicações e missões de outras denominações, inclusive do presbiterianismo. Assim, o avanço do protestantismo sobre os países da América Latina, continua sendo encarado como uma consequência do Segundo Grande Despertar.<sup>44</sup> No entanto, se as missões são explicadas pelo “Segundo Grande Avivamento” e suas interpretações sobre a natureza e a liberdade humana, por qual motivo as missões que contribuíram com a formação das igrejas evangélicas na América Latina eram mantidas por teólogos ligados à *Old School*, ou seja, contrários aos fundamentos avivalistas?

Outra interpretação muito comum é a de que os movimentos avivalistas, sem suas projeções otimistas quanto à natureza e a capacidade humana, forneceram um fundamento teológico para o desenvolvimento do capitalismo. Assim, a visão predominante sobre a relação entre o evangelismo e o capitalismo sugere que a teologia reavivalista de Charles G. Finney, Lyman Beecher e Albert Barnes, assim como a *New School* presbiteriana, enfatizavam a liberdade e a responsabilidade humana individual para alcançarem a salvação, implicando na aceitação de uma economia de mercado baseada na aquisição individual, na elaboração de um moralismo aplicado à ética do trabalho que buscava manter a autoridade dos empresários sobre os trabalhadores.

Por outro lado, ao apresentar a relação de teólogos da *Old School* com os princípios do progresso tecnológico e da expansão do capitalismo, Richard W. Point sugeriu que não é adequado estabelecer uma relação de causa e efeito entre a antropologia teológica da *New School* ou outros teólogos do revivalismo, inclusive metodistas, e o capitalismo industrial. Como ponto central da divergência, se manteu o debate sobre a natureza do homem, que repercutiu, ademais, na aceitação da confissão de Westminster, na organização política da igreja presbiteriana, nas sociedades voluntárias, nos métodos do reavivalismo e na escravidão (Pointer, 2001, p. 177-178).

Igualmente, Richard W. Point demonstrou como as diferentes frentes do presbiterianismo apoiaram em suas pregações os modos de vida regulados por um modelo econômico pautado no capitalismo industrial, e que o progresso tecnológico, muitas vezes fora encarado na denominação como sinônimo de progresso na moralidade e no bem-estar da humanidade. Ashbel Green, um renomado pregador presbiteriano na Philadelphia, declarou

---

<sup>44</sup> Para ver uma aplicação desta relação aplicada às missões de Trumbull e Simoton, ver: Paul (1973, p. 33); Mendonça (2008, p. 276).

em uma mensagem direcionada aos jovens que aumentar a “prosperidade mundana era um dever cristão e que o “caminho da riqueza” estava aberto a todos” (Christian Advocate 8, 1830, p. 557-559 apud Pointer, 2001, p. 171).

Na década de 1840, circulou entre os operários um panfleto publicado pela PCUSA – *Old School*. O autor, William M. Engles, contava a história de um operário que superou o desgaste e a infelicidade da vida na fábrica ao descobrir com sua esposa um importante livro de filosofia. Seu vizinho, também operário, logo percebeu que o livro de filosofia era a bíblia. Ao notar que não havia “um homem mais calmo, ordeiro e próspero em toda a vizinhança, também se comprometeu a tentar aquela filosofia (Engles, n.d., p. 1-4 apud Pointer, 2001, p. 171). Para o clérigo presidente do Washington College, as melhorias realizadas na economia e na indústria demonstravam o domínio do homem sobre a natureza e o alívio na maldição do trabalho, além de indicar que os homens progrediam para um estado milenar.

Ou seja, antes de inferirmos que as missões que chegaram à América do Sul foram uma mera consequência do “Segundo Grande Despertar” ou da “Era Metodista”, devemos investigar as ideias centrais dos presbiterianos que organizaram tais missões. No caso da *Old School* presbiteriana, sinalizamos as proposições de Walter Lowrie, o Secretário do BFM-PCUSA. Para além da atuação de Walter Lowrie, um dos grandes articuladores do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, percebemos o impacto da referida instituição nas missões sobre o Brasil por meio dos secretários que mais trocaram correspondência com Simonton. Primeiramente, John Leigninton Wilson, o qual saiu do Conselho por ocasião da Guerra Civil americana e, posteriormente, John Cameron Lowrie, filho do Walter Lowrie.

Apesar da solidificação das identidades denominacionais na articulação de empreendimentos missionários, observamos que, em alguma medida, havia nas missões presbiterianas algum tipo de cooperação ou reconhecimento da validade das atividades realizadas por outras denominações ou até mesmo por sociedades religiosas.

Quanto ao reconhecimento de agências missionárias de outras denominações, destacamos um relatório de 1852 elaborado pelo The Foreign Committee of the Episcopal Board of Missions sobre a proposta de missão na América Central e na América do Sul. A inserção dessa e de outras missões protestantes seriam facilitadas pelo movimento migratório que marcava a região que se demonstrava promissora para a integração entre as costas leste e oeste dos Estados Unidos, bem como para o acesso comercial à Valparaíso, sendo considerado o principal porto do pacífico do continente americano antes da emergência da Califórnia ao longo da década de 1850. Além disso, predominava a ideia da urgência de uma assistência

religiosa aos trabalhadores que atuavam, imigrantes ou nativos, especialmente entre os que mantinham vínculo com a Companhia Ferroviária Panamá/*Panama Rail Road Company* (PCUSA, 1853, p. 21-23).

A expectativa de tal agência missionária seria a de que os trabalhadores de origem anglo-saxônica influenciariam os trabalhadores de outras nações. No que tange à origem desses trabalhadores entre os anos de 1850 e 1855, Pyne demonstrou que aproximadamente sete mil eram da Nova Granada, do Istmo do Panamá e de outras regiões da América do Sul; sobre os trabalhadores brancos, seis mil eram dos Estados Unidos, da Irlanda e de outras regiões da Europa; três mil eram indígenas ocidentais, sobretudo jamaicanos; e um vírgula cinco mil eram trabalhadores chineses, indianos e malaios (Pyne, 2021, p. 111). O relatório em questão, portanto, reiterou a estreita relação entre os projetos missionários, os empreendimentos comerciais, as iniciativas de transformação das relações entre a igreja e o estado nos países não protestantes.

A indicação do Panamá como um grande centro de propagação do protestantismo na América do Sul demonstra como o processo de racialização é constituído no encontro entre características tidas como naturais, físicas ou transmitidas pelo sangue, e as atribuídas aos aspectos religiosos e culturais. O relatório da Igreja Episcopal replicado pela Igreja Presbiteriana (PCUSA) nos ajuda a compreender como os empreendimentos missionários lançavam hierarquias sobre os povos alvos os processos de evangelização (PCUSA, 1853).

Conforme o mesmo relatório, a população do Panamá era uma *raça* mestiça/*mixed race*. Além disso, a cifra de espanhóis brancos não chega, provavelmente, a um terço. Existiam alguns índios e a maior parte dos habitantes do Istmo era mulata, branca e negra. A respeito da *raça* indígena/*indian race*, supõe-se que tenha sido exaurida pelas operações de mineração e tenha tido seu lugar ocupado pela importação de africanos, dos quais descende grande parte da população atual. O relatório ainda citava que a população se caracterizava por forte ignorância, superstição e animalismo, mas que, entretanto, a inserção do sangue espanhol a elevava acima da inferior *raça* africana/*african race* (PCUSA, 1853).

O mesmo documento ainda reverberava que todos os países em discussão, envolvendo a América Central e a América do Sul, estavam sob influência da Igreja Católica Romana, fato propiciador da grave ignorância e da degradação de suas populações. Ademais, o texto foi taxativo ao denominar os padres em sua decadência intelectual e moral (eram analfabetos e moralmente desqualificados, nas palavras do redator). Conseqüentemente, o povo, sedento pelo alimento verdadeiro, se via, de igual modo, degradado. Nessa altura, o relatório se lamentava pelo fato de as comunidades citadas não terem contato mais próximo com o “grande

coração norte-americano”, lugar em que se vivencia a plena liberdade religiosa, muito embora isso pudera se transformar por meio da propagação da raça anglo-saxônica aos lugares mais sombrios do continente sul-americano (PCUSA, 1853).

O relatório anual do Conselho de Educação/Education Board da PCUSA *Old School* mencionou que a América do Sul tomava os Estados Unidos como um exemplo. Por sua vez, os Estados Unidos continuavam a se beneficiar das riquezas da América do Sul através das boas relações comerciais e diplomáticas. No entanto, a perspectiva de tal igreja era de que tais países deveriam passar por uma transformação cultural e religiosa que abalasse as relações antigas entre a igreja o estado, livrando aquelas nações dos princípios do catolicismo.

Eles têm rondado as nossas portas, imitando as nossas leis e enviando muitos dos seus filhos para estudarem nos nossos locais de aprendizagem. Nós nos enriquecemos negociando com eles; saqueamos como queremos aqueles que estão ao nosso alcance, de seus territórios ou de suas minas. Vários deles demonstraram total repulsa pela corrupção meio pagã e meio infiel do cristianismo que herdaram, e vontade de receber professores e pregadores do evangelho puro. Chile, Nova Granada e Colômbia, e o império do Brasil, convidam-nos especialmente no momento atual a ter compaixão de seus desejos; este último, que é tão extenso em território como os Estados Unidos, um campo onde a ciência está a recolher algumas das suas lições mais valiosas, e que contém uma população composta por uma raça vigorosa de portugueses, numerosos emigrantes da Alemanha e negros de tribos africanas superior em inteligência, parece de uma maneira notável agora mesmo colocar suas reivindicações aos pés de nosso próprio ramo da Igreja.[...] Veja a Europa. Ouça a voz de Garibaldi sob os muros de Roma: “não canhão – somente a Bíblia pode regenerar a Itália” – “Povo da América, nós olhamos para vocês em busca de luz!”. (PCUSA, 1853, p. 9-10)

Portanto, os dois modelos de missões apelavam, primeiramente, para a pretensão de superioridade dos anglo-americanos. Além disso, mantinham estreitos laços com os projetos *civilizatórios* e caminharam paralelamente aos vínculos comerciais que os EUA enquanto nação estabeleceu com as nações da América do Sul. A partir de então, analisaremos as relações de Trumbull com a ASFS e de Simonton com a BFM-PCUSA.

### 2.3 TRUMBULL E A AMERICAN SEAMEN’S FRIEND SOCIETY

Desde 1848, foi mencionado nos relatórios da Sociedade Americana dos Amigos Marítimos (*American Seamen’s Friend Society – ASFS*) que o caráter promissor da missão de Trumbull estava no fato de que cerca de quatro mil marinheiros assistidos em língua inglesa. Isso significa que uma multidão de marinheiros de outras nacionalidades recebiam bíblias e tratados evangélicos em diversas línguas (ASFS, 1848, p. 7-8). Em carta enviada à ASFS, Trumbull demonstrou estar sendo bem recebido em navios britânicos e sobre os trabalhos entre marinheiros americanos, afirmou que eram facilitados pelas condições favoráveis dos

navios, em especial do navio *Merricame Comodore Long*, comando pelo capitão Hitchcock. Dentre os elogios ao navio, destacou a presença de uma “biblioteca grande e bem selecionada comprada em Boston antes da partida” (ASFS, 1858, p. 9-10).

A presença de bibliotecas em navios também era viabilizada por meio de parcerias com outras sociedades, como a Sociedade de Tratados Americanos (American Tract Society – ATS) que, além de distribuir alguns folhetos gratuitamente, viabilizava a venda de bibliotecas selecionadas para marinheiros pela metade do preço. Uma biblioteca nomeada de *Sailor’s Miscellaneous Library*, com sessenta volumes que englobavam assuntos variados, foi direcionada aos marinheiros e custou vinte dólares. A biblioteca nomeada de *Christian Library*, com quarenta e cinco volumes, custou dez dólares. A *Youth’s Christian Library* continha quarenta volumes e custava cinco dólares (ASFS, 1846, p. 13-14).

Na década de 1860, a instituição recomendava busca atender todos os navios que recebiam os seus capelães com uma biblioteca mínima chamada de *Triplicate Naval Library*, dotada de cento e nove volumes catalogados e separados na classificação básica “Religiosos” e “Seculares”, livros dentro os quais havia também uma seção para as obras científicas (ASFS, 1867, p. 73).

As atividades dos missionários dessa e de outras sociedades eram publicadas pelo *The Sailor’s magazine, and naval journal* (ASFS, [1828-1905]), um periódico que contava com relatórios, cartas, notícias de falecimento e outros avisos sobre as atividades marítimas, tanto do exterior como da costa dos Estados Unidos, era, pois, relatórios comerciais. É possível encontrarmos menções ao David Trumbull nessa versão do *Sailor’s Magazine*.

Na década de 1840, os portos do Rio de Janeiro e de Valparaíso começaram a ser mencionados nos relatórios da ASFS de maneira sequencial (ASFS, 1847, p. 9-10). Em 1847, ano em que o relatório público da ASFS mencionou Trumbull como missionário em Valparaíso, a sociedade mantinha como presidente Edward Richardson, e como secretários correspondentes os reverendos John Spaulding e Harmon Loomis. No ano seguinte, o presidente passou a ser o P. Perit (ASFS, 1847, 1848).

Enquanto aproximadamente dez mil marinheiros transitavam anualmente pelo Rio de Janeiro sem a assistência de um capelão há pelo menos dez anos, Valparaíso contava com os trabalhos desenvolvidos por David Trumbull, que iniciava, inclusive, as publicações do periódico *The Neighbor*, apresentado com características próximas ao periódico *The Friend*, publicado pelo Sr. Damon em Honolulu. Nestas circunstâncias, Trumbull solicitava recursos para a construção de uma capela e bons livros para facilitar o seu trabalho missionário (ASFS, 1847, p. 2, 9-10).

A apresentação de números relacionados ao trânsito de marinheiros e aos valores comercializados nas regiões portuárias como elemento chave para a justificativa da atuação missionária, também se fez presente no relatório sobre a retomada das atividades no Brasil por meio de James Cooley Fletcher. Conforme o relatório, entre junho de 1850 e junho de 1851 do porto do Rio de Janeiro para os Estados Unidos foi exportado US\$ 8.432.558,73. Além disso, desembarcaram no Rio de Janeiro aproximadamente 1.210 embarcações, medindo 317.347 toneladas, 1.935 navios à vela e 359 navios à vapor, sendo 292 navios com bandeira americana, e um número de marinheiros não inferior a 22.000.(ASFS, 1852, p. 6-7)

James Fletcher também fora enviado mediante parceria entre a ASFS e a American and Foreign Christian Union, e quando iniciou as suas atividades como Capelão fora recebido pelo ex-governador do Maine, então Consul do Estados Unidos no Rio de Janeiro, por marinheiros e por imigrantes americanos e ingleses. Além dos cultos celebrados nos navios, Fletcher dedicou atenção aos doentes de febre amarela, doença que, segundo a carta do capelão, chegava a matar metade de alguns navios. As ações missionárias, então, primavam evangelizar e apresentar mensagem de esperança àqueles que estavam no leito de morte. O número de participantes nos cultos realizados por Fletcher aumentaram à proporção que ele passou a realizar visitas semanais e convites pessoais em cada navio com acesso irrestrito viabilizado pelo apoio dado pelo governo americano através do ministro Robert C. Schenck (ASFS, 1852, 1853, 1854).

O caráter missionário dos trabalhos desenvolvidos por Fletcher foi bem explorado por Gueiros, que destacou as estreitas relações entre evangelização, atividade comercial e atividade política na atuação de Fletcher (Vieira, 1980, p. 61-64).

Em 1850, enquanto esteve nos Estados Unidos, Trumbull teve a oportunidade de participar, como leitor do resumo do relatório, do 22º aniversário da ASFS. Foi mencionado que a capelanía em Valparaíso era mantida pelos residentes estrangeiros, pela *American and Foreign Christian Union* e pela ASFS. O referido porto foi apresentado como um importante centro de evangelização por ser “a porta de entrada para a capital do país mais densamente povoado da América do Sul, mercado de um comércio crescente e ponto de parada de grande parte dos navios que navegam ao redor do Cabo Horn” (ASFS, 1850, p. 3, 11).

Ainda em relação à relevância do número de marinheiros e do avanço comercial como critério fundamental para a escolha dos centros de evangelização, a ASFS relatou que o comércio na Califórnia havia sido responsável pelo crescimento do número de navios que visitavam Valparaíso em pelo menos seis vezes entre os anos de 1850 e 1851. Conforme o relatório, havia em Valparaíso 1.465 navios mercantes com uma arqueação de 412.240 que

pertenciam a vinte e nove nações distintas. Mais da metade desses navios eram britânicos ou americanos. Havia uma movimentação superior a 14 mil marinheiros. Em um desses navios, o missionário David Trumbull teria pregado para um público que havia demonstrado profundo interesse ASFS, 1851, p. 8).

Um pouco mais sobre as atividades de Trumbull enquanto capelão entre os marinheiros também é notada nos relatórios. Em 1851, por exemplo, foi mencionado que para Trumbull a ausência de castigos corporais era fundamental para que o evangelho encontrasse uma boa receptividade entre os marinheiros. Além do atendimento aos marinheiros em navios, os relatórios da ASFS, também mencionam como parte das suas atividades missionárias a visita aos marinheiros prisioneiros e aos doentes em hospitais, a distribuição de bíblias e de outras literaturas religiosas que, com a ajuda de voluntários, acontecia em diversas outras línguas (ASFS, 1851, p. 8). Além disso, Trumbull se dedicou a gerenciar uma escola (ASFS, 1855, p. 10).

Ainda de acordo com os relatórios da ASFS, a finalização do edifício da capela, para o qual o Conselho destinou \$1.000 dos \$11.400 arrecadados para a construção, favoreceria a conexão com cidadãos chilenos e residentes estrangeiros (ASFS, 1855, 1856). Diante do acúmulo de funções, Trumbull solicitou ao Conselho auxílio por meio do suporte financeiro para outro missionário. Inicialmente, Dirck Von Krevelin, um marinheiro convertido oriundo de uma igreja Batista em Baltimore, auxiliou os trabalhos de Trumbull atuando inicialmente como colportor, e posteriormente, missionário marinheiro - março de 1858. Em dezembro de 1860, porém, Krevelin retornou a Baltimore (ASFS, 1858, 1859, 1861).

Quanto ao método de trabalho de Trumbull e o reconhecimento da ASFS em relação à demanda de alcançar pessoas de outras línguas, destacamos a seguinte citação direta:

Num campo como Valparaíso, pregar o Evangelho aos marinheiros, visitar os doentes no hospital, distribuir entre eles as Escrituras e outras leituras religiosas, e publicar um jornal semanal, além de representar a União Cristã Americana, que assume uma participando conjuntamente em sustentá-lo ali, os poderes do Capelão, físicos e mentais, são todos postos em exercício. Ele fica animado, entretanto, com as evidências da bênção de Deus sobre seu trabalho e a cooperação de marinheiros piedosos. Ele fala especialmente de um companheiro que partiu daquele porto e que recentemente havia espalhado cerca de sessenta dólares em Escrituras em vários idiomas ao longo do caminho daquela costa (ASFS, 1851, p. 8). Tradução própria<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> "In such a field as Valparaiso, preaching the Gospel to seamen, visiting the sick in the hospital, distributing among them the Scriptures and other religious reading, and publishing a weekly paper, besides representing the American Christian Union, which takes a joint part in sustaining him there, the Chaplain's powers, physical and mental, are all called into exercise. He is cheered however with the evidences of God's blessing on his labors and the cooperation of pious seamen. He speaks particularly of a mate sailing out of that port who had lately scattered about sixty dollars worth of Scriptures of various languages along that coast." (ASFS, 1851, p. 8). Texto original.

A ASFS acreditava que era mais fácil acompanhar o avanço do *Reino de Deus* diante de uma comparação a longo prazo, ao menos diante de um século. De modo que, ao invés de buscar o avanço do *Reino de Deus* em acontecimentos recentes ou em expectativas de eventos próximos ao futuro, seria mais fácil lançar o olhar sobre os séculos passados de maneira comparativa com o século daqueles anos. Sobre esse ponto, o crescimento das missões realizadas entre os marinheiros seria um exemplo de que o *Reino de Deus* estava avançando sobre a humanidade. Além disso, revelaria que tal avanço não seria verificado apenas na conversão de pessoas à fé protestantes, mas na indissociabilidade entre tais conversões, no *progresso* da ciência e nas relações comerciais beneficiadas por mudanças nas formas de governo (ASFS, 1852, p. 5-6). A ASFS se encarava como fundamental para expansão do *Reino de Deus* e de tais ideais de *progresso* e *modernidade*, a ponto de ter publicado que:

Devemos separar as nossas marcas de terra por séculos, ou a divisão dos séculos, para marcar o progresso e observar as mudanças poderosas; e então veja antes que o reino de Deus chegou, do que ele vem. Estando como estamos, em meados do século XIX, se olharmos para trás, para o seu início, quão vastas foram as mudanças! Quão maravilhoso é o progresso na ciência, nas artes, nas relações comerciais, no governo, na religião! A luz de Sião brilhando - trevas voando - instituições antigas despóticas, papais, pagãs, outrora tão potentes, cambaleando à beira da sepultura. Erros civis e eclesiásticos, veneráveis e venerados pela idade, diminuindo e prestes a desaparecer. Na terra e no mar, em todos os lugares, as coisas velhas passando, todas as coisas se tornando novas. Em nenhum lugar estas mudanças foram mais marcantes e maravilhosas do que no oceano, a esfera das operações desta Sociedade. Mesmo trinta anos marcam mudanças poderosas na extensão do nosso comércio, na tonelagem, velocidade e beleza dos nossos navios, e no número e carácter dos nossos marinheiros. [...] Naquela época, nossa tonelagem era de pouco mais de um milhão; o número dos nossos marinheiros é inferior a cinquenta mil: agora são quase quatro milhões, os nossos marinheiros e barqueiros são mais de quatrocentos mil. Então a embriaguez e os palavrões eram as características do marinheiro, a regra; agora eles estão se tornando exceções, mais de setenta mil deles são homens comprometidos com a temperança. (ASFS, 1852, p. 5-6)

A associação entre a expansão comercial e os missionários se fez presente nos relatórios da missão (ASFS, 1853, p. 5-6).

Deus instituiu tais relações na grande família humana que nenhuma nação que seja puramente agrícola e viva apenas para si mesma pode tornar-se permanente e verdadeiramente próspero e poderoso. Ele tornou o elemento comercial essencial para a sua prosperidade. A história mostra que todo grande movimento para a elevação do homem não começou no centro dos continentes e se estendeu para fora, mas na costa marítima e se estendeu para dentro. As primeiras luzes da civilização europeia acenderam-se nas três grandes penínsulas, que recortam a costa norte do Mediterrâneo, e durante 2.000 anos nos portos comerciais daquele mar que foi o centro da civilização mundial. Embora a terra tenha alimentado e protegido a humanidade, o mar a civilizou e regulou. O mar sempre foi pacífico em princípio e política; e sempre que foram varridas por tempestades de guerra, essas tempestades geralmente se acumularam no interior. As leis que regulam a justiça internacional e a humanidade são fruto do comércio marítimo. A arte, a ciência e a civilização

floresceram à medida que o espírito do comércio se tornou livre para percorrer o oceano. Atualmente, é um facto significativo que dois terços do comércio mundial estejam nas mãos da raça anglo-saxónica e seja a agência mais poderosa conhecida pelos governos humanos. (ASFS, 1853, p. 5-6)

Quanto à diferença entre operações domésticas e estrangeiras destacamos que algumas regiões que hoje consideramos parte dos Estados Unidos foram mencionadas nos relatórios da *ASFS* como foco dessas operações estrangeiras. A Califórnia, por exemplo, era tratada como alvo das operações estrangeiras. Os trabalhos da referida missão na região foram iniciados pelo reverendo E. Corwin, que partiu de New York com a esposa, cujo nome fora omitido no relatório, no navio Comet, em 1º de outubro de 1851, na rota que contornava o Cabo Horn. Eles chegaram em São Francisco em 12 de janeiro de 1852. Foi mencionado que o reverendo foi responsável pela organização de uma igreja formada por convertidos na Califórnia, a qual contava com a presença de 50 a 100 marinheiros por culto (ASFS, 1852, p. 7).

Inicialmente, Trumbull e a *ASFS* alegaram a ausência de castigos corporais nos navios em Valparaíso em que atuavam. No entanto, dez anos depois de atividades, os castigos corporais foram mencionados nos relatórios, de modo que para Trumbull, era mais difícil atingir os marinheiros (ASFS, 1851, 1861).

De modo geral, o missionário parece ter encontrado maior favor e encorajamento entre os navios ingleses, embora também tenha sido recebido cordialmente por muitos oficiais americanos. Parece ser o fato de que as tripulações inglesas não estão muito inclinadas a desertar de seus navios neste porto, enquanto as tripulações americanas escapam com frequência. Isto pode ser atribuído à brutalidade de alguns oficiais americanos e, em alguns casos, ao tratamento fraudulento relativo a salários ou tarifas a bordo. Foram relatados alguns casos revoltantes, em que a vida teria sido sacrificada no mar, e também na tentativa de fuga para desembarcar no porto. É lamentável que o bom nome dos comandantes de navios americanos seja desonrado em portos estrangeiros, por alguns brutos em forma humana, que por acaso estão investidos de uma breve autoridade absoluta. É mais lamentável, se possível, que capelães estrangeiros sejam expostos ao preconceito e à oposição de um número maior de membros da fraternidade por exporem os crimes flagrantes de poucos à reprovação de um público humano. (ASFS, 1861, p. 31)

Concomitantemente, a *ASFS* teve o Brasil como alvo das suas missões muito antes de Simonton ter sido enviado como missionário pelo Conselho de Missões Estrangeiras (*Board of Foreign Missions – BFM*) da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (*Presbyterian Church in the United States of America - PCUSA*). Em 1848, por exemplo:

#### RIO DE JANEIRO

Onde anualmente são encontrados cerca de 10.000 marinheiros, e outros importantes portos estrangeiros, estão agora sendo inspecionados pelo Conselho, com vistas ao estabelecimento de capelarias, onde quer que o bem dos marinheiros e o avanço do reino do Redentor os exijam. (ASFS, 1848, p. 9)

Esta é uma nova e importante Capelania. Durante o ano de 1848, o número de navios chegando a este porto, foi, proveniente de concelhos estrangeiros, de 1.147, com 259.917 toneladas; litoral, incluindo 312 barcos a vapor, 2.402 chegadas, com 214.869 toneladas. Das chegadas estrangeiras, 210 navios, com 54.171 toneladas, estavam sob bandeira americana, o número aumentou muito desde então. O Conselho considerava esta Capelania tão importante que relutava em atribuir as suas responsabilidades a alguém que não tivesse a vantagem de alguma experiência em tal trabalho. Daí a transferência, com o seu consentimento, do Sr. Pease das Índias Ocidentais para esta estação. Ele partiu de Nova York com sua família, carregando uma linda bandeira do Bethel apresentada pelas senhoras em Baltimore, no dia 12 de dezembro, e chegou ao seu destino no dia 12 de janeiro. Foi recebido cordialmente pelo Ministro Americano no Brasil, pelo Cônsul, comerciantes e outros; e pelos funcionários das instalações especiais do Governo para a prossecução do seu trabalho. Resultado bom é esperado. (ASFS, 1850, p. 8)

A estreita relação do missionário com a *ASFS* pode ser confirmada tanto no diário de Simonton quanto nos Relatórios Anuais. Primeiro culto dirigido por Simonton em agosto 1859 a bordo do John Adams em cuja mediação se refere ao capitão Mason (Simonton, 13 ago. 1859, p. 117). Além disso, durante a Guerra Civil Americana, o Consulado Americano enviou, por meio de Ashbell Green Simonton, uma carta assinada por residentes americanos no Brasil com destinatário à *ASFS*. A correspondência solicitava o envio de um capelão para atuar no porto do Rio de Janeiro que, apesar de receber aproximadamente vinte mil marinheiros anualmente, continuava sem assistência religiosa desde 1855, uma vez que Fletcher havia saído da referida organização (ASFS, 1863, 1865).

Além das instituições missionárias com as quais Trumbull manteve vínculo direto em seus primeiros anos de atuação no Chile, consideramos importante destacar que o desenvolvimento de suas atividades missionárias também foi noticiado pelos periódicos editados pelo BFM-PCUSA, apesar da ausência de vínculo direto com a referida denominação. O *The Missionary Chronicle*, por exemplo, explicitava ainda em sua capa que, além dos relatórios da Igreja Presbiteriana, o periódico também apresentava um panorama das ações realizadas por agências chamadas de “operações benevolentes”, ou seja, as sociedades religiosas (The Missionary Chronicle, 1846). Portanto, a comunicação entre os diferentes tipos de missão, apesar das predileções de cada uma, acontecia de maneira relativamente harmônica no intuito de promover sobre a América do Sul uma mensagem e fé combativa ao Catolicismo Romano.

#### 2.4 SIMONTON E O CONSELHO DE MISSÕES PRESBITERIANAS

Enquanto assistia a um sermão proferido por Charles Hodge, o seminarista Simonton concordou com a ideia de que a conversão dos *pagãos* (*heathen*) seria verdadeira apenas após um trabalho educativo. Ou seja, seria necessário instruir os *pagãos* nos principais preceitos do

cristianismo antes de perguntar se eles queriam aceitar Jesus Cristo como *salvador*. Nesta perspectiva, ambos discordavam que a atuação direta e sobrenatural do *Espírito Santo* era um mecanismo divino para a conversão dos *pagãos*, sendo necessária a atuação missionária, para a qual Simonton alegou ter sido vocacionado com clareza naquele momento (Simonton, 14 out. 1855, p. 83-84). Em tal abordagem missionária, a assimetria projetada foi entre os cristãos e os pagãos (*heathen*) e aplicava-se tanto aos autóctones da Nova Zelândia (nação descrita como ocupada apenas por bárbaros e canibais que se tornara civilizada e cristã depois de um intenso trabalho missionário) (Simonton, 4 fev. 1856, p. 87), quanto aos brasileiros católicos, aos quais Simonton dedicou a sua atividade missionária. Nesta perspectiva, fora do projeto civilizatório protestante, imperava a *barbárie*.

Ao chegar ao Brasil, Simonton relatou em carta ao J. L. Wilson sua preocupação quanto à propagação do liberalismo teológico, vertente que, no entendimento do missionário, seria difundida em terras brasileiras pelo luterano Jacob Daniel Hoffman, que atuava em Petrópolis e pelo capelão britânico George Graham, descrito inclusive como um beerrão, que atuava no Rio de Janeiro, ambos exercendo grande influência entre os imigrantes ingleses e alemães (BFMPCUSA, 1859). Portanto, livrar a comunidade de imigrantes protestantes da influência de uma liderança religiosa demasiadamente flexível também foi apresentado em escritos privados como uma demanda da missão evangélica presbiteriana em terras brasileiras.

Quanto aos recursos financeiros do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States os América – BFM-PCUSA), foi mencionado em 1867 um total de receitas de US\$ 244.667,80 ao passo que as despesas foram de US\$ 280.140,63, deixando um saldo negativo de \$35.472,83. Do do total de US\$ 280.140,63, foram gastos US\$ 24.121,25 em missões na América do Sul, sendo US\$ 20.664,91 no Brasil e o restante na Colômbia. Além do aumento com os gastos em missões na Ásia, Europa, América do Sul e Califórnia, o saldo negativo foi explicado pelos valores recebidos no padrão ouro, conforme a demanda de missionários em alguns países, valores que não foram convertidos e depositados no banco. Os valores aproximados em ouro não foram especificados, porém foi mencionado que seria o suficiente para que o saldo anual fosse consideravelmente positivo. Para o referido ano, foram declaradas publicamente as doações realizadas por igrejas, escolas dominicais, indivíduos e outras agências como a Sociedade Bíblica Americana (American Bible Society - ABS) e da Sociedade Americana de Tratados (*American Tract Society – ATS*) (PCUSA, 1867, p. 3-4).

Quando Simonton chegou ao Brasil, já havia uma igreja que celebrava cultos em português: a Igreja Evangélica, posteriormente chamada de Fluminense, fundada em 1858 no Rio de Janeiro por Robert Reid Kalley (1809-1888), um médico e missionário vinculado à Igreja Congregacionista. Apesar de avaliar o Brasil como uma nação relativamente tolerante à propagação do protestantismo, Simonton expressou ao Conselho de Missões seu temor de que um ataque público e direto ao catolicismo acarretasse a sua expulsão do Império (PCUSA, 1860, p. 46-47).

Tal cautela de Simonton expressa ao Conselho de Missões pode ser explicada parcialmente pelas orientações que havia recebido de Kalley (1809-1888), o qual lhe afirmara que ele deveria se mover em segredo e que as missões americanas deveriam manter fundos operacionais secretos para evitar perseguições em países como o Brasil. Em seu diário pessoal, porém, Simonton (1859, p. 31) expressou não ter concordado com Kalley quanto ao conselho de agir secretamente.

Conforme o relatório do BFM-PCUSA, o avanço do presbiterianismo no Brasil contava com o apoio de três colportores nativos, apoiados pela ABS e pela Sociedade Bíblica Britânica (British Bible Society). Além disso, havia a expectativa de que a distribuição do periódico *Imprensa Evangélica* produzisse resultados que não poderiam ser contabilizados imediatamente, uma vez que boa parte dos leitores não participavam dos cultos, mas esses resultados poderiam tornar-se evidentes em breve. Depois de atuar entre os imigrantes alemães, sobretudo em Rio Claro, Schneider foi transferido para o Rio de Janeiro a fim de atuar no departamento educacional da missão. O Rev. George Chamberlain retornou aos Estados Unidos para completar seus estudos teológicos. O Rev. E. N. Pires chegou em agosto passado e, tendo conhecimento da língua portuguesa, pôde iniciar imediatamente o trabalho missionário. Apesar do foco da missão ter sido o Rio de Janeiro, Simonton relatou que o avanço do presbiterianismo no Brasil não se limitava à capital, de modo que, através de José Manoel da Conceição, apenas em 1866 cerca de vinte cidades no interior foram evangelizadas (PCUSA, 1868, p. 12-14).

Após a morte de Simonton, o conselho de missões da Igreja Presbiteriana publicou em seu relatório anual uma síntese das atividades missionárias realizadas no Brasil. O Rio de Janeiro foi apresentado como a capital do país, com uma população de aproximadamente 400.000 habitantes, que havia recebidos os trabalhos missionários com a chegada de ev. Ashbel G. Simonton e, posteriormente, de Rev. Francis J. C. Schneider e sua esposa; além de um colportor nativo não especificado. São Paulo foi apresentada com uma população de aproximadamente 22.000 habitantes, sendo ocupada como estação missionária desde 1863

pelo Rev. Alexander L. Blackford e sua esposa, pelo Rev. E. N. Pires, e, pelo Rev. José Manoel da Conceição (PCUSA, 1868, p. 12-14).

De modo semelhante ao debate sobre a função das denominações na organização das agências missionárias, foi levantada uma discussão em torno da função das denominações na organização de Conselhos de Publicação e da função evangelística das atividades literárias, temas que serão abordados no capítulo a seguir.

### CAPÍTULO 3 – INSTITUIÇÕES E ATIVIDADES EDITORIAIS

O mercado editorial representava números expressivos para a economia dos Estados Unidos ao longo do século XIX. Nesa vasta produção editorial, é possível identificar tanto os grupos editoriais vinculados diretamente às associações religiosas ou às denominações, com finalidades explicitamente religiosas e que representavam na economia nacional um lucro na casa dos milhares ou centenas de milhares de dólares; como os grupos editoriais comerciais, os quais geravam lucros na casa dos milhões de dólares anuais.

Somente a Sociedade Bíblica Americana (American Bible Society - ABS)<sup>46</sup> imprimia em meados do século XIX cerca de 3% dos livros produzidos nos Estados Unidos. Enquanto a Harper & Brothers, uma das maiores editoras do mundo no século XIX, teve em 1830 como receita 3,5 milhões, a Sociedade Bíblica Americana teve 117 mil dólares. Em 1850, quando a Sociedade Bíblica Americana chegara à receita de 277 mil dólares, a editora recebia 12 milhões de dólares (Klay, Lunn, 2002, p. 42-43).

Ao compararmos os lucros destas duas vertentes editoriais, não atestamos que os grupos editoriais comerciais movimentaram mais a economia estadunidense do que os grupos editoriais religiosos. A disparidade dos lucros obtidos por ambos pode apontar para a maior dispersão dos recursos das diversas sociedades religiosas e denominações e para uma maior concentração dos recursos das editoras comerciais. A complexidade da análise seria elevada à medida em que avançássemos sobre os objetivos primários de cada grupo. Enquanto um grupo mantinha a estrutura e elevava os seus lucros primariamente através das vendas, o outro grupo mantinha a estrutura primariamente através de fundos de doação, sejam de particulares ou de governos. O montante das impressões realizadas, independentemente da vertente editorial representa uma parte considerável da economia dos EUA.

Ao analisar o censo dos EUA de 1860, Klay e Lunn (2002) observaram que os valores da produção de farinha foram de 224 milhões de dólares, os de algodão foram de 115 milhões de dólares e os madeira serrada foram de 96 milhões. Por outro lado, as contribuições para as igrejas ficaram entre 35 e 40 milhões de dólares, valores equiparados aos 47 milhões de dólares aplicados na produção de máquinas a vapor, aos 42 milhões de dólares em impressão

---

<sup>46</sup> Uma sociedade religiosa de caráter missionário não restrita a uma denominação protestante que atuava sobretudo com objetivo de distribuir bíblia em todo o mundo na maior diversidade de línguas possíveis.

de livros e jornais, e aos 38 milhões de dólares em refino de açúcar (Klay, Lunn, 2002, p. 38). A tabela 3 representa esses valores.

<b>Produtos</b>	<b>Receita</b>
Farinha	\$ 224.000.000,00
Algodão	\$ 115.000.000,00
Madeira Serrada	\$ 96.000.000,00
Máquinas a Vapor	\$ 47.000.000,00
Impressão de Livros	\$ 42.000.000,00
Refino de Açúcar	\$ 38.000.000,00
Igreja	\$ 40.000.000,00
<b>Total</b>	<b>\$ 642.000.000,00</b>

Fonte: (Klay, Lunn, 2002, p. 38)

Diante dessa expressiva movimentação financeira, cada denominação passou por um debate sobre como os recursos seriam aplicados na distribuição de literatura educacional e evangelística. Seria mais adequado, portanto, para cada denominação investir em editoras, sociedades de tratados e sociedades bíblicas mantidas por diferentes instituições, ou seria oportuno criar conselhos de publicações específicos para cada denominação? As tentativas dos presbiterianos de iniciarem uma organização para otimizar as publicações da sua denominação antecederam as divisões de 1837.

Ao apresentarmos tais números, além de nos ambientarmos quantos dos valores movimentados pela produção editorial das instituições que ampararam as atividades missionárias de Simonton e Trumbull, podemos verificar em que medida a inserção da literatura protestante na América Latina participa de um movimento articulado que colabora para alimentar parte dessa economia tão significativa para os Estados Unidos. Nesse sentido, tal comparação também objetivará sinalizar a complexidade das relações entre os grupos editoriais que atuaram, prioritariamente, no campo comercial e os grupos editoriais que atuaram, prioritariamente, com propósitos religiosos. Considerando o peso das instituições religiosas sobre as diversas instâncias dos aspectos culturais e econômicos dos Estados Unidos. Por conseguinte, em que medida deixamos de complexificar a nossa compreensão sobre o avanço da produção literária missionária protestante sobre a América do Sul quando negligenciamos as projeções feitas a partir de suas instituições de origem nos Estados Unidos? Portanto, no presente capítulo, abordaremos um pouco sobre a produção editorial nos Estados Unidos, considerando sobretudo as diferentes denominações protestantes. Em seguida,

demonstraremos o impacto de alguns desses grupos editoriais no desenvolvimento das missões de David Trumbull no Chile e de Ashbel Green Simonton no Brasil.

### 3.1 SOCIEDADES BÍBLICAS E SOCIEDADES DE TRATADOS

Na América do Sul, tanto Trumbull (Chile), como Simonton (Brasil) mencionaram a Sociedade Bíblica Americana (American Bible Society - ABS) nos periódicos que editaram, respectivamente, o periódico *The Neighbor* (v. 1. n.10, 1847, p.37) e o *Imprensa Evangélica* (v. 3. n.16, 1867). Os colportores da ABS também cooperaram com os trabalhos realizados por ambos os missionários.

A ABS contava com o apoio de autoridades políticas nos Estados Unidos. O primeiro presidente, Elias Boudinot (1740 - 1821) foi combatente na Revolução Americana e foi nomeado presidente do Congresso Continental. Além de ter atuado como curador do College of New Jersey, Boudinot articulou os protestantes americanos para a distribuição da bíblia de modo que a evangelização mundial teria como centro os EUA (Noll, 2002a). O vice-presidente da ABS foi o congregacionista John Quincy Adams (1767 – 1848), que também foi o sexto presidente dos EUA e Secretário de Estado. Posteriormente, enquanto atuou como deputado pelo partido Whig, presidiu a convenção anual da Sociedade realizada no salão da Casa dos Representantes (*Journal of the House...*, 1844; Dwight, 1916). Um dos recursos da ABS era obtido por meio de doações. O nome dos que doavam mais de cinquenta dólares, na década de 1860, anuais eram publicados no relatório anual. No Chile, foi mencionado Joaquim Edwards (1808-1869) de Cochimbo, como um doador desde 1835, quando o valor anual era de 30 dólares, e no Brasil o senador Dr. José Ildefonso de Souza Ramos (1812-1883) (ABS, 1866, 1870).

Conforme observou Mark Noll, apesar da maior parte da distribuição de literatura entre os afro-americanos tenha acontecido de maneira informal, a ABS empreendeu esforços no mesmo sentido, criando em 1817 a Sociedade Bíblica Africana de Nova York. Como alguns estados proibiam a alfabetização de negros escravizados, a fim de manter os recursos de oriundos de igrejas escravistas, a ABS buscou agir cautelosamente (Noll, 2022).

A citação a seguir, extraída de um discurso de Theodore Frelinghuysen, publicado no periódico *The Neighbor*, nos ajuda a compreender como o empreendimento missionário, realizado em parte pela distribuição de bíblias, manteve uma estreita relação com a ideia de que o modelo político dos EUA seria um exemplo para as demais nações.

Os primeiros homens que colonizaram este mundo ocidental consideraram um privilégio muito valioso poder trazer consigo o Direito Comum do seu próprio país, e estabeleceram-no aqui como a grande base das instituições civis e políticas. E com a bênção de Deus e pelo vigor dos seus princípios, o nosso país alcançou o seu lugar de destaque entre as nações. O que, então, não podemos esperar, sob as energias sagradas e vivificantes das Leis Divinas, espalhando a sua influência entre todas as relações e responsabilidades da existência humana? Leis que atendem ao homem, como indivíduo, cidadão e cristão; como governante, estadista e amigo. As leis da pureza, da paz e da piedade e a fonte principal de toda a verdadeira liberdade, a liberdade que se curva à lei e reverencia as instituições do Céu ordenadas para mantê-la. A Bíblia é o grande Livro do dever e certo, adaptado às condições e desejos de homem em toda a variedade de suas relações. Ele quem teme a Deus e honra o governo dentro dele os elementos de um bom cidadão, vá aonde ele pode. Seu patriotismo está subordinado à sua piedade. Seus direitos estão subservientes às suas obrigações. [...] Os seguintes fatos apresentados na mesma ocasião por um delegado da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira são muito interessantes, pois mostram como a disseminação da palavra de Deus está avançando no mundo. Em 1804 não havia uma sociedade para o propósito pose; em 1847 existem 9.000 sociedades. Em 1804 de acordo com o cálculo do Dr. Gregório o mundo inteiro não continha mais de 4.000.000 de Bíblias. Em 1847, pelos esforços do Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, a Sociedade Bíblica Americana e associações afins podem, há mais de 30.000.000 bíblias em circulação. Em 1804, a Bíblia só podia ser lida em 48 ou 49 línguas. Em 1847, é legível em 136 idiomas - 158 idiomas e dialetos. Em 1804, a Bíblia estava circulando a ponto de alguns 200.000.000; e agora está circulando entre 600.000.000. A Sociedade Bíblia Britânica e Estrangeira distribuiu no último ano 1.419.283 exemplares, 5.000 a mais que no ano anterior ano; e a quantidade de dinheiro contribuída foi maior do que nunca, £ 117.430 foi colocado nas mãos da sociedade de Londres. (The Neighbor v.1. n. 10, 1847, p. 36-37)<sup>47</sup>

No periódico editado por Trumbull, a ABS foi indicada como uma instituição fundamental no estabelecimento de um padrão de patriotismo onde os ideais acerca da cidadania deveriam ser baseados em valores culturais tidos como bíblicos. A tentativa de afirmar a ABS está situada em um contexto de embate direto contra os católicos ultramontanos

---

<sup>47</sup> Texto original:

“The men who first colonized this Western world deemed it to be a most valuable privilege that they could bring with them the Common Law of their own country: and laid it here as the great basis of civil and political institutions. And with the blessing of God and by the vigor of its principles, our country has grown to its high place among the nations. What, then, may we not hope for, under the hallowed and life giving energies of the Divine Laws, spreading their influence among all the relations and responsibilities of human existence? Laws which meet man, as an individual a citizen and a Christian, as a ruler, a statesman and a friend. The laws of purity, peace and piety-and the head spring of all true liberty, the freedom that bows to law, and reveres the institutions of Heaven ordained to maintain it. The Bible is the great Book of duty and right, adapted to the condition and wants of man in all the variety of his relations. He who fears God and honors the government has within him the elements of a good citizen, go where he may. His patriotism is subordinate to his piety. His rights are subservient to his duties. [...] The following facts given on the same occasion by a delegate from the British and Foreign Bible Society are full of interest as shewing how the dissemination of the word of God is going forward in the world. In 1804 there was not a society for the purpose; in 1847 there are 9000 societies. In 1804 according to the calculation of Dr. Gregory the whole world did not contain over 4.000,000 of bibles. In 1847, by the exertions of the British and Foreign Bible Society, the American Bible Society, and kindred associations, there are over 30.000,000 in circulation. In 1804, the bible could be read only in 48 or 49 languages. In 1847, it is legible in 136 languages, 158 languages and dialects. In 1804, the bible was circulating to the extent of some 200.000,000; and now it is circulated among 600.000,000. The British and Foreign Bible Society have the last year distributed 1.419,283 copies, 5,000 more than during the previous year; and the amount of money contributed was greater than ever before. £ 117,430 had been placed in the hands of the society in London. (The Neighbor v.1. n. 10, 1847, p. 36-37)

ou contra e as retaliações para a distribuição de literatura protestante no Chile. Conforme Serrano e Jaksic, o Arcebispo Valdivieso publicou um Edito Pastoral (Igreja Católica, 1858) contra as atividades de distribuição bíblica liderada por Trumbull.

Posteriormente, enquanto os EUA passavam pela Guerra Civil Americana, Trumbull fundou a Sociedade Bíblica de Valparaíso (Sociedad Bíblica de Valparaíso - SBV) no Chile e em 1864 mais de dezessete mil folhetos e mais de seis mil exemplares de revistas e periódicos (SBV, 1864, p. 2 apud Serrano, 2020, p. 457).

Segundo Arcos, a fundação da SBV e dos periódicos evangélicos, *The Neighbour*, *The Record*, *La Piedra* e *La Alianza Evangelicas* que eram sediados no mesmo espaço do jornal *El Mercurio* mostrava o compromisso de Trumbull com os valores da maçonaria e o empenho na ampliação da liberdade religiosa para os evangélicos (Arcos, 2013, p. 107-109). Tais feitos, geraram reclamações por parte dos católicos mais conservadores associados ao movimento ultramontano. Ao analisar uma das publicações do periódico *La Piedra*, Arcos também verificou uma articulação de Trumbull com outros liberais da América Latina. Na publicação, havia uma correspondência redigida de Lima por um anônimo. Nela há indícios de que os periódicos *La Piedra* e *The Record* eram distribuídos no Peru, sobretudo através dos vínculos de Trumbull com a maçonaria. Trumbull também publicou muitos artigos em periódicos como *El Mercurio*, *La Voz de Chile* e *El Patriota* (Arcos, 2013, p. 107-109).

Um debate semelhante aconteceu no Pará em 1861, quando o bispo Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891) combateu a distribuição da tradução da Bíblia JFA, que estava sendo realizada na região pelo missionário Episcopal Richard Holden. Segundo Gueiros, a resposta de Holden se fez presente em anúncio no jornal que vendia a bíblia católica por 1\$800 e a bíblia protestante por 1\$600, prometendo também 5\$000 aos que encontrassem qualquer erro na protestante (Vieira, 1980, p. 183). Posteriormente, o periódico *Imprensa Evangélica*, editado por Simonton, também apresentou dados sobre o avanço na distribuição de bíblias e se posicionou contra a oficialidade da Igreja Católica no Império e contra as autoridades eclesiásticas que estariam dificultando a difusão de versões não católicas da bíblia. O debate não ficou restrito ao sudeste do Brasil. Publicações do nordeste foram replicadas no *Imprensa Evangélica*, como podemos ver a seguir:

Entre nós, a interpelação feita a um Ministro do Império pelo ilustre deputado maranhense o Sr. Belfor Duarte, sobre a venda da Bíblia em Sergipe por Torquato Martins Cardoso, é a principal ocorrência da quinzena finda. O jovem e talentoso deputado esteve na altura da questão e desenvolveu perfeitamente a tese das liberdades da religião e do ensino. Depois passou a análise dos 3 atos arbitrários das autoridades provinciais, mostrando que a proibição da venda da Bíblia era uma violação das garantias da constituição acerca: da tolerância religiosa, e um grave

erro sob o ponto de vista econômico. O Sr. Belfort Duarte tocou na questão de Bíblias falsas, afirmando ser falsa semelhante arguição. O discurso foi bom; porém se na Alemanha ou nos Estados Unidos constasse que ainda se discute no parlamento brasileiro a legalidade da venda da Bíblia e a veracidade das Bíblias da Sociedade Bíblica de Londres, em cujo relatório anual se encontram sempre na lista dos contribuintes a Rainha Victoria e o Rei da Prússia, a impressão produzida seria mui desfavorável às nossas luzes. O Brasil há 300 anos recebeu missionários jesuítas, e ainda não se sabe o que seja uma Bíblia. O Ministro da Justiça, lente catedrático de direito eclesiástico, sujeitou a questão da genuinidade das Bíblias a decisão do conselho de Estado! Esperamos a decisão desta respeitável corporação, convencidos de que a questão não houvera ido parar nas suas mãos se não fora a pressão exercida pelo clero para que não se de uma decisão franca e justa ao requerimento de Torquato Martins Cardoso. A Bíblia se vende em toda a parte do mundo civilizado, menos na Espanha e nos Estados do Papa. Estamos bem certos de que o Brasil não quererá figurar na lista das nações retrogradadas e intolerantes junto com a Hespanha e Roma. Ou, se o contrário acontecer, a decisão do conselho de Estado será oportuna, não só para nós, mas também para os imigrantes que, seduzidos por falsas promessas, demandam os portos deste Império. Aprendamos uma lição da Áustria, e não nos submetamos voluntariamente um jugo com que esse colossal Império não pôde mais. (Imprensa Evangélica, v.3. n.16, 1867, p. 127)

## IMAGEM 2 – PRÉDIO DA SOCIEDADE BÍBLICA AMERICANA

---



---

Fonte: (Imprensa Evangélica. v. 3. n.16. p. 125).

---

TABELA 4 – MOVIMENTAÇÕES SOCIEDADE BÍBLICA AMERICANA

Anos	Volumes Vendidos	Receitas	Volumes Doados	Donativos Em Dólar
1816 – 1826	348.956	US\$ 899.065	110.624	US\$ 4.667
1826 – 1836	1.293.597	US\$ 1.909:791	256.251	US\$ 229.941
1836 – 1846	2.241.179	US\$ 2.466:067	268.977	US\$ 281:092
1846 – 1856	6.311.204	US\$ 6.085:265	461.134	US\$ 332.892
1856 – 1860	8.018.592	US\$ 9.509:701	2.119.452	US\$ 787.411
50 anos.	18.213.528	US\$ 20.869:892	3.216.438	US\$ 1.586:003

Fonte: Imprensa Evangélica (1867, p. 125).

Quanto aos recursos da ABS, sociedades correlatas, utilizados em nações católicas da América do sul, Gueiros tomou como base os diálogos entre Simonton e Robert Kalley para refletir sobre fundos secretos. Apesar de Gueiros acreditar que os registros de tais fundos tenham sido destruídos (Vieira, 1980, p. 183).<sup>48</sup> Sobre parte desses fundos secretos, Gueiros afirmou que:

De acordo com a informação do Dr. Kalley a seus colegas presbiterianos, em 1860, a Sociedade Bíblica também tinha um "fundo secreto" do qual fornecia Bíblias aos países católicos. Esse fundo secreto fora criado para evitar que a Igreja Católica se preocupasse com quantas Bíblias estavam realmente sendo distribuídas em países católicos. Assim, presumindo-se que o Dr. Kalley estava corretamente informado, as estatísticas da distribuição de Bíblias em países católicos, baseadas nos relatórios públicos da Sociedade Bíblica Britânica, mostram apenas uma pequena porcentagem das Bíblias que foram realmente distribuídas. (Vieira, 1980, p. 316-317)

Segundo o relatório da ABS, Simonton e Blackfor haviam supervisionado, de maneira gentil e sem receber um pagamento, a distribuição de 405 Bíblias e 254 Novos Testamentos (ABS, 1870).

Durante a Guerra Civil Americana, o Congresso Confederado debateu um projeto de lei em cuja origem era o Senado e em cujo objetivo era confiscar todo o dinheiro e outros bens destinados à ABS, sendo os recursos redirecionados à Sociedade Bíblica dos Estados Confederados da América. O presidente dos Estados Confederados, Jefferson Davis (1808-1889), por sua vez, enviou uma carta ao Congresso Americano explicitando a sua posição ao projeto, alegando que tal iniciativa resultava de uma extrapolação na interpretação da Lei de 17 de março de 1862, a qual não teria o objetivo de tomar as propriedades privadas de maneira

<sup>48</sup> Uma questão que demanda uma melhor revisão aos pesquisadores interessados em Kalley é se ele mesmo não estava recebendo recursos através de fundos secretos das agências missionárias que atuavam de maneira mais direcionada aos públicos nacionais de nações católicas.

arbitrária, porém de indenizar qualquer pessoa que tivesse a sua propriedade expropriada pelo governo confederado para livrar a população do Exército da União. Davis afirmou que se o fundo que o projeto de lei pretendia expropriar pertencia ao Governo, o Congresso não tinha autorização constitucional para transferir para uma terceira pessoa ou instituição. A mesma lógica seria aplicada caso os recursos não pertencessem ao Governo, mas fossem mantidos apenas como um fundo fiduciário/*fund trust*. Ainda segundo o presidente, o entendimento de que tais recursos pertenciam a particulares poderia gerar uma desconfiança da população em relação ao Governo Confederado. Quando colocado para votação, o Projeto de Lei (S.89) fora rejeitado por unanimidade, não havendo nenhum voto favorável à sua aprovação (Journal of the Congress of the Confederate States of America, 1862).

Os missionários periodistas que atuaram na América do Sul mantiveram diálogo com a Sociedade de Tratados Americanos (American Tract Society – ATS) uma instituição que resultou da união de outras três sociedades de tratados sediadas na Nova Inglaterra. A ATS também foi responsável pela publicação de livros, periódicos e folhetos contendo os mais variados gêneros literários. As obras selecionadas por um comitê com participantes de diversas denominações contavam com a colaboração de autores alemães, americanos e ingleses (Noll, 2022).

A ATS também sofreu os efeitos da guerra civil americana. Por se tratar de uma instituição que recebia recursos das diferentes denominações protestantes situadas tanto entre os combatentes confederados quanto entre os federalistas, os líderes da ATS tiveram de enfatizar os elementos doutrinários que unificavam os protestantes mesmo diante da guerra. No relatório de 1863, foi mencionado que apesar do Sul ter se fechado na guerra, a ATS prosseguir na distribuição de folhetos entre os exércitos e nos hospitais. O saldo da instituição era de 50mil dólares a mais que em 1862. No mesmo relatório, em um texto intitulado “para que todos sejam um” foram selecionadas frases de apoio de diferentes líderes no intuito de reforçar o caráter acolhedor da ATS para com todas as vertentes do protestantismo. Além dos metodistas, episcopais, batistas, luteranos mencionados no texto, destacamos a recomendação atribuídas pela ATS a dois presbiterianos e dois congregacionalistas. Archibald Alexander (1772-1851), professor de Trumbull no Seminário de Princeton, afirmou “Duvido que no mundo, neste momento, exista uma organização, excetuada o ministério cristão, que seja mais eficaz em difundir o conhecimento das verdades do evangelho entre todas as classes de pessoas.” Thomas Smith (1808-1873), um teólogo presbiteriano do Sul, afirmou “Seu valor e importância total só poderiam ser apreciados, como o de qualquer outra coisa preciosa, por sua perda. Sua extinção criaria um lamento em toda a extensão e largura da terra, e em ilhas

distantes do mar” (American Tract Society, 1863, p. 151). A comparação entre os presbiterianos, porém, possuía certos limites no contexto da guerra, uma vez que o suposto representante do presbiterianismo do norte havia falecido uma década antes do início da guerra, ao passo que Smith prosseguia na luta juntamente com os confederados.

Em 1868, havia na oficina de impressão da ATS quarenta e dois homens e dezesseis mulheres. Na encadernação, eram noventa e cinco mulheres e quarenta e três homens. O número de impressos encadernados diariamente era de quatro mil exemplares. Além disso, havia cinco pessoas cuidando da encadernação dos periódicos a serem enviados pelos correios. O gasto anual da ATS com selos de correspondência era de quatorze contos. A sociedade recebia, anualmente, uma média dez mil correspondências advindas de todas as partes dos Estados Unidos e do mundo. Nos periódicos analisados nesta tese, verificamos que a ATS trocou correspondência com os missionários mantidos pela BFM. A distribuição do material acontecia de modo semelhante ao realizado pela American Bible Society, ou seja, pelo sistema de Colportagem. Em 1868, havia cento e sessenta missionários trabalhando para a ATS com um salário de sessenta dólares por mês, com todas as despesas pagas. Naquele mesmo ano, o número de publicações chegou a três mil oitocentos e cinquenta títulos, dos quais mil foram traduzidos para o alemão, dinamarquês, espanhol, finlandês, francês, galego, holandês, húngaro, italiano, português e sueco com o objetivo primário de alcançar os imigrantes que moravam nos Estados Unidos. O periódico mais conhecido gerenciado pela ATS - *O mensageiro americano* - contava com cento e setenta mil assinantes. Apenas entre 1842 e 1868 foram doados 2,3 milhões e vendidos 8,55 milhões de exemplares de livros, folhetos e periódicos (Imprensa Evangélica, v.4. n.11, 1868, p. 6).

Alguns desses e outros tratados foram difundidos por missionários da BFM e outras agências missionárias. Nos relatórios da ATS, podemos conferir os recursos enviados à América do Sul. Organizamos na Tabela a seguir, os dados relativos ao Brasil e ao Chile entre 1845 e 1868. A ATS declarava publicamente as suas doações considerando o número de páginas doadas para cada missionário. Esses, por sua vez, deveriam vender os folhetos, ou distribuir os materiais aos que não podiam pagar. Em 1846, Trumbull havia recebido dez mil páginas de folhetos em alemão, espanhol e inglês. Em 1848, em alusão às sessenta mil páginas que havia recebido em 1847, Trumbull distribuiu os tratados em espanhol com boa aceitação dos chilenos, inclusive mencionou ter recebido de uma mulher pobre uma galinha como forma de gratidão (ATS, 1848).

Ou seja, ao se empenhar na distribuição de literatura evangélica em espanhol, Trumbull demonstrava preocupação com uma missão que considerava a língua da população

nacional. Simonton começou a ser mencionado em 1861, quando recebeu trinta e duas mil e quinhentas páginas e Blackford, o seu cunhado, dezoito mil. Em 1862, apenas Blackford foi mencionado no Rio de Janeiro, recebendo trinta mil páginas, enquanto Trumbull recebeu em seu nome duzentas e sessenta e uma mil e novecentas e onze páginas, além das trezentas mil destinadas à Sociedade Bíblica de Valparaíso (Sociedad Bíblica de Valparaíso – SBV) (ATS, [1852-1875]).

No Brasil, Simonton também colaborou com a distribuição dos materiais da ATS, mas não fundou nenhuma Sociedade Bíblica ou Sociedade de Tratados (1883) (Reily, 1984, p. 183). Apenas em 1883 os presbiterianos conseguiram articular a criação da Sociedade dos Tratados Evangélicos. A Sociedade Bíblica do Brasil foi criada apenas em 1845, depois da junção e da ABS da BFBS Na década de 1870, porém, os missionários presbiterianos que atuavam no Brasil tentaram criar uma associação semelhante a ABV, por isso entraram em contato com Trumbull no intuito de buscar orientações de como proceder (La Piedra, 1871, p. 62).

Além de colaborar para a difusão de folhetos protestantes, A ATS também foi utilizada no próprio periódico *Imprensa Evangélica*. Os dois quadros a seguir, demonstram a lista de folhetos destinadas ao Brasil e ao Chile na década de 1860.

QUADRO 3 - PUBLICAÇÕES EM PORTUGUÊS DA  
AMERICAN TRACT SOCIETY EM 1864

<b>PORTUGUEZ.</b>		<b>PORTUGUESE.</b>	
<b>LIVROS PORTUGUEZOS.</b>		<b>PORTUGUESE VOLUMES, 18MO.</b>	
	Pag. enc. pap.		
Cartilha com Estampas-----	84--20--	Illustrated Tract Primer.	
Henriquinho e o seu Creado-----	68--15-- 5	Little Henry and his Bearer.	
<b>TRATADAS PORTUGUEZAS, 12MO.</b>		<b>PORTUGUESE TRACTS, 12MO.</b>	
1 Os Dez Mandamentos de Deos-----	8	1 The Ten Commandments.	
2 Amigavel Conversação-----	4	2 Friendly Conversation.	
3 Pensamentos graves sobre a Eternidade	8	3 Serious Thoughts on Eternity.	
4 Dialogo Relat. à Redempção por Christo	4	4 Dialogue between a Brother and Sister.	
5 O Pobre José-----	4	5 Poor Joseph.	
6 Do Domingo-----	4	6 On the Sabbath.	
7 As Despedidas d'um Viajante-----	4	7 A Traveller's Farewell.	
8 O que significa Crer em Jesus Christo --	4	8 What is it to Believe in Christ?	
9 Excellencia das Escrituras Sagradas ---	20	9 Excellency of the Holy Scriptures.	
10 O Fim do Tempo-----	16	10 The End of Time.	
11 A Importancia de Oração-----	12	11 The Importance of Prayer.	
12 As Lagrimas do Redem. sobre Jerusalem	8	12 Christ weeping over Jerusalem.	
13 Doctrinas e Deveres da Religião Christa	36	13 Doctrines and Duties, in Bible language.	
14 Un Homem que Matava os sus Vizinhos	12	14 The Man who Killed his Neighbors.	
15 A Espada do Espirito-----	4	15 The Sword of the Spirit.	
16 Um Inquiridor e a Biblia-----	12	16 An Inquirer and the Bible.	
17 Una Cautela a respeito de Baptismo----	4	17 A Caution about Baptism.	
18 Sois regenerado?-----	8	18 Are You Born again?	
19 Julgai por vós mesmos-----	4	19 Think for Yourselves.	
20 Justificação por meio de Christo-----	4	20 Justification through Christ.	
21 Um Esforço sincero-----	4	21 One Honest Effort.	
<b>TRATADAS PORTUGUEZAS, 18MO.</b>		<b>PORTUGUESE SERIES, 18MO.</b>	
1 Milagres de nosso Senr. J. Christo 3 cts.	36	1 Miracles of Jesus Christ.	
2 Lembrança do Passado-----	10 " 127	2 Peep of Day, Parts 1 and 2.	
3 A Oração do Senhor-----	2 cts. 16	3 The Lord's Prayer.	
4 Mariquinhas, ou Deos em Tudo---	3 cts. 32	4 Little Mary, or God in Every Thing.	
5 A Joven Aldeana-----	6 cts. 62	5 The Young Cottager.	
6 O Menino da Mata-----	3 cts. 32	6 The Little Forester.	
7 As Duas Ovelhinhas-----	3 cts. 24	7 The Two Lambs.	
8 Vivo, ou Morto?-----	3 cts. 46	8 Living, or Dead? by Ryle.	
9 A Escolha da Fé-----	3 cts. 30	9 Choice of Faith.	
10 O Atalho Perdido-----	3 cts. 32	10 The Lost Path.	
11 Oraís?-----	5 cts. 54	11 Do you Pray?	
<b>TRATADILHAS PORTUGUEZAS.</b>		<b>PORTUGUESE HANDBILLS.</b>	
1 Os Mandamentos de Deos.		1 The Ten Commandments.	
2 O Recado de Deos.		2 The Message of God.	
3 Plenitude de Jesus. (Hymno.)		3 The Fulness of Jesus.	
4 Psalmo de Louvor. (Hymno.)		4 A Psalm of Praise.	
5 Hymno a Jesu Christo.		5 A Hymn to Jesus Christ.	
6 Sois Sancto?		6 Are You Holy?	
7 O que é Salvação?		7 What is Salvation?	
8 Qual é vossa Esperança.		8 What is Your Hope?	
9 Ouvistes as Boas Notícias?		9 Have You Heard the Good News?	
10 Sereis um d'elles?		10 Shall You be One?	
11 De que precisamos?		11 What do We Need?	
12 Os dous Systemas.		12 The Two Systems.	
13 Uma Paz duravel.		13 A Lasting Peace.	
14 Estais no Caminho?		14 Are You in the Way?	
15 O Principio.		15 The Beginning.	
16 A grande Mudança.		16 The Great Change.	
17 Em que confiais?		17 In What do You Trust?	
18 Quem é vosso Pae?		18 Who is Your Father?	
19 O Caminho direito.		19 The Right Way.	
20 Não sabeis?		20 You Don't Know?	

QUADRO 4 - PUBLICAÇÕES EM ESPANHOL DA  
AMERICAN TRACT SOCIETY EM 1864

<b>ESPAÑOL.</b>		<b>SPANISH.</b>	
<b>LIBROS ESPAÑOLES.</b>		<b>SPANISH VOLUMES.</b>	
	Pag. enqua. pap.		
Historia de la Reformation, v. 1, 2, -910	1,60--	D'Aubigné, Vols. 1 and 2, 12mo.	
Noches con los Romanistas-----	397--70--	Evenings with the Romanists.	
Leyendas Morales, ó, Tratados Es-		Volume of Tracts, 12mo.	
pañoles, en 1 Tom. -----	348--60--	Barth's Bible Stories, 18mo. †	
Historias de la Biblia † -----	410--50--	Authenticity of the New Testament, 18mo	
La Divina Autoridad del Nuevo		Lucilla, or Reading of the Bible.	
Testamento -----	340--45--	16 Books for Children, 1 volume, 32mo.	
Lucilla, ó la Lectura de la Biblia --	336--45--	Pilgrim's Progress, Part I. †	
Cuentos para los Niños -----	260--30--	Peep of Day.	
El Viador †-----	240--35--	Evangelical Hymns.	
El Romper del Alba -----	130--30--	Kirwan's Letters.	
Himnos Evangelicos -----	128-- --10	The Illustrated Tract Primer.	
Las Cartas de Kirwan -----	120-- --10	Temperance Manual.	
Cartilla para los Niños-----	108--25--	Primitive Catholicism.	
Manual de Temperancia -----	99-- --8	Manual for Children.	
El Catolicismo Primitivo-----	72--20--	Andrew Dunn.	
Principios de Urbanidad -----	68-- --8	Edwards' Sabbath Manual, Part I.	
Conversion del Irlandes, A. Dunn--	63--15--	Book of Psalms in verse, 32mo.	
El Manual del Domingo -----	48-- --5		
Salmos en Verso, 32mo-----	477--40--		
<b>TRATADOS ESPAÑOLES.</b>		<b>SPANISH TRACTS, 12MO.</b>	
	Pag.		
1 Doctrina del Crucificado-----	20	1 The Cross of Christ.	
2 Pastor del Campo de Salisbury-----	32	2 Shepherd of Salisbury Plain.	
3 El Sermon en el Monte-----	8	3 Sermon on the Mount.	
4 Serias Reflexiones sobre la Eternidad --	8	4 Serious Thoughts on Eternity.	
5 Exámen Serio-----	4	5 Serious Examination.	
6 Del Domingo-----	4	6 On the Lord's Day.	
7 A los Aflijidos -----	8	7 To the Afflicted.	
8 Escudriñad las Escrituras -----	8	8 Search the Scriptures.	
9 Demonst. de la Ver. de la Relig. Crist.-	28	9 Leslie's Method with Deists.	
10 Sobre el Padre-Nuestro-----	8	10 On the Lord's Prayer.	
11 La Parábola del Hijo Pródigo-----	8	11 Parable of the Prodigal Son.	
12 Doc. y Obligaciones de la Relig. Crist.-	24	12 Scripture Extracts.	
13 Vida y Escritas de San Pedro, Apóstol -	36	13 Life and Writings of St. Peter.	
14 Bravura y feliz Muerte de Jaime Covey	4	14 James Covey.	
15 El Pobre José-----	4	15 Poor Joseph.	
16 La Hija del Lechero-----	32	16 Dairyman's Daughter.	
17 El Relojero y su Familia-----	20	17 Watchmaker and Family.	
18 Venid y seais bien-venidos a Jesus-Cristo	8	18 Bunyan's Come and Welcome to Christ.	
19 El Criado Africano-----	20	19 African Servant.	
20 Vida del Coronel D. Jaime Gardiner---	24	20 Life of Colonel Gardiner.	
21 Cuatro palabras a los Sabios-----	16	21 A few Words to the Wise on Reading the Bible.	
22 ¿Quereis un Amigo?-----	4	22 Do you want a Friend?	
23 Carta del Papa Pio Sexto -----	8	23 Letter of Pope Pius VI.	
24 Vida del Virgen Maria -----	8	24 The Virgin Mary.	
25 Ventajas que resultan de la Borrachera-	8	25 Advantages of Drunkenness.	
26 Los Diez Mandamientos -----	8	26 The Ten Commandments.	
27 Siempre se debe decir la Verdad -----	8	27 On Lying.	
28 El Abogado-----	4	28 The Lawyer.	
29 El Pecador es encaminado al Salvador-	8	29 Sinner directed to the Saviour.	
30 El Marinero viejo -----	8	30 The Aged Sailor.	
31 El Disoluto convertido -----	4	31 The Lost Son.	
32 "No pienso morir así"-----	4	32 "I've no Thought of Dying so."	
33 La Lógica de la Vida-----	4	33 The Logic of the Life.	
34 Venid a Cristo-----	8	34 Come to Christ.	
35 El Agua de la Vida -----	4	35 "If any Man Thirst, let him Come," etc.	
36 El Acto de Fé -----	4	36 The Act of Faith.	
37 Un Esfuerzo Leal -----	4	37 One Honest Effort.	
38 ¿Oras Tú en Secreto?-----	8	38 Do you Pray in Secret?	
La Hija del Lechero, (Español é Ingles) 64		Dairyman's Daughter, (Spanish and Eng.)	

TRATADOS ESPAÑOLES, 18MO.		SPANISH SERIES, 18MO.	
No.	Pages.	No.	
1	5 cts. 54	1	Theophilus and Sophia.
2	8 "	2	Young Cottager.
3	2 "	3	Swiss Peasant.
4	2 "	4	Who would not pray?
5	2 "	5	Honesty the Best Policy.
6	6 "	6	Little Henry and his Bearer.
7	3 "	7	Miracles of our Lord Jesus Christ.
8	5 "	8	Scripture Truths in Scripture Language.
9	12 "	9	Why does the Priest forbid you to Read the Bible?
10	27 "	10	Portrait of the Virgin Mary in Heaven.
11	3 "	11	The Religion of Money.
12	3 "	12	The Bible above all Price.
13	3 "	13	The Bible for All. From Valera.
14	3 "	14	The Lost Path.
<b>PARA LOS NIÑOS, 32MO.</b>		<b>FOR CHILDREN, WITH ENGRAVINGS, 32MO.</b>	
1	16	1	My Father.
2	16	2	The Image-Boys.
3	16	3	The Wishing-Cap.
4	16	4	Lucy; or I will not be bad again, Father.
5	16	5	The Vine.
6	16	6	Truth and Falsehood.
7	16	7	Susan and her Lamb.
8	16	8	Little Peacemaker.
9	16	9	Bread the Staff of Life.
10	16	10	The Lord's Prayer.
11	16	11	Atheist convinced by a Child.
12	16	12	Personages of Old Testament.
13	16	13	Life of Christ.
14	16	14	Personages of New Testament.
15	16	15	Temper; or Susan and Isabel.
16	16	16	"I shall soon be Ten years old."

Fonte: American Tract Society (1864, p. 56).

Identificamos que boa parte dessas traduções realizadas pela ATS foram publicadas em periódicos evangélicos ou vendidas em livrarias chefiadas por missionários formados em Princeton que atuaram no Brasil e no Chile. O jornal *Imprensa Evangélica*, por exemplo, publicou de modo seriado, ainda sob a chefia de Simonton, a novela "Lucila ou a leitura da bíblia". Posteriormente, o periódico começou a anunciar a lista de livros vendidos na livraria.

Destacamos que instituições europeias, como a London Religious Tract Society (1799) and the British and Foreign Bible Society (1804), também foram importantes na difusão de folhetos evangélicos e distribuição de bíblias no Brasil. O missionário Robert Kalley, por exemplo, publicou no Jornal *Correio Mercantil* algumas traduções de folhetos da London Religious Tract Society, como: *O ladrão na cruz*; *Erik*, *O criado russo*; *A manquinha de Antioquia*; *Folhetos em vários tons. Uns de combate a certas inovações de Roma. Outros de Edificação e piedade. Cartilhas para a infância nas escolas e contos para crianças. Historietas próprias para atrair almas para Cristo* (Lessa, 1938, p. 207).

O Jornal *Correio Mercantil* noticiou em 1861 que havia solicitado a impressão em Londres do folheto *O ladrão na Cruz*. No entanto, a alfândega do Império do Brasil proibiu o despacho alegando que o folheto apresentava uma estampa com o ladrão sendo crucificado

com cravos, assim como Jesus, e não com cordas; remetia, portanto, ao metodismo ou ao calvinismo ao tratar da doutrina da remissão dos pecados. Tais acusações de cunho teológico foram justificadas do ponto de vista jurídico com base no seguinte Regulamento das Alfândegas e Mesas de Rendas:

**A SECÇÃO 2ª**

*Das mercadorias cujo despacho está proibido*

**Art. 516.** Fica proibido o despacho das seguintes mercadorias e objetos:

§ 1º Qualquer objeto de escultura, pintura, ou litografia, cujo assumpto seja obsceno, ou ofensivo da Religião do Estado, da moral e bons costumes, ou que estejam compreendidos nas disposições dos arts. 90, 242, 244, 278 e 279 do Código Penal. (Brasil, 1860)

Indignado com a postura dos fiscais na interpretação do Regulamento das Alfândegas e Mesas de Rendas, Tavares Bastos argumentou no *Correio Mercantil*, primeiramente, que a imagem não ofendia os princípios do catolicismo, mas apenas as interpretações particulares dos agentes responsáveis pela restrição ao folheto. Ademais, enfatizou que a difusão de doutrinas religiosas calvinistas ou metodistas não implicava em afronta ou desrespeito para com o catolicismo, tendo os imigrantes uma garantia legal de professarem as suas crenças religiosas. Ou seja, para o redator, a alfândega estava extrapolando os limites legais e executando proibições não previstas pela legislação (*Correio Mercantil*, 1861, p. 1-2).<sup>49</sup> Conforme observou Feitoza, a RTS negou a solicitação de recursos financeiros solicitada por Simonton, alegando não ter condições de custear publicações que não poderiam fiscalizar previamente (Feitoza, 2024, p. 89).

### 3.2 PUBLICAÇÕES PRESBITERIANAS E CONGREGACIONALISTAS

Em 1833, fora apresentada ao Sínodo da Philadelphia a proposta para a criação da *The Presbyterian Tract and Sunday School Book Society*, através da mobilização de líderes como os reverendos Ashbel Green, John McDowell, C. C. Cuyler, William M. Engles, Samuel G. Winchester, os anciãos e os governantes Solomen Allen, Matthew L. Bevan, Alexander Symington, Alexander W. Mitchell, e Alexander Henry. Com poucos recursos financeiros, o primeiro tratado da *The Presbyterian Tract and Sunday School Book Society* foi publicado em 1835, marcando bem a proposta de afirmação da identidade denominacional, através da reprodução de um artigo do professor de Princeton Samuel Miller tratando da temática do batismo, segundo os preceitos presbiterianos (Nevin, 1884, p. 644).

<sup>49</sup> Sobre o assunto, ver: Rocha (1841, p.162-171).

Depois de publicar por alguns anos em quantidade pequena e irregular, no ano de 1838 o The Presbyterian Tract and Sunday School Book Society distribuiu cento e quatro mil cópias de um volume com dezoito tratados. Em seguida, ainda no mesmo ano, a Sociedade decidiu conceder os seus direitos à Assembleia Geral, que reunia igrejas de todas as regiões dos Estados Unidos. A partir de então, a Sociedade teve o nome alterado para The Assembly's Board of Publication of Tracts and Sunday-school Books, e no ano seguinte, 1839, foi nomeada de Conselho Presbiteriano de Publicações (Presbyterian Board of Publication - PBP) (Nevin, 1884, p. 644). Na ocasião, a Assembleia Geral da PCUSA entregou quarenta mil dólares ao PBP. Muito além da mera transformação na nomenclatura, agora PBP estaria aberta a profundas mudanças na sua organização financeira e nos projetos editoriais, pois deixava de ser regulado apenas por líderes ligados ao Sínodo da Philadelphia ou aos teólogos de Princeton e passava a abrir espaço para a disputa com teólogos sulistas. O conselho foi composto inicialmente por oitenta representantes e, depois, por cento e quatro, sendo formado por metade de ministros e a outra metade por leigos, eleitos pela Assembleia Geral para um mandato de quatro anos (PCUSA, 1847, 1850).

As publicações presbiterianas da *Old School* também repercutiam em outras denominações. O periódico *Southern Methodist Pulpit* (1849), por exemplo, fez elogios ao novo catálogo publicado pelo PBP enfatizando a sua importância para a vida prática dos cristãos de um modo geral. No entanto, não deixou de fazer uma ressalva quanto às publicações de teologia calvinista (Brown, 2004, p. 137).

Depois da divisão de 1837, a *New School* criou um conselho de publicações em 1852, chamado de Doctrinal Tract Committee e que em 1855 passou a ser chamado de Presbyterian Publication Committee (PPC). De acordo com a historiadora Brown, em 1867 o PPC possuía um capital de giro de US\$ 50.000 e havia vendido mais de US\$ 45.000. Ao todo, foram trezentas e sessenta e cinco publicações, contendo: um periódico, cento e vinte e sete folhetos e cento e sessenta e seis livros, classificados como doutrina calvinista, literatura para as escolas dominicais, hinários, história e polêmicas com outros grupos religiosos (Brown, 2004, p. 59-60).

Durante a Guerra Civil Americana (1861-1865), as igrejas vinculadas aos estados confederados também criaram os seus conselhos de publicação. Mas a Old School da PCUSA manteve o PBP, que esteve ao lado da União, e conseguiu distribuir literatura para os combatentes de ambos os exércitos. Enquanto esteve separado da *New School*, o PBP esteve sediado na Philadelphia (Nevin, 1884, p. 645).

Em 1887, depois da reunificação das *Old e New School* do Norte, os dois conselhos de publicação foram unificados no Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work (Brown, 2004, p. 59). A relação do Conselho de Missões e o Conselho de Publicações presbiteriana pode ser percebida através das resoluções da Assembleia Geral. Em de 1849, por exemplo, houve na Assembleia a nomeação de uma comissão para fazer arranjos para um periódico como órgão conjunto comum aos Conselhos de Missões Domésticas e de Missões Estrangeiras. Também foi solicitado que o Conselho de Publicações se esforçasse mais para apresentar, o mais rápido às igrejas livros de Instrução Primária (PCUSA, 1853).

Para avançarmos na compreensão do tipo de suporte dado pelo Conselho de Publicações às missões na América do Sul, consultamos primeiramente os relatórios dos conselhos apresentados anualmente à Assembleia Geral (PCUSA, [1845-1868]). Verificamos que o Conselho de Publicações estava dividido em cinco comitês: 1. Publicação; 2. Periódicos; 3. Missões, com publicações gratuitas destinadas aos trabalhos de escola dominical distribuídas pelos colportores; 4. Negócios; 5. Auditoria. Esses relatórios apresentam: as línguas para as quais os livros ou folhetos eram traduzidos; as cartas de agradecimentos dos missionários pelos recebimentos dos materiais; os países que recebiam os *grants*; os nomes dos colportores. Tendo o comitê amadurecido seus planos, a publicação dos periódicos *The Home and Foreign Record* foi iniciada em janeiro de 1850. O *The Visitor* e o *The Record* foram os únicos periódicos publicados pelo Conselho até depois da reunificação entre a *Old* e a *New School* da presbiteriana do norte dos Estados Unidos em 1870 (Rice, 1888, p. 28).

Os principais editores comerciais também estabeleceram vínculos denominacionais e colaboraram para a distribuição dos títulos religiosos evangélicos ao público geral. Gould & Lincoln e Crocker & Brewster com os batistas, Robert Carter & Brothers com os congregacionalistas, Robert Carter & Brothers e A. D. F. Randolph com os presbiterianos; J. B. Lippincott & Company of Philadelphia e E. P. Dutton & Company com os episcopais, e Harper & Brothers com os metodistas. Essas parcerias concretizaram redes de distribuição que elevaram a participação dos evangélicos no mercado editorial americano. As publicações da editora Robert Carter & Brothers eram diversificadas contendo, inclusive, livros sobre as histórias dos missionários que atuavam no exterior. Os periódicos do Seminário de Princeton também publicaram resenhas com comentários elogiosos aos livros da editora (Hodge, 1850, p. 280-311). Algumas pessoas, como o editor presbiteriano da *New School* Davies Fitz Randolph, buscaram conciliar as publicações comerciais às confessionais. Randolph, por exemplo, atuou como presidente do American Book-Trade Union (Brown, 2004, p. 66-68).

Para além dos livros e tratados evangélicos, entre Conselhos de Publicações denominacionais e editoras comerciais havia uma crescente preocupação com a publicação de periódicos. Para James Carey, os periódicos cumpriam dois modelos de comunicação: transmissão e ritual (Carey, 1989). Os usos evangélicos dos periódicos na transmissão dos valores culturais e na luta pela verdade religiosa, passaram pela flexibilização do mercado editorial para fins religiosos e pela utilização de uma ampla variedade de estilos narrativos, capas e estratégias de distribuição.

O fortalecimento das identidades denominacionais formadas ao longo do século XIX, repercutiu no mercado editorial. Antes de 1800, apenas dois dos trinta e quatro jornais religiosos divulgavam sua associação com um grupo religioso específico. Em 1830, cento e trinta e uma das cento e noventa e três publicações, estavam vinculadas às denominações. Os editores buscaram tecer redes de comunicação por meio de distribuição dos periódicos, desempenhando uma função crucial na formação, no sustento e na influência das instituições religiosas. No contexto da pré-Guerra Civil Americana, os periódicos sulistas contribuíram para a divisão das denominações ao espalhar comentários sobre acontecimentos do norte que despertavam a ira no Sul. Os conflitos entre metodistas e presbiterianos era mais comum ao oeste da Virgínia e ao leste do Tennessee (Brown, 2004, p. 141-148, 152).

A distribuição dos periódicos cresceu com o apoio institucional das denominações. No caso do *The Presbyterian Evangelical Repository* (1842), os ministros presbiterianos eram convocados a contribuir para a ampliação do número de assinantes. No entanto, como não havia um mecanismo de imposição centralizado, os periódicos de uma mesma denominação disputavam entre si e os ministros não conseguiam oferecer um forte apoio (Brown, 2004, p. 159). Enquanto nos Estados Unidos havia uma disputa entre as denominações para conquistar leitores, no Brasil e no Chile missionários de diferentes denominações cooperaram na edição dos periódicos.

### 3.3 OS PERIÓDICOS THE NEIGHBOR E IMPRENSA EVANGÉLICA

O periódico *The Neighbor*, primeiro de língua inglesa publicado no Chile, foi editado por David Trumbull mensalmente entre os anos de 1847 e 1851 no escritório do jornal *El Mercurio* em Valparaíso, também Chile. Inicialmente, o material era composto por quatro páginas, cada uma contendo três colunas. Segundo Briseño, o periódico possuía tamanho fôlio (Briseño, 1965, p. 228). O editorial do primeiro volume expressou os principais objetivos de Trumbull com a publicação do periódico. Assim, ao publicar em língua inglesa, o editor

professou atender à demanda da comunidade de imigrantes. O *The Neighbor* era mantido por meio de doações e recursos destinados à propaganda. Além disso, os exemplares eram distribuídos gratuitamente entre os marinheiros que compareciam ao culto na Capela Livre, local onde também eram vendidos ou doados, conforme os rendimentos de quem solicitava, bíblias e novos testamentos em inglês, francês, alemão, espanhol, dinamarquês e português (The Neighbor, v.2. n.19, 1848). O periódico contou com sessenta e quatro números.

O alcance global do periódico foi percebido em correspondência recebida de Liverpool, na Inglaterra. Tratava-se de um inglês que havia morado em Valparaíso, mas que ao se aposentar em 1845 retornara para a Inglaterra. Ele manteve contato com Trumbull e outros imigrantes, os quais, através de remessas, enviaram os dois primeiros exemplares do *The Neighbor*. É provável que tais jornais tenham circulado entre os marinheiros assistidos pela ASFS, ou que tenham sido enviados em remessas a fim de arrecadar mais fundos entre possíveis patrocinadores. Como forma de agradecimento aos exemplares recebidos, o senhor que residia na Inglaterra, não identificado, enviou uma carta posteriormente publicada no *The Neighbor* sobre as notícias que considerava relevantes para a comunicação do porto de Valparaíso com o resto do mundo. Entra essas notícias, em especial, estava a criação de linhas de navegação a vapor. Além disso, o homem relatou que o periódico *The Neighbor* potencializaria as facilidades que os chilenos possuíam para o aprendizado da língua inglesa (The Neighbor, v.1. n.11, 1847, p. 42).

Ou seja, para além do propósito primariamente divulgado que revelava a prioridade do periódico na instrução dos imigrantes de fala inglesa, também temos a divulgação de que redatores e apoiadores do periódico nutriam a expectativa de que o *The Neighbor* serviria como um catalizador do aprendizado da língua inglesa entre os chilenos, o que poderia deslocar o peso dado pela literatura e filosofia espanhola e francesa na constituição dos intelectuais que forjariam a identidade nacional.

Semelhantemente, em correspondência tornada pública pelo *The Neighbor* e advinda de Callao, foi noticiado o avanço na liberdade de imprensa e as batalhas pela liberdade educacional no Peru. Isso nos oferece mais um indício da colaboração entre políticos liberais e protestantes para a criação de uma nova relação entre a igreja e o estado na América do Sul (The Neighbor, v.2. n.16, 1848, p. 14).

Em 1849, Trumbull alegou que suas atividades na imprensa seriam encerradas, caso não houvesse colaboração financeira para a manutenção do *The Neighbor*. Conforme o missionário, apesar do periódico não lhe trazer lucro, ele não poderia se endividar em seu trabalho missionário. Por isso, seria necessário que todos os leitores buscassem uma forma de

colaborar para que houvesse o mínimo de recursos para cobrir as despesas do periódico. A manutenção das atividades do periódico, a despeito das dificuldades financeiras, seria justificada pelo editor diante do interesse em educar e informar os imigrantes, assim como atingir os nacionais do Chile. No semestre seguinte, as atividades do periódico foram temporariamente paralizadas quando Trumbull viajou aos EUA e retornou apenas depois de um ano (*The Neighbor*, v.3. n.25, 1849, p. 1).

A ida de Trumbull aos EUA foi noticiada no *El Mercurio* em tom de lamento em setembro de 1849 (*El Mercurio*, 8 set. 1849). Entretanto, seu retorno foi celebrado, pelos mesmos editores em outubro de 1850, quando foi mencionado que o periódico *Mercantile Reporter (1849-1852)* havia ocupado o espaço na publicação de informações na língua inglesa, iniciando uma concorrência que estimulava a qualidade dos materiais publicados e beneficiava a cidade de Valparaíso. Contudo, também foi mencionado que o *The Neighbor*, possivelmente, recuperaria seu espaço devido ao excelente trabalho de Trumbull (*El Mercurio*, 10 Out. 1850). A partir de 24 de outubro de 1850, o *The Neighbor* passou a ser quinzenal sendo mantido até vinte e cinco de outubro de 1851, quando Trumbull anunciou que aquela seria a última publicação do jornal. O missionário afirmou que havia feito um acordo para trabalhar com o editor do *Mercantile Reporter (1849-1852)*. Desse modo, Trumbull não apareceria como editor, mas atuaria na supervisão dos assuntos relacionados ao exterior (*The Neighbor*, v.5. n.61, 1851).

Para o Trumbull, havia muitos imigrantes de fala inglesa no Chile solícitos por notícias de seus países de origem. Logo, a ideia de uma distribuição em larga escala em diferentes pontos do Chile permitiria aos leitores assumirem uma identidade comum enquanto imigrantes. Nesse sentido, foi prioridade do editor entregar aos imigrantes uma “boa influência”, como se tais pessoas, por estarem em nações católicas, estivessem sujeitas ao que considerava más influências. Portanto, seria possível, por meio de uma estratégia vista por Trumbull como amigável, relembrar ao imigrante o seu local de nascimento, as lições ensinadas por seus pais na infância, assim como os conselhos necessários para serem fies nas vidas terrena e eterna.

O título completo do periódico era *The Neighbor. And who is my neighbor? / O vizinho. e “quem é o meu vizinho?* Seu objetivo, provavelmente, foi promover uma reflexão sobre a ideia de unidade da humanidade. Assim, foi afirmado que “[...] como alguém de família que dirige palavras gentis aos demais membros da família humana. O nome, nação ou posição devem ser postos de lado. E o lema da nossa bandeira é simplesmente ‘O Bem-Estar dos

homens” (The Neighbor, v.1. n.1, 1847, p. 1, tradução própria).<sup>50</sup> Apesar de mencionar Deus no editorial, Trumbull não revelou, explicitamente, a motivação missionária, isto é, não enfatizou de maneira pública o objetivo primário da “conversão” dos chilenos. As evidências da missão se revelavam em afirmações importantes em como os imigrantes deviam retornar aos valores inerentes às suas respectivas terras natais e à ideia de que a vida na América do Sul favorecia a corrupção dos valores morais e religiosos, tornando, portanto, seus espaços inadequados para os anglo saxões e anglo americanos.

Se o “bem-estar-estar-estar-estar do homem” era o principal objetivo declarado por Trumbull, teríamos, pois, um indício de que as suas primeiras atividades não foram missionárias, mas sim atividades pastorais direcionadas exclusivamente aos imigrantes? Em caso afirmativo, poderíamos ser levados a crer que tais imigrantes viviam de maneira isolada dos nacionais. Em nossa perspectiva, a questão do casamento entre protestantes e católicos constituiu um dos indícios de que tal isolamento não foi uma experiência concreta. Entretanto, devemos considerar as limitações impostas pela legislação chilena quanto à questão do proselitismo. Consequentemente, o que fora publicado revelava a real intenção do autor ou mostrava o que ele escolhera publicar diante das tensões vivenciadas por um imigrante anglo-americano protestante em uma nação católica. Por outro lado, uma interpretação exata sobre a intenção do autor seria muito pretensiosa da nossa parte. Ademais, os registros pessoais de Trumbull, bem como as suas correspondências com as agências missionárias, nos levam a complexificar qualquer tipo de resposta. Ainda assim, apesar do trabalho realizado juntos aos imigrantes, percebemos a atuação de Trumbull se aproximar dos chilenos por meio da distribuição de bíblias em língua espanhola e do trabalho de colportagem (Goodpasture, 1978).

À proporção que avançamos em nossas leituras, observamos que, na historiografia, os estudos analíticos sobre o *The Neighbor* são por hora escassos. À vista disso e com o objetivo de endossar a nossa pesquisa sobre as atividades literárias suscitadas pelas missões evangélicas americanas na América do Sul, analisamos alguns números do *The Neighbor* no que tange aos gêneros textuais e às temáticas principais levantadas. Devemos apontar que nossa tentativa foi apenas uma amostragem de uma pesquisa maior e mais aprofundada que poderia ser, possivelmente, desenvolvida no futuro.

---

<sup>50</sup> Texto original:

“[...] one of the family speaking kind words to the other members of the human brotherhood. Name nation and rank are to be put aside; and the motto of our Editorial banner is simply ‘The Welfare of men’”. (The Neighbor, v.1. n.1, 1847, p. 1).

Cabe salientar que para analisarmos os gêneros textuais encontrados em exemplares do *The Neighbor*, consideramos as análises de Karla Cruz em sua pesquisa direcionada ao *Imprensa Evangélica*. Conforme a pesquisadora, os jornais difundidos por meio das missões protestantes na segunda metade do século XIX são importantes artefatos culturais para o estudo dos modos e usos protestantes do período oitocentista. Além disso, como objeto de pesquisa, o jornal ultrapassa a neutralidade e abarca o viés literário que não somente veicula informação, mas ensina, orienta, constrói opinião e legitima escritores e gêneros textuais (Cruz, 2014, p. 22).

Desse modo, Cruz analisou as temáticas e os gêneros encontrados nos principais jornais protestantes do período que compreende os anos de 1864 a 1900. Conforme a estudiosa, o *Imprensa Evangélica* contava com as seguintes temáticas: propaganda evangélica, doutrina, apologia e instrução (Cruz, 2014, p. 127). Semelhantemente, Cruz apresentou uma série de gêneros textuais identificados em exemplares do *Imprensa Evangélica*. Logo, entre esses gêneros Cruz pontuou, também, sua comunidade leitora e seu utilitarismo, como por exemplo, o gênero textual “poemas” que apresenta como comunidade leitora “Leitores em geral” e como utilitarismo “Promover a doxologia e exaltação das virtudes cristãs (amor, alegria, paz, etc)” (Cruz, 2014, p. 157). Ademais, além do gênero “poemas”, Cruz explanou os gêneros textuais sermão, fábula, conto, parábola, estudos teológicos, enigma, carta, artigos de opinião, tratados doutrinários, ensaio literário, romance, comentários bíblicos, catecismo, liturgia, relatório, hino, tratado histórico, citações, trava língua e anedota. É importante apontar que, salvo os gêneros trava língua e anedota que mantinham como o principal utilitarismo, segundo Cruz, promover entretenimento e recreação, todos os outros gêneros estudados envolviam a visão de mundo protestante de forma explícita.

No que tange ao *The Neighbor*, para examinarmos os gêneros textuais apresentados em algumas de suas edições, consideramos, portanto, os pressupostos de Cruz e, de forma semelhante, avançamos em observações concernentes ao jornal de Trumbull, uma vez que, até o período presente, não encontramos nenhuma pesquisa destinada aos gêneros textuais apresentados no *The Neighbor* ou até mesmo a uma comparação linguístico literária entre o *Imprensa Evangélica* e o *The Neighbor*.

Outrossim, gostaríamos de salientar que compreendemos os gêneros enquanto formas dinâmicas e não estáticas que ora se convergem, ora se distanciam, porém, sempre respondendo aos estímulos históricos sociais vigentes, nos levando, assim, às inúmeras possibilidades de diálogos e interlocuções. Nesse sentido, segundo estudiosos da linguagem

como, Bakhtin (1997), Bronckart (2003), Dolz e Schneuwly (2004), no que se refere à própria construção social do conhecimento, os gêneros regulam a linguagem em suas diversas formas de ação e de atuação. Lembramos, pois, que os gêneros são construídos socialmente e reverberam nas práticas linguísticas e nas trocas socioculturais sendo, portanto, formas não fixas que podem, inclusive, se desenvolver e se reinventar criando inúmeras possibilidades de diálogos e interlocuções.

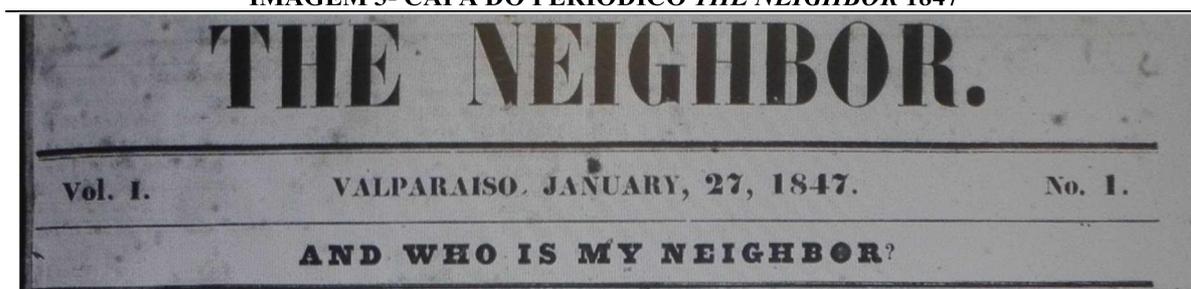
Para uma apresentação e pesquisa iniciais, conforme o Quadro a seguir, apresentamos algumas características dos quatro volumes do *The Neighbor* (1847-1851). Alguns dos gêneros encontrados foram: artigo de opinião, relato, notícia, propaganda, relatório, convite, ensaio. Em consonância, entre muitas temáticas observamos, por exemplo, a Guerra Mexicano-Americana, o preço de mercadorias, a escravização e a abolição, as notícias portuárias, entre outras. Nesse ponto, entendemos que, apesar do *The Neighbor* também apresentar discussões inerentes à visão cristã protestante por meio, por exemplo, de gêneros como tratado doutrinário, poesia e relatório de sociedades religiosas, grande parte das edições estudadas versaram majoritariamente a respeito de conteúdos e argumentos sociopolíticos, econômicos e culturais de seu período em vigência. Acreditamos que essa característica vá ao encontro do próprio título do jornal *The Neighbor/O vizinho*, isto é, àquele que está próximo, o que podemos dizer que circunda ou é contíguo.

**QUADRO 5 - GÊNEROS E TEMAS DO PERIÓDICO *THE NEIGHBOR***

Ano	Gêneros	Temáticas
1847	Artigo de opinião; Editorial; Ensaio; Notícia; Poesia; Relatório; Tratado doutrinário.	Apontamentos históricos; Doutrina; Ensino bíblico; Guerra Mexicano-Americana; Informes científicos; Notícias internacionais, nacionais e locais; Notícias portuárias; Notícias sobre missões protestantes e sociedades religiosas; Relatórios sobre doações e assinaturas; Instrução sobre moralidade sociorreligiosa; Poesia; Política; Propaganda. Escravização e abolição.
1848	Anúncio; Convite; Editorial; Drama; Informe; Notícia; Obituário; Poesia; Propaganda; Relato; Relatório;	Convite para culto na capela; Diálogo dramático; Doutrina Protestante; Guerra Mexicano-Americana; Notícias internacionais, nacionais e locais; Notícias portuárias; Notícias sobre missões protestantes e sociedades religiosas; Preços de mercadorias; Propaganda local e serviços; Reflexão; Relatórios sobre doações e assinaturas; Venda e distribuição de bíblia. Tráfico de escravizados. Escravização e abolição.
1849	Anúncio; Ensaio; Editorial; Convite; Informe; Notícia; Obituário; Poesia; Propaganda; Relato; Relatório.	Biblioteca de Valparaíso; Convite para culto na capela; Diálogo dramático; Doutrina Protestante; Exposição sobre figura histórica; Mortalidade infantil; Notícias internacionais, nacionais e locais; Notícias portuárias; Notícias sobre missões protestantes e sociedades religiosas; Preços de mercadorias; Propaganda local e serviços; Reflexão; Relatórios sobre doações e assinaturas; Venda e distribuição de bíblia. Tráfico de escravizados. Escravização e abolição.
1850	Anúncio; Ensaio; Editorial; Convite; Informe; Notícia; Obituário; Poesia; Propaganda; Relato; Relatório.	Biblioteca de Valparaíso; Convite para culto na capela; Diálogo dramático; Doutrina Protestante; Exposição sobre figura histórica; Mortalidade infantil; Notícias internacionais, nacionais e locais; Notícias portuárias; Notícias sobre missões protestantes e sociedades religiosas; Preços de mercadorias; Propaganda local e serviços; Reflexão; Relatórios sobre doações e assinaturas; Venda e distribuição de bíblia. Tráfico de escravizados. Escravização e abolição.
1851	Anúncio; Ensaio; Editorial; Convite; Informe; Notícia; Obituário; Poesia; Propaganda; Relato; Relatório.	Biblioteca de Valparaíso; Convite para culto na capela; Diálogo dramático; Doutrina Protestante; Exposição sobre figura histórica; Mortalidade infantil; Notícias internacionais, nacionais e locais; Notícias portuárias; Notícias sobre missões protestantes e sociedades religiosas; Preços de mercadorias; Propaganda local e serviços; Reflexão; Relatórios sobre doações e assinaturas; Venda e distribuição de bíblia. Tráfico de escravizados. A Escravização e abolição.

Fonte: The Neighbor ([1847-1851])

Diferentemente do periódico editado por Simonton que indicava explicitamente no seu título um vínculo religioso, o periódico de Trumbull indica um apelo às dimensões seculares das relações humanas. Apesar de compartilhar de gêneros literários comuns funções educativas e missionárias, os periódicos de Simonton e Trumbull possuem ênfases diferentes, o que pode ser percebido parcialmente na análise das suas respectivas capas, conforme as imagens a seguir.

IMAGEM 3- CAPA DO PERIÓDICO *THE NEIGHBOR* 1847

Fonte: The Neighbor (1847).

IMAGEM 4- CAPA DO PERIÓDICO IMPRENSA EVANGÉLICA 1867



Fonte: Imprensa Evangélica (1867).

O periódico *Imprensa Evangélica* iniciado em 1864 sob a liderança editorial do missionário Simonton, com apoio do seu cunhado, também missionário Alexander Blackford e o com os nacionais José Manoel da Conceição (ex-padre), Antônio José dos Santos Neves, taquígrafo do Senado brasileiro, Domingos Manoel Quitano, Dr. Miguel Vieira Ferreira e Júlio César Ribeiro Vaughan. As primeiras tiragens foram de 400 exemplares. Apenas o primeiro número do Jornal *Imprensa Evangélica* foi reproduzido pela Tipografia *Universal Laemmert*, localizada na rua dos Inválidos 61-B. Logo em seguida passou a ser publicado pela Tipografia *Perseverança* - Rua do Hospício, nº99, posteriormente nº 91 (atual Rua Buenos Aires). De acordo com os editores de 1879, os donos da primeira tipografia desistiram do projeto ao serem ameaçados. A natureza da ameaça não foi explicada pelos editores, mas foi sugerido que se tratava de intolerância religiosa dos católicos mais conservadores para com os protestantes (*Imprensa Evangélica*, v.13. n.3, 1879). Conforme Kidder e Fletcher (1879, p. 160), porém, o funcionamento do periódico era um dos indícios de que o Império do Brasil avançava nos ideais de liberdade religiosa.

Em São Paulo, o periódico era vendido por 4\$000 por ano, na loja de William Dreaton Pitt - Rua Direita, nº 46.<sup>51</sup> Apesar das reações contrárias ao lançamento do periódico evangélico, advindas sobretudo dos ultramontanos, o Jornal *Imprensa Evangélica* contou com o apoio de escritores, como o jovem Machado de Assis (Ribeiro, 1995, p. 45), e de políticos, como o Ministro da Agricultura Antônio Francisco de Paula (*Imprensa Evangélica*, v.3. n.1, 1867) e Souza e outros liberais (Santos, 2009).

Além dos autores oficiais da redação, o jornal estava aberto a colaboração de autores externos. No entanto, os seus nomes seriam mencionados apenas mediante exigência explícita. Os artigos enviados à redação estavam sujeitos à aprovação dos editores. A partir de então, cada número deveria vir acompanhada de uma estampa com o objetivo de promover uma maior atração em torno da “propagação do evangelho pela verificação da devoção doméstica”. Ou seja, ainda sob a chefia editorial de Simonton e na Tipografia Perseverança, o jornal passou, em 1866 a utilizar xilogravuras em seus impressos (*Imprensa Evangélica*, v.2. n.1, 1866, p. 8).

O editorial do primeiro número do *Imprensa Evangélica* indicou a preocupação se ater aos assuntos religiosos e evitar tratar de assuntos políticos delicados.

Este trabalho, não tendo em vista senão os interesses exclusivamente religiosos da sociedade em geral, como em particular do indivíduo, estranho a toda ingerência em política, a todos é consagrado; porém, com muita particularidade o dedicamos aqueles para quem a religião de Jesus Cristo ainda não se tornou cousa indiferente, e, no meio da perversão universal dos seus princípios divinos, não traíram ainda o dom mais precioso de Deus – a liberdade de consciência perante o evangelho. (*Imprensa Evangélica*, v.1. n.1, 1864, p. 1)

Mesmo afirmando que a finalidade do periódico *Imprensa Evangélica* seria estritamente religiosa, o jornal tratava de vários assuntos de ordem pública como a liberdade de fé e as interferências da moral cristã no Estado. Assim, o seu fundador, Simonton, parece sinalizar que a sua religião não estava restrita ao espaço privado e que a missão do jornal de “reformatar os corações” ia além de uma transformação individual, apontando, indiretamente, para uma reforma mais ampla na sociedade. Conforme Feitoza,

Mesmo se tratando de um jornal declaradamente religioso, não é possível desatrelar o projeto missionário defendido por esse veículo das suas articulações com o poder e com a política. Nos artigos publicados, os autores articulavam sua visão de mundo, suas impressões, posicionamentos e propostas políticas, pois a difusão de sua

---

<sup>51</sup> Além do periódico *Imprensa Evangélica*, Pitt divulgou na imprensa que vendia em sua loja livros, roupas, perfumes, cosméticos, medicamentos, utensílios domésticos e até mesmo petróleo. Ver: Correio Paulistano (1866); Correio Paulistano (1867).

religião no país dependia, inclusive das relações políticas estabelecidas no país. (Feitoza, 2012, p. 81)

Segundo Cruz, sob o olhar do pesquisador/a leitor/a cada detalhe do periódico *Imprensa Evangélica*, suas formas verbais e não-verbais, artigos e ilustrações, são artefato cultural para investigação acadêmica (Cruz, 2014, p. 232). Cabe explicitar que, além do conteúdo doutrinário, evangelista e teológico, o *Imprensa Evangélica* versou sobre uma série de temáticas importantes para a época, incluindo, nesse aspecto, notícias locais e internacionais, textos mais lúdicos, outros políticos, relatórios etc. Cruz, em uma abordagem da História Cultural da Leitura, demonstrou como jornais evangélicos impressos no período oitocentista no Brasil dialogavam com padrões estético literários da Europa e dos Estados Unidos, além de englobar, em sua maioria, traduções realizadas pelos protestantes estrangeiros que viviam no Brasil da época. Cruz também apontou que a imprensa protestante instrumentalizava modelos literários laicos – a exemplo do, então, recente gênero romance, a fim de repassar aos leitores normas e recomendações doutrinárias importantes, caracterizando-se, pois, pela função utilitária de divulgar princípios norteadores do evangelho. De acordo com a pesquisadora, a imprensa protestante utilizava gêneros comuns à imprensa secular com uma finalidade utilitarista (Cruz, 2014, p. 88, 231).

Muitos artigos publicados no *Imprensa Evangélica* não identificavam o autor. De acordo com João Leonel, não assinar os artigos, prática comum entre os autores da época, inclusive por José de Alencar e Machado de Assis. Os motivos o anonimato poderia variar muito, mas no caso do *Imprensa Evangélica* “Provavelmente Simonton e os demais articulistas, ao utilizarem o anonimato, visavam protegerem-se de possíveis represálias” (Leonel, 2014, p. 77).

Para Feitoza, a função do jornal era semelhante à distribuição de bíblias, contudo, não se restringia às temáticas religiosas e se assemelhava aos periódicos da imprensa laica ao apresentar assuntos diversificados. Ele era distribuído no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Os seus textos divulgavam a visão de mundo dos missionários ao ensinar seu leitor a “ler o mundo segundo a ótica protestante” (Feitoza, 2012, p. 70).

Segundo João Leonel (2014), o periódico teve uma função importante na formação dos leitores protestantes no Brasil do século XIX. E isso aconteceu a partir de quatro estratégias:

A proposta de uma reunião familiar conduzida pelo pai de família ou por um responsável, leigo ou pastor(...); A segunda estratégia submetia os leitores, protestantes ou não, a uma forma de doutrinação própria a esses textos de gênero catequético(...); A terceira a qual pertenciam os missionários, no primeiro caso,

assim como para atrair os católicos, no segundo estratégia fazia uso de bíblias protestante e católica como uma forma de afirmação da tradição à tradição à qual pertenciam os missionários, no primeiro caso, assim como para atrair os católicos, no segundo(...); Ausência de transcrição integral dos textos bíblicos na seção. Tal procedimento estimulava os ouvintes a possuírem a Bíblia para acompanhar as lições. (Leonel, 2014, p. 77)

Nos últimos anos em que o *Imprensa Evangélica* circulou, a sede de sua redação estava em São Paulo. Em 1891, o redator chefe era o Reverendo Wandwell, que entregou ao sr. J. A. Corrêa a responsabilidade de gerenciar o periódico. A revisão e distribuição ficavam com os estudantes de teologia (Lessa, 2010, p. 320). Além da falta de apoio financeiro na missão para que o jornal continuasse, os estrangeiros não concederam os direitos para que o periódico seguisse organizado pelos nacionais. Assim, em 1892, as atividades do *Imprensa Evangélica* foram encerradas.

Depois de termos investigado as instituições e os periódicos que permearam as ideias dos missionários estadunidenses que atuaram no Brasil e no Chile, avançaremos no debate das visões sobre *raça* que presentes na inserção do protestantismo na América do Sul. Para isso, além dos jornais publicados pelos missionários mencionados no capítulo anterior, verificaremos em que medida tais visões repercutiram nos escritos dos professores dos missionários Simonton e Trumbull, bem como nos autores dos livros que eles solicitaram enquanto seminaristas. Assim, perceberemos o conceito de *raça* sendo mobilizado no diálogo entre os campos semânticos da História Natural e da Teologia muito antes dos debates resultantes das publicações de Charles Darwin.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Não tivemos a preocupação em quantificar tais repercussões. Davis, porém, realizou uma grande contribuição à historiografia ao analisar o impacto da História Natural nos periódicos editados por professores de Princeton. Ele constatou que dos 327 artigos publicados no jornal *The Biblical Repertory and Princeton Review* do Seminário Teológico de Princeton entre os anos de 1859 e 1871, 17 (ou 5,2%). Ver: Davis (1980).

## CAPÍTULO 4 – A RACIALIZAÇÃO ENTRE TEÓLOGOS E NATURALISTAS

Ao explorarmos os debates sobre os modelos taxonômicos e suas repercussões na filosofia e na teologia, demonstraremos que a tendência de classificar a humanidade juntamente com os demais animais constituiu um ponto de tensão para os teólogos de Princeton. O problema central estava no ataque ao que os referidos teólogos consideravam ser a “imagem de Deus”, a qual se estendia a toda a humanidade por meio da ascendência comum em Adão. Em oposição às tendências entre os naturalistas em relação às “raças”, “espécies” ou “variedades”, os teólogos de Princeton, assim como os missionários formados pela referida instituição, optaram por utilizar o termo “raça humana”.

Destacamos, porém, que a utilização do termo *raça humana* não deve ser pensada em limites rígidos, uma vez que o termo *raça* no vocabulário oitocentista também era usado frequentemente para designar um determinado povo. Na segunda metade do século, alguns teólogos de Princeton passaram a alegar que os taxonomistas foram os pioneiros nas contribuições para o que consideravam uma quebra dos limites entre a humanidade e a natureza, o que teria acarretado a formação de proposições científicas favoráveis à poligenia e à seleção natural, temáticas que exploraremos a seguir. Assim, emerge a indagação se a humanidade teria uma origem comum ou se as origens seriam distintas.

Nas instituições religiosas, enquanto os trabalhos de taxonomia pareciam estar em consonância com as interpretações bíblicas de que o homem deveria exercer domínio sobre a natureza, os modelos taxonômicos também geraram certo desconforto ao diluírem a diferença entre o homem e a natureza. A inserção do homem no reino animal soava, para muitos religiosos, inclusive alguns teólogos de Princeton, como uma afronta à visão de que o homem era a imagem e semelhança de Deus (Davis, 1980, p. 42).

No século XIX, encontramos alguns pontos que indicam uma intensa dinâmica entre o vocabulário científico, teológico e político no trato da questão racial, dos quais destacamos: 1º filósofos, etnólogos e naturalistas estavam imersos em contextos teológicos e religiosos, o que permeava os escritos científicos; 2º os missionários, com uma formação acadêmica mínima, estavam em contato direto com os principais modelos taxonômicos e as principais teorias raciais; 3º as instituições de ensino superior incluíam em seu currículo uma formação teológica básica destinada àqueles que não se dedicariam às atividades clericais, envolvendo recitações bíblicas em línguas antigas e modernas; 4º as assimetrias postuladas nos diferentes modelos taxonômicos avançavam sobre o senso comum na medida em que instituía modelos de recenseamento.

Portanto, mesmo que não houvesse uma versão sistematizada sobre o conceito de *raça*, pautada na História Natural ou em qualquer outra ciência, a mobilização dos conceitos de *povo*, *raça* e *espécie* entre os teólogos do Seminário Princeton e missionários que atuaram na América do Sul dialogou com os debates promovidos por taxonomistas do século XVIII e com os teóricos das *raças* ao longo do século XIX. A tentativa de alinhar o uso do conceito de *raça* por um dado teológico ou missionário a uma corrente taxonômica específica nos parece improdutiva ou até mesmo impossível. Por outro lado, mesmo quando o conceito de *raça* tende mais para o sentido de “povo” ou “nação”, além da assimetria proposta entre diferentes origens, pautada em antigas narrativas teológicas, também há indícios de que essa origem foi pensada nos termos da História Natural oitocentista. Ou seja, a origem de um povo ou nação também era atribuída aos elementos *naturais* que lhes deram origem.

Nos sermões de Simonton, o conceito de *raça* foi majoritariamente mobilizado para se referir à distinção da humanidade em relação aos demais animais. Enfatizando os princípios de uma antropologia teológica calvinista, o missionário afirmou que a *raça humana* tinha um coração depravado, era muito inferior à divindade, cega, criminosa, culpada e pervertida, além de viver em um triste estado. Tais características foram contrastadas com o projeto redentor divino por meio de Jesus, a partir do qual seria possível a salvação da *raça humana*. Em seus sermões, Simonton também usou a palavra *raça* no sentido de povo, dando o exemplo de Moisés, que preferiu caminhar ao lado de uma *raça escrava* (hebreus) em invés de aproveitar sua posição como filho de criação da filha do faraó.

Os mesmos sentidos também são encontrados nos escritos de Trumbull. No entanto, como não tivemos acesso aos sermões, mas apenas ao periódico *The Neighbor*, encontramos a associação do termo mais relacionada ao conceito de *nação*, não à aplicação da antropologia teológica (*The Neighbor*, v.1. n.11, 1847, p. 42). Encontramos também a mobilização do conceito de *raça* em *suas primeiras atividades literárias no periódico*. Por outro lado, Trumbull utilizou a palavra *raça* para designar a diversidade entre os humanos, sobretudo o contraste entre as *raças negra e branca*.

Segundo Clark, comentarista bíblico solicitado por Trumbull no Seminário de Princeton, apenas Moisés, considerando os outros escritores da antiguidade, ofereceu um registro racional e palpável da criação, um registro também confirmado pelas investigações dos mais rigorosos filósofos. Clark ainda indagou sobre como Moisés havia aprendido tudo isso, visto que os egípcios careciam de conhecimento. Ademais, os relatos dos historiadores antigos posteriores à época de Moisés eram claramente marcados por absurdos e contradições e os gregos mais eruditos que se inspiraram neles não conseguiram deduzir qualquer relato

consistente e confiável (Clark, 1843)<sup>53</sup>. O teólogo compreendeu o relato da criação de maneira literal e projetou sobre ele as demandas do conhecimento científico da modernidade, desconsiderando os aspectos da literatura mitológica da criação e invalidando as narrativas dos demais povos.

Ao apresentar suas conclusões sobre o primeiro capítulo de Gênesis, Clark (1843) afirmou que seria impossível conhecer os atributos e as vontades divinas sem o relato da criação, supostamente narrado por Moisés através do Espírito Santo. Apesar de não ter comentado sobre a origem do homem em diálogo com a História Natural, Clark indicou alguns cientistas modernos que teriam confirmado o relato mosaico da criação, assim como o dilúvio. Entre eles estavam: Joseph Jérôme Le Français de La Lande, Isaac Newton, John Ray, Jean-Baptiste Delambre e Pierre Méchain e Joseph Priestley. Ou seja, houve uma tentativa de conciliação entre as descobertas da ciência moderna e a narrativa de *Genesis*. Segundo Clark, tal relato seria o mais detalhado e preciso, não sendo superado pelas narrativas de criação de nenhum outro povo, de modo que nem mesmo os mais inteligentes entre os *pagãos/heathen* haviam obtido tal conhecimento (1843, p. 36-37).

Observamos que o conceito de *raça*, seja na marcação de uma diferença entre a humanidade e os demais animais ou entre os próprios humanos, era utilizado para destacar assimetrias entre os distintos grupos humanos a partir de critérios esboçados prioritariamente pela teologia e pelo senso comum. Transmitindo a ideia de que a humanidade estava acima da natureza e não pertencia ao reino animal, a História Natural mencionada nos livros solicitados pelos missionários não tinha a origem dos humanos como objeto de estudo. Em nossa perspectiva, a pouca associação do conceito de *raça* aos critérios da História Natural nos livros solicitados pelos missionários não implicou na irrelevância dos naturalistas na formação teológica dos missionários.

Como veremos a seguir, parte desse impacto pode ser percebido nos escritos dos missionários e de seus respectivos professores, assim como nos artigos publicados pelo Princeton Theological Seminary. Na tentativa de melhor compreender a polissemia do conceito de *raça*, consultamos os principais léxicos utilizados na metade do século XIX, nos quais constatamos os seguintes sentidos: nação, tribo, povo, família, tipo, classe, origem, descendência, geração (Barclay, 1844; Young, 1810).

Em se tratando do vocabulário da História Natural, não havia consenso entre os limites sobre as definições de espécie, gênero, *raça* e tipo. Apesar de não ser novidade o costume de

---

<sup>53</sup> Obras citadas por Clark na tentativa de validar cientificamente o relato da criação em *Gênesis 1*: Lande (1792); Ray (1693); Delambre, Méchain ([1806-1810]).

se marcar assimetrias sobre os diferentes humanos de acordo com a origem, costumes, modelos sociais e econômicos e tradições religiosas, Lineu, Buffon e Blumenbach passaram a registrar essas assimetrias com pretensões científicas dentro de rigorosos modelos taxonômicos. No entanto, é necessário perceber que tais modelos, estruturantes no modo de se pensar os conceitos de *raça*, *variedade* e *espécie*, não estavam dissociados dos processos discriminatórios que permearam os movimentos colonizadores, incluindo os empreendimentos missionários.

#### 4.1 SAMUEL MILLER: RAÇA E CIÊNCIA NA RETROSPECTIVA DO SÉCULO XVIII

Enquanto Trumbull estudou no Seminário Teológico de Princeton, teve como professor Samuel Miller (1769-1850), que foi curador do College of New Jersey (1807-1850) e, pouco depois da fundação do Seminário de Princeton em 1812, passou a atuar como professor de História Eclesiástica e Governo da Igreja (1813-1846), sendo mantido como professor emérito até o ano de sua morte, em 1850. Segundo Noll (1983, p. 16), Miller, ao defender proposições ortodoxas, foi um dos responsáveis pela divisão da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos em 1837.

Miller, em seu livro *Uma Breve Retrospectiva do Século XVIII*, estabeleceu um diálogo direto com as diversas áreas do saber, com o objetivo de demonstrar os avanços ao longo do século XVIII. A primeira parte do primeiro volume abordou temas como Filosofia Mecânica, Filosofia Física, História Natural, Medicina, Geografia, Matemática, Navegação, Agricultura, Artes Mecânicas e Finas Artes, e Fisionomia. No tópico de História Natural, foram discutidos temas como Zoologia, incluindo a temática da humanidade, Botânica, Mineralogia, Geologia, Meteorologia e Hidrologia. Sobre o corpo humano, foram destacadas as inovações da Medicina nos campos da Anatomia, Fisiologia, Teoria e Prática da Medicina, e Cirurgia e Obstetrícia. O segundo volume abordou temas como Filosofia da mente humana, Literatura Clássica, Literatura Oriental, Linguagens modernas, Filosofia da Linguagem, História, Biografia, Romances e Novelas, Poesia, Jornais Literários, Jornais Políticos, Associações Literárias e Científicas, Enciclopédias, além de Educação (Miller, 1803).

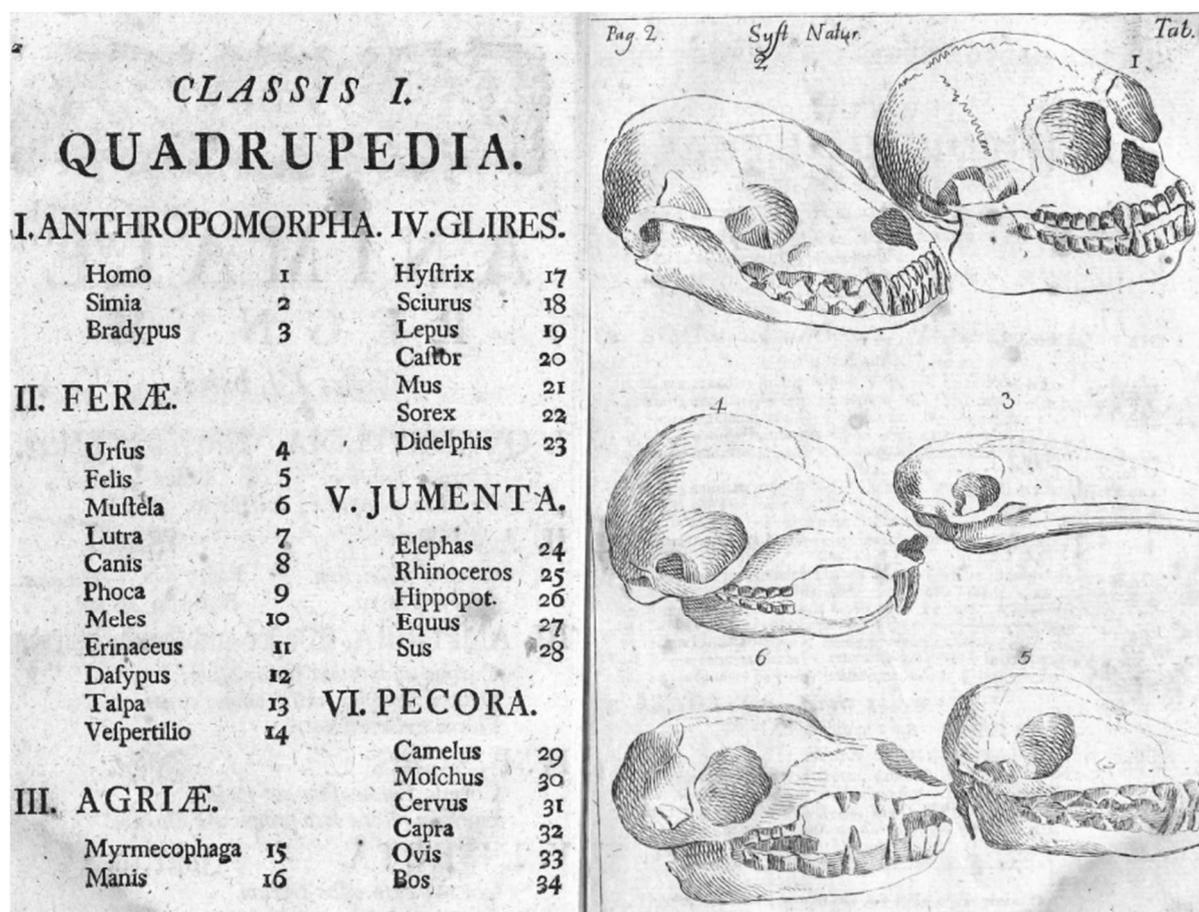
Para escrever sobre a História Natural, Miller tomou como base *Smith's Tracts on Natural History* e os trabalhos do professor Barton, da Filadélfia. A História Natural foi tratada por Miller como um departamento da Filosofia que investigava os mesmos objetos e problemas que, de certa forma, começaram a ser abordados desde os tempos mais remotos.

Esse tipo de conhecimento foi muito valorizado na Antiguidade, desprezado na Idade Média e retomado no contexto do Renascimento, alcançando seu auge no século XVIII.

Tomando como exemplo Salomão, que teria observado do cedro do Líbano ao hissopo, dos répteis aos peixes, Miller (1803) acreditava que as escrituras sagradas se referiam diretamente aos naturalistas da antiguidade, que foram tratados com estima e respeito desde então. De modo semelhante, os naturalistas do século XVIII deveriam ser reconhecidos, e, por isso, Miller também celebrou o avanço da disciplina da História Natural entre as universidades. Começando pela Zoologia, Miller buscou apresentar aquilo que considerava os grandes avanços na História Natural realizados pelos trabalhos de Rarvey, Redi, Malpigi, Willughby e Ray, reverenciados pelo teólogo por terem descartado a teoria da *equivocal generation*.

Miller (1803) se referiu a Linnaeus como um ilustre sueco, distinto pela beleza e piedade de coração, dotado de uma mente brilhante capaz de simplificar o árduo trabalho de generalizar e organizar a natureza com novos métodos. Linnaeus (1748) descreveu muitos animais e formou um novo arranjo de nomenclatura mais sofisticado que os demais. Os humanos, então classificados por Linnaeus como *Homo sapiens*, embora considerados os mais desenvolvidos seres do reino animal, foram incluídos na ordem antropomorfa, juntamente com os símios e com os brádipos, conforme observado na imagem a seguir.

IMAGEM 5 - CLASSIFICAÇÃO TAXONÔMICA DE LINEU



Fonte: Linnaei (1748).

Essa divisão partia do pressuposto de que a ciência seria capaz de promover uma descrição universal compreensível a todos os homens. Isso seria possível por meio de uma observação delimitada e sistemática do número, da figura, da proporção e da situação de cada objeto analisado (Foucault, 1999, p. 173, 184).

Situada dentro do gênero dos primatas, a espécie humana passava a incluir criaturas míticas e monstruosas. Os humanos foram divididos com base nos quatro continentes, havendo, pois, europeus, asiáticos, americanos e africanos. Apesar da divisão baseada nos quatro continentes não ser nova, Linnaeus fundou novas estruturas para os antigos estereótipos (Frederickson, 2015, p. 56). As classificações de Linnaeus sobre a humanidade variaram ao longo das edições do livro *Systema Naturae* (1735); porém, em todas havia uma hierarquia também aplicada à espécie humana, na qual os negros eram tratados como menos desenvolvidos. O autor descreveu as características físicas e psicológicas de cada grupo humano da seguinte forma: os americanos eram acobreados e eretos, com cabelo preto, liso e

grosso, narinas largas, rosto anguloso e barba rala. Os europeus eram pálidos, sanguíneos e musculosos, com cabelo sedoso amarelo ou castanho e olhos azuis. Os asiáticos eram descritos como escuros, com cabelos e olhos pretos, e usavam roupas largas. Por último, os africanos eram negros, com cabelo encrespado, pele acetinada, nariz achatado e lábios grossos (Linnaeus, 1767, v.1, p.28-33).

Conforme a observação de Bethencourt (2015), Linnaeus (1767) mencionou características psicológicas e comportamentais dos grupos referidos: os americanos eram coléricos, satisfeitos, livres e regulados por costumes; os europeus eram sanguíneos, ágeis, perspicazes e inventivos, além de serem regulados pelos costumes e pela lei; os asiáticos eram melancólicos, rígidos, severos, orgulhosos, ambiciosos e regulados pela opinião. Enquanto os africanos eram fleumáticos, descontraídos, indolentes, negligentes e astuciosos – além de untarem-se com gordura e serem governados pelo capricho. Nota-se que a escolha vocabular abarcou uma série de adjetivos depreciativos para a descrição do grupo dos africanos, enquanto os americanos, por exemplo, foram tidos como livres e leves.

Neste contexto, Linnaeus (1806) utilizou os conceitos de *nação*, *variedade* e *raça* de maneira intercambiável, como era comum ao longo do século XVIII (Rattansi, 2007, p. 26). A sua divisão da humanidade baseada nos continentes foi amplamente utilizada ao longo dos séculos XVIII e XIX, contribuindo não apenas para a estruturação do modo de se produzir conhecimento, como afirmou Foucault (1999), mas também na perspectiva dos relatos de viajantes europeus sobre os demais continentes (Curtin, 1964).

Miller também mencionou a oposição a Linnaeus travada por M. Klein de Dantzic, que havia proposto uma nova classificação. No entanto, foi o sistema de classificação de Mathurin Jacques Brisson (1703-1806) que Miller considerou superior ao de Lineu. O Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), apesar de ser considerado por Miller como importante para os estudos da natureza e até mesmo como o melhor escritor entre os naturalistas, foi também apontado como um naturalista de pouca precisão metodológica e de muitas hipóteses ilusórias, além de ter sido acusado de ser contrário à *Religião Revelada*. Dentre outros naturalistas, foram destacados Thomas Pennant (1726-1798), Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), Peter Simon Pallas (1741-1811).

No tópico específico sobre a classe dos *Mammalia*, encontramos os primeiros indícios do olhar do teólogo Miller sobre as implicações do modelo taxonômico de Lineu no debate sobre a natureza humana em relação aos demais animais. Nesse tópico, ele adicionou elogios aos trabalhos de E. Zimmerman de Brunswick, e M. Jauffret da França. Em nenhum momento, ao menos nesse texto analisado, Miller criticou a inserção da humanidade dentro do reino

animal ou da classe dos mamíferos. Para Miller, Bernhard Siegfried Albinus (1697-1770) era, equivocadamente, apontado como o primeiro a investigar cientificamente através da anatomia o lugar da cor nos seres humanos, uma vez que, além dos trabalhos de John Mitchell (1711-1768) (Mitchell; Collinson, 1744), Marcellus Malpighi (1628-1694) (Malpighi, 1669) e Johann Nicolas Pechlin (1646-1706) (Pechlin, 1677) já haviam começado a defender, ainda no século XVII, que a cor da pele negra era uma característica do tipo de corpo mucoso (Miller, 1803). Ou seja, temos entre os teólogos de Princeton publicações do início do século XIX que validavam autores que utilizavam argumentos científicos para o estabelecimento de hierarquias raciais com base nas diferentes cores de pele/tez.<sup>54</sup>

Nesse interim, Miller também tratou de forma elogiosa Samuel Stanhope Smith (1751-1819) (Smith, 1788) e Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) (Blumenbach, 1755)<sup>55</sup> por defenderem a *História Sagrada*, conforme a narrativa atribuída a Moisés, contrariando, portanto, aqueles que alegavam que a *humanidade/mankind* não descendia de um único par e, por isso, era constituída de *diferentes raças*. Ou seja, para Miller, o emprego do conceito de *raça* para se referir à diversidade da humanidade, ao menos como utilizado por naturalistas que divergem da ideia de um par originário, era inapropriado. John Reinhold Forster (1729 - 1798) (Forster, 1778) apontou a necessidade de articular o estudo da História Natural do homem com outros estudos sobre linguagem, hábitos e religião, assim como fez o Sr. William Jones (1746-1794) (Jones, 1799). Miller criticou, apesar de não especificar os motivos, as mudanças na filosofia geral sobre o homem promovidas pelas conhecidas obras de David Hartley (1705-1757) (Hartley, 1749) e Claude Adrien Helvétius (1715-1771) (Helvétius, 1773). De modo semelhante, afirmou que Johann Gottfried Herder (1774-1803) (Herder, 1800) não deveria ser tão valorizado como estava sendo. Também afirmou que Christoph Meiners (1747–1810) estava sendo muito considerado, mas que nunca tivera contato direto com a sua obra (Miller, 1803).

Por que Miller teria incluído autores que não possuíam investigações sobre a humanidade nos parâmetros da História Natural dentro de um subtópico que tratava da questão na Zoologia? Ou seja, o olhar sobre a questão da unidade e da diversidade da humanidade não foi pensado exclusivamente a partir de critérios da História Natural, mas também pelos debates filosóficos e teológicos.

---

<sup>54</sup> Esta observação nossa vai ao encontro das colaborações de Schaub (2021), o qual afirmou que os processos de racialização a partir das ciências utilizadas muito antes do século XIX.

<sup>55</sup> Miller citou a edição de 1775 do livro *De Generis Humani Varietate Nativa*, mas afirmou que as edições mais recentes representavam o aperfeiçoamento do trabalho de Blumenbach (1755).

Outro campo de investigação científica que, na perspectiva de Miller, havia sido deixado de lado com a desintegração do Império Romano e retomado apenas na Idade Moderna era a fisionomia/*physiomy*. O estudioso alegou, contudo, que nos séculos XVI e XVII essa ciência estava muito vinculada à Alquimia, Mágicas e Astrologia, até que no século XVIII foi recuperado por cientistas como: Dr. Gwither; Dr. Parson; Lancisius; Haller; Buffon. Miller acreditava que o primeiro grande debate sobre o tema aconteceu entre M. Pernetty e M. Le Catt. Apesar de ambos lutarem pela valorização da ciência, nenhum estava plenamente correto. Miller atribuiu ao M. Lavater, Deão de Zurique, a realização do trabalho mais esplêndido sobre a fisionomia<sup>56</sup>, embora também reconhecesse que ele era, em certa medida, entusiasmado, fantasioso e visionário.

Os estudos no campo da fisionomia foram um dos mecanismos de formação de assimetrias entre os humanos. Em um dos escritos de Laveter (1797), encontramos a seguinte informação:

A NATUREZA modelou todos os homens segundo uma única e mesma forma fundamental. Essa forma é, de fato, infinitamente variada, mas ela não se afasta de seus paralelismos e proporções mais do que um pantógrafo ou uma régua paralela. Todo indivíduo que se desvia do paralelismo geral da figura humana, a menos que esse desvio seja o efeito de acidentes infelizes, dos quais ele se tornou vítima, é um *monstrengo* em termos de conformação. Pelo contrário, quanto mais a forma do Che corresponder a esse paralelismo, mais perfeita ela será. Essa é uma observação que todo discípulo de fisionomia deve repetir comigo; e quando ele tiver constatado a veracidade dela, que a adote como princípio. (Lavater, 1797, p. 269)

Apesar de Miller (1803) tratar a Fisionomia como uma ciência importante, ele mencionou que ela não poderia se tornar um instrumento de subversão da sociedade humana caso assumisse a prerrogativa divina da onisciência. Ou seja, Miller reconheceu que a Fisionomia não era capaz de oferecer critérios claros e infalíveis para a interpretação da natureza humana; ainda assim a considerou relevante.

Em suma, observamos que uma grande quantidade de naturalistas citados pelo teólogo, que não tinha como objetivo avançar em detalhes nos debates em torno dos diferentes modelos taxonômicos, mas apenas registrar sua existência e sinalizar suas respectivas importâncias para o progresso da ciência, mesmo que em alguns casos não houvesse uma concordância imediata com todos os cientistas mencionados. Isso demonstra um otimismo quanto ao papel desses naturalistas no desenvolvimento do bem-estar da humanidade. O diálogo com os naturalistas não foi exclusividade de Samuel Miller.

---

<sup>56</sup> Para uma melhor compreensão sobre Laveter, ver: Althaus (2010).

Nos escritos dos demais professores do Seminário Teológico de Princeton, encontramos pontos de interseção entre a Teologia e a História Natural. Por outro lado, quando as investigações dos naturalistas implicavam na redefinição do conceito de *raça humana*, as reações nem sempre eram tão otimistas quanto as de Miller. A seguir, exploraremos como os periódicos editados no Seminário Teológico de Princeton mostraram que a teologia, incluindo suas aplicações missiológicas, não foi desenvolvida de modo alheio aos problemas da História Natural.

## 4.2 ESPÉCIE, RAÇA, VARIEDADE E TIPO: NAS LEITURAS DOS TAXONOMISTAS POR TEÓLOGOS DE PRINCETON

### 4.2.1 Carl Linnaeus (1707-1778)

Neste contexto, o naturalista sueco Carl Linnaeus (1707-1778), considerado o pai da taxonomia moderna, desenvolveu um sistema de classificação universal para todos os seres vivos, desde os humanos até os organismos identificados apenas com o auxílio do microscópio. Linnaeus propôs que todos os seres pertencem a um dos três grandes reinos: rocha e mineral, vegetal e animal. Cada reino é subdividido em classes, cada classe em ordens, cada ordem em gêneros, e cada gênero em espécies (Marks, 2008).

Uma relevante referência ao sistema taxonômico de Carl von Linnaeus, na sua divisão da natureza aos três reinos, foi estabelecida no periódico do Seminário Teológico de Princeton *Biblical Repertory* (1825-1829), em uma resenha traduzida por James Waddel Alexander (1804-1859)<sup>57</sup> sobre o livro de Antiquidades Bíblicas de Ernst Friedrich Karl Rosenmüller (1768-1835) (Rosenmüller, 1823). A resenha visava demonstrar que a compreensão dos elementos da antiguidade e dos espaços mencionados em relatos bíblicos deveria basear-se tanto nos estudos arqueológicos, quanto os relatos de viajantes, desde os tempos medievais (especialmente a partir das Cruzadas iniciadas no século XI) aos contemporâneos do século XIX.

Nesta perspectiva, os relatos dos viajantes oitocentistas seriam fontes fiéis e necessárias para a compreensão da antiguidade bíblica. Contudo, os limites dessa metodologia tornam-se evidentes ao deslocarmos o foco para o continente americano, com o qual temos

---

<sup>57</sup> James Waddel era filho do professor do Seminário de Princeton Archibald Alexander. Estudou no Seminário Teológico de Princeton (1822-1824), onde também atuou como professor de história eclesiástica e eclesiologia (1849-1851).

mais familiaridade histórica. Seria possível adotar os relatos dos viajantes europeus oitocentistas sobre as nações do continente americano como fontes fiéis do modo de vida dos povos indígenas antes do processo de colonização? Concordando com Karl Rosenmüller, o autor da resenha afirmou que tal adoção não seria produtiva, uma vez que as sociedades ocidentais passaram por profundas transformações. Assim, as populações nativas do continente americano teriam sofrido mais mudanças ao longo de trezentos anos de contato com os europeus do que os povos orientais relatados na bíblia teriam sofrido ao longo de mais de dois mil anos (Biblical Repertory, 1828, p. 447-492).

Sobre a referida abordagem, surgem os seguintes questionamentos: o relato do viajante sobre os povos orientais revela mais sobre os povos orientais ou sobre o viajante? Não seria esse relato atravessado por perspectivas colonizadoras? Nesse sentido, a premissa de que os relatos dos viajantes deveriam ter primazia na compreensão dos eventos antigos mencionados na bíblia pressupõe que tanto os elementos naturais quanto culturais dos locais mencionados na bíblia sofreram poucas alterações ao longo dos milênios. Isso ignora as transformações políticas e econômicas resultantes dos processos migratórios, de ascensão e declínio de diversos impérios ao longo da Antiguidade e Idade Média.

Conforme Rosenmüller's *Alterthumskunde*, o modo de vestir dos orientais, assim como a constituição de suas moradias, seus costumes, banhos e unguentos, a forma como praticavam a agricultura e sua economia doméstica, permaneceriam iguais ao que eram há dois mil anos, devido às configurações climáticas. Nas palavras do autor., as áreas que correspondiam aos desertos da Síria, Arábia e Egito ainda eram, como nos tempos de Abraão, percorridas por pastores nômades que habitavam tendas e cujas características e modos de vida sofreram pouquíssimas alterações ao longo dos milênios. Assim, os costumes dos patriarcas, como descritos no primeiro livro de Gênesis, permaneciam notáveis e inalterados. Esse modo de vida os condenava à natureza do deserto; a peregrinação fundamentava suas instituições sociais e boa parte de seus hábitos e costumes domésticos, os quais permaneceriam sem alteração enquanto sua existência permanecesse (Biblical Repertory, 1828, p. 447-492).

Aqui temos mais um exemplo de como os teólogos de Princeton, baseando-se em conclusões de teólogos alemães, aplicam estereótipos aos povos orientais. Elementos geográficos e climáticos são considerados determinantes na formação dos povos relatados na bíblia. Nesta perspectiva, o determinismo geográfico ajuda a explicar o caráter estático das culturas dos povos mencionados. Mesmo considerando a diversidade entre egípcios, assírios, babilônicos, sumérios, persas e outros povos da Antiguidade, todos são generalizados sob o

conceito de “povos orientais” em oposição aos povos ocidentais. Enquanto os ocidentais passaram por profundas mudanças econômicas, culturais e sociais, os orientais mantiveram as dinâmicas dos tempos antigos até século XIX.

Nesse sentido, a afirmação do caráter estático das culturas e economias orientais não impactou apenas a interpretação dos elementos antigos da bíblia, mas também contribuiu para a marcação de uma assimetria entre os povos ocidentais e orientais. Enquanto os ocidentais eram vistos como beneficiados por seus recursos naturais, caracterizados como civilizados e inclinados naturalmente ao progresso, os orientais eram considerados como mantendo uma condição de barbárie e condenados pela própria natureza a viverem apartados do progresso enquanto existissem. Como o progresso era encarado por tais teólogos como um movimento universal e irreversível, a solução para superar o entrave dos povos orientais estava na evangelização e colonização pelos ocidentais. Portanto, os relatos de viagem desempenhavam uma dupla função: compreender os elementos bíblicos da antiguidade e definir as melhores estratégias para a evangelização dos povos contemporâneos em todo o mundo. A segunda função pode ser observada nas inúmeras resenhas sobre relatos de viagens publicadas nos periódicos de Princeton.

Dentre os inúmeros viajantes mencionados por Karl Rosenmüller, a resenha publicada no *Biblical Repertory* destacou Fredric Hasselquist como um dos mais importantes. Hasselquist escreveu o livro *Iter Palaestinum* (1757), relatando sua viagem à Palestina e ao Egito entre os anos de 1749 e 1752. Sob a orientação de Linnaeus, Fredric elaborou um diário e cartas trocadas com Linnaeus, que foram publicados após a morte de Hasselquist, a pedido da rainha da Suécia. A obra incluiu relatos dos objetos naturais das regiões visitadas, organizados segundo a classificação dos três reinos de Linnaeus, e observações gerais sobre o comércio e o conhecimento médico (*Biblical Repertory*, 1828, p. 475).

Portanto, o conhecimento taxonômico de Linnaeus foi fundamental para os teólogos de Princeton, pois permitiu uma organização sistemática da natureza. Esse olhar sistemático influenciou a forma como os relatos dos viajantes eram interpretados. Por sua vez, esses relatos ajudaram a compreender os povos antigos, um aspecto crucial para a interpretação dos elementos da antiguidade bíblica e das origens dos povos contemporâneos “não civilizados”. O entendimento das características desses povos não civilizados guiava os processos de colonização e evangelização, segundo os teólogos desejavam implementar.

A ideia de classificar a humanidade dentro do reino animal, conforme proposta de Linnaeus adotada por muitos naturalistas, levou a uma tendência de incluir o ser humano em grupos taxonômicos comuns a outros animais. Essa abordagem gerou uma resistência

significativa entre os teólogos de Princeton no século XIX. Esses teólogos reforçaram o princípio de que a humanidade, como criação divina, era a mais complexa e, portanto, não deveria ser classificada, nem mesmo ao nível de reinos, em um grupo comum com outros animais. Eles buscavam preservar a singularidade e a complexidade da condição humana, distinta das demais formas de vida.

#### 4.2.2 Buffon (1707-1788)

John Davis Michaelis, outro autor resenhado na revista do Seminário de Princeton, sugeriu que as descobertas de Linnaeus e Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), poderiam auxiliar na compreensão de aspectos do mundo antigo, especialmente do que diz respeito à poesia hebraica. Embora Michaelis não tenha enfatizado as diferenças fundamentais entre Linnaeus e Buffon, ele os utilizou para destacar a assimetria entre os antigos e o modernos (Patton, 1826).

No entanto, em contraposição a Linnaeus, Buffon criticou o modelo que classificava toda a natureza em três reinos, apontando que a classificação estanque da humanidade baseada nos continentes deixava de lado a complexidade e diversidade de cada continente. Desde jovem, Buffon foi reconhecido por sua habilidade com a matemática e foi um dos primeiros defensores da física newtoniana na França. Ao se tornar o supervisor do Jardim Real do rei Luiz XV, Buffon passou a catalogar todas as espécies da propriedade. A partir de então, o estudioso ampliou seu projeto para catalogar todo o mundo natural, tendo como resultado a obra *Histoire Naturelle*, na qual expressou suas críticas ao sistema de Linnaeus (Jackson Jr, 2004, p. 16-19).

Buffon, considerado um dos grandes naturalistas do iluminismo, defendia a teoria da monogenia e buscava evidenciar a continuidade entre humanos de diferentes continentes, ao mesmo modo que revelava importantes diferenças entre seres humanos de um mesmo continente. Ele atribuiu as variações na cor da pele humana às condições climáticas e aos seus respectivos graus de civilidade. Desse modo, classificou a humanidade em diferentes raças, as quais poderiam ter suas características mudadas somente por uma radical alteração climática. O tempo de reversão da “degeneração” provocada pelo clima poderia levar um tempo indefinido. Uma aplicação prática dessa teoria foi observada no início da República dos Estados Unidos, quando alguns acreditavam que os africanos que ali viviam poderiam se tornar brancos após uma longa exposição ao clima temperado (Fredrickson, 2015, p. 58).

A origem da humanidade, segundo Buffon, estava situada na Europa, e os povos que se desenvolveram em outras regiões passaram por um processo de “degeneração”, com os americanos sendo os menos afetados por essa degeneração em comparação aos africanos. Ao contrário de Linnaeus, que usava o conceito de *variedade*, Buffon optou pelo conceito de *raça* para descrever as diversidades entre os humanos. No entanto, para Buffon, essas variedades não formavam raças estáticas. Suas classificações não tinham a intenção de descrever uma realidade fixa, uma vez que as classificações humanas sobre a natureza não seriam reais, mas sim rótulos que os homens criavam para lidar com o caos estabelecido no mundo natural (Jackson Jr, 2004, p. 16-19).

A capacidade reprodutiva em meio à diversidade seria o elemento primordial para a definição de todos os humanos como pertencentes à mesma espécie. Isso apontava para a diferença e a superioridade dos humanos em relação aos símios, ao mesmo tempo em que indicava que a *miscigenação* não era um elemento de degeneração da espécie, mas uma demonstração de sua capacidade adaptativa ao longo da história em vários continentes. Na Europa, por exemplo, Buffon afirmava que poloneses e alemães e outros povos europeus passaram por um intenso processo de *miscigenação*. Embora não tratasse os grupos miscigenados como inferiores, Buffon destacou a cor branca como primordial, indicando que os europeus eram os mais desenvolvidos por viverem em condições climáticas mais favoráveis que as dos demais povos (Bethencourt, 2015, p. 263-266).

Ao afirmar a superioridade cognitiva dos brancos, Buffon também depreciou a imagem de outros grupos: os negros eram vistos como malcheirosos e dissimulados; os lapões, como feios, estúpidos e supersticiosos; os chineses, como criminosos, indolentes e dependentes; os japoneses, como fortes, corteses, mas vaidosos; os tártaros, como ferozes, resistentes e duros; e os índios, como promíscuos, supersticiosos e bizarros. Além disso, conforme (Bethencourt, 2015, p. 263-266), Buffon considerava os grupos nômades e seminômades como vagabundos e ladrões.

Independentemente da aceitação ou rejeição das proposições de Buffon, o clima no Seminário Teológico de Princeton era de livre acesso às suas obras. William Swan Plumer, por exemplo, escreveu uma resenha sobre o livro *The Primacy of Apostolic* (Kenrick, 1848), publicado pelo bispo da Igreja Católica na Filadélfia e dedicado a Roger B. Taney, chefe de justiça da Suprema Corte dos EUA. Apesar de Plumer mencionar que os católicos deveriam ocupar importantes cargos públicos e que a divergência religiosa não poderia ser um elemento de divisão entre cidadãos americanos, a resenha insistiu em associar as bases do catolicismo e a força da autoridade papal às instituições inquisitoriais. Tais instituições, por sua vez, além

de perseguirem opositores às proposições de fé do catolicismo, era vistas como incompatíveis com o ambiente republicano em construção nos EUA. Elas constituíam um entrave ao progresso na medida em que proibiam a leitura de autores fundamentais ao desenvolvimento da ciência, como Bacon, Locke, Milton, Addison, Cowper e muitos outros ingleses. Plumer mencionou que até mesmo traduzir Buffon ou acreditar no sistema newtoniano poderia ser um motivo de prisão (Plumer, 1849). Ou seja, independentemente de concordar com as proposições de um dado naturalista, os teólogos de Princeton buscavam afirmar uma distinção em relação aos teólogos católicos, assumindo uma suposta postura de tolerância quanto às publicações dos naturalistas contemporâneos.

Immanuel Kant (1724-1804) também propôs uma série de reflexões filosóficas que contribuíram para o debate das teorias raciais, sendo um dos primeiros a associar a o conceito de *raça* às características corporais de um grupo humano. Assim, o conceito de *raça* não legitimava apenas grupos com base exclusivamente na cor da pele “branca” ou “negra” e suas respectivas hierarquizações, mas também mobilizava características climáticas, geográficas, históricas, políticas, físicas e naturais (Geulen, 2007, p. 56-61).

Apesar de concordar com Buffon na afirmativa de que as espécies são definidas e mantidas por suas capacidades reprodutivas, Kant ([1775-7] *apud* Bethencourt, 2015, p. 266-267) sugeriu variações nas *raças* e nas *estirpes*. Isto é, haveria uma diferença significativa e marcante entre a *raça negra* e a *raça branca*. No entanto, os resultados da *miscigenação* não dariam origem a uma terceira *raça*, mas a uma *estirpe* que estaria sujeita ao retorno das *raças* dos genitores. Ou sejam, os mulatos nascidos das relações entre negros e brancos passariam por um processo de “degeneração”, mas, por manterem um “filó” comum de ambas as *raças*, também seriam capazes de passar por um processo de “regeneração” (Kant, [1775-7] *apud* Bethencourt, 2015, p. 266-267).

Kant ([1775-7] *apud* Bethencourt, 2015) identificou quatro *raças*: brancos (mouros do Norte da África, os árabes, os povos turco-tártaros, os persas e os povos asiáticos); negros (nativos da África subsaariana e da Nova Guiné); hunos (calmucos, mongóis ou eleutas); hindus. A explicação para a diversidade de todas as variações da humanidade estaria na *miscigenação* das *raças* anteriormente mencionadas. As distinções também eram associadas aos vermes e às predisposições que cada *raça* específica carregava por ser afetada por específicas condições ambientais.

Considerando a grandeza da diversidade de condições ambientais e a capacidade de *raças* diferentes se adaptarem às mesmas condições ambientais, Kant ([1775-7] *apud* Bethencourt, 2015) concluiu que isso seria possível apenas na presença de um filó comum a

todas as raças. Portanto, Kant rejeitou o poligenismo. A crença no monogenismo, por sua vez, não implicava na anulação da hierarquização das raças, incluindo a depreciação dos negros.

#### 4.2.3 Blumenbach (1752-1840)

Outro que fugiu das definições da humanidade fundadas nos continentes e teve Buffon como referência foi o antropólogo e zoólogo alemão Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840). Considerado o pai da antropologia física, Blumenbach adquiriu sistematicamente crânios de todo o mundo com o objetivo usá-los como base empírica para classificar as pessoas em 'raças'. Muitos desses crânios e outros restos humanos foram saqueados de suas sepulturas levados para os centros da Europa e América do Norte contra a vontade das populações nativas, o que constituía uma violência física e epistemológica (Wilckens, 2022).

A classificação de Blumenbach sobre as raças foi uma das mais utilizadas. Ele defendeu a unicidade da espécie humana que, mesmo com variações, tinha uma ancestralidade comum situada na Europa, assim como defendeu a maior parte dos pensadores etnológicos do século XVIII (Fredrickson, 2015, p. 57). No entanto, é importante notar que o conceito de *raça* não foi proposto no início dos trabalhos de Blumenbach, que usava os termos *Varietät*, *Spielart*, *variedade*, *'Rasse'* ou *'race'* em sentidos diferentes, dependendo do idioma da tradução e de seu respectivo significado, o qual pode ser inferido apenas na análise de cada contexto específico. Apenas no livro *Handbuch der Naturgeschichte* (Manual de História Natural - 1797), Blumenbach adotou o conceito de *raça* postulado por Kant (Wilckens, 2022). O fato de Blumenbach tomar como base alguns aspectos da filosofia de Kant haviam sido mencionados pelo teólogo de Princeton, Stapfer, em artigo publicado em 1828.

De acordo com Bethencourt (2015), Blumenbach criticou Lineu por considerar suas declarações imprecisas acerca das diferenças entre os humanos e os símios. Ademais, Blumenbach se posicionou a favor da capacidade de todas as *raças* se aperfeiçoarem e buscou um diálogo com o escritor nigeriano abolicionista Olaudah Equiano. Além disso, ele também desenvolveu reflexões sobre as “raças mistas”. Blumenbach desenvolveu uma classificação baseada em quatro tipos, cujos detalhes foram modificados ao longo das três edições do livro *Sobre a variedade natural da espécie humana* (1776, 1781, 1795) (Bethencourt, 2015).

A divisão, portanto, seguiu a seguinte ordem na primeira edição:

1. Europeus, asiáticos a oeste do Ganges e a norte do rio Amur, e americanos mais próximos da Europa (na segunda edição, foram incluídos os nortes africanos, e os groenlandeses e esquimós foram especificados);

2. Asiáticos além do Ganges e ao sul do Amur, e habitantes das ilhas do Pacífico e da Austrália (na segunda edição, a Ásia oriental foi dividida entre China, Coreia e Indochina e incluíram-se os siberianos, os manchus, os tártaros, os calmuços e os japoneses);

3. Africanos;

4. Habitantes do resto da América.

Na segunda edição, também foi adicionado um quinto grupo: o austral, (ilhas de Sunda, Molucas e as Filipinas, e o arquipélago do Pacífico).

Apesar de fugir dos estereótipos dos continentes, Blumenbach manteve alguns estereótipos sobre as raças, tais como: tez acastanhada, rosto reto, pálpebras estreitas e cabelo ralo dos asiáticos; músculos e maxilar superior proeminentes, lábios grossos, nariz arrebitado e cabelo encaracolado, dos africanos; pele acobreada, corpo magro e cabelo ralo, dos americanos; língua monossilábica pela depravação e perfídia de espírito e de modo dos chineses (Bethencourt, 2015).

Portanto, “a *degeneração* das raças”, importante tópico de debate na época, foi usada para justificar a estética e o modelo cultural branco superior, em contraste com os tipos inferiores, resultantes da adaptação a outros climas e topografias.” (Bethencourt, 2015, p. 270-273).

A definição das *raças* em Blumenbach (1865) também mantinha relação com as cores de pele. O objetivo não era o apontar com exatidão todas as cores da humanidade, mas destacar as principais variações. Neste contexto, a palavra *raça* também foi utilizada no sentido de “variação”.

Assim como Buffon, Blumenbach atribuía as variações da humanidade às diferentes condições climáticas às quais as populações eram submetidas. Ele foi o responsável por cunhar o termo “caucasiano”, referindo-se à Cordilheira do Cáucaso<sup>58</sup>, vista como o local de origem dos primeiros humanos (Jackson Jr, 2004). Blumenbach considerou os crânios das mulheres da região como os mais bonitos do mundo.

Para além de uma variação das características do homem original, Blumenbach entendia que a explicação para as diferentes *raças* estaria em um processo de “degeneração”, o que tornava impossível traçar separações definitivas e irreversíveis sobre as *raças*. Portanto, inclusive a *raça* africana poderia produzir caucasianos (Jackson Jr, 2004).

---

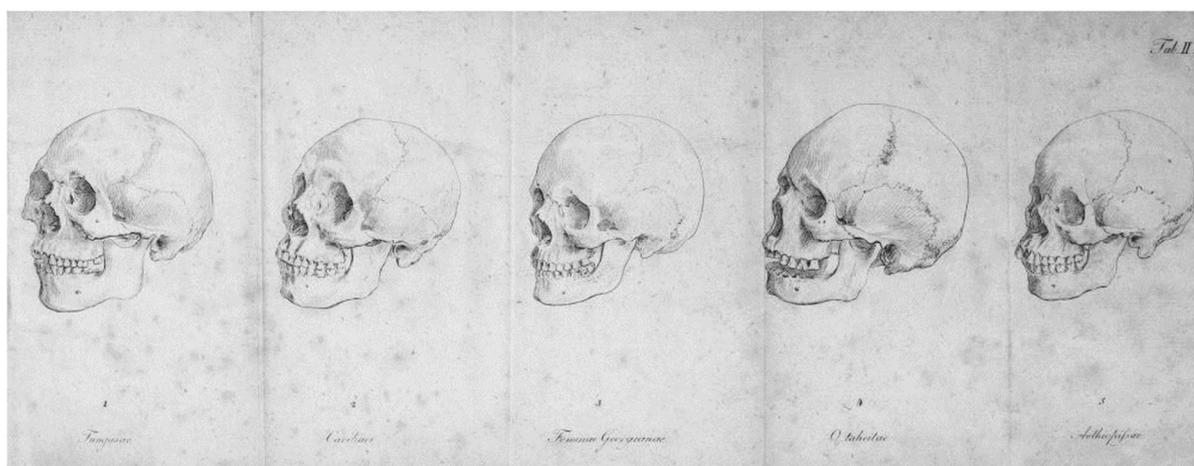
<sup>58</sup> Destacamos que apesar de Blumenbach associar a origem da humanidade ao território europeu, a Cordilheira do Cáucaso está situada entre a Ásia e a Europa, região que atualmente faz fronteira com os seguintes países: Armênia, Azerbaijão, Geórgia, Irã, Rússia e Turquia.

Como podemos ver na imagem a seguir, Blumenbach centralizou o crânio da mulher caucasiana, que ele considerava a representação mais perfeita da humanidade. Os demais crânios representariam o avanço da *degeneração* à medida que se afastavam do centro. Na extrema direita, há a representação do etíope, precedido pelo malaio. Na extrema esquerda, o mongol, antecedido pelo americano.

---

**IMAGEM 6 - COMPARAÇÃO DE CRÂNIOS FEITAS POR BLUMENBACH**

---



Fonte: Blumenbach (1795).

---

Apesar da pretensão de neutralidade na análise dos crânios e da iniciativa de afirmar a igualdade humana no que se refere à capacidade do aperfeiçoamento (inclusive, Blumenbach levantou a bandeira da causa abolicionista e manteve uma coleção de livros publicados por negros), o método de Blumenbach esteve permeado por padrões estéticos eurocêtricos. Como observou Wilckens (2022, p. 102), ele “não se libertou de sua própria posição na matriz do conhecimento colonial”, como postulado por Walter D. Mignolo e Radhakrishnan”.

Referências a Blumenbach apareceram em Princeton desde o início do periódico *Biblical Repertory* (1825-1829). Destacamos o artigo sobre o mundo pré-diluviano, no qual Luther Halsey afirmava que a origem da humanidade estava na Ásia. No texto, o autor partiu de uma interpretação literal do livro de Gênesis para afirmar que o mundo antes do dilúvio contava com uma população pequena. Os argumentos a seu favor incluíam a defesa de que a humanidade derivava apenas de Adão, rejeitando interpretações que favoreciam a existência de “pré-adamitas” ou de linhagens paralelas. Halsey pressupôs que o relato da origem presente em Gênesis se referia a toda a humanidade, não apenas àqueles que precederam os hebreus e os povos vizinhos (*Biblical Repertory*, 1828, p. 479).

A defesa de uma população pré-diluviana pequena e originária de um único ascendente manteve uma associação direta com a concepção de salvação desenvolvida nas agências missionárias oitocentistas. A salvação, segundo essa visão, seria realizada através da aceitação da mensagem divina, que deveria ser transmitida de maneira individual. Na antiguidade, a defesa de uma população pequena e não distribuída por toda a terra permitia a Noé pregar individualmente a todos os que pecavam. De modo semelhante, os impactos do dilúvio teriam sido universais, assim como os efeitos do pecado. Se os efeitos do pecado recaiam sobre todos, a mensagem de salvação também tinha implicações universais para os povos do século XIX. No entanto, a defesa da literalidade da interpretação do livro de Gênesis estava alinhada com as descobertas no campo da Geologia. Apesar de mencionar alguns cientistas, inclusive Blumenbach, Halsey (1828, p. 561-590) não argumentou em termos científicos, mas apenas demonstrou que tais conclusões prejudicariam as bases da religião e da moralidade. Ironicamente, o artigo de Halsey foi publicado no mesmo número da resenha sobre o *Manual de Antiguidade Bíblica*, que menciona Blumenbach por ter feito “excelentes observações sobre a História Natural e a *raça humana*” (Biblical Repertory, 1828, p. 479).

No ano seguinte (1829), porém, Archibald Alexander (1829) apresentou uma série de críticas ao sistema de classificação de Blumenbach. Na tentativa de construir uma argumentação para defender que a bíblia seria a chave de compreensão dos fenômenos do mundo natural, o teólogo atribuiu a Blumenbach a elaboração de uma divisão da humanidade em cinco *classes* ou *especies* com base na classificação dos crânios em diferentes graus de achatamento ou rotundidade dos crânios em diferentes nações. A crítica ao sistema de classificação de Blumenbach estava, primeiramente, no reconhecimento de que o naturalista, não havia analisado uma coleção extensa de crânios que o permitisse chegar a tal classificação. Mesmo que a classificação estivesse correta, ela refletia apenas uma observação limitada e insuficiente para inferir a diversidade da origem da humanidade. Para Alexander, outra evidência da unidade da espécie humana estava no fato de que animais de espécies diferentes produziam híbridos/*mongrel breed* estéreis, ao passo que os humanos de diferentes origens continuavam gerando descendentes férteis. Ele também acreditava ser possível que Deus tenha criado simultaneamente de vários pares de uma mesma espécie, mas considerava que tal hipótese não tinha respaldo na filosofia nem entre os naturalistas.

Portanto, os argumentos de Archibald Alexander em favor da unidade da origem da humanidade encontravam respaldo na razão quanto na revelação bíblica, seja no antigo testamento, conforme o relato de Gênesis ou no novo testamento, conforme o discurso do aposto Paulo no Areópago “e fez de um só sangue todas as nações dos homens, para habitarem

em toda a face da terra” (Alexander, 1829, p. 117-119). O teólogo não percebeu, ou ignorou, a tendência da utilização do conceito de *raça*, em vez de *espécie* nas últimas edições dos livros de Blumenbach. De todo modo, para Alexander, a despeito dos taxonomistas que escolhessem o conceito de *raça*, espécie ou classe, a humanidade deveria ser tratada como uma única raça, ou seja, raça *humana*.

Alexander reconhecia a inexistência de diferença marcante na estrutura interna corporal entre as nações. As análises anatômicas mais sofisticadas não revelaram partes, características ou qualidades exclusivas de uma nação que não fossem encontradas também em todas as outras nações. Todos os seres humanos possuem os mesmos ossos, articulações, sistema nervoso, músculos, vasos sanguíneos, glândulas e órgãos digestivos. Além dos aspectos físicos, Alexander sugeriu que a humanidade compartilha, mesmo na diversidade, capacidades comuns, como o riso e o choro, a fala articulada, a consciência e a memória, o poder de raciocínio, a imaginação, a capacidade de associação e abstração, o sentido moral (que não é encontrado nos brutos), e a faculdade do paladar, bem como noções de certo e errado, bem e mal, obrigação moral e senso de beleza e deformidade. Apesar de tais observações de Alexander apontarem para a ideia de igualdade em meio à diversidade, ele também elaborou assimetrias ao estabelecer modelos ideais de *raça* e nação: “Além disso, todos os homens são capazes de melhorar, e as nações que são agora as mais instruídas e refinadas já estiveram entre as mais bárbaras da raça humana” (Alexander, 1829, p. 116-117).

Assim, para além da utilização intercambiável dos termos *raça* e nação, observamos em Alexander não apenas uma leitura de que as nações que ele considerava civilizadas estiveram em uma posição de barbárie, mas também a expectativa de que as nações consideradas bárbaras em seu tempo teriam potencial para progredir, inclusive nos aspectos cognitivos e intelectuais.

#### 4.2.4 James Cowles Prichard (1786-1848)

Archibald Alexander (1772-1851) sugeriu que, apesar da ideia de que Deus havia criado o universo fosse de fácil aceitação entre os cristãos, a corrupção da mente humana e a ausência de iluminação divina explicariam a dificuldade de muitos filósofos aceitarem a bíblia como a chave para a interpretação dos fenômenos naturais. Alexander (1829, p. 99-106) se referiu a esses pensadores como “chamados de filósofos” e os dividiu em grandes grupos:

1. Aqueles que defendiam que o universo sempre existiu como era conhecido na época.
2. Aqueles que imaginavam que o universo era dotado de princípios que facilitavam sua própria dissolução e regeneração, mantendo um estado de mudança perpétua sem começo nem fim.
3. Aqueles que acreditavam que a harmonia da natureza era resultado de um processo espontâneo de organização das disposições dos átomos.
4. Aqueles que reconheciam Deus como o universo e tudo o que nele há, onde cada parte do universo, incluindo os humanos, era parte de Deus, sendo Bento Spinoza o principal representante dessa visão no mundo moderno.
5. Aqueles que acreditavam que o mundo possuía uma alma onipresente, ativa e inteligente que movia e dirigia todas as operações da natureza, assim como a alma humana move e governa o corpo.
6. Aqueles que viam os planetas e as estrelas eram corpos animados dotados de poder e inteligência suficiente para governar os próprios movimentos.
7. Outros que pareciam atribuir alma ao mundo.

Tais concepções de mundo foram tratadas por Alexander como absurdas e incompatíveis com o cristianismo, levando-o a lançar as seguintes questões:

Se um relógio ou uma máquina a vapor não pudesse ser formado pela agregação acidental de partículas, reunidas pelos ventos ou pelas ondas, como podemos supor que uma estrutura como um corpo animal completamente organizado pudesse ser formada por um concurso fortuito de átomos? Existe numa pequena parte do corpo humano uma sabedoria mais profunda na concepção da textura e organização das partes para a obtenção de um fim específico, do que em todo o curioso mecanismo da invenção do homem. E se devêssemos supor (por mais absurdo que seja) que tal sistema organizado pudesse vir a existir sem design, como poderíamos explicar a maravilhosa adaptação de outras coisas, existentes num estado inteiramente separado, às necessidades e conveniências do corpo animal? Sem luz o olho seria inútil, mas quando examinamos o mecanismo deste órgão e observamos que ele é construído sobre os mais perfeitos princípios da óptica, poderemos hesitar por um momento em acreditar que o olho foi formado por um agente projetista, para receber, refratar e concentrar os raios de luz, para fins de visão? (Alexander, 1829, p. 106-107)

Desse modo, Alexander (1829) reforçou a crença de que Deus não apenas existia, mas que havia criado, preservado e governado o universo para o seu próprio prazer e glória. Essa criação partia do nada/*ex nihilo*, conforme defendido pelo versículo bíblico “pela fé entendemos que os mundos foram criados pela palavra de Deus, de modo que as coisas que

se veem não foram feitas das que aparecem”.<sup>59</sup> A bíblia não era apenas um compêndio sobre o criador, mas também sobre a natureza criada, e, portanto, a razão humana deveria se manter submissa à autoridade bíblica antes de especular sobre o mundo natural. Para Alexander, o maior impacto das investigações sobre a natureza pautadas na razão e na filosofia alheias à autoridade das escrituras sagradas recaía sobre a compreensão acerca da origem da *raça* humana/*human race*.<sup>60</sup>

Para Alexander (1829), faltava bom senso naqueles que conferiam à Terra o poder de produzir homens e animais, assim como naqueles que colocavam o homem no mesmo patamar que a matéria bruta e outros animais, ou que sustentavam a teoria da geração espontânea. Além disso, o teólogo refutou a especulação de que, se a mulher havia sido formada a partir da costela de Adão, os descendentes homens deveriam ter uma costela a menos que as mulheres.<sup>61</sup>

A alternativa para evitar qualquer tipo de desvio doutrinário estava, por um lado, no reconhecimento de que a curiosidade humana em conhecer, a partir de critérios racionais, tanto os mistérios do criador quanto os mistérios da criação, era legítima. Por outro lado, Deus teria entregue uma solução definitiva para a curiosidade humana ao se revelar através das escrituras sagradas. Assim, a narrativa de Gênesis, em sua interpretação simples e literal, deveria ser suficiente para a compreender a origem e a essência da humanidade.

Vinde, façamos o homem à nossa imagem e semelhança: e que eles tenham domínio sobre os peixes do mar, e sobre as aves do ar, e sobre o gado, e sobre toda a terra”. – “Então Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou”. “E o Senhor Deus formou o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o sopro da vida: e o homem se tornou uma alma viva.” “E o senhor Deus disse: Não é bom que o homem fique só, eu farei algo para ajudá-lo. “E o Senhor Deus fez cair sobre Adão um sono profundo; Adam; e dormiu, e pegou uma de suas costelas, e fechou a carne em vez dela. E a costela que o Senhor Deus tirara do homem fez dele uma mulher, e a trouxe ao homem; homem; e disse Adão: isto agora é osso do meu osso, e carne da minha carne: ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem. (Alexander, 1829, p. 111-112)

O homem, em vez de ser da eternidade, é de ontem; -em vez de brotar, como um cogumelo da terra pútrida, ele veio da mão formadora do grande Criador; em vez de ser inicialmente um macaco ou orangotango, ele foi feito à semelhança e semelhança de Deus. A Bíblia, então, explica-nos a nossa própria origem e a origem de todas as criaturas. Ensina que o homem foi feito do barro da terra, mas esse barro foi modelado, e maravilhosamente organizado, por uma mão divina. (Alexander, 1829, p. 113)

<sup>59</sup> Citação direta da Bíblia King James (KJV) Hb.11:3: “Through faith we understand that the worlds were framed by the word of God, so that things which are seen were not made of things which do appear”.

<sup>60</sup> O autor usou tanto a expressão *race of mankind* como *human race*, conforme.

<sup>61</sup> Alexander (1829) utilizou o termo *equivocal generation* para se referir a tal teoria, apesar de hoje ela ser mais conhecida como *spontaneous generation*/ geração espontânea. Sobre esta e outras teorias, nenhum autor foi mencionado pelo teólogo.

Ainda segundo Alexander, um dos temas mais debatidos no campo da história física do homem era a diversidade de tez, cabelo e tamanho das diferentes nações. Alguns filósofos interpretavam essas diferenças por como um indício de que a humanidade/mankind não teria um ancestral comum, ou seja, os seres humanos derivavam de *espécies* distintas. No entanto, Alexander argumentava que, se tal hipótese fosse verdadeira, Deus não teria criado um único par para dar início à história da humanidade, mas sim uma multidão de humanos com diferentes características - *tezes/complexions*. Além disso, essa hipótese enfrentaria o problema das profundas distinções presentes dentro de uma mesma nação (Alexander, 1829, p. 114-115).

Baseando-se em James Cowles Prichard (1786-1848) (Prichard, 1813), Alexander sugeriu que a alternativa viável para explicar a variedade entre humanos eram fatores externos como o clima, o posicionamento geográfico, a latitude e outras causas desconhecidas, como a ação misteriosa de Deus, que nem sempre poderia ser comprovada pela razão humana. Assim como os cães, que variam muito em tamanho e formato do rosto e ainda assim são classificados como uma mesma espécie, toda diversidade humana deveria ser entendida como pertencente à mesma espécie originária de um ancestral comum (Alexander, 1829, p. 114-115).

Considerado um dos principais etnólogos britânicos do início do século XIX, James Cowles Prichard (1786-1848) foi um defensor do monogenismo. As primeiras sociedades de antropologia da Grã-Bretanha surgiram a partir de uma interação entre as concepções científicas de Prichard e as preocupações políticas de grupos envolvidos na abolição do tráfico de escravizados e na proteção aos aborígenes. No entanto, sua projeção sobre as escolas de antropologia da Grã-Bretanha começou a enfraquecer no final da década de 1860 (Drescher, 1999, p. 288, 292).

Diante da dificuldade de se estabelecer um consenso sobre a utilização do conceito de *raça* nos meios acadêmicos, Prichard procurou difundir o conceito de *tipo*, cunhado por Cuvier no início do século XIX, a partir da Inglaterra. Esse conceito de *tipo* rapidamente se popularizou nos Estados Unidos, sendo adotado por Nott e Gliddon em seu livro *Types os Mankind* (Banton, 2019).

Apesar de Prichard ter rejeitado a ideia de que os negros representavam um elo entre os macacos e os brancos, ele assumiu a posição de superioridade dos europeus. Para Prichard, a afirmação da igualdade entre os humanos era importante para a crença de que todos precisavam ser alcançados pela mensagem do cristianismo. No entanto, para além de motivações religiosas ou fundamentações teológicas, Prichard pautou sua defesa do

monogenismo (com a origem da humanidade localizada na Ásia e datada há cerca 6mil anos) em registros etnográficos, análises filológicas e anatomia comparada. Para combater a ideia de que o clima ou os costumes poderiam alterar aspectos físicos ou mentais, Prichard usou o exemplo dos judeus, que, apesar de milênios praticando a circuncisão, continuavam nascendo com prepúcio (Jackson Jr, 2004).

A repercussão de Prichard em Princeton foi evidenciada pela resenha feita em 1849 por William James Clark, que publicou uma análise do livro *A História Natural do Homem*.<sup>62</sup> Para Clark, Prichard sustentava a ideia da unidade da *raça humana* com rigor científico, respaldado pelo método indutivo. Apesar das inúmeras teses que enfatizavam os pontos de divergência entre as raças, Prichard destacou os aspectos de semelhança. Nesse sentido, Clark ressaltou que, mesmo dentro de uma nação considerada civilizada, é possível encontrar indivíduos em condições de ignorância, sugerindo que a elevação civilizatória não está determinada por questões meramente biológicas ou naturais atribuídos a cada *raça*. Para orientar sua resenha, Clark indagou: “a Providência originalmente criou essas variedades como distintas? Ou foram originadas por Sua interposição subsequente? Ou, novamente, podem ser atribuídas à influência do clima e de outras agências?” (Clark, 1849, p. 162).

Apesar do propósito de enfatizar os aspectos da unidade da humanidade, William James Clark (1849) afirmou que Prichard chegou às mesmas conclusões de Samuel George Morton, descrito como autor de um nobre trabalho sobre o estudo científico dos crânios. De acordo com Clark, não havia diferença mais marcante do que aquelas que existiam entre o europeu e o *negro genuíno*. Em seus pontos de convergência, ambos se assemelhavam por serem retos e possuírem alguma medida de inteligência; contudo, em termos de graça, simetria, expansão do intelecto e feição, eram profundamente distantes. Clark ainda observou que era notável que as circunstâncias locais tiveram pouca influência sobre a explicação dessa diferença, e que aqueles homens, erroneamente chamados de Filósofos, deveriam ter reconhecido que a verdadeira diferença entre o *europeu* e o *negro* consistia em singularidades mentais e morais (Clark, 1849).

Mesmo rejeitando o poligenismo e reafirmando a importância das contribuições de Prichard na defesa da ancestralidade comum da humanidade, William James Clark concordou com as conclusões de Morton no que se referia às diferenças verificadas entre os contemporâneos de então. Nesse sentido, Clark reiterou que nenhuma diferença na humanidade era mais evidente do que a existente entre os europeus e africanos. Por outro lado,

---

<sup>62</sup> The Natural History of Man; Comprising Inquiries into the modifying influence of Physical and Moral Agencies on the different tribes of the Human Family (1843).

tal assimetria deveria estar mais associada às condições mentais e morais forjadas por diferentes processos civilizatórios, não necessariamente à diversidade da origem ou das condições físicas e biológicas.

Para Prichard, a diversidade das raças em suas características físicas, cognitivas e morais estava associada aos distintos processos civilizatórios. Para que os povos menos civilizados alcançassem o progresso, seria necessária a interferência dos brancos. Assim, mesmo rejeitando a escravidão, Prichard lançou fundamentos para a expansão imperialista europeia e americana, bem como para o avanço das missões evangélicas estadunidenses ao longo do século XIX (Fredrickson, 2015).

### 4.3 UM POLIGENISTA SALVO PELA *PROVIDÊNCIA*, MONOGENISTAS CONDENADOS PELA SELEÇÃO NATURAL

#### 4.3.1 Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807 - 1873)

Para além das interpretações literalistas do livro de Gênesis e dos questionamentos sobre o caráter mitológico ou histórico de Adão e Eva, o debate sobre a origem da humanidade ganhou novos contornos em meados do século XIX. Nesse contexto, o discurso sobre monogenia e poligenia passou a ser pautado também pela História Natural. Durante a presidência de Andrew Jackson (1829-1837), foi implementada a *Indian Removal Act* (Lei de Remoção dos Índios - 1830), que resultou na remoção de cem mil indígenas americanos. Jackson também promoveu a ampliação do direito ao voto ao eliminar o critério financeiro, permitindo que todos os homens brancos tivessem acesso ao sufrágio. No seu governo, Robert B. Taney foi nomeado Chefe de Justiça da Suprema Corte, e sua administração confirmou a negação do direito à cidadania para os negros, tanto livres quanto escravizados.

Na primeira metade do XIX, houve uma expansão das ideias poligenistas defendidas pela escola americana de antropologia. Entre os defensores do poligenismo nos Estados Unidos, destacaram-se Charles Caldwell, Samuel George Morton, Samuel A. Cartwright, George Gliddon, Josiah C. Nott, Louis Agassiz, and James Henry Hammond. Enquanto alguns usavam conclusões científicas para legitimar a escravidão, outros mantinham uma pretensão de neutralidade.

Morton, a despeito das suas pretensões de neutralidade forneceu evidências que considerava como prova da inferioridade da *raça* negra, ajudando John C. Calhou a anexar o Texas como um estado escravista. O poligenismo científico teve um amplo impacto no público

não acadêmico estadunidense, especialmente com a publicação do livro *Types of Mankind*, no qual Josaih Nott e George Glendon divulgaram as principais ideias de Agassiz e Morton (Baker, 2008). Em contraposição, Frederick Douglas avançou em prol da abolição enfatizando que as conclusões dos cientistas mencionados eram consultadas por estadistas favoráveis à manutenção da escravidão (Douglas, 1999).

Os estudos acerca das divergências entre os humanos ganharam um nova tônica com as inovações de Petrus Camper (1722-1789), que desenvolveu um método para medição e comparação dos crânios. Camper é amplamente considerado por suas contribuições à craniometria e por avançar nas pesquisas sobre a anatomia comparada entre humanos e símios. Ele também contrastou os crânios de dois macacos com os crânios de um africano, europeu e um mongol, sem levar em consideração as diferenças entre idade, gênero ou histórico nutricional). Enquanto os orangotangos possuíam 58° de ângulo facial, os negros mediam 60° e os europeus mediam 80°. Camper se opôs ao poligenismo, aderiu à tipologia de Buffon e tentou marcar as diferenças entre os símios e os humanos, especialmente em relação à *raça* negra. No entanto, Camper acabou contribuindo para a ideia de que a *raça* negra ocupava uma posição intermediária entre os símios e as *raças* humanas mais desenvolvidas. A comparação dos crânios foi levada a diante pelo poligenista Charles White (1738-1813), que ampliou a análise a fim de incluir outras espécies além dos símios (Bethencourt, 2015).

Entre os franceses poligenistas, destacamos o conde Arthur de Gobineau, que publicou a obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853-1855). Uma refutação significativa foi proposta pelo antropólogo haitiano Joseph-Antenor Firmin em seu livro *Ensaio sobre a igualdade das raças humanas* (Firmin, 1885). Enquanto Gobineau afirmava a superioridade da *raça* ariana sobre negros, Firmin defendeu a igualdade de todos, ganhando projeção na Sociedade de Antropologia de Paris e, posteriormente, sendo utilizado como referência no movimento panafricanista (Baker, 2008).

Outro naturalista com proposições poligenistas foi Louis Agassiz. Embora Agassiz seja conhecido por sua defesa do poligenismo, encontramos artigos nos jornais de Princeton que fazem menções honrosas ao seu trabalho. Um dos artigos propõe uma resposta às novas hipóteses anunciadas por Agassiz em março e julho de 1850 no jornal *Christian Examiner*. O autor alegou que o problema da origem e da unidade da *raça* humana estava perto de ser solucionado, uma vez que, com as contribuições de Agassiz, houve um deslocamento do centro da discussão da questão sobre a diversidade das espécies para a questão da diversidade da origem das *raças* dos homens, sendo a unidade das espécies uma “doutrina estabelecida” na História Natural, na ciência, no cristianismo e nas escrituras.

Dewey Cherster também analisou o trabalho de Agassiz. Na introdução de seu comentário, verificamos o teor propagandístico em relação à obra de Louis Agassiz. O teólogo de Princeton enfatizou a importância da publicação dos quatro primeiros volumes de *Contributions to the Natural History of the United States of America*, mencionando os aspectos editoriais de produção e distribuição. Chester destacou que a publicação despertaria tanto o interesse de especialistas e zoólogos quanto dos que “amam compreender as operações da mente divina nas obras de sua criação” (Agassiz, 1863, p. 110).

Portanto, o comentário de Cherster foi dividido em duas partes. Na primeira, o teólogo prosseguiu enalteceu os pontos fortes do Trabalho de Agassiz. Na segunda, no entanto, focou nas críticas que recaiam sobre o ponto central: a utilização da classificação de Cuvier e a consequente alocação dos humanos na mesma posição que os animais. Para o autor do comentário, Agassiz deveria utilizar as classificações de St. Hilaire, Ehrenburg ou mesmo Aristóteles, atentando para as capacidades humanas como linguagem articulada, o poder de aprender e o raciocinar sobre verdades abstratas (características suficientes para reconhecer e classificar o homem como um ser acima dos animais): “A Zoologia é trazida para o Plano Divino. A Ciência é aperfeiçoada. Deus é honrado” (Agassiz, 1863, p. 139). Dando continuidade às contribuições do artigo publicado no número anterior (Agassiz, 1863, p. 333-347)<sup>63</sup>, dedicado à análise do trabalho de Agassiz, Chester Dewey considerou a questão da linguagem como um elemento de diferenciação entre os humanos e os diferentes tipos de animais (Dewey, 1863).

Saint-Hilaire defendeu a ideia do plano único dos animais, baseando-se no conceito de *transformismo* de Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829), que afirmava que as condições ambientais interferiam na criação de necessidades dos organismos, levando a avanços, retrocessos e adaptações ao longo do tempo. Na complexidade desses avanços e retrocessos, o protagonismo humano no domínio sobre a natureza poderia ser algo visto como temporário. Enquanto Étienne Serres (1786-1868) sustentava que os embriões de animais mais complexos remetiam aos animais menos complexos que os antecederam, Cuvier defendia que os fósseis registravam animais extintos, sem relação direta com os animais vivos (Davis, 1980).

A capacidade reprodutiva foi um dos principais elementos de definição da espécie humana, que Cuvier (1831) dividia nas seguintes raças: branca (ou caucasiana, civilizada e bela), amarela (ou mongol, diluiu a sua capacidade de projetar grandes impérios) e negra (ou etíope, associada à barbárie e à proximidade em relação aos símios). Ele também classificava

---

<sup>63</sup> O autor do artigo não foi identificado. No entanto, por estar em uma sequência de dois artigos, provavelmente o autor seja Chester Dewey.

como raças indefinidas, por exemplo, os nativos americanos (entre os europeus e mongóis). “Cuvier desempenhou um papel fundamental na racialização da humanidade e na consolidação de preconceitos antigos, sobretudo aqueles relacionados com o estado bárbaro permanente dos africanos negros e com a estagnação das civilizações asiáticas” (Bethencourt, 2015, p. 273-274).

Na França pós-revolucionária, Georges Cuvier (1769-1832) se destacou, mantendo-se à frente do Museu de História Natural, apesar das drásticas mudanças políticas. Para Cuvier, a postura ereta, a existência de polegares e a utilização da voz e da linguagem eram características que diferenciavam a humanidade dos quadrúpedes. Diferentemente da classificação de Lineu, Cuvier separou a humanidade em uma ordem distinta dos símios e dos brádipos, mas a manteve na classe dos mamíferos (Davis, 1980).

Charles Hodge (1859), no último ano de Simonton como estudante, escreveu uma resenha sobre o livro de Cabell (1850). Ele descreveu o livro como a melhor defesa da unidade da origem humana, utilizando métodos da História Natural sem desconsiderar a moral, a religião e a teologia. Hodge destacou que, no livro que Cabell, não houve tentativa de comprovar fatos fisiológicos através de argumentos morais, nem de refutar a anatomia com base na tradição. A questão da unidade da humanidade foi apresentada como um problema de História Natural e foi discutida como tal. A mesma questão se aplicaria ao debate sobre a unidade específica de qualquer uma das variedades dos animais inferiores, no qual nenhum outro interesse além da ciência estaria envolvido (Hodge, 1859).

Nesse sentido, Hodge sugeriu que, apesar do problema de a origem da humanidade ser comum aos filósofos, teólogos e cientistas, cada um desses grupos utilizava distintos métodos investigativos que deveriam ser respeitados em suas singularidades. Seria imprudente e antifilosófico que um cientista conduzisse suas investigações exclusivamente dentro dos métodos teológicos. Por outro lado, a autonomia de cada área do conhecimento deveria caminhar em harmonia com as demais. Assim, uma compreensão qualificada sobre a natureza humana não seria encontrada apenas pelas conclusões isoladas de cada área do conhecimento, mas pela integração entre elas. Desse modo, o naturalista não poderia se limitar às conclusões obtidas pela zoologia, mas deveria ampliar os horizontes por meio dos problemas levantados por filósofos e teólogos. Apesar de ter iniciado sua resenha elogiando o autor por criticar conclusões científicas a partir dos métodos das científicas, Hodge defendeu a ideia de que a ciência seria mais elevada quando estivesse disposta a dialogar com os princípios da teologia, que reconheciam a autoridade divina dentro de uma harmonia entre a bíblia e a natureza, conforme os moldes da teologia da *old school* presbiteriana.

Alguém pode acreditar que Agassiz, com seu esplêndido intelecto, teria dado a sanção de seu ilustre nome à teoria (uma mera teoria) de que as diferentes raças de homens são nativas das zonas que habitam, cada uma tendo uma origem separada, se ele tivesse apreciado a imensa probabilidade a priori contra essa teoria decorrente dos ensinamentos da Bíblia e das relações morais e religiosas dos homens?

Portanto, nessa lógica, não seria razoável tratar a bíblia como falsa apenas com base no equilíbrio de probabilidades atestado pela observação empírica. Antes de prosseguir concordando com Cabell nas críticas feitas a Agassiz e a Morton, Hodge se propôs a analisar o problema conceitual dos termos *espécie*, *variedade* e *raça*. Ele reconheceu que não havia um consenso entre naturalistas quanto à definição do conceito de *espécie*, indicando que a questão da unidade humana apresentaria ao menos três opiniões:

1. Todos são de uma espécie e tiveram uma origem comum.
2. Todos são de uma espécie, mas não tiveram uma origem comum.
3. Todos são de diferentes espécies, bem como de diversas origens.

Assim, o problema da terminologia continuava: como discutir a origem das espécies se não há um consenso sobre o que é *espécie*?

Hodge apresentou um modelo taxonômico no qual os animais foram classificados, de acordo com a complexidade das diferenças, em *Departamentos*, *Classes*, *Ordens*, *Famílias*, *Genera (Genus)*, *Espécie*, *Variedades*. Nesse modelo, as espécies seriam distinguidas por pequenas particularidades na cor, tamanho e estrutura. Essa definição dificultava o estabelecimento de um limite claro entre *espécie*, que deveria apresentar diferenças permanentes, e *variedade*, com diferenças temporárias. Hodge, no entanto, discordou dessa distinção entre *espécie* e *variedade*, uma vez que muitas das diferenças (que não eram alteradas por mudanças de hábitos, circunstâncias externas ou alimentação) dentro das espécies possuíam um caráter permanente, verificado há milhares de anos e relatado por fontes históricas desde a antiguidade.

Para Hodge (1859), essa definição de espécie também implicava na impossibilidade de inferir que as *variedades* constatadas na humanidade constituíssem espécies distintas, uma vez que as *variedades* observadas dentro de outra espécie, como sucedia com os cães, continuavam sendo tratadas como constituintes de uma mesma espécie, mesmo apresentando variedades mais marcantes, permanentes e indomáveis. Para Hodge, as “peculiaridades permanentes de tamanho, cor, pelo, proporção e estrutura” não eram provas da diversidade de espécies ou da anulação da ascendência comum entre todos os homens (1859, p. 108-112). Hodge mencionou Prichard, que afirmava que a humanidade estava dividida em espécies

diferentes ao mesmo tempo que demonstrava a sua incapacidade de esboçar uma definição rígida sobre o significado de espécie. Diante desta indefinição, Hodge (1859, p. 116-117) afirmou que “espécie é algo não apenas permanente, mas original, enquanto uma variedade, embora possa ser permanente, não é original”.

Neste ponto, Hodge mencionou Blumenbach como suporte para defender suas proposições, indicando que as respostas às demandas dos naturalistas modernos já haviam sido elucidadas por naturalistas anteriores. A classificação de Blumenbach das *raças* foi uma das mais utilizadas ao longo do século XIX. Ele defendeu a unicidade da espécie humana, que, mesmo com as suas variações, possuía uma ancestralidade comum situada na Europa, conforme defendia a maior parte dos pensadores etnológicos do século XVIII (Fredrickson, 2015, p. 57).

Aparentemente, segundo Hodge (1859), não haveria um problema sério na afirmação de Agassiz de que a humanidade é representada por diferentes *espécies*, uma vez que o que o naturalista chamava de espécie o teólogo chamava de *variedade*, sendo, portanto, uma mera disputa de palavras. Por outro lado, para Hodge a ausência de um limite preciso entre *espécie* e *variedade* estaria longe de ser inofensiva, uma vez que:

a ideia de diversidade original está tão indelevelmente impressa na palavra espécie que, se essa palavra for transformada em sinônimo de variedade, os argumentos que provam apenas a diversidade permanente serão considerados como prova de distinção primordial. É de grande importância para a causa da verdade que as palavras sejam preservadas em sua integridade. No verdadeiro significado dos termos, a peculiaridade permanente (variedade) é consistente com a comunidade de origem, a diferença específica não é. (Hodge, 1859, p. 112)

Para Hodge, alguns motivos teriam levado os naturalistas modernos a defenderem a diversidade da origem, tais como: uma convicção sincera; uma tentativa de oferecer base para a manutenção da escravização; e um desejo de minar a autoridade da bíblia. Hodge chamou de escola moderna de naturalistas um grupo de escritores americanos que se tornaram conhecidos pelo esforço de demonstrar a diversidade entre as *raças dos homens*. Agassiz recebeu um tratamento diferenciado, sendo descrito por Hodge (1859) como “o que pertence a uma classe diferente e que emprestou seu nome como uma joia a ser usada como em um palco e por uma noite” (p. 112). Ele acrescenta: “Cada página de seus escritos é luminosa com luz intelectual e brilha com sentimentos gentis e geniais, de modo que todos os seus leitores se tornam não apenas seus admiradores, mas seus amigos.” (Hodge, 1859, p. 116-117).

Para Hodge, além da organização observada externamente no meio natural, haveria elementos mais profundos de natureza imaterial que deveriam ser considerados na definição

do conceito de *espécie*: nos animais inferiores a φύσις (produção natural de qualquer tipo) (Pickering, 1847, p. 1406) e a ψυχή (alma), e no homem havia o πνευμα (espírito).

Nesse sentido, o corpo da planta seria a própria planta, mas o corpo do homem não seria o homem. Nesse quesito, Hodge estabeleceu novamente uma diferença entre Agassiz e os demais naturalistas que defendiam a diversidade da origem. Para Agassiz, “A constância das espécies é um fenômeno que depende da natureza imaterial.” A investigação desse princípio imaterial deveria ser feita pela “revelação (bíblia), pela história, organização externa, fisiologia e psicologia dos animais em questão” (Hodge, 1859, p. 117). Na perspectiva estrita da observação feita por naturalistas, porém, a originalidade, a universalidade e a imutabilidade seriam as três grandes características que determinavam o conceito de *espécie*.

Segundo Hodge, ao reconhecer a dimensão imaterial na definição de espécie, Agassiz teria declarado haver aspectos comuns entre aquilo que considerava diferentes espécies humanas. Ele sugeria que todos os homens eram de uma mesma natureza quando observados a partir da dimensão imaterial, mas também pertenciam a espécies diferentes quando observados pelos métodos da História Natural. Hodge afirmou que a utilização da palavra “espécie” para se referir às diversidades entre os humanos era problemática e que o próprio Agassiz confundia a utilização das palavras *espécie* e *variedade*. O fato de Agassiz reconhecer o princípio do elemento imaterial na constituição dos seres levou Chales Hodge a tratá-lo com cordialidade e estima. Para Hodge (1850), a alma racional de um caucasiano, mongol e africano era semelhante a ponto de os agruparem como membros de uma mesma natureza e espécie, apesar das diversidades apontadas por comparações anatômicas. Ele afirmou que era irrelevante a ação dos naturalistas em medir o ângulo facial e a base do crânio ou submeter um fio de cabelo ao microscópio para comprovar que os homens são de espécies diferentes. Conforme Hodge (1859, p. 133,135), os naturalistas podiam defender o que desejassem, mas o homem era definido em virtude de sua natureza interior, independentemente das technicalidades de classificação.

Nesse interim, não temos a invalidação dos aspectos físicos ou biológicos como fundamentos para as assimetrias entre humanos, mas sim a negação de que esses aspectos apontem para a diferença de espécies. Ou seja, para Hodge, a comparação das diferenças entre os humanos, pautada na História Natural, não poderia se sobrepor à definição de espécie pautada na dimensão imaterial. Na ótica de Hodge, as diferenças anatômicas seriam atestadas pela História Natural. Tais diferenças apontavam para distintos níveis morais e cognitivos; no entanto, jamais apontariam para uma diferenciação em relação à natureza ou espécie. Portanto, para Hodge, a assimetria colocada entre brancos (caucasianos) e negros (etíopes) também

poderia ser atestada pela História Natural, mas isso não teria efeitos sobre a doutrina do pecado e da salvação, nem deveria fundamentar a prática da escravização.

Hodge (1859), reconheceu que, para Agassiz, a variedades dos homens indicavam a diversidade de origem, sendo cada origem advinda de uma nação, não de um par primordial. Segundo o teólogo, não haveria nenhuma incompatibilidade com a bíblia ou com a História Natural ao afirmar que as plantas ou os animais foram criados em grupos. O problema, portanto, estaria na equiparação dos humanos aos demais animais, o que contrariava a história, as afinidades entre as *raças*, as verdades morais e religiosas e a própria zoologia. Tomando como referência Bachman e Pickerin, Hodge afirmou a impossibilidade de o homem do Ártico ter sido criado primordialmente em temperaturas tão baixas sem nenhum tipo de vestimenta que o protegesse. Ou seja, antes de viver na neve, o homem do Ártico teria que viver numa região quente até aprender a produzir vestimentas e domesticar o fogo. Do contrário, ele não teria sobrevivido. Assim, para Hodge, seria necessário que Agassiz abandonasse sua teoria das origens ou sua definição de espécie.

Também encontramos no periódico da Sociedade Americana dos Amigos Marítimos (American Seamen's Friend Society - ASFS) algumas menções a Cuvier e Agassiz no que se refere à catalogação de animais, e a Hitchcock e Agassiz no que se refere às aplicações das teorias da Era Glacial ao território da América do Norte. As expedições de Agassiz na América do Sul também foram noticiadas, destacando as facilidades concedidas pelo governo brasileiro para essas expedições científicas, que contaram com a colaboração de pescadores locais para a seleção de peixes para catalogação. Além disso, foi reiterado que a bíblia não era um livro de verdade apenas em assuntos espirituais, mas que também era uma autoridade nos assuntos científicos e deveria se sobrepôr a qualquer teoria contrária, incluindo as propostas de Darwin e Huxley (The Sailor's Magazine, 1858-02, 1865-02, 1865-10, 1866-11).

Com o fim da Guerra Civil Americana, Simonton proferiu um sermão sobre o Salmo 46 destinado aos americanos residentes no Brasil. De acordo essa passagem, Deus estaria presente no tempo da angústia. A mensagem veio como consolo aos imigrantes que perderam seus parentes na guerra e estavam em terras distantes sem poder enterrá-los. Deus também foi caracterizado com “Senhor dos Exércitos” e reivindicado como “nosso” (filhos de Jacó) em oposição aos “gentios”. Ou seja, a assimetria entre “judeu” e “gentio” estava sendo aplicada ao contexto da guerra e estendida aos nortistas e sulistas. O motivo de consolo para a comunidade não repousava apenas na ideia da soberania de Deus, mas na crença de que o grupo vencedor poderia ser considerado superior. Na ocasião, esteve presente o naturalista

Jean Louis Randolphe Agassiz (1807-1873), que “com lágrimas nos olhos pediu o sermão para lê-lo à alguns amigos” (Matos, 2004, p. 29).

#### 4.3.2 Owen, Huxley e Darwin

Outro indício dos impactos das conclusões da História Natural sobre o olhar dos missionários em relação aos povos evangelizados foi verificado quando o periódico *Imprensa Evangélica* noticiou a presença do naturalista Louis Agassiz no Brasil. Após elogiar e tratar o referido naturalista como representante da verdadeira ciência, o redator expressou decepção por sua palestra ter priorizado as hierarquias do Reino Animal, sem abordar como a humanidade estava hierarquizada em diferentes níveis de desenvolvimento moral e intelectual.

Ha certos caracteres infalíveis, pelos quais se conhecem as diversas espécies do gênero homo. É uma pena que o pouco tempo de que o Sr. Agassiz dispunha o Obrigasse a concluir sua preleção sobre o mundo animal, sem traçar ao menos de passagem as diversas espécies de homens, e notar os traços por onde se distinguem. A falta deste conhecimento é muito sensível entre nós, dando em resultado uma tal confusão de classes, que muitas vezes passa por sábio aquele que nasceu com o cunho indelével da incapacidade! (*Imprensa Evangélica*, v.1. n.17, 1865, p.1)

Quem seriam esses que se passavam por sábios? Na continuidade do artigo, nenhum autor ou conceito específico da História Natural foi mencionado. No entanto, o redator apresentou críticas que normalmente são direcionadas à Teoria da Seleção Natural de Charles Robert Darwin (1809-1882) defendida no livro *A Origem das Espécies* (1859). Ele criticou a ideia de que o homem poderia ser equiparado aos demais animais e de que o desenvolvimento dos entes animados acontecia por meio de leis e forças orgânicas e físicas que operam naturalmente.

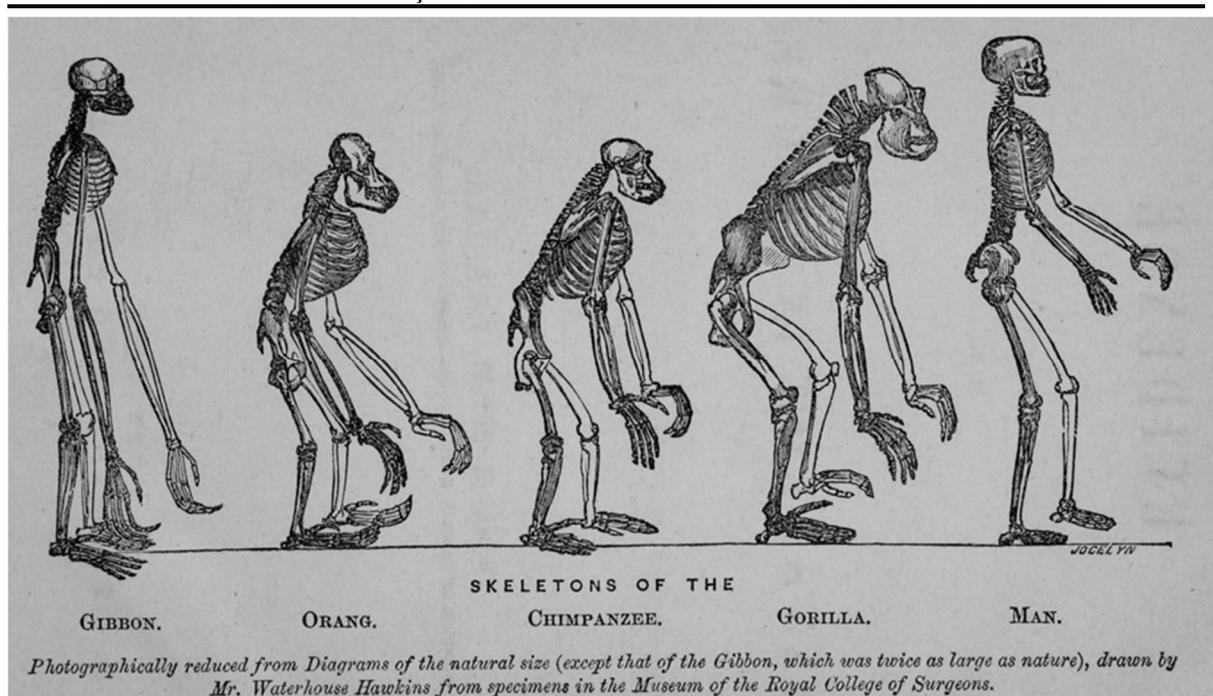
De acordo com o *Dictionary of the History of Science* (Dicionário de História da Ciência), a Seleção Natural pode ser entendida como o resultado de mudanças adaptativas que ocorrem no decorrer de longos períodos em populações de plantas e animais. Essa ideia havia sido esboçada por Darwin em 1838 em seus escritos particulares, mas só se tornou pública após *A Origem das Espécies* (1859). Antes disso, porém, em 1858, o conceito de seleção natural também havia sido elaborado de forma independente por Alfred Russel Wallace (1823-1913). Apenas pós a grande repercussão de *A Origem das Espécies*, na década de 1860, Wallace organizou, em 1870, o livro *Contributions to the Theory of Natural Selection* (Contribuições para a teoria da seleção natural), delineando suas diferenças em relação às ideias de Darwin (Bynum, 2014).

Na continuidade do artigo do *Imprensa Evangélica*, o redator apresentou críticas que normalmente são direcionadas à Teoria da Seleção Natural de Charles Robert Darwin (1809-1882), conforme defendida no livro *A Origem das Espécies* (1859). Ele criticou a ideia de que o homem poderia ser equiparado aos demais animais e de que o desenvolvimento dos seres animados ocorria por meio de leis e forças orgânicas e físicas que operavam naturalmente. Para o redator do periódico *Imprensa Evangélica*, a resposta à seleção natural estaria no trabalho de Agassiz, o qual teria tratado essa teoria com severidade por não querer se assemelhar aos seres animados, por mais “divertidos” que fossem. O termo “divertidos” referia-se, provavelmente macacos. De forma discreta, ele ridicularizou as teorias que afirmavam a ancestralidade comum entre humanidade e os símios.

Nessa perspectiva, o estudo de Agassiz sobre a estrutura e organização das espécies do reino animal demonstrava que a anatomia interna de cada animal era tão distinta que tornava impossível admitir que uma espécie menos complexa pudesse evoluir lentamente até se tornar uma espécie mais complexa. Além disso, para que a seleção natural fosse válida, as espécies mais primitivas deveriam ter desaparecido com o surgimento das mais complexas. Assim, o redator evidenciava sua crença de que a humanidade era uma espécie distinta das demais dentro do gênero *Homo*, vista como a criação máxima de Deus. Qualquer comparação deveria basear-se no princípio de que Deus havia criado diferentes espécies a partir de diferentes províncias da criação.

Em resenha publicada pela revista do Seminário de Princeton, Chester Dewey, por exemplo, analisou o trabalho *Man's Place in Nature* (o lugar do homem na natureza), publicado em 1863 na cidade de Londres por Thomas H. Huxley. Huxley, um médico que estudou no Hospital Charing Cross e atuou como cirurgião na Marinha, saiu da Marinha como cirurgião assistente para uma viagem de pesquisa à Austrália e à Nova Guiné. Posteriormente, ele escreveu os ensaios resultantes de suas pesquisas e se tornou paleontólogo pela School of Mines (um precursor do Imperial College). Lá, Huxley, aperfeiçoou suas habilidades como professor, ministrando aulas para especialistas e trabalhadores leigos, além de proferir palestras nas reuniões anuais da British Association for the Advancement of Science. De acordo com David Knight (2003), Huxley foi um dos principais responsáveis pela difusão do debate sobre a teoria da evolução tanto dentro quanto fora dos meios científicos.

IMAGEM 7 - COMPARAÇÃO ENTRE HUMANOS E SÍMIOS SEGUNDO HUXLEY



Fonte: Huxley (1863).

Ainda segundo David Knight (2003), Huxley e James Burnet estabeleceram paralelos entre os humanos e os símios. Para Huxley, a estrutura do homem era tão semelhante à das tribos de macacos que ambos deviam ser classificados na mesma classe dos mamíferos. Seguindo a classificação de Linnaeus, Huxley sugeriu que o homem podia ter evoluído a partir da família dos macacos por meio de processos fortuitos decorrentes das leis naturais que orientam a mudança da matéria. James Burnet – Lord Monboddo, em sua obra publicada em meados do século XVII *Origin na Progresso of Language*, apresentou uma visão semelhante, embora considerada inferior, sobre a tribo dos macacos.

Chester Dewey (1864) acusou Monboddo de ter repudiado os antigos filósofos gregos (Platão, Sócrates e Aristóteles) ao negar a distinção da raça humana em relação aos demais animais. Monboddo sustentou que o orangotango pertenceria à espécie humana e que a ausência da linguagem articulada seria um evento acidental. Dewey observou que, anteriormente, essa visão superestimada dos animais em relação aos humanos não havia sido aceita entre as “intelligent minds”, mas que os tempos haviam mudado.

Em 1857, o professor Richard Owen (1859) defendeu que o cérebro do homem se distinguia do cérebro dos macacos na “*the posterior lobe, the posterior cornu, and the hippocampus minor*”. Ao observar essas diferenças, Owen propôs uma nova classificação para os mamíferos, colocando o homem na classe Archen-cephala (governante do cérebro).

Dessa forma, Owen negou a existência de uma ancestralidade comum entre o homem e o macaco, se opondo à tese proposta por Darwin.

Por outro lado, Huxley, apoiado em trabalhos de zoólogos, argumentou em sentido contrário, entrando em um profundo debate com Richard Owen. Segundo Huxley, as diferenças estruturais do cérebro que separam o homem do gorila e do chimpanzé não são mais significativas do que as diferenças que separam o gorila dos macacos inferiores. Além disso, ele apontou semelhanças na composição da arcada dentária, nas narinas, nas pernas, nas mãos e na ausência de calda (Dewey, 1864, p. 381).

Chester Dewey, além de demonstrar uma preocupação com a possibilidade de Huxley não admitir a existência de um criador, sugeriu que o problema de tais propostas científicas residia na comparação entre humanos e macacos apenas nos aspectos fisiológicos e estruturais. Dewey argumentou que essa abordagem desconsiderava as diferenças significativas nos aspectos morais, cognitivos e religiosos entre as espécies.

No fragmento a seguir, Dewey questionou a diferenciação no fator inteligência, visto que, segundo ele, se tratava de criaturas tão próximas em sua estrutura. Assim, ele indagou sobre características racionais e psíquicas e a relação com a estrutura:

Se há essa grande diferença na inteligência, e o Professor deveria ter se unido ao intelectual, ao poder moral, às criaturas tão semelhantes na forma estrutural, e em toda organização perceptível, seus poderes ou qualidades racionais e psíquicas podem depender da estrutura? Os filósofos se enganaram ao afirmar uma diferença correspondente na organização, como a indicação de poderes mentais superiores? Se eles cometeram um erro, quem afirma que o peixe, ou lagosta, ou ostra, não tem uma nobre doação de razão e gosto, de moralidade e religião? Ou há uma grande diferença no tipo e qualidade das doações psíquicas, ou o sistema de zoologia estrutural é um absurdo, pois não apresenta e não pode apresentar as grandes distinções entre criaturas tão racionais e irracionais, como mortais e imortais, como ignorantes da energia e bondade divinas, ou como admirar e se alegrar em ambas. (Dewey, 1864, p. 279)

Na tentativa de argumentar a partir de elementos da zoologia, Dewey sugeriu que as semelhanças apontadas por Huxley entre os humanos e os mamíferos superiores (como o modo de origem, os primeiros passos do desenvolvimento, o nascimento, a nutrição e o crescimento), não eram suficientes para distinguir as diferentes ordens dos mamíferos, uma vez que essas ordens não eram estabelecidas com base nessas propriedades ou estruturas gerais. Dewey fundamentou a sua crítica às conclusões de Huxley em quatro pontos.

Primeiramente, Dewey (1864) buscou incoerências internas no trabalho de Huxley. Alegando que Huxley afirmava “não existe de vínculo entre o homem e o gorila” (apud Dewey, 1864, p. 123–124), Dewey sugeriu que o homem deveria ser classificado em uma ordem distinta da tribo semelhante a um macaco (Dewey, 1864, p. 283). As demais críticas se

referiram às diferenças entre o homem e os macacos no que tange a: postura e locomoção; adaptação dos braços ou membros superiores do homem ao uso da cabeça; crânio e cérebro.

Dewey finalizou afirmando que as duras críticas feitas à tese de Huxley honravam a raça humana, pois reconheciam nela uma evidente superioridade em relação aos demais animais, que continuavam sendo brutos, mesmos estando aptos a aprenderem surpreendentes atividades. Dewey (1864, p. 286) afirmou: “Essa repugnância deve existir; a razão e a consciência a sustentam. Dê a cada um, homem e bruto, seu próprio lugar, como o Criador mostrou em suas obras. Esta é a demanda quase universal, porque é a voz de Deus na consciência dos homens”. Ou seja, para Dewey, a razão e a consciência humana, “guiada pela voz de Deus”, geravam uma reação espontânea de hostilidade em relação às proposições de Huxley.

Importante observar a diferença no tratamento que Agassiz e Huxley receberam. Apesar de ambos utilizarem a classificação de Cuvier e compreenderem o homem como um animal que pouco se diferencia dos macacos mais sofisticados, Agassiz foi visto como um grande cientista com contribuições importantes. A utilização da classificação de Cuvier por Agassiz foi considerada uma mera imposição da tendência do sistema. Além das inúmeras páginas dedicadas ao elogio do trabalho e à pessoa de Agassiz (1863, p. 139). Por outro lado, Huxley foi criticado do início ao fim do artigo publicado por Dewey (1864).

John William Yeomans escreveu um comentário sobre a publicação de Joseph Butler *Three sermons on human nature*. Butler defendia que a supremacia humana em relação a toda natureza residia na capacidade de articular valores morais a partir da sua própria consciência, sem precisar apelar a instâncias superiores para julgar as suas decisões. Para Yeomans (1840), a constituição moral humana estaria vinculada ao “Altíssimo”. Por meio dessa moral, estabelecida na criação e relatada em Gênesis “façamos o homem a nossa imagem, conforme a nossa semelhança”, estaria a base para a capacidade humana de discernir entre o bem e o mal. Segundo Yeomans, haveria uma linha “clara e sem desvios” entre os humanos que, assim como o Deus, eram dotados de senso moral e todas as ordens inferiores. O autor prosseguiu afirmando que, em outros aspectos, como inteligência e racionalidade – limitadas apenas pela capacidade linguística – a diferença entre humanos e animais pode ser questionada. Exemplos disso seriam “os instintos arquitetônicos castor e da formiga; o princípio de organização social entre as abelhas; a sagacidade do elefante; as conquistas de vários animais no conhecimento dos sons” (Yeomans, 1840, p. 306). No entanto, conforme o teólogo, os humanos não deveriam ser confundidos com as formas inferiores de vida pelos seguintes motivos: discernem entre o bem e o mal; guiam suas ações por meio de regras de direito; e desfrutam

da consciência da virtude e do sofrimento sob o sentido de degradação moral (Yeomans, 1840, p. 307). Portanto, John William Yomans sugeriu que o fundamento que diferencia o homem dos “seres inferiores” é a consciência, e que essa não é um mero apêndice da natureza humana.

Em suma, os teólogos de Princeton temiam que a crença na origem comum de todos os povos da humanidade, tal como estabelecida em uma interpretação literal do livro de Gênesis, fosse abalada pelos naturalistas. A ideia de uma ancestralidade divergente, apesar de também colocar em questão a viabilidade da atividade missionária baseada na premissa da criação, queda e redenção comum, parecia menos nociva que a associação da humanidade com os demais animais em uma origem comum. Essa visão minaria a crença de que a humanidade foi feita à imagem e semelhança de Deus. Tal mudança repercutiria não apenas na forma como os teólogos viam a origem e justificavam as diferenças entre os diferentes povos, mas também na maneira como justificavam as pretensões de domínio do homem sobre a natureza e a sociedade. Este “domínio” era concebido como uma extensão do domínio divino que geria a natureza e nela executava modificações de forma meticulosamente coordenada, ação realizada pela providência.

Essa crença, tal como mobilizada pelos teólogos mencionados, aponta para o forte vínculo que as missões mantinham com as pretensões civilizatórias e colonizadoras. O domínio do homem sobre a natureza e a sociedade deveria ser orientado pelos valores morais e religiosos difundidos pela evangelização protestante em dimensões globais. Esse domínio, embora apresentado como pertencente a todos os povos, era prognosticado por homens brancos que se reconheciam como anglo-americanos e protestantes. Enquanto se autoafirmavam no topo de uma hierarquia *racial* que criaram a partir de critérios arbitrários tomados como científicos, esses anglo-protestantes se mostravam avessos à diversidade representada pelos povos e indivíduos em suas respectivas singularidades. Eles insistiam em manter amplos os sentidos e justificativas para a racialização, inclusive nas interpretações das narrativas bíblicas. Se a História Natural tratava apenas da dimensão física do homem, era necessário retornar às explicações que abordavam os aspectos espirituais que marcavam a diferença entre as *raças*. Em outras palavras, os anglo-protestantes buscavam uma validação bíblica para o governo que exerciam sobre os povos alvo da evangelização. Para isso, recorreram à narrativa da origem dos povos, conforme o relato atribuído a Moisés sobre filhos de Noé: Sem, Cam e Jafé. Agora, resta analisar como tal narrativa foi mobilizada para associar os africanos, representados de forma generalizada e depreciativa, aos descendentes de Cam, também chamados de *raça de Cam*.

#### 4.4 A RAÇA DE CAM

##### **Maldição de Noé contra Cão (Cam)**

Noé, aplicando-se à agricultura, começou a trabalhar a terra e plantou uma vinha. E, tendo bebido do vinho, se embebedou e apareceu nu na sua tenda. O que tendo visto Cão, pai de Chanaan, a saber, a vergonhosa desnudez em que estava seu pai, vaio fóra dizê-lo a seus dois irmãos. Mas Sem e Japhet, tendo posto uma capa sobre os seus ombros, e andando para trás, cobrirão com ela a desnudez de seu pai. Eles não verão a sua desnudez, porque tinham os seus rostos virados para outra parte. Noé, porém, despertando da bebedice que lhe causara o vinho, como soubesse o que lhe tinha feito o seu filho menor, disse: Maldito seja Chanaan: ele será escravo dos escravos de seus irmãos. E acrescentou: Bendito seja o Senhor Deos de Sem, e Chanaan seja seu escravo. Dilate Deos a Japhet, e habite Japhet nas tendas de Sem, e Chanaan seja seu escravo. (Figueiredo, 1864)

A manutenção da utilização da narrativa bíblica justificar a escravização ao longo do século XIX revela que a dimensão teológica do debate sobre as *raças* não foi abafada em decorrência dos avanços da História Natural. A referida passagem bíblica tinha com um dos objetivos apresentar uma explicação sobre como a terra havia sido povoada depois do dilúvio e como poderiam ser explicadas as diferenças entre as nações conhecidas na antiguidade. Kidd Colin refletiu sobre as implicações históricas do debate teológico em torno da narrativa da maldição atribuída a Cam, conforme relatado em Genesis. Uma das questões levantadas era se tal maldição havia alterado a cor da pele de Cam e de sua descendência para negra. Essa passagem foi utilizada para justificar a escravização argumentando que parte dos descendentes de Cam, condenados a serem servos dos descendentes de Sem e Jafé, que possuíam um tom de pele mais claro, teriam ocupado o continente africano. No contexto do iluminismo, essa narrativa do Gênesis 9 passou a conviver com explicações dos naturalistas para a diversidade das cores entre os humanos, de modo que a cor preta poderia ser explicada a partir de ao menos três perspectivas: como consequência da maldição sobre Cam; como uma criação original distinta dos brancos; ou como um resultado do contato intenso com o calor do sol (Kidd, 2006, p. 39-41).

Quando retornamos às interpretações sobre os filhos de Noé e a maldição normalmente atribuída aos filhos de Cam, observamos que parte do debate pode ser compreendido pela comparação das diferentes bíblias utilizadas. A versão citada diretamente na abertura deste subtópico era de tradição católica, baseada na Vulgata Latina e autorizada pelo Arcebispo da Bahia, que explicitou que a referida versão livrava os fiéis católicos dos erros das chamadas “bíblias falsas” referindo-se às versões publicadas pela Sociedade Britânica e pela Sociedade Americana da Bíblia. As implicações específicas das diferentes versões serão exploradas com mais detalhes do capítulo seguinte. Entretanto, é pertinente adiantar que as diferentes ênfases das versões nem sempre diz respeito a oposição entre protestantes e católicos. Enquanto a

versão católica utilizada no Brasil intitulava a passagem como “Maldição de Noé contra Cam”, uma versão católica utilizava o título “As bênçãos de Sem e Jafé” (Haydock, 1855, p. 25, 49). A seguir, apresentamos um quadro com o mesmo relato conforme as versões bíblicas utilizadas pelos missionários protestantes Trumbull e Simonton.

**QUADRO 6 - GÊNESIS 9: 20-27 CONFORME AS VERSÕES UTILIZADAS PELOS MISSIONÁRIOS TRUMBULL E SIMONTON**

King James 1834	João Ferreira de Almeida 1860	Cipriano de Valera Revisada y Corregida 1865
<sup>20</sup> E Noah began to be a husbandman, and he planted a vineyard:	<sup>20</sup> E começou Noah a ser lavrador da terra; e plantou huma vinha.	<sup>20</sup> Y comenzó Noe á labrar la tierra, y plantó una viña:
<sup>21</sup> And he drank of the wine, and was drunken; and he was uncovered within his tent.	<sup>21</sup> E bebeo do vinho, e embebedou-se; e descubrio-se no meio de sua tenda.	<sup>21</sup> Y bebió del vino, y embriagóse, y descubrióse en medio de su tienda,
<sup>22</sup> And Ham, the father of Canaan, saw the nakedness of his father, and told his two brethren without.	<sup>22</sup> E vio Cham, o pai de Canaan, a nueza de seu pai, e felo saber a ambos seus irmãos fora.	<sup>22</sup> Y vió Cham, el padre de Chanaan, la desnudez de su padre, y dijo lo á sus dos hermanos en la calle.
<sup>23</sup> And Shem and Japheth took a garment, and laid it upon both their shoulders, and went backward, and covered the nakedness of their father; and their faces were backward, and they saw not their father's nakedness.	<sup>23</sup> Então tomou Sem e Japhet huma capa, e puserão-a sobre ambos seus ombros, e indo virados a tras, cubrirão a nueza de seu pai, e seus rostos erão virados, de maneira que não virão a nueza de seu pai.	<sup>23</sup> Entonces tomó Sem y Japheth la ropa, y pusieronla sobre sus hombros de ambos, y andando hácia atrás, cubrieron la desnudez de su padre, teniendo vueltos los rostros, que no vieron la desnudez de su padre.
<sup>24</sup> And Noah awoke from his wine, and knew what his younger son had done unto him.	<sup>24</sup> E despertou Noah de seu vinho, e attentou, o que seu filho menor lhe tinha feito.	<sup>24</sup> Y despertó Noe de su vino, y supo lo que habia hecho con él su hijo el pequeño,
<sup>25</sup> And he said, Cursed be Canaan; a <b>servant of servants</b> shall he be unto his brethren.	<sup>25</sup> E disse: Maldito seja Canaan: <b>servo dos servos</b> seja a seus irmãos.	<sup>25</sup> Y dijo: Maldito sea Chanaan, <b>siervo de siervos</b> será á sus hermanos.
<sup>26</sup> And he said, Blessed be the Lord of Shem; and Canaan shall be his <b>servant</b> .	<sup>26</sup> Disse mais: Bemdito seja Jeovah o Deos de Sem: e seja-lhe Canaan por <b>servo</b> .	<sup>26</sup> Dijo mas: Bendito Jehova el Dios de Sem, y séale Chanaan <b>siervo</b> .
<sup>27</sup> God shall enlarge Japheth, and he shall dwell in the tents of Shem; and Canaan shall be his <b>servant</b> .	<sup>27</sup> Dilata Deos a Japhet, e habite nas tendas de Sem: e seja-lhe Canaan por <b>servo</b> .	<sup>27</sup> Ensanche Dios á Japheth, y habite en las tiendas de Sem, y séale Chanaan <b>siervo</b> .

Fonte: Elaborado pelo autor com base nas versões bíblicas mencionadas.

Mas qual teria sido para os missionários David Trumbull e Ashbel Green Simonton, assim como para os teólogos de Princeton, os “Filhos de Cam”? Assim como a resposta a essa pergunta não foi singular no século XIX, nem mesmo no grupo missionário ou nos periódicos selecionados na presente tese. Não havia um consenso sobre quais povos, raças ou nações constituíam, entre os contemporâneos, os descendentes de Cam. Da mesma forma, não era consensual os impactos da “maldição de Cam” relatados no livro de Gênesis sobre os povos na posteridade.

Seriam os “filhos de Cam” representados pela pele negra? Seriam os negros amaldiçoados como descendentes de Cam pela linhagem de Cuxe? Seria, portanto, a escravização uma maldição legitimada por Deus e pelas escrituras sagradas aos filhos da maldição? Esses filhos da maldição seriam os povos negros originárias da África? A maldição era aplicada somente aos descendentes de Canaã ou a todos os filhos de Cam? Novamente, nos deparamos com um emaranhado de questionamentos. Essas poucas perguntas estão longe de dar conta dos profundos debates travados em torno da narrativa bíblica sobre o pós-dilúvio. Elas também não representam meras curiosidades teológicas.

Por outro lado, tais perguntas lançam luz sobre uma questão fundamental para a compreensão dos aspectos históricos da expansão do protestantismo na América do Sul: como missionários estadunidenses, bem como os teólogos serviram como referência para eles, encaravam os povos-alvos da evangelização? Além disso, como os missionários viam a presença dos povos afrodescendentes na formação dos Estados Nacionais?

A narrativa de ocupação do mundo pelos Noé foi apresentada aos evangelizados por Simonton no Brasil através do Catecismo de Westminster, reproduzido na primeira versão em português distribuída no Brasil através da publicação do Imprensa Evangélica. Conforme o documento doutrinário presbiteriano, a origem dos povos seria explicada da seguinte forma:

— Noé cultivou uma vinha, e tendo bebido do vinho embebedou-se na sua tenda. Cam, seu filho mais moço, encontrando seu pai neste vergonhoso estado, escarneceu dele; porém Sem e Jafeth, com toda a demonstração de piedade filial, cobriram a nudez de seu pai. Acordado e informado do ocorrido, Noé pronunciou palavras em que vem esboçada a história do mundo.

De Sem devia proceder a salvação. Jafeth, porém, havia de habitar nas tendas de Sem isto é, chegar a gozar da salvação prometida a Sem. Canaan, o filho mais moço de Cam, devia ficar reduzido a um estado de inferioridade e servidão corporal e espiritual em relação a seus irmãos. (Imprensa Evangélica, v.3. n.16, 1867, p.123)

Segundo a referida publicação, a escravidão não foi associada à maldição sobre Cam ou Cananã. Por outro lado, a ocupação dos três continentes foi explicada de maneira rígida entre os três continentes, sendo Sem o responsável pela ocupação da Ásia, Jafé da Europa e Cam da África. Interpretações mais complexas não foram desenvolvidas nos periódicos editados pelos missionários Simonton e Trumbull. No entanto, vemos que a literatura que eles tiveram acesso tornaram a discussão sobre o Gn.9 com mais profundidade.

Quanto a missão que enviou Trumbull, a despeito das publicações da Sociedade Americana dos Amigos Marítimos (American Seamen's Friend Society - ASFS) reiteradamente afirmarem a superioridade dos anglo-saxões, uma menção ao afrodescendente

Edward Wilmot Blyden (1832-1912)<sup>64</sup> foi utilizada com o objetivo de demonstrar que as variações da *raça* negra no continente africano em diferentes níveis de progresso e civilização eram comparáveis aos diferentes níveis de progresso e civilização das *raças* célticas, teutônicas e saxãs no continente africano (The Sailor's Magazine, 1868, v. 40, n. 5, p. 143-144).<sup>65</sup>

Para Blyden (1857), não haveria problema na utilização da palavra “negro”, mas ela não deveria ser utilizada de maneira genérica para se referir a todos os povos da África. Além disso, o autor criticou a maneira pela qual os argumentos em defesa da superioridade dos anglo-saxões eram estruturados com base na teologia, na ciência e na filosofia. Além disso, Blyden destacou que os naturalistas e os etnólogos *caucasianos* empregavam injustamente aspectos fisionômicos para sustentar a ideia de que os africanos eram naturalmente inclinados à servidão. Blyden rejeitou o postulado de que características físicas poderiam determinar a intelectualidade e a moralidade de uma *raça*, acusando, portanto, os anglo-saxões de utilizarem argumentos considerados científicos apenas para reivindicar sua superioridade em relação às demais *raças*:

Observamos que, geralmente, nas Geografias, ou nos livros de Etnografia, os homens africanos são imagens de alguns escravos degradados, de fraco desenvolvimento físico: enquanto para representar a *raça* caucasiana, a cabeça de algum filósofo, ou de alguma mulher muito bonita, é apresentada como um belo exemplar de toda essa *raça*. Eles fornecem o tipo mais elevado do europeu e o tipo mais baixo do negro: "Agora dizemos que isso é injusto. O fato de haver irregularidades nas características africanas não é razão para que, ao representá-las, o pior deva ser tomado como espécime. Isto é feito, no entanto, para concretizar a ideia de inferioridade frenológica em relação às outras *raças*, pelo menos à *raça* anglo-saxônica. (Blyden, 1857, p. 26-29)

Quanto às narrativas teológicas usadas para afirmar hierarquias entre as *raças*, Blyden refletiu sobre o relato dos descendentes de Cam, argumentando que o sentido original do texto era encorajar o povo de Israel a tomar o território ocupado pelos cananeus na antiguidade. Assim, a maldição mencionada não recaía sobre todos dos descendentes de Cam, mas apenas sobre os descendentes de Canaã. Ao longo da história moderna, no entanto, as igrejas não refletiram de maneira significativa sobre a aplicação contemporânea desse texto antigo. Com base em uma interpretação equivocada, a bíblia estava sendo utilizada para a manter o sistema escravista e para a afirmar hierarquias raciais.

---

<sup>64</sup>Para mais informações sobre Blyden e a sua relação com a independência da Libéria, ver: Teshale (2012).

<sup>65</sup> The Sailor's Magazine and Seamen's Friend 1868-01: Vol 40 Iss 5 p.143,144.

Caso a maldição fosse estendida a todos os filhos de Cam, seria necessário provar que a maldição: havia recaído diretamente sobre Cam, e não sobre Canaã; fora pronunciada para cada um dos filhos da Cam individualmente; e, se pronunciada apenas sobre Canaã, ele deveria ser o único descendente de Cam. Mesmo que inferência fosse verdadeira, ela não deveria ser aplicada como uma regra absoluta. Afinal, os hebreus, mesmo sendo descendentes de Sem, a suposta linhagem abençoada, foram escravizados pelos egípcios, que hipoteticamente eram descendentes amaldiçoados de Cam, por 400 anos no Egito. Assim, mesmo que a maldição fosse aplicada, ela seria passível de reversão, e a expectativa seria que “Sem, Cam e Jafé habitarão juntos como irmãos, em ‘liberdade, igualdade e fraternidade’”. Não haverá mais Escravidão; pois Canaã, o ‘servo dos servos’, foi exterminado (Blyden, 1857, p. 26-27).

O pastor Alexander M’Leod, da Congregação Presbiteriana Reformada em New York, também se posicionou de maneira enérgica contra a escravização em seu livro *Negro slavery unjustifiable (1802)*. Para M’Leod argumentou que, para que a maldição de Cam fosse aplicada à escravização moderna, seria necessário provar que: todos os descendentes de Canaã foram escravizados; os negros africanos são realmente descendentes de Canaã; cada descendente de Sem e Jafé tem o direito moral de escravizar qualquer um deles; e todo proprietário de escravos é realmente descendente de Sem ou Jafé. No entanto, de acordo com Peterson, apesar dessa análise mais sofisticada do relato de Gênesis 9, o que prevaleceu nos Estados Unidos, especialmente antes da Guerra Civil Americana, foi a interpretação de que a maldição de Cam era uma justificativa bíblica para a manutenção da escravização (Kidd, 2006, p. 39-41).<sup>66</sup>

Embora essas perguntas não tenham sido abordadas de modo sistemático pelos missionários mencionados, seus professores e os livros que solicitaram na biblioteca do seminário trataram dessas temáticas.

A unidade da *raça* humana segundo Archibald Alexander (1772-1851), professor de Trumbull, era fundamentada na ideia de que a humanidade era a criação divina máxima originária de um único ancestral comum. Embora Alexander tenha separado o homem dos demais animais, mencionou que os *APE*, assim como o orangotango, eram muito semelhantes à humanidade (1Reis 10:22), mas que tal similaridade não poderia ser atribuída a uma ancestralidade comum. Apesar de o dicionário bíblico escrito por Archibald Alexander usar o conceito de *raça* principalmente para se referir a ideia da unidade *raça* humana, o conceito de

---

<sup>66</sup> Ver também: M’Leod (1802, p. 26); Peterson (1978).

*raça* também foi utilizado para se a diversidade. Por exemplo, neste caso, ele usou o termo “*Raça de Cam*” para descrever a suposta maldição que, segundo ele, perdurava até o século XIX, tratando os povos que habitavam o continente africano e o oeste asiático como os mais perversos e miseráveis (Alexander, 1830, p. 56, 250). Em outras palavras, a unidade da *raça* humana, reivindicada por Alexander em resposta ao poligenismo, deve ser colocada em perspectiva. Embora ele afirmasse que todos descendiam de um ancestral comum, ele fez uma distinção ao usar a narrativa mitológica de Gênesis para argumentar que diferentes povos, nações ou raças eram diferenciados em níveis hierárquicos com base nas supostas bênçãos ou maldições divinas.

Posteriormente, ao falar sobre a colonização na Libéria, Alexander (1846) apresentou uma nova interpretação da narrativa de Gênesis 9. Segundo ele, a situação ligada ao comércio de escravizados revelava a verdade de Deus em relação ao cumprimento de uma profecia feita por Noé. Quando Noé acordou do seu vinho e descobriu o que o seu filho mais novo havia feito, ele disse: ainda, na época de Noé em que o patriarca, Noé, acordara do seu vinho e soubera o que seu filho mais novo havia feito ele disse que maldito seria Canaã e que passaria a ser servo dos servos para os irmãos” (Gênesis 9: 24-25), de modo que:

Se estas circunstâncias mostram a maravilhosa sabedoria de Deus, cujos caminhos se mostram tão acima dos nossos como os céus estão acima da terra, há também outra circunstância relacionada com o comércio de escravos que mostra a verdade de Deus, no estrito cumprimento de uma profecia, que foi proferida já no tempo de Noé. Em Gen. ix. 24, 25, lemos: 'E Noé acordou do seu vinho, e soube o que seu filho mais novo lhe tinha feito. E disse: Maldito seja Canaã: Servo dos servos será para seus irmãos'. (Alexander, 1846, p. 38)

O desenvolvimento dos argumentos de Alexander também foi influenciado pelas reflexões do Bispo Thomas Newton (1704 - 1782) sobre a maldição de Canaã, que implicava servidão e sujeição. Segundo Newton, o termo “irmãos” na língua hebraica pode abranger relações mais distantes, de modo que os descendentes de Canaã estariam sujeitos aos de Sem e Jafé, tornando-se seus servos. O texto de Newton citado diretamente por Alexander foi:

"A maldição implica particularmente servidão e sujeição. Maldito seja Canaã, servo dos servos será para seus irmãos. É bem sabido que a palavra 'irmãos' em hebraico compreende relações mais distantes. Os descendentes de Canaã, portanto, deveriam estar sujeitos aos descendentes de Sem e Jafet. A mesma coisa é repetida várias vezes no versículo seguinte: 'e Canaã ser-lhes-á servo', ou seu servo; portanto, este é como que o fardo da profecia. [...] “Foram vários séculos depois dessa profecia, quando os israelitas, que eram descendentes de Sem, sob o comando de Josué, invadiram os cananeus, feriram mais de trinta de seus reis, tomaram posse de suas terras, fizeram os gibeonitas e outros servos; e Salomão, depois, matou o resto. Também os gregos e romanos, descendentes de Jafé, não só subjugarão a Síria e a Palestina, mas perseguiram e conquistaram os cananeus como os que restavam; como, por exemplo, os sírios e cartagineses, o primeiro dos quais foi arruinado por

Alexandra e os grecianos, e o segundo por Cipião e os romanos. “Este destino”, diz o Sr. Mede, “foi ele que fez Aníbal, um filho de Canaã, clamar com o espanto de sua alma: “Reconheço a fortuna de Cartago”. E, desde então, o miserável remanescente desde povo tem sido escravo de um jogo estrangeiro; primeiro aos sarracenos, que descendiam de Jafé, e eles sofrem sob esse domínio até hoje. [...] Todo o continente africano era povoado principalmente pelos filhos de Cam; e por quantos séculos as melhores partes do país ficaram sob o domínio dos romanos, depois dos sarracenos e agora dos turcos! Em que maldade, barbárie, ignorância, escravidão e miséria vive a maioria dos habitantes! E dos pobres negros, quantas centenas todos os anos são vendidos e comprados, como bestas, no mercado, e são transportados de um quarto do globo, para fazer o trabalho de bestas em outro!” (Alexander, 1846, p. 38-39)

Alexander (1846) indicou que alguns adeptos da narrativa bíblica sobre a origem da humanidade, atribuíram a diversidade de cores de pele aos eventos registrados por Moisés. Por exemplo, alguns afirmavam que a cor de pele preta era a marca de Caim, embora incompatível com a narrativa do dilúvio. Outros argumentavam que a maldição recairia sobre os descendentes de Cam, os quais, além de receberem a cor de pele preta como sinal, também estariam condenados à escravização. Segundo Alexander, embora Deus pudesse, em teoria, ter alterado milagrosamente a cor de determinados grupos ao longo da história, seriam um preconceito inferir que a cor preta era resultado de uma maldição.

Por que a cor branca não deveria ser considerada uma marca do desagrado de Deus? Pois nenhum negro das areias escaldantes da África pode parecer mais chocante para os habitantes das regiões do norte do que o homem branco para as pessoas do interior daquele continente. Parece, aliás, ser um preconceito sem fundamento que a cor dos brancos fosse a do primeiro homem. A maior parte dos habitantes da Terra tem uma compleição quase intermediária entre os dois extremos. Não é, portanto, muito mais provável que os nossos primeiros pais fosse homens vermelhos, ou de cor azeitona ou cobre? E esta opinião deriva algum apoio do nome do primeiro homem; pois o significado radical de Adão é vermelho. E se isto for assumido como um facto, então será muito mais fácil explicar as várias compleições dos homens, a partir de causas naturais, do que se supormos que a compleição original era branca ou negra. (Alexander, 1829, p. 120)

O dicionário bíblico solicitado por Simonton na biblioteca do Seminário, por sua vez, se contentou em descrever quais foram os possíveis locais de ocupação dos filhos de Cam, sem aplicar o uso de nenhum adjetivo sobre eles nem afirmar que eles foram amaldiçoados:

CAM, o filho mais novo de Noé, Gen. ix. 24, de quem descendia a maioria das nações do sul, como aparece em Gen. x. 6-20. Supõe-se que Cush, filho de Ham, foi o progenitor das nações do leste e sul da Ásia, mais especialmente do sul da Arábia e da Etiópia; que Mizraim, seu próximo filho, foi o progenitor das nações africanas, incluindo os filisteus; que Phut, seu próximo filho, povoou a Líbia e a Berbéria; e que Canaã, seu último filho, foi o progenitor do povo que ocupou a Palestina e a Fenícia. (PBP, 1851, p. 187)

A concordância de Alexander Cruden (1699-1770), também solicitada por Simonton, utilizou o verbete *race* (Sal. 19:5; Ecl. 9:11; 1Co 9:24; hebreus 12:1) apenas no sentido de corrida (do verbo “correr”), não para expressar as diversidades da humanidade. Por outro lado,

o conceito *raça* foi utilizado em outros sentidos em outros verbetes. Para expressar a ideia de descendentes, usou-se: “*all the fallen race of Adam*” (toda raça decaída de Adão); “*race of Caim*” (raça de Caim), como oposição aos filhos da família de Seth; “*race of David*” (raça de Davi), para se referir à linhagem de Cristo. Também a palavra *race* foi utilizada para descrever aqueles que pertenciam à Israel: “*whole race of Israel*” (toda ração de Israel) ou linhagem<sup>67</sup>, de sacerdotes, “*sacerdotal race*” (Cruden, 1830, p. 6, 73, 76, 94).

A concordância não utilizou a palavra “negro”, mas usou o verbete *black* como oposto de branco com três principais aplicações: 1. à igreja quando perde sua beleza devido a enfermidades, escândalos, reprovações ou perseguições; 2. aos judeus quando mudam de semblante devido ao medo com a aproximação do juízo divino; 3. ao inferno como um lugar de extrema escuridão, dor e miséria (Cruden, 1830, p. 35). Também se referiu aos povos africanos, como, por exemplo, os etíopes: “Jer.2.36 – *Can Ethiopian chance his skin, or leopard spots?*” (Pode o etíope mudar a sua pele, ou o leopardo as suas manchas?) e “*Chushan-Rishathaim, Ethiopian. Blackness of iniquities*” (Escuridão das iniquidades) (Cruden, 1830, p. 70, 709).

No comentário bíblico organizado por Adam Clark, solicitado por Trumbull enquanto seminarista, ao comentar a narrativa do dilúvio, é indicado que o arco-íris deveria ser entendido como um sinal divino de que tal catástrofe natural jamais aconteceria novamente. Clark estabelece mais uma vez um diálogo com a ciência ao mencionar a explicação de Isaac Newton (1704) sobre o fenômeno do arco-íris. Newton o descreve como um efeito natural resultante de causas naturais, resumido por Clark como um efeito natural nos seguintes termos:

1. Ele nunca é visto, exceto em tempo chuvoso.
2. Nem é visto a menos que o sol brilhe.
3. nunca aparece em qualquer lugar do céu, a não ser na parte oposta ao sol.
4. Nunca aparece maior que um semicírculo.
5. É sempre duplo, existindo o que se chama de arco-íris superior e inferior, ou primário e secundário.
6. Esses arcos exibem sete cores prismáticas: vermelho, laranja, amarelo, verde, azul, anil e violeta.
7. Todo esse fenômeno depende dos raios do sol incidindo sobre gotas esféricas de água, e estando em sua passagem entre eles, refratando e refletindo.

[...]

A formação do arco-íris primário e secundário depende das duas proposições seguintes: 1. Quando o sol brilha sobre as gotas de chuva enquanto elas caem, os raios que dessas gotas chegam ao olho do espectador, após uma reflexão e duas reações, produzem arco-íris primário. 2. Quando o sol brilha sobre as gotas de chuva enquanto elas caem, os raios que vêm dessas gotas para o olho do espectador, após

---

<sup>67</sup> Ambos sentidos são possíveis neste contexto.

duas reflexões e duas refrações, produzem o arco-íris secundário. A ilustração destas proposições deve ser procurada nos tratados de Óptica. (Clarke, 1843, p. 79)

Por se tratar de um fenômeno natural dependente dos raios solares e da chuva, elementos que foram observados desde o início da criação, Clark entendeu que o arco-íris não havia sido criado especificamente para servir como um sinal para Noé e seus descendentes. Assim, o fenômeno do arco-íris poderia ter acontecido várias vezes antes do dilúvio como resultado de eventos naturais, mas somente após o dilúvio passou a ser considerado um símbolo da aliança entre Deus e os homens. Sobre essa aliança, Clark também afirmou:

É como se Ele (Deus) dissesse: Tão certo quanto o arco-íris é um efeito necessário do sol na chuva, e deve continuar enquanto o sol e a atmosfera durarem, assim certamente esta terra será preservada da destruição pela água; e sua preservação será um efeito tão necessário de minha promessa quanto um arco-íris é do brilho do sol durante a chuva torrencial. (Clarke, 1843, p. 79)

Ou seja, no comentário de Clark sobre o dilúvio, há uma tentativa de compatibilizar a explicação do arco-íris elaborada pela Física Ótica com a narrativa teológica, segundo a qual o arco-íris deve ser compreendido como um sinal da aliança entre Deus e a humanidade. Além disso, Clark indicou que o caráter universal da narrativa do dilúvio, assim como a crença de que toda a *raça humana* descendia dos filhos de Noé, também deveria ser atestado pelo fato de o arco-íris ter sido representado nas culturas greco-romanas antigas em diálogo direto com as suas respectivas divindades, apesar de essas culturas terem acesso a versões confusas devido à dispersão iniciada com a torre de Babel.

Quando o relato sobre a embriaguez de Noé foi iniciado, Clarke comentou que, pela primeira vez, o termo *marido*/איש foi utilizado no livro de Gênesis. Nesse caso, o termo não estaria prioritariamente associado a ideia de homem casado, mas sim à de liderança familiar, indicando que ele era o homem da casa responsável por atividades agrícolas, אִישׁ אֶרֶץ. Nesse sentido, Clark sugeriu que a palavra *husband* (marido) derivava das palavras *house* (casa) e *bound* (ligação), trazendo a ideia tanto de vínculo com a família quanto com a terra e as atividades agrícolas. Isso deveria explicar por que um estatuto do rei da Escócia, David II (1324-1371), havia indicado que os agricultores eram chamados de *husbandi* desde o século XII (Clarke, 1843, p. 80). As versões bíblicas portuguesas e espanholas publicadas pela American Bible Society não apresentaram a ideia de “marido” tal como na versão de Clark.

Para Clark, Noé não conhecia os efeitos do vinho, uma vez que provavelmente ele teria sido o primeiro a cultivar uma videira e a produzir esse tipo de bebida. Assim, Noé teria bebido o vinho sem sentir culpa. Clark ilustrou sua hipótese com um exemplo pessoal, descrevendo uma situação em que um homem, que nunca havia bebido nada além de água e leite, consumiu

cidra pensando que era suco de maçã e acabou ficando embriagado. Como ele não conhecia os efeitos da cidra e precisava se hidratar, bebeu tudo quanto podia. Para aqueles que testemunharam o homem embriagado, sua conduta podia parecer inadequada. No entanto, para Clark, o homem em questão era inocente por não conhecer os efeitos da bebida, e o mesmo havia acontecido ao caso de Noé. Clark rejeita a ideia de que aquele versículo sugere que até mesmo os homens justos podem cometer grandes pecados. Clark argumenta que não se tratava de uma falha ou imperfeição de Noé, mas de um acidente que afetou a vida de um inocente que não conhecia os efeitos do vinho. Por ser inocente, então, Deus teria concedido a Noé a capacidade de profetizar sobre o futuro de seus descendentes, incluindo a maldição frequentemente conhecida como *a maldição de Cam* (Clarke, 1843, p. 80).

No entanto, é importante mencionar que, no relato, apesar de Cam ter visto a embriaguez de Noé, a maldição recaiu sobre Canaã. Clark supôs que provavelmente Canaã estava junto a Cam, e que ambos trataram Noé com desprezo e leviandade, o que levou à maldição de Canaã, filho de Cam. Por outro lado, as ações de Sem e Jafé seriam vistas como piedosas e descentes. A bênção sobre eles não seria uma expressão de ternura paternal, assim como a maldição não seria resultado do enfurecimento paterno, mas sim uma expressão do *espírito profético*. Ou seja, Deus teria determinado o futuro dos descendentes de Noé estava utilizando aquele momento para manifestar sua vontade. Conseqüentemente, conforme Clark, a descendência de Cam e Canaã foi destinada à *servidão* perpétua (não imediatamente, mas para os Cananeus), enquanto aos descendentes de Sem e Jafé foram prometidos prosperidade e o domínio. Clark também reconheceu que, embora a maldição tenha recaído sobre aquele povo, isso não lhes negou a possibilidade de encontrar a salvação.

Para fundamentar a sua interpretação sobre Cam e as regiões supostamente ocupadas por seus descendentes, Clarke citou William Hales, professor de Línguas Orientais da Universidade de Dublin. Hales propôs uma análise da cronologia e geografia da história mundial, alegando utilizar princípios bíblicos e científicos para superar as falhas das cronologias anteriores e a zombaria dos cétricos, judeus e “infieis-islâmicos”.

"HAM", diz o Dr. Hales, "significa queimado ou preto, e este nome era peculiarmente significativo nas regiões atribuído à sua família. Para os Cushites, ou crianças de seu filho mais velho Cush, receberam as regiões quentes do sul da Ásia, ao longo das costas do Golfo Pérsico, Susiana ou Chusistão, Arábia, etc.; aos filhos de Canaã, Palestina e Síria; aos filhos de Misraim, Egito e Líbia, na África. (Clarke, 1843, p. 80)

"Os camitas em geral, como os cananeus de antigamente, eram uma raça marítima e chegaram mais cedo à civilização e aos luxos da vida do que seus irmãos pastores e agrícolas mais simples das outras duas famílias. Os primeiros grandes impérios da Assíria e do Egito foram fundados por eles, e as repúblicas de Sidon, Tiro e Catargo

desde cedo se distinguiram pelo comércio, mas logo eles também caíram em decadência; e o Egito, que foi um dos primeiros, tornou-se o último e o mais vil dos reinos (Ez.24:15), e tem sido sucessivamente subjugado pelos semitas e jafetitas, assim como também aconteceu nos assentamentos dos outros ramos dos Camitas. (Hales, [1809-1812], p. 25)

Clarke prosseguiu tentando explicar o local onde cada descendente de Sem, Cam e Jafé passou a habitar, mas pouco explorou as análises sobre a profecia de Noé feitas por Hales. Hales, após a primeira edição de sua obra, revisou o que considerava um equívoco afirmar que a maldição recaía sobre Cam e todos os seus descendentes indistintamente, não apenas sobre Canaã. Para demonstrar sua nova interpretação de que a maldição era limitada a Canaã, Hales mencionou algumas teorias: Josefo entendeu que a proximidade familiar entre Noé e Cam teria impossibilitado que a maldição tivesse caído sobre Cam; por isso, Canaã recebeu a maldição e os demais descendentes de Cam escaparam (Antiq. I 6, 3); Albufaragi defendeu que Noé sabia, por revelação, que os descendentes de Canaã iriam perpetrar a fabricação de instrumentos musicais, a fornicção e outras práticas pecaminosas, ensinadas pelos descendentes de Caim (Dynast, 1868, p. 11). Além disso, afirmou que tal interpretação era sustentada pela antiga tradição judaica, Beresith Rabba, § 37, registrada também por Theodoret, em Gen. quest. 57, o qual afirma que Canaã foi o primeiro a ver a nudez de Noé e, zombando do seu avô, havia mostrado para o seu pai Cam, que também participou da zombaria. Para Clarke, porém, Cam não participou necessariamente da zombaria, sendo mais provável a hipótese de que Canaã convidou seu pai para ver Noé sem avisar previamente que embriagado. Desse modo, “Cam poderia ter sido assim levado, inocente e inadvertidamente, a ver a exposição de seu pai; não se juntando, entretanto, à zombaria de Canaã, ele poderia ter se retirado com repugnância do espetáculo degradante e, com preocupação, comunicá-lo a Sem e Jafé.” (Hales, 1830, p. 346-347).

Por outro lado, Hales mencionou que alguns expositores eruditos aceitavam, de maneira implicitamente que a maldição também recaía sobre Cam e todos seus descendentes. Hales afirmou que Bochart considerava que Cam e seus descendentes deveriam ser escravizados, uma vez que foram amaldiçoados por Noé. Ainda segundo Hales, Mede ampliava a gravidade dos efeitos da maldição sobre Cam e seus descendentes ao convidar os leitores a tremerem diante da horrível maldição, defendendo que Cam estava destinado a ser o servo dos servos de todos os seus irmãos e alegando que nunca houve nenhum descendente de Cam que liderasse algum descendente de Sem ou Jafé. (Mede's Works , Disc . 49 e 50, pp . 271 , 283). Para Hales, porém, as versões mais antigas da bíblia, exceto a árabe, incluindo as versões hebraicas dos textos Massoréticos e Samaritano, assim como a tradição legada por

Josefo e Abulfaragi, limitam maldição a Canaã, a despeito da dificuldade e do embaraço gerado para a tentativa de explicar o motivo pelo qual Cam, mesmo sendo um ofensor, não tenha recebido diretamente a maldição sobre si e sobre todos os seus descendentes. Ademais, Hales destacou que a história sagrada e profana comprovava que Cam havia recebido bençãos terrena:

Seu filho Misr colonizou o Egito, que passou a ser chamado de "a terra de Cão", Sal. cv. 23, que logo se tornou um dos primeiros, mais civilizados e prósperos reinos da Antiguidade, e foi estabelecido antes dos dias de Abraão (Gênesis xii. 14-20; e, no glorioso reinado de Sesóstris, estendeu suas conquistas tanto na Ásia quanto na Europa para os territórios de Sem e Jafé; enquanto a posteridade de Cão, na linhagem de Cush, não apenas fundou o primeiro Império Assírio sob Ninrode, mas também os Impérios Persa, Grego e Romano; em contradição direta com a afirmação desprotegida de Mede. (Hales, 1830, p. 346)

Portanto, tanto Clarke quanto Hales afirmaram que o significado de Cam seria “queimado” ou “preto”, mas ambos rejeitaram a ideia de que haveria alguma maldição sobre os descendentes dele, exceto através da linhagem de Canaã. Para além de Cam, Hales também relatou a ocupação do mundo pelos demais filhos de Noé, sendo Sem o responsável por originar o povo judeu e os descendentes de Jafé responsáveis pela ocupação do continente americano (Hales, 1830, p. 344-348).

Clarke, um dos autores solicitados por Simonton durante os seus estudos no Seminário de Princeton, estabeleceu um contraste entre os brancos e negros numa narrativa construída com o objetivo de explicar os versos sobre a história de Bartimeu (Marcos 10:50), um homem de Jericó que, sem visão, apesar da repreensão de muitos, gritou insistentemente pela misericórdia de Jesus, que o mandou chamá-lo. Bartimeu lançou sua capa e prontamente se dirigiu a Jesus. Clarke interpretou o ato de lançar a capa de forma alegórica, sugerindo que a capa representava toda a bagagem de vida que as pessoas deveriam lançar fora ao receberem Cristo como salvador. Assim, ele supôs que era muito mais fácil para os negros lançarem fora a capa e usou a seguinte narrativa como exemplo:

Um grande reavivamento religioso ocorreu em alguns estados americanos, por volta do ano de 1773, pela através de alguns pregadores itinerantes enviados da Inglaterra. Muitos, tanto brancos como negros, foram levados a conhecer Deus, que os comprou. Dois deles, um homem branco e um negro, reunidos, começaram a falar sobre a bondade de Deus para suas almas (**um costume que sempre foi comum entre pessoas verdadeiramente religiosas**). Entre outras coisas, eles foram levados a perguntar há quanto tempo cada um conhecia a salvação de Deus; quanto tempo se passou depois que eles foram convencidos de seu pecado e perigo, antes que cada um obtivesse uma evidência satisfatória de misericórdia perdoadora. O homem branco disse: “Passei três meses em profunda angústia de alma, antes que Deus falasse de paz à minha consciência perturbada e culpada”. “Mas passaram-se apenas quinze dias”, respondeu o negro, “desde o momento em que ouvi falar de Jesus pela primeira vez e senti que era um pecador, até que recebi o conhecimento da salvação

pela remissão dos pecados". "Mas qual foi a razão", disse o homem branco, "para você encontrar a salvação mais cedo do que eu?" "Esta é a razão", respondeu o outro, "você, homens brancos, têm muitas roupas sobre você, e quando Cristo chama, você não pode correr para ele; mas nós, pobres negros, temos apenas isto (apontando para a esteira ou pano que estava amarrado na cintura) e quando ouvimos o chamado, nós o jogamos fora instantaneamente e corremos para ele. "Assim, o pobre filho de Cam ilustrou o texto sem querer, assim como qualquer doutor no universo. Pessoas que foram educadas nos princípios da religião cristã, imaginam-se, por esse motivo, cristãs; e quando convencidas do pecado, encontram grande dificuldade em se aproximarem de Deus como meros pecadores, para serem salvos apenas através dos méritos de Cristo. Outros, como o negro em questão, têm nada a alegar senão isto: nunca ouvimos falar de ti, e não poderíamos acreditar em ti de quem não tínhamos ouvido falar; mas esta desculpa não servirá agora, como a verdadeira luz chegou - portanto, eles descartam essa capa e vêm a Jesus. (Clarke, 1833, p. 303-304, 309, grifo próprio)

Por um lado, a narrativa transmite a ideia de que o convívio entre negros e brancos era, ou ao menos deveria ser, algo comum entre os homens verdadeiramente religiosos. Ou seja, se um homem branco não se dispõe a conversar com um negro, seria necessário que ele repensasse a autenticidade da sua religião. Por outro lado, ela também reiterou a ideia de que a educação religiosa dos brancos é a verdadeira, enquanto os negros eram destituídos do verdadeiro conhecimento religioso, sendo mencionados como os pobres filhos de Cam.

O comentário solicitado por Simonton no Seminário, editado por Jenks, afirmava que Cam também foi amaldiçoado através do seu próprio filho Canaã, em quem a maldição teria sido mais intensa por duas possibilidades indicadas como não excludentes: ou Canaã havia feito algo que o tornou mais culpado que os demais filhos de Cam, ou havia a necessidade de animar os hebreus para a guerra mediante a difusão da ideia de que a posteridade de Canaã deveria ser retirada dos entornos do rio Jordão para ceder lugar aos hebreus liderados por Moisés, e posteriormente por Josué. Jenks também mencionou que ao utilizar a expressão "servo dos servos", a passagem bíblica buscava enfatizar o caráter desprezível do povo cananeu (Jenks, 1833, p. 62).

Como lição da referida narrativa, Jenks afirmou que, quando os filhos não lutavam para reverter as injustiças cometidas por seus pais, Deus estendia o seu julgamento aos descendentes daqueles que pais praticaram *iniquidades*, especialmente quando herdavam a disposição perversa dos pais. Crianças desobedientes e que desonram seus pais não são dignas de serem chamadas de filhos, devendo, antes, ser tratadas como *servas de servos* em relação aos seus irmãos. Nem sempre a maldição divina tem efeito imediato; por isso o povo hebreu teria demorado tanto tempo para conquistar a "terra prometida" e subjugar os cananeus.

Por outro lado, as bênçãos sobre Sem deveriam ter amplitude global, uma vez que, por sua linhagem, Jesus Cristo nasceu e ofereceu salvação às pessoas de diferentes nações. Além disso, assim como Deus havia determinado que Sem teria poder para escravizar Canaã, Deus

continuará, ainda no século XIX, conferindo honra e poder conforme julgasse necessário àqueles que o tinham como Senhor. Quanto a Jafé, foi indicado que a prosperidade aparente das civilizações grega e romana, apesar de guiada por Deus, não era um atestado de prosperidade espiritual, o que teria sido viabilizado apenas através de Cristo, o descendente de Sem. Canaã, porém, prosseguiria sendo servo de ambos (Jenks, 1833, p. 62).

Esta perspectiva de Jenks harmoniza-se com a citação que ele fez de Scott, para quem os filhos de Canaã, assim como os fenícios e cartaginenses foram destruídos pelos gregos e romanos. Por outro lado, ainda segundo Scott, a maldição sobre Canaã não poderia ser ampliada aos demais descendentes de Cam, nem a ordem que teria sido dada a Israel para escravizar os cananeus poderia ser estendida aos habitantes da África. Quanto às observações de Scott, também foi mencionado que as bênçãos e as maldições divinas possuíam aplicações para prosperidade individual e nacional. Portanto, para evitar que uma maldição recaísse sobre os seus descendentes, os cristãos deveriam seguir o exemplo de Sem e Jafé e evitar o exemplo de Cam e Canaã (Jenks, 1833, p. 62-63).



Jenks também coordenou a edição de um Atlas Bíblico que descreveu com mais profundidade aquilo que considerava ser o povoamento do mundo a partir da narrativa do dilúvio. Nessa descrição, como mostrado em imagem a seguir, há uma tentativa de detalhar de quem seriam os filhos de Cam, que teriam ocupado a África e o sudoeste da Ásia partindo de diferentes levas migratórias. Assim, Cush, originou parte dos etíopes, incluindo o que ocuparam a região sudeste do Egito, e árabes do sul; Mizaim, originou os egípcios; Phut originou os mauritanos; e Canaã originou os povos que ocuparam a região entre o mar Mediterrâneo e o rio Jordão. Apesar tentativa de superar a simplificação da associação entre os africanos e os filhos de Cam, o nome CAM prosseguiu em destaque, marcando o norte do continente africano.

De modo semelhante ao Adam Clark, o comentarista utilizado por Trumbull, Jenks, o editor de comentários e organizador de atlas utilizado por Simonton, tomou como referência Hales, desta vez para alegar que os descendentes de Cam possuíam uma predileção para a idolatria, sendo os responsáveis por transmitir conhecimentos sobre Júpiter Ammon, além de terem colaborado para a organização de movimentos enérgicos, irregulares e desordenados. Ele destacou como um dos representantes Nimrod, um descendente de Cam que representava a inclinação destes para a desordem, supondo ser um indicativo de rebelião. Para sustentar sua argumentação, Jenks citou diretamente Hales, afirmando que Nimrod fora o arqui-rebelde que primeiro subverteu o governo patriarcal e introduziu o sabaísmo, considerado por Jenks a primeira forma de idolatria. Após a morte de Nimrod (também chamado de Baal, Bel ou Belus, significando *Senhor*, ou Mestre, pelos fenícios, assírios e gregos; e Bala Rama pelos hindus; ou Bala, o filho de Rama), ele teria sido transformado em divindade por seus seguidores, que afirmaram que o seu corpo havia sido levado para a constelação de Órion (Jenks, 1849, p. 16). Neste caso, a depreciação lançada sobre os descendentes de Cam recaía primariamente sobre os povos que ocuparam a Mesopotâmia.

**QUADRO 7 - PARTIÇÃO DO MUNDO ANTIGO SEGUNDO JENKS**

PARTITION OF THE OLD WORLD,	
in PELEG'S days. — Comp. Deut. 32 : 8, with Gen. 10 : 25. See Gen. ch. 10. — [From <i>Rosenm.</i> ]	
"Remember the days of old,*** when the Most High divided to the nations their inheritance, when He separated the sons of Adam; He set the bounds of the people."***	
JAPHET, OR EUROPE, AND N. W. ASIA.	
<p>I. GOMER, the Cimmerians, of the Northern coast of the Black Sea, from whom were :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ashkenaz, an unknown people, perhaps between Armenia and the Black Sea.</li> <li>2. Riphath, the dwellers in the Riphæan mountains.</li> <li>3. Togarmah, the Armenians.</li> </ol> <p>II. MAGOG, the indwellers of Caucasus, and their neighborhood, Scythians.</p> <p>III. MADAI, the Medes.</p> <p>IV. JAVAN, the Ionians, Greeks, from whom were :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Elishah, the Hellenes, in the narrowest sense.</li> <li>2. Tarshish, Tartessus, in Southern Spain.</li> <li>3. Kittim, the indwellers of Cyprus, and other Greek islands, with the Macedonians.</li> <li>4. Dodanim, the Dodones in Epirus.</li> </ol> <p>V. TUBAL, the Tibareni, in Pontus. N. HEEREN places Tubal and Meshech between the Black and Caspian seas.</p> <p>VI. MESHECH, the Moschi of the Moschian mountains, between Iberia, Armenia and Colchis.</p> <p>VII. TIRAS, the Thracians, or the dwellers on the river Tiras, (Dniester.)</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. The Sidonians, on the northern border of Canaan, or Phenicians.</li> <li>2. The Hittites, in the region of Hebron, south of Jerusalem.</li> <li>3. The Jebusites, in and around Jerusalem.</li> <li>4. The Amorites, on the eastern and western sides of the Dead Sea.</li> <li>5. The Gergashites.</li> <li>6. The Hivites, at the foot of Hermon, and in the vales of Lebanon.</li> <li>7. The Arkites, at the foot of Lebanon.</li> <li>8. The Sinites, in the region of Lebanon.</li> <li>9. The Arvadites, on the Phenician island Aradus, and the coasts near.</li> <li>10. The Zemarites, the dwellers in the Phenician city Simyra.</li> <li>11. The Hamathites, the indwellers of the Syrian city Epiphania, on the Orontes.</li> </ol>
HAM, OR AFRICA, AND S. W. ASIA.	
<p>I. CUSH, the Æthiopians and South Arabians, from whom were :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Nimrod, the first king of Shinar, i. e. Babylonia and Mesopotamia, whence he settled the cities Babel; Erech, i. e. Aracca, in the limits of Babylonia and Susiana; Calneh, i. e. Ctesiphon, and Accad.</li> <li>2. Seba, Meroe, in the Nile valley, S. E. of Egypt.</li> <li>3. Havilah, the Chaulotæ, in Southern Arabia.</li> <li>4. Sabtah, Sabota, in Southern Arabia.</li> <li>5. Raamah, Rhegma, in Southeastern Arabia, on the Persian Gulf; whence other colonies :             <ol style="list-style-type: none"> <li>a. <i>Sheba</i>, probably a people of Southern Arabia.</li> <li>b. <i>Dedan</i>, Daden, an island in the Persian Gulf.</li> </ol> </li> <li>6. Sabtecha, the dwellers on the eastern coast of Æthiopia.</li> </ol> <p>II. MIZRAIM, the Egyptians; whence are :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ludim, { probably African peoples.</li> <li>2. Anamim, {</li> <li>3. Lehabim, or Lubim, the Lybians.</li> <li>4. Naphtuhim, the dwellers in the district Nephtys, on the Serbonian Gulf, on the limits of Asia and Africa.</li> <li>5. Pathrusim, the dwellers in the Egyptian canton Pathros.</li> <li>6. Casluhim (the Colchians?); whence were colonies :             <ol style="list-style-type: none"> <li>a. <i>Philistim</i>, the Philistines, on the southern coast of Palestine.</li> <li>b. <i>Caphthorim</i>, the Cretans.</li> </ol> </li> </ol> <p>III. PHUT, the Mauritanians.</p> <p>IV. CANAAN, the dwellers in the district between the Mediterranean and the Jordan, from Sidon, as far as the southern end of the Dead Sea; from whom were :</p>	<p>SHEM, OR ASIA, PARTICULARLY MIDDLE ASIA.</p> <p>I. ELAM, the dwellers in the district Elymais in Persia.</p> <p>II. ASHUR, Assyrians, whence were settled Nineveh, Rehoboth, Calah and Resen.</p> <p>III. ARPHAXAD, dwellers in the northern part of Assyria, (Arrapachitis;) hence were :</p> <p>Salah, from whom was Eber, ancestor of the Hebrews, and from whom were</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>a. <i>Peleg</i>, and</li> <li>b. <i>Joktan</i>, called Kakhtan by the Arabs, ancestors of the following Arab races :             <ol style="list-style-type: none"> <li>a. Almodad.</li> <li>b. Sheleph, the Selapenes in Nedjed ('tableland') or Tehama, in Southern Arabia.</li> <li>c. Hazarmaveth, the dwellers in the Arabian district Hadramaut.</li> <li>d. Jerah, the dwellers on the Moon mountains, (Djebel el Kamr,) in Hadramaut.</li> <li>e. Hadoram, unknown.</li> <li>f. Uzal, the dwellers in the region of Sanaa, in Southern Arabia.</li> <li>g. Diklah.</li> <li>h. Obal.</li> <li>i. Abimael.</li> <li>j. Sheba, the Sabeans, in Southern Arabia.</li> <li>k. Ophir, the indwellers of el-Ophir, in the Arabian district Oman.</li> <li>l. Havilah, the dwellers in the district of Chaulan, in Southern Arabia.</li> <li>m. Jobab, the Jobabites, on the gulf, between Hadramaut and Oman.</li> </ol> </li> </ol> <p>IV. LUD, probably an Æthiopian people.</p> <p>V. ARAM, the dwellers in Syria and Mesopotamia; whence were :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Uz, inhabiting a district in the northern part of the Arabian Desert.</li> <li>2. Hul, probably the Cælosyrians, (of Hollow-Syria, the valley between Libanus and Antilibanus.)</li> <li>3. Gether, unknown.</li> <li>4. Mash, the dwellers in a part of the Gordiæan mountains, (mount Masius,) north of Nisibis.</li> </ol>

Fonte: Jenks (1849, p. 18)

Em suma, a maior parte da literatura teológica à qual os missionários Trumbull e Simonton tiveram acesso no Seminário de Princeton indicava que a diversidade dos povos originados a partir dos descendentes de Cam, às vezes referidos como de raça de Cam, não se restringia apenas aos povos africanos. Com exceção de Canaã, na Antiguidade, a raça de Cam

não teria sido amaldiçoada. Além disso, e os europeus, ou qualquer povo que descendesse de Sem ou Jafé, não teriam o direito de escravizar os africanos, muito menos de utilizar a bíblia como fundamento para a escravização. No entanto, as interpretações da narrativa de Gênesis 9:20-27 continuaram a ser mobilizadas para justificar a pretensão de superioridade dos descendentes de Sem e Jafé em detrimento da raça de Cam. Ou seja, apesar de não prevalecer a interpretação de que os africanos deveriam ser escravizados, persistiu a ideia de que eles deveriam ser tratados como inferiores. No próximo subtópico, veremos como os povos de origem africana foram tratados pelos missionários Simonton e Trumbull.

#### 4.5 OS POVOS DE ORIGEM AFRICANA NAS PERSPECTIVAS DE TRUMBULL E SIMONTON

Homens negros podiam depor em julgamentos? O pai de Ashbell Green Simonton, William Simonton, foi favorável à tentativa da Casa dos Representantes do 26º Congresso Americano de derrubar uma lei sancionada em 3 de março de 18 pelo presidente Martin Van Buren (1782-1862), que permitia a participação de afro-americanos em julgamentos militares (*Journal of the House of Representatives of the United States*, 1840).

O debate em torno do tema foi agravado quando o tenente/lieutenant da marinha George Manson Hooe foi demitido de seu cargo depois de ter sido julgado em um tribunal que considerou o depoimento de Daniel Waters, indicado como “cozinheiro negro/negro cook e servo particular/private servant do comandante Uriah P. Levy”, que, além de ser um grande empresário do setor imobiliário de Nova York, na época ocupava o cargo mais elevado na hierarquia da marinha americana. Em todo o debate levantado no Congresso Americano, nada foi mencionado sobre o tipo de acusação que recaía sobre o tenente Hooe, nem mesmo sobre o peso de uma acusação movida pelo próprio Levy. Todo o problema foi reduzido ao direito de homens negros colaborarem com depoimentos nos tribunais (*Journal of the House of Representatives of the United States*, 1840).

Quando Martin Van Buren, alegando não possuir autoridade em julgamentos militares, recusou os apelos de Hooe para interferir no caso, os deputados articularam uma votação para determinar que o Secretário da Marinha fosse obrigado a encaminhar uma cópia de cada procedimento do julgamento do tenente Hooe à Casa dos Representantes, que assumiria a função de fiscalizar as decisões do tribunal da marinha/court martial. A votação foi convocada nos seguintes termos:

E considerando que a introdução de *negros/negroes* e *servos particulares/private servants* dos promotores como testemunhas para depor contra o caráter de cavalheiros da marinha a serviço de seu país é uma prática, embora sancionada pelo Presidente dos Estados Unidos, que não será justificada e não deve ser tolerada por homens do sul ou "homens do norte com princípios do sul" e, se não for corrigida, deve funcionar como um sério prejuízo para a marinha, para a humilhação de seus oficiais e para o infinito descrédito do governo: Resolvido, portanto, que o Secretário da Marinha seja solicitado a comunicar a esta Casa uma cópia dos procedimentos da corte marcial realizada para o julgamento do Tenente George M. Hooe, para que seus erros possam ser prontamente reparados e os males reclamados corrigidos sem demora. (Journal of the House of Representatives of the United States, 1840)

Apesar de noventa e cinco deputados serem favoráveis, dentre eles o William Simonton, pai do missionário Ashbell Green Simonton, oitenta e cinco deputados foram contra. Por não haver o mínimo de dois terços de votos favoráveis, a proposta foi barrada. Todavia, o caso repercutiu entre os estados do Sul dos Estados Unidos, e os sulistas do partido Whig exploraram o assunto politicamente, acusando o presidente Van Buren, ao manter a sentença contra Hooe, de abrir um precedente que abalava a credibilidade da legislação dos estados escravistas (Brown, 1980, p. 361-380). Ou seja, William Simonton, quando convocado a assumir a identidade de “homens do sul” ou “homens do norte com sentimentos do sul” não hesitou em votar favoravelmente para barrar a participação de negros nos EUA.

Seu filho Ashbell Green Simonton, apesar de em algumas circunstâncias evitar ser associado às ideias sulistas, depois de ter passado mais de dois anos no Sul dos EUA foi acusado por seus amigos do Norte de ter mudado para assumir uma identidade sulista. Quando esteve em Norfolk, Virginia, afirmou ter acordado com o barulho da feira, a qual era organizada majoritariamente por *homens pretos*. Ele teve a pretensão de descrever a feira de Norfolk pormenorizadamente com o objetivo de permitir que opiniões fossem elaboradas sobre todas as feiras no “velho domínio”, as quais continuariam a existir enquanto houvesse “negros, cavalos e carroças”.<sup>68</sup> Do que era vendido na feira, Simonton escolheu enfatizar os patos selvagens, esquilos, gaviões, os quais descreveu como indigestos, e gambá, “uma iguaria rara entre os negros” (Simonton, 6 nov. 1852, p. 3-4).

Nesse contexto, percebemos o desprezo diante dos costumes afro-americanos, os quais foram apontados como frágeis a ponto de serem substituídos com o avanço da “civilização”. Em sua perspectiva, a cidade possuía riquezas naturais que seriam exploradas de maneira adequada através de uma grande iniciativa empresarial. Assim, com a infusão de uma energia e indústria ianque, a cidade aproveitaria melhor o potencial do comércio das ostras e se

---

<sup>68</sup> Apesar do diário ser um registro individual e não público, neste trecho, temos indícios de que Simonton esperava que este registro fosse lido por outras pessoas.

tornaria facilmente uma cidade rica. Nessa perspectiva, a melhoria das condições de vida na cidade não dependeria das conquistas dos homens pretos, mas da intervenção dos ianques sobre os estados do Sul.

Quanto ao missionário David Trumbull, as referências aos povos de origem africana são mais escassas. Destacamos, porém, que embora o periódico *The Neighbor* pouco tenha falado sobre os negros, pretos ou homens de cor, e na maioria das vezes o tenha feito em relação à prática da escravização, eles também foram noticiados em posição de liderança política, comercial e eclesiástica, como veremos nos próximos parágrafos.

Sob o título “Representação Preta”, o *The Neighbor* noticiou a participação de um homem negro chamado Sr. Mauzline na Assembleia Nacional da França. Conforme o jornal, a admissão desse homem para representar a outrora colônia de Martinica havia ocorrido recentemente. A entrada do representante “da cor mais escura” causou um burburinho na câmara, principalmente quando tirou friamente os óculos e examinou seguramente todas as partes da Assembleia. Ainda de acordo com o jornal, demorou algum tempo até que o Presidente conseguisse prosseguir com o debate a respeito da Constituição (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849, p.10).<sup>69</sup>

Em outro artigo do *The Neighbor*, houve uma notícia sobre a morte em Bucks Country de um “velho negro”, Guiné Pete, também conhecido como Peter Longstreth, aos cento e dois anos de idade. Conforme o jornal, o homem, aos setenta anos, havia sido apreendido na costa africana por traficantes franceses e levado à Filadélfia. O artigo também relatou que Guiné Pete chegou a ser um rico comerciante África e que havia deixado mulher e família. Contudo, ao tornar-se novamente livre, casou-se novamente e juntou propriedade consideráveis na Pensilvânia (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849, p.14)

Em outra nota informativa, o *The Neighbor* anunciou que o reverendo J.W. Pennington, um clérigo de Nova York, que, inclusive, participou do Congresso Mundial da Paz, havia recebido recentemente o título de doutor em divindade pela Universidade de Heidelberg, Alemanha. Conforme o jornal, ele foi o primeiro africano a receber esse título por uma universidade europeia (*The Neighbor*, v.4. n.49, 1851, p. 5).

Um sermão descrito como “um sermão negro contra a vaidade” de um pregador jamaicano foi publicado no *The Neighbor*. O redator afirmou que o que estava sendo publicado expressava exatamente o que havia acontecido durante a exposição do sermão. Os termos elogiosos dirigidos ao pregador, assim como o título, sugeriam que o periódico iria enaltecer

---

<sup>69</sup> Texto original:

“BLACK REPRESENTATIVE” (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849, p.10)

a liderança eclesiástica negra. Isso até aconteceu, em parte. Precisamos primeiramente reconhecer que se tratava de um sermão produzido por um negro e direcionado imediatamente aos negros jamaicanos. O que teria, então, despertado o interesse de um periódico dedicado prioritariamente aos imigrantes anglo-americanos e saxônicos, assim como à elite chilena, a qual não era representada pelos negros? (*The Neighbor*, v.4. n.39, 1849, p. 5).

Antes de indicarmos as nossas conclusões, retornemos ao que foi publicado no sermão, o qual fora baseado no seguinte versículo: “Ordene aos que são ricos no presente mundo que não sejam arrogantes, nem ponham sua esperança na incerteza da riqueza, mas em Deus, que de tudo nos provê ricamente, para a nossa satisfação” (1Tm 6:17).

Como o sermão era destinado aos negros, o pregador se antecipou em relação a possíveis críticas, perguntando retoricamente se um negro, o qual costumava ser associado ao trabalho escravo na produção de açúcar para gerar riqueza aos homens brancos, poderia ser considerado rico. Para o pregador, os negros livres estavam assumindo uma postura altiva quando buscavam se diferenciar dos negros escravizados através da vestimenta, de modo que não queriam continuar utilizando vestimentas que os associassem ao passado de escravidão. Ou seja, o pregador negro estava criticando os negros livres por utilizarem vestimentas semelhantes às utilizadas por brancos, chamados pelo pregador de *Buckra*.<sup>70</sup>

Dos inúmeros sermões negros, o escolhido para ser reproduzido no *The Neighbor* foi aquele que afirmava a ideia de que, até mesmo entre os pregadores negros, a liberdade laboral dos negros não deveria implicar na busca de uma equiparação aos padrões estéticos convencionados entre os brancos, os quais simbolizavam riqueza e poder. Ou seja, foi reafirmada a crença de que os negros não deveriam buscar a vaidade. Nenhum sermão equivalente dirigido aos brancos foi publicado no periódico. Isso sugere que ideia principal a ser transmitida aos leitores não era a de que a busca pela diferenciação através das referidas vestimentas fossem um pecado a ser evitado pelas elites brancas, mas de que os negros não estariam aptos a utilizarem as mesmas vestimentas. E que isso não era apenas reconhecido pelas elites brancas, mas também pelos pastores negros.

---

<sup>70</sup> Termo utilizado por jamaicanos afrodescendentes para se referir aos brancos.

Aplicação em uma frase:

“rezar a Deus para levar o pobre negro antes que o buckra [pessoa branca]”.

“rezamos a Deus para levar o pobre negro, antes que os buckra o matem completamente”.

(Cassidy, 1980, p. 156) Tradução própria..

Texto original:

“pray to God to take poor negro before buckra [White Person]”.

“we pray to God to take the poor negro, before buckra kill him/her altogether” (Cassidy, 1980, p. 156)

Para o pregador negro, a diferenciação poderia indicar uma tentativa de resistência à cultura branca e às diferentes formas de dominação, o que pode ser indicado pela utilização de um termo pejorativo (Buckra) para referir a eles. Por outro lado, para o branco que reproduzia o sermão, a diferenciação poderia indicar a continuidade de um tipo de dominação, mesmo que não baseada na manutenção da escravização. Deste modo, não caberia aos brancos temerem a liberdade dos negros, desde que eles fossem devidamente instruídos, no suposto conhecimento bíblico, para que não reivindicassem as benesses dos brancos.

O caso da Jamaica serviria então como exemplo para as demais nações. Aos leitores imigrantes estadunidenses do *The Neighbor*, os quais pouco viam negros no Chile, restaria o exemplo de como a liberdade dos negros nos EUA não deveria implicar na abolição das assimetrias postuladas por brancos sobre os negros.

Nos registros privados de Trumbull, há poucas menções a respeito do encontro do missionário com os povos afro-americanos, o que pode ser parcialmente explicado pelo processo de branqueamento vivenciado no Chile desde o início de emancipação política, fato que diminuiu significativamente a população negra em seu território. No periódico *The Neighbor*, a maior parte das vezes em que a palavra “negro” é utilizada, refere-se ao tema da escravização ou da abolição, sobretudo nas notícias sobre os Estados Unidos.

Porém, em uma de suas cartas direcionadas à American Seamen’s Friend Society (ASFS), uma das instituições responsáveis por suas atividades missionárias, Trumbull mencionou que, em 1850, enquanto visitava um hospital, encontrou um velho homem preto (“an old black man,”) interessado em ler a bíblia. Em seus relatórios, Trumbull registrou visitas aos Hospitais Americano e Britânico. Um dos editores do *The Neighbor* na década de 1860, Recaredo S. Torenro (1842-1902) indicou a existência de hospitais particulares francês, inglês e americano em Valparaíso, mantidos por médicos que atendiam especialmente aos estrangeiros sem família. O hospital americano era dirigido pelo Dr. Page, mas na década de 1870 não funcionava mais. Se este homem preto fosse um estrangeiro, resta saber de onde ele veio e em quais condições chegou ao Chile. Teria ele chegado como um fugitivo do Brasil, dos Estados Unidos ou de Cuba? Teria sido resgatado de um navio com tráfico ilegal? Apesar de não termos respostas definitivas, o relato de Trumbull pode abrir caminhos para a investigação sobre a presença dos afrodescendentes em Valparaíso (ASFS, 1852, p. 7-8; Torenro, 1872, p. 157-158).

Quando desembarcou no Brasil, Simonton registrou ter lembrado do que havia lido sobre a Espanha, Portugal, e os portos do mar Mediterrâneo. Para o missionário, a sua experiência de desembarque no Rio de Janeiro seria semelhante ao desembarque relatado na

literatura que ele conhecia sobre Lazzaroni de Nápoles, Argélia e Cairo. A comparação entre a sua experiência e a leituras anteriores sobre os portos do Mediterrâneo não envolvia apenas o tipo de embarcação ou dos aspectos físicos e da região portuária, mas também os povos que viviam no entorno. Assim, sobre o Rio de Janeiro, ele afirmou “Existe aqui aproximadamente a mesma mistura de raças brancas e negras” (Simonton, 12 ago. 1859, p. 115, tradução própria).<sup>71</sup> Ou seja, a “mistura racial” que o missionário projetava sobre o Brasil seria equiparada ao que ele pensava a respeito da “mistura racial” presente nos povos do norte Argélia, Egito, Itália, Portugal e Espanha.

Sobre a diversidade social e *racial* da Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro, Ribeiro mencionou que:

As coletas para Missões, no Rio, dão ideia do nível social dos fiéis: de 13 de abril a 3 de agosto de 1863, contribuições mensais: 10\$200; 9\$5000; 8\$800; 9\$320; 12\$000. Nessa época Blackford cobrava, por um casamento de norte-americanos ou ingleses entre 20\$000 e 40\$000. (É o casamento com valor civil, lembre-se). Quando recebeu, no Rio, um converso ligado ao sistema político, era taquígrafo do Senado e não Senador. (Ribeiro, 1981, p. 127)

A Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro, fundada por Simonton em 1862, contava com registros manuscritos da participação de pessoas nos cultos, os casamentos e os batismos considerando: o sexo, naquilo que compreendiam se um dado natural; o status de matrimônio, casado/*married*, não casado/*unmarried*, viúvo/*widow*; capacidade de leitura; o local de origem; as características fenotípicas; e a idade; tipo de profissão. Quanto a nacionalidade, havíamos mencionado o encontro entre culturas distinta, havendo sobretudo americanos, ingleses, portugueses e brasileiros. As menções às características fenotípicas, porém, aconteciam apenas para se referir aos *brasileiros nativos* mulatos/*mullato* ou pretos/*black*. Destacamos o caso de Jacintha Rosa do Nascimento, não casada de 52 ou 53 anos, descrita como “uma mulata que parece ser uma mulher prudente”. Daniel Alves de Faria, foi descrito como um preto com idade de 30 a 35 anos, mas as suas condições de trabalho ou a capacidade de leitura não foram mencionadas (PCUSA, 1865)<sup>72</sup>.

Parte destes registros manuscritos da Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro também foram publicados de forma impressa no periódico *The Foreign Missionary*, que mencionou a admissão de um escocês e de um *mulato* da seguinte forma:

<sup>71</sup> “There is here about the same mixture of the white and black races”. (Simonton, 12 ago. 1859, p. 115)

<sup>72</sup> PCUSA – Old School. **Brazil Mission**. Historic Record of Missionary Work in Brazil. 4 de Janeiro de 1863. publisher not identified, Place of publication not identified, 1865. Microfilm 186. Record Number: b1557825. Manuscrito disponível em microfilme na Biblioteca do Seminário de Princeton.

O Senhor estava manifestamente conosco. Duas pessoas foram recebidas como membros da igreja. Um deles é escocês. Eu acredito que ele seja um cristão sincero. O outro é um jovem brasileiro mulato. Há três anos ele vinha lendo as Escrituras, mas somente durante os últimos três ou quatro meses ele realmente procurou encontrar o caminho da vida através de Jesus Cristo. A sua rejeição dos erros de Roma foi tão completa, a sua aparente apreensão da verdade tão clara e a sua fé tão fixada em Jesus que senti que seria errado resistir ao seu sincero desejo de professar publicamente a sua fé. O seu próprio pedido, ele foi batizado. Ele disse que havia sido batizado na fé dos ídolos e agora desejava ser batizado na fé de Cristo (The Foreign Missionary, set. 1862).<sup>73</sup>

A admissão do escocês e do mulato aconteceu enquanto Simonton, o fundador da referida igreja, estava nos Estados Unidos. Este relato sobre ambas as admissões foi elaborado por Blackford, o qual, ao afirmar “eu acredito que ele seja um cristão sincero”, expressou desempenhar um papel ativo no reconhecimento da sinceridade da fé do escocês, sobre quem não adicionou nenhuma descrição de aspectos fenotípicos nem desenvolveu explicações sobre como a mensagem e fé presbiteriana foi acolhida e vivenciada pelo imigrante. Por outro lado, desenvolveu uma justificativa para a admissão e jovem brasileiro, explicitando que ele lia a bíblia há aproximadamente três anos antes da sua decisão pelo batismo e da sua declaração pública contrária ao catolicismo.

Em nossa perspectiva, Blackford não apenas apresentou uma caracterização do jovem brasileiro enquanto mulato, mas também assumiu um papel passivo quanto a genuinidade da referida profissão de fé, como se tivesse a necessidade de transferir para o próprio jovem, ou para eventos exteriores, responsabilidade sobre as evidências incontestáveis de que a fé do mulato fosse verdadeira a ponto de auto justificar a sua admissão na igreja. Ou seja, Blackford acreditava na idoneidade da fé do escocês a ponto de assumir a responsabilidade pela sua admissão. Porém, para justificar perante os seus pares de origem anglo-americana o ingresso de um brasileiro e *mulato* na igreja, Blackford julgou ser necessário o desenvolvimento de argumentos que extrapolassem os limites das suas impressões individuais e fossem assumidos como evidências concretas de uma verdadeira conversão.

Quando Simonton regressou ao Brasil, também registrou em seu diário ter admitido o João Marques de Mendonça, um negro. Mas não desenvolveu maiores reflexões sobre a situação (Simonton, 6 out. 1864, p. 160).

Quanto ao periódico *Imprensa Evangélica*, no período em que Simonton foi editor, a única referência aos povos de origem africana em posição de liderança, foi numa relação de subserviência em relação à rainha da Inglaterra. Quando recebeu uma embaixada de um

---

<sup>73</sup> The Foreign Missionary. Setembro 1862. Publicação referente a carta de Blackford enviada ao conselho em 24 de junho de 1862.

príncipe africano, cujo nome o jornal, inclusive, não citou, revelou que o segredo da grandeza da Inglaterra residia nas sagradas escrituras. A afirmação da monarca se deu em resposta a uma indagação sobre qual seria o segredo da glória inglesa. O redator do periódico citou que a rainha Vitória não indicou os detalhes da riqueza, nem o tamanho e o número das esquadras e dos exércitos, mas a própria bíblia (Imprensa Evangélica, v.1.n.19, 1865, p. 4). Ou seja, a riqueza da Inglaterra não foi atribuída às explorações coloniais ou à prática da escravização sobre os povos da África, mas sim à fundamentação religiosa daquela nação.

Essa ideia de que a base religiosa protestante constitui o fundamento do progresso de uma nação continuou sendo afirmada pelo *Imprensa Evangélica* através da negação das práticas religiosas de origem africanas. Um exemplo disso está no artigo intitulado *A Insania da Idolatria*, que utilizou uma xilogravura e duas passagens bíblicas contrárias à construção de imagens que objetivam adorar a uma divindade. A primeira baseada nos recorrentes versos dos 10 Mandamentos “não farás para ti imagem de escultura” (Ex 20:4-6); a segunda nos escritos do profeta Isaias “[...] Quem é que modela um deus e funde uma imagem, que de nada lhe serve? Todos seus companheiros serão envergonhados [...]” (Is 44:9-20).

A xilogravura, indicada na imagem a seguir, mostra homens em primeiro plano esculpindo uma imagem para adoração. No entanto, não são quaisquer homens, mas homens negros descalços e sem camisa esculpindo uma imagem de adoração dedicada a um Deus não identificado. Ou seja, a adoração a um Deus distinto do Deus invisível, conforme idealizado pela tradição cristã protestante, não era apenas vista como um pecado, mas como um pecado cometido por pessoas consideradas insensatas, incivilizadas e racialmente inferiores.

---

**IMAGEM 8 – RELIGIOSIDADE NÃO PROTESTANTE REPRESENTADA COMO “A INSANIA DA IDOLATRIA”**

---



Fonte: Imprensa Evangélica (1866, p. 7).

Ainda nesta perspectiva, o *Imprensa Evangélica* relatou a história de um homem natural do sul da África que vivia com uma família cristã europeia. Durante uma reunião familiar, ao ouvir a parábola do *Fariseu e do Publicano*, o “ansioso selvagem”, conforme o periódico, se sentiu profundamente tocado e identificou-se com publicano. Ele reconheceu seu próprio pecado e a necessidade de aprender a orar, sentindo-se pior que os outros homens. Juntamente com o publicano, sua oração foi: “Meu deus, seja propício a mim, pecador” (*Imprensa Evangélica*, v.2. n.13, 1866, p. 8).

Por fim, destacamos um artigo sobre uma exposição a Exposição Universal de 1867, onde em uma das salas foram apresentadas por diversas tradições religiosas. Nessa perspectiva, o avanço científico, que supostamente alcançava o mundo inteiro e era representado em eventos como a Exposição Universal, não era capaz de extinguir as práticas religiosas tidas como pagãs, preservando um contraste intragável para os protestantes. Neste contraste, de um lado estavam os tratados protestantes, comentários bíblicos, novas

tipografias, tratados de Geometria, Aritmética, Geografia, História Natural, Anatomia; do outro, as religiões não protestantes, descritas da seguinte forma:

Vedes esta Deusa com os lábios sanguinolentos, ornada com um colar de cabeças cortadas de fresco, pisando brutalmente aos pés o sangue? E Kali, a patrona dos Thugs, a horrível Moloch, cujo culto tem enchido a Índia de vítimas adoradas! Ao lado o Juggernath e seu carro homicida; mais longe, o deus dos negros de Haiti, horrível num osso mais, mas afiados, que os de um tubarão. Além ainda, são os inumeráveis ídolos da Oceania, e de tantas outras regiões. Ai de mim! A que ponto a imaginação do homem é torturada até que tenha conseguido reproduzir para objeto de seu culto o ideal do feio, do imundo, do monstruoso! Não há até Cukia-Mouni, de que uma certa escola de boa vontade fazia um rival do nosso adorado Redentor, que a superstição tem transformado também em ridículo simulacro? (Imprensa Evangélica, v.3. n.19, 1867, p. 147-148)

O artigo apresentava a perspectiva de um missionário que almejava sensibilizar os membros de igrejas protestantes a investirem em missões, de modo a evitar que “em pleno século XIX” a humanidade sofresse com os efeitos do que considerava *paganismo*. O articulista associou essas práticas religiosas não cristãs aos “poderes das trevas” e enfatizou a urgência da evangelização. Segundo ele, era necessário transportar a luz divina para que a “embrutecedora escravidão”, aqui associada ao pecado, pudesse ser transformada na suave e gloriosa liberdade proporcionada por Deus (Imprensa Evangélica, v.3. n.19, 1867, p. 147-148).

Portanto, Simonton e Trumbull, bem como os seus respectivos professores, organizaram em suas narrativas diferentes formas de projetar a superioridade dos anglo-americanos e protestantes sobre os demais povos, sobretudo os povos de origem africana. A seguir, veremos como tais missionários pensaram sobre as questões raciais aplicadas aos processos de abolição da escravização.

## CAPÍTULO 5 – ESCRAVIZAÇÃO, ANTI-ESCRAVISMO E ABOLIÇÃO

Simonton e Trumbull refletiram sobre a escravidão. Apesar das profundas diferenças entre as nações em que atuaram como missionários, ambos mantinham vínculos com a nação de onde partiram. Assim, os eventos da história dos Estados Unidos eram interpretados a partir de narrativas que objetivavam educar os imigrantes anglo-americanos e evangelizar os nacionais em nações católicas. Dessa forma, diante das profundas diferenças políticas que permearam os Estados Unidos entre as décadas de 1840 e 1860, os noticiários sobre a Guerra Mexico-Americana, a Guerra Civil Americana ou sobre qualquer outro evento da história mundial relacionado à abolição ou manutenção da escravidão foram utilizados para instruir os imigrantes sobre como eles deveriam se posicionar enquanto representantes da *raça anglo-americana* e da religião cristã protestante.

Mas o que os missionários escreveram sobre a escravidão e a abolição? Como essas temáticas foram abordadas nos escritos dos seus respectivos professores e nos livros que solicitaram enquanto estudantes do Seminário Teológico de Princeton? Deveriam os missionários apresentar um posicionamento público, ou a questão deveria ser debatida em espaços fechados?

### 5.1 A TEOLOGIA DA IGREJA ESPIRITUAL E A ESCRAVIZAÇÃO

No contexto da Revolução Americana, foram difundidas as ideias da filosofia do direito natural e do humanitarismo, assim como suas implicações sobre a abolição da escravidão. Em 1787, os Estados de Rhode Island, Vermont, Massachusetts, Connecticut, New York e New Jersey e Pennsylvania realizaram a abolição ou providenciaram uma forma de abolição gradual. A crença de que a escravidão era um mal moral que precisava ser superado não foi suficiente para que a abolição fosse acompanhada de políticas voltadas para a superação da desigualdade social formada entre os afro-americanos e os brancos. Em vez disso, foram criadas políticas de deportação em massa através da Sociedade Americana de Colonização (1817), que articulou a formação da Libéria (Olmstead, 1961, p. 93-96).

Segundo o historiador Kling, o uso da bíblia para defender o sistema escravista, em oposição aos abolicionistas britânicos, como quakers ou anglicanos, ocorreu de maneira intermitente desde o período colonial, mas intensificou-se como reação à revolta de escravizados de 1831, liderada por Nat Turner (1800-1831).<sup>74</sup> A partir da década de 1830, o

---

<sup>74</sup> Para uma melhor compreensão sobre a Revolta de Nat Turner, ver: Breen (2016); Lampley (2013).

debate teológico em torno da abolição ou manutenção da escravização tornou-se muito mais acirrado. Theodore Dwight Weld (1803-1895), que atuava juntamente com Charles Grandison Finney (1792-1875), publicou em 1837 uma fervorosa defesa da abolição, alegando que a escravização violava os mandamentos de não roubar nem cobiçar, além de reduzir as pessoas à condição de objetos e tratá-las como uma mera mercadoria. Nesse sentido, por desrespeitar a humanidade e ignorar o fato de ela ser a imagem e semelhança divina, a prática da escravidão não poderia ser tolerada entre os cristãos, em vez disso, deveria ser hostilizada como um dos maiores pecados (Dwight, 1837).

O tema da escravização foi abordado de maneiras bem diferentes por presbiterianos e congregacionais nos Estados Unidos. Na Igreja Congregacional, Henry Ward Beecher, que pastoreava a igreja de Plymouth, no Brooklyn, foi um dos grandes oponentes à escravização. Enquanto os congregacionalistas tendiam a se posicionar mais firmemente em prol da abolição, os presbiterianos tendiam a variar entre a manutenção da escravização, a abolição repentina ou a abolição gradual. Na Filadélfia, Nova York e Washington, afro-americanos livres e fugitivos formaram igrejas presbiterianas e pregavam em favor da abolição (Kling, 2017, p. 192).

Finney (1835) tratou a escravização como o pecado da Igreja, argumentando que o fato de pastores e professores de diferentes denominações possuírem escravizados era um precedente para que os *homens ímpios* praticassem todo tipo de perversidade. Por outro lado, Charles Hodge, professor dos missionários Trumbull e Simonton, argumentou que a Bíblia não era contra nem favorável à escravização e apoiou uma emancipação gradual. James Henley Thornwell, professor presbiteriano da Carolina do Sul que atuava no College of Columbia, a quem Simonton procurou na tentativa de tornar-se professor (Simonton, 25 nov. 1852, p. 13), afirmava que a escravidão não apenas era boa, como fazia parte da ação da misericórdia divina por meio da *Providência*. Para esse teólogo, a Igreja não deveria interferir em assuntos políticos e sociais (Noll, 2006).

Este panorama dos posicionamentos teológicos nos ajuda a compreender a ambientação básica do tema. Em nossa perspectiva, ao observarmos mais atentamente os casos de Trumbull e Simonton e os teólogos dos Estados Unidos com quem tiveram contato, não devemos esperar coerência ou linearidade em relação ao grande panorama. Na verdade, ao analisarmos atentamente os casos desses missionários e suas respectivas instituições, percebemos que as diferentes concepções sobre a escravização, a função na guerra no processo abolicionista, e as funções da Igreja e do Estado, foram articuladas de diferentes formas ao longo do tempo, não apenas em diferentes grupos denominacionais, mas também

dentro de uma mesma denominação ou ao longo dos percursos individuais de cada teólogo, que reelaboravam suas teorias em função das mudanças históricas que vivenciavam.

Anteriormente, mencionamos em nossa dissertação de mestrado que, durante a gestão de Simonton, o periódico *Imprensa Evangélica* utilizava palavra *escravo e escravidão* prioritariamente em sentido metafórico para se referir à condição espiritual. Os “escravos de Cristo” eram aqueles que seguiam as orientações protestantes, enquanto os “escravos do pecado” eram aqueles que não viviam conforme os parâmetros morais e religiosos considerados primordiais para os protestantes. Apesar de não termos encontrado no *Imprensa Evangélica* nenhum artigo central sobre o tema da *escravidão* enquanto trabalho cativo antes de 1871, mencionamos que o tema da escravização fora indiretamente abordado, especialmente por meio de notícias sobre Guerra Civil Americana.

Nesse sentido, a nossa afirmação anterior de que somente após a Lei do Ventre Livre, houve a “primeira manifestação política direta e clara do periódico *Imprensa Evangélica* sobre a escravização” (Falcão Jr, 2017, p. 107-109), foi, de fato, um pouco diferente, embora com alguma semelhança, da afirmação de Medeiros, para quem “Na *Imprensa Evangélica*, a primeira vez em que lemos uma publicação sobre a questão escravista foi em 1871” (Medeiros, 2020, p. 45, 54). Inclusive, ao revisitar as releituras sobre as notícias da guerra Civil Americana, julgamos insuficiente a nossa anterior especificação “política direta e clara”. Apesar do título da notícia não tratar diretamente da escravidão, ela revela a intencionalidade explícita dos editores “empregamos de propósito sem restrição essas palavras”, em uma publicação clara, direta e objetiva. A notícia alude aos eventos políticos e temporais, e não meramente espirituais, e expressa a aversão dos responsáveis do periódico em relação à escravidão, assim como dos efeitos exemplares da guerra, considerada justa diante da abolição nos EUA, cujo exemplo poderia gerar esperança entre todos os que viviam sob o domínio de tiranos (*Imprensa Evangélica*, v.1.n.17, 1865, p. 8; 1865, v.1. n.21, p. 8; v.5. n.5,1869, p. 2).

Ao deslocarmos a nossa análise para o periódico *The Neighbor*, publicado do Chile, encontramos a utilização pública da palavra *escravo e escravidão* para se referir ao trabalho cativo, frequentemente hostilizado em notícias que abordavam debates de cunho político e econômico. Diante da disparidade de ênfases sobre os sentidos da palavra *escravidão* na redação de ambos os jornais, seria tentador adotar uma polaridade simplificadora entre o que seria assunto de Deus e o que seria assunto dos Césares, entre o terreno e o espiritual. Nessa abordagem, a missão de Simonton poderia facilmente ser vista como representando o polo da *igreja espiritual* que não interfere nos assuntos do estado, enquanto Trumbull representaria

uma igreja combativa que interfere em assuntos políticos, incluindo a busca pela superação da escravização.

No entanto, embora essa síntese possa ter algum respaldo em dados quantitativos, corremos o risco de negligenciar dois aspectos importantes: 1. os tipos de argumentação de cunho *espiritual* que fundamentavam as notícias de veiculadas sob a liderança de Trumbull; 2. os tipos de argumentação política e econômica que fundamentavam as narrativas privadas e os raros registros de posicionamento público de Simonton.

Quando o historiador Reily (1984) argumentou que a *doutrina da igreja espiritual* (o princípio de que a igreja não deveria interferir nas questões políticas terrenas como no caso da escravização) foi uma das características predominantes das igrejas protestantes no Brasil ao longo do século XX, ele também mencionou que a maioria dessas igrejas eram originárias do Sul dos Estados Unidos. Além disso, ele associou essa doutrina ao teólogo estadunidense James Henley Thornwell, que sustentava a ideia de “dar a Deus o que é de Deus, dar a César o que é de César” (Reily, 1964). A frase atribuída a Jesus é recorrentemente usada em diferentes propostas para as delimitações do que seria atribuição da igreja e o que seria atribuição do estado.

De acordo com Noll e Wallace (1994), Hodge e alguns representantes da *Old School* também defendiam o caráter espiritual da igreja / *spiritual character of the church*, o que, ironicamente, desencorajou o alistamento dos estudantes do Seminário de Princeton, que, em grande parte, se juntaram ao exército confederado (Wallace; Noll, 1994). Posteriormente, Noll observou que, paradoxalmente, os mesmos sulistas que promoviam amplamente a ideia de que a igreja deveria ser espiritual (*the spirituality of the church*) foram os que acolheram calorosamente o governo de presidente confederado Jefferson Davis. Os teólogos evangélicos americanos, ao dialogar com os princípios do iluminismo, conseguiram conferir “valores transcendentais às premissas políticas republicanas, às convicções democráticas sobre organização social, ao raciocínio científico ligado ao senso comum e à crença no destino único e providencial dos Estados Unidos” (Noll, 2006, p. 17).

A dificuldade de compreendermos a *doutrina da igreja espiritual* como uma característica autoexplicativa para o protestantismo no Sul dos Estados Unidos é acentuada quando analisamos os explícitos posicionamentos políticos de Thornwell que, por exemplo, demonstrou essa complexidade durante um sermão fúnebre do ex-presidente dos Estados Unidos John C. Calhoun, realizado na capela do South Carolina College. Além disso, suas pregações em espaços políticos e as normas estabelecidas pelo Sínodo Presbiteriano da

Carolina do Sul para regulamentar as relações entre senhores e escravizados indicam um envolvimento direto nas questões sociais e políticas (Thornwell, 1850, 1854).

Assim, apesar de alguns teólogos do sul dos Estados Unidos afirmarem que a igreja deveria ser *espiritual*, esses mesmos teólogos não deixaram de expressar suas predileções político-partidárias e colaborar na formação das estruturas políticas americanas.

O sociólogo Mendonça concordou com Reily quanto à utilização do conceito da *doutrina da igreja espiritual*, mas estendeu a sua aplicação ao pensamento teológico de Princeton e, mais especificamente de Charles Hodge, assim como ao pensamento de Simonton, com a seguinte ressalva: “Simonton não assumiu inteiramente, porém, o ensinamento de Hodge na equidistância em relação à escravidão”. A diferença consistia na pretensão de neutralidade de Hodge, observada em escritos públicos, artigos em revistas, e na oposição radical de Simonton, observada em escritos privados e em seu diário pessoal. Tal conclusão foi, primeiramente, baseada em um trecho de seu diário, cujo cerne é a vida devocional e religiosa. O missionário afirmou: “Outro jovem, que tem assistido aos cultos, parece ávido e persuadido da verdade e da importância de uma religião espiritual” (Mendonça, 2008, p. 273). Nos textos selecionados, Simonton não explicou o que entendia como *religião espiritual*, nem desassociou esse tipo de religião das suas ações políticas ou civis. Mesmo assim, para conciliar a aversão de Simonton à escravização com a doutrina da igreja espiritual, Mendonça estabeleceu uma oposição entre o pensamento e a prática do missionário.

Quanto à dicotomia entre o posicionamento público e o posicionamento privado de Simonton sobre a abolição, Ribeiro indicou a primazia dos assuntos religiosos nas atividades do missionário, indicando que:

Simonton é 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, 1981, p. 27)

Na perspectiva de Medeiros, a associação da doutrina da igreja espiritual ao trabalho de Simonton e dos primeiros presbiterianos seria evidenciada pela ausência de posicionamentos públicos sobre a abolição. Para compreender por que Simonton não se manifestou publicamente contra a escravização, o historiador comparou a resposta dada por José Barbosa (2002), que sugeriu um alinhamento à doutrina da igreja espiritual, com a resposta oferecida por Hélio Silva (2010), que considerou uma estratégia utilitária para preservar os interesses da missão no Império do Brasil.

Durante a sua missão no Brasil, Simonton inicialmente teve cautela ao abordar a questão escravista para não prejudicar a abertura para a pregação do evangelho em algumas famílias. Ele relatou: “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, 28 set. 1859, p. 120, tradução nossa).<sup>75</sup> Em nossa perspectiva, o arrependimento referia-se muito mais ao momento e à maneira como o assunto foi tratado, do que ao posicionamento do missionário sobre a escravização e ao papel que ele atribuía à igreja, aos indivíduos e ao Estado no processo abolicionista.

A preocupação do missionário em evitar discussões diretas sobre a escravização pode ser evidenciada pela pouca quantidade de artigos sobre o tema no periódico *Imprensa Evangélica* durante os anos em que foi o editor-chefe (1864-1867). Apesar de serem favoráveis à abolição, Simonton e os primeiros presbiterianos redatores do *Imprensa Evangélica* não usaram o termo *escravidão* com frequência para se referir a um sistema de trabalho a ser combatido. Em vez disso, o termo foi majoritariamente usado para descrever a condição espiritual da humanidade.

Retornando à questão da *Doutrina da Igreja Espiritual* no Seminário de Princeton, percebemos que, quando seus teólogos iniciaram as reflexões conceituais e teóricas sobre a escravização e sobre a abolição, os Estados Unidos estavam imersos em intensas disputas políticas. Havia também um temor de que a população afro-americana assumisse os rumos da nação. Na década de 1830, durante o auge do debate sobre a revolta de Nat Turner, Charles Hodge, professor de Simonton e Trumbull, publicou uma resenha criticando o relato de viagem às igrejas dos Estados Unidos escrito por Andrew Reed (1787-1862), um representante da Igreja Congregacional da Inglaterra e País de Gales. O livro de Reed, amplamente difundido na Europa, descrevia a prática da escravização nos Estados Unidos. Uma das críticas de Hodge se baseou no seguinte trecho do livro de Reed: “a condição real da população de cor é pior do que a lei contempla; e, por mais severa e despótica que seja, ela não conhece relaxamento, exceto o que pode surgir da caridade individual; e onde a escravidão é encontrada, a caridade não costuma habitar” (Reed, 1835, p. 170, Tradução própria).<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Texto original:

I had a conversation with S. which I have regretted. It was an argument upon slavery. He is unreasonably proslavery and I by opposing him only lessen my power and influence with him (Simonton, 28 set. 1859, p. 120).

<sup>76</sup> Texto original:

the actual condition of the coloured population is worse than the law contemplates ; and severe and despotic as it is, it knows no relaxation, except what may spring from individual charity; and where slavery is found, charity does not often dwell. (Reed, 1835, p. 170).

Hodge (1835), por sua vez, alegou que Reed não havia conhecido a realidade da escravização e que, ao menos nos Estados Unidos, a instituição não era tão nociva quanto descrito no livro. Ele também discordou de William E. Channing (1835), que afirmava que a prática da escravização era contrária ao cristianismo e defendia a emancipação gradual dos escravos. Em contrapartida, Hodge adotou uma posição mais conservadora, sustentando que a escravização não era intrinsecamente má, desde que fosse praticada em conformidade com os princípios cristãos. Apesar das disparidades, Hodge e Channing se encontram em certos aspectos, como a relevância de aderir aos preceitos cristãos ao lidar com a escravização e a necessidade de considerar o bem-estar dos escravizados. Ambos também reconheceram a evolução da perspectiva da sociedade em relação à escravização e a necessidade de abordar o assunto de maneira ética e moralmente correta (Hodge, 1836).

Neste ensaio, Hodge buscou demonstrar o que considerava ser a vontade de Deus revelada no que tange à relação entre a igreja e o Estado, tendo em vista a natureza e os objetivos de ambos, comparados aos casos da Igreja Católica, da Igreja Anglicana, da Igreja Luterana, e das Igrejas Reformadas. Para Hodge, antes da conversão de Constantino, as igrejas eram completamente independentes do Estado. Exceto nos períodos de perseguição, possuíam liberdade semelhante à oferecida pelo Império Romano aos judeus em suas sinagogas, a ponto de serem autorizadas a possuir bens imóveis. De maneira similar, a igreja não possuía nenhum poder de interferência sobre as autoridades civis.

Esse passado, tido como primordial para igreja, foi alterado com a conversão de Constantino, quando a igreja passou a exercer influência sobre as decisões das autoridades civis e as autoridades civis passaram a interferir nos assuntos do governo da igreja. Assim, tornou-se cada vez mais difícil delimitar a distinção entre os assuntos internos da igreja, anteriormente atribuídos aos bispos, e os assuntos externos, anteriormente atribuídos aos governantes civis. Para designar a interferência de uma instituição sobre o domínio da outra, Hodge usou as expressões *esfera estatal* e *a esfera da igreja* como uma sociedade espiritual.

Se a igreja fosse reconhecida como uma instituição divina, com governo e poderes divinamente constituídos, ela lutaria constantemente para preservar suas prerrogativas das invasões do estado e para atrair para si todo o poder necessário para impor suas decisões na esfera do estado em que foi adotada, que ela possuía por direito em sua própria esfera como uma sociedade espiritual e, em certo sentido, voluntária. (Hodge, 1863, p. 680)

Se a *igreja espiritual* não se envolve em questões terrenas, por que os primeiros missionários que atuaram no Brasil empreenderam batalhas na imprensa em favor dos direitos civis dos imigrantes? Se o objetivo era evitar um confronto com as autoridades locais e com

a cultura dominante, por que os primeiros missionários se envolveram numa luta pública com a religião oficial do Império do Brasil? Quanto aos teólogos dos Estados Unidos, se eles usavam *a doutrina da igreja espiritual* de maneira um pouco mais coerente, como alegam alguns historiadores, por que ofereceram fundamentos para a preservação das estruturas políticas e econômicas que preservavam a escravização?

Após termos indicado de maneira sintética como Simonton e outros utilizaram argumentações políticas, também analisaremos como as notícias veiculadas por Trumbull estavam encoradas em argumentações religiosas com o objetivo de cristalizar uma imagem de superioridade dos Estados Unidos enquanto nação.

Segundo o *The Neighbor*, a permanência da escravização nos Estados Unidos foi percebida como uma incoerência em relação aos princípios de liberdade e igualdade que fundamentaram a emancipação política da nação. A insistência na manutenção da escravização nos Estados Unidos era considerada uma afronta à teoria dos direitos humanos, cuja responsabilidade não deveria recair sobre toda a nação, mas apenas sobre os estados sulistas. O periódico estabeleceu uma comparação entre o Chile e os Estados Unidos quanto ao reconhecimento dos direitos individuais e seus impactos para o progresso de ambas as nações. No caso dos Estados Unidos, os efeitos destrutivos da manutenção da escravização não recairiam sobre toda nação americana, mas apenas sobre os estados do sul. Em nossa perspectiva, tal posicionamento busca cristalizar uma imagem de superioridade moral dos Estados Unidos, apesar da manutenção de uma prática explicitamente reconhecida como abominável pelos editores do periódico. Como, porém, afirmar tal superioridade moral em relação ao Chile, se a abolição, ao menos do ponto de vista legal, já havia acontecido em dimensões nacionais?

Por outro lado, no caso do Chile, a quebra a liberdade pelo reconhecimento de uma igreja oficial seria um problema de toda nação. Além disso, para o redator, a escravização afetaria exclusivamente a vida do escravizado, de modo que um imigrante europeu jamais teria motivos para temer mudar-se para os Estados Unidos por causa da escravização; enquanto os imigrantes seriam desencorajados a mudar-se para o Chile devido à restrição à liberdade religiosa. Os danos causados pela escravização eram vistos como individuais, uma vez que o progresso da nação poderia continuar com a entrada de mão de obra livre de origem europeia, e temporários, pois não tinham efeitos na vida após a morte. Em contraste, para o redator, os danos sobre aqueles que viviam no Chile seriam muito mais graves, com implicações coletivas, pois dificultavam o progresso da nação, e espirituais, pois impediriam a divulgação do evangelho necessário à salvação eterna (*The Neighbor*, v.2. n.21, 1848). Ou

seja, para o autor, a manutenção de uma igreja oficial e a restrição à liberdade religiosa representavam um problema de ordem nacional e espiritual muito mais sério que o problema da escravização.

O termo *doutrina da igreja espiritual* seria o mais apropriado para designar a complexidade das tentativas de delimitação entre igreja e estado empreendidas pelas diferentes denominações evangélicas estadunidenses? É adequado utilizá-lo sem considerar os diferentes momentos da vida dos teólogos que supostamente defenderam tal doutrina, levando em conta não apenas seus vínculos denominacionais, mas também seus respectivos posicionamentos diante da longa disputa sobre a abolição ou manutenção da escravização nos Estados do Sul? Como classificar um teólogo como representante da doutrina da *igreja espiritual* por defender a manutenção da escravização ou uma postura de neutralidade em relação às lutas abolicionistas, sem considerar que ambas as posturas historicamente representavam interesses políticos e materiais? Diante de tais questões, defendemos que o vocabulário teológico que utiliza o termo *doutrina da igreja espiritual* não deve ser transposto para a historiografia de maneira irrefletida. Um teólogo do século XIX pode afirmar que a temática da abolição cabe ao estado e que a igreja deveria assumir uma postura de neutralidade em relação ao tema, assumindo, então, a pretensão de espiritualidade e não envolvimento com assuntos políticos. Contudo, enquanto historiadores, devemos refletir sobre como essa pretensão de neutralidade e espiritualidade da igreja pode ofuscar e camuflar tensões raciais expressas pela linguagem, inclusive na mobilização do conceito de *raça*, ora fundamentado em diálogo com antropologias teológicas, ora fundamentado em diálogo com as *Histórias Naturais*. Essas tensões raciais, compreendidas em parte pelo vocabulário e pela mobilização dos conceitos, também desvelam indícios das disputas de poder relacionadas ao governo da igreja e ao governo do estado.

## 5.2 OS CONCEITOS DE *SERVIDÃO* E *ESCRavidÃO*

As palavras “servidão” e “escravidão” foram utilizadas de maneira intercambiável no vocabulário teológico e político. No primeiro documento sobre o tema da escravização na luta pela emancipação política do Chile, foram mencionados tanto o termo *esclavitud* como o termo *servidumbre* (Chile, 1811). De modo semelhante, no Brasil, a lei conhecida como Lei do Sexagenário usou os termos “escravidão” e “elemento servil” como sinônimos (Brasil, 1885). Esses e outros exemplos nos indicam que, embora seja útil tentar diferenciar um trabalho servil do trabalho escravo, no vocabulário do senso comum tais palavras se

confundiam. Essa observação é importante para o nosso objeto de estudo na medida em que os missionários e teólogos também indagavam se as palavras *servo* e *escravo* na bíblia encontravam aplicação no século XIX, ou se a aplicação dos ensinamentos bíblicos sobre ambas as palavras, assim como sobre as relações entre *senhores* e *escravos*, se referia a uma experiência exclusiva do mundo antigo.

Nos periódicos de Trumbull e Simonton, assim como nos periódicos católicos que circulavam no Brasil e no Chile, as palavras “escavidão” e “servidão” foram associadas tanto a uma condição espiritual quanto a uma condição de trabalho cativo. Esses sentidos não foram usados apenas isoladamente. Nessas narrativas religiosas, a palavra *escravo* involucrava conotação metafórica, ganhando um sentido até mesmo antagônico ao sentido original do trabalho cativo (The Neighbor, v.2. n.19, 1848, p.6; The Neighbor, v.4. n.64, 1851, p.6; Simonton, 15 set. 1853; O Pae de Familia Catholico, n.21, 1858, p.21).

Em nossa análise, porém, não devemos perder de vista as dimensões materiais da existência que atravessam tal sentido metafórico. Nesse novo sentido religioso atribuído à palavra *escravo*, ocorre o ofuscamento da dor daqueles que foram tratados como mercadoria, vítimas das atrocidades cometidas por traficantes e escravizadores. Portanto, tanto para se referir à condição de trabalho quanto à condição espiritual, ambos os sentidos contribuem para as tentativas de silenciamento dos afrodescendentes escravizados, assim como para a manutenção de estruturas de poder e hierarquias pautadas na *raça* e na *classe*. Em um desses cruzamento dos sentidos metafóricos e materiais dos termos *escravo* e *servo*, destacamos um trecho do *Imprensa Evangélica*:

**Vinde à Jesus.**

Ele promete alívio. Porém muito superior ao do corpo é o alívio da alma. É penoso ser escravo, gemer, sobrecarregado, de trabalhos e coberto de feridas; mas pior é sê-lo de Satanás, arrastando uma consciência miserável e um coração em dor. De tudo isto o alívio não se pode obter senão pela vinda à Jesus. E se a ele viermos, aliviaremos-á de toda e qualquer outra. [...] se um Howard ou um Wilberforce dissesse a um pranteador “vinde” ele ficaria totalmente seguro de que algum favor se queria fazer-lhe. Ora, este que lhe convida, pecador, tem não somente o pode, mas também o desejo de vos proteger. (Imprensa Evangélica, v.2. n.2, 1866, p. 13-14)

Ao mesmo tempo em que discutia a escravização material como inferior a dor causada pela escravização espiritual, o periódico *Imprensa Evangélica* fazia menções aos abolicionistas de forma diplomática. Apesar de tentar evitar uma condenação direta do tráfico e da escravização, os nomes dos abolicionistas eram mencionados de maneira a minimizar o conflito com os escravizadores.

Ainda sobre os conceitos de *servidão* e *escravidão*, Abreu e Lima observou uma divergência nas versões católicas, do Padre Pereira Lima, e protestantes, do João Ferreira de Almeida, quanto à tradução da palavra latina *servituten*. Segundo Lima, em 1 Co. 9:27, quando Paulo afirma “mas castigo o meu corpo, para que não suceda que havendo eu pregado, não venha eu mesmo ser reprovado”, a versão do Padre Pereira Lima traduziu *servituten* como *servidão*, assim como a versão protestante da Sociedade Bíblica Americana baseada na tradução de Almeida. Em contraste, o Arcebispo da Bahia usou o termo *escravidão* (Lima, 1867).<sup>77</sup>

A observação de Abreu e Lima nos incentiva a revisar os sentidos das palavras associadas à “maldição de Canaã”, frequentemente estendida aos filhos de Cam, nas traduções da Vulgata e nas versões protestantes e católicas analisadas nesta tese.

---

<sup>77</sup> Os escritos de Lima contra o Arcebispo da Bahia Dom Manuel Joaquim da Silveira e o Monsenhor Joaquim Pinto de Campos também foram mencionados no Imprensa Evangélica, ver: Imprensa Evangélica (1866).

**QUADRO 8 - SERVO OU ESCRAVO EM GÊNESIS 9: 25-27, SEGUNDO  
VERSÕES PROTESTANTES E CATÓLICAS DO SÉCULO XIX**

<b>Versões protestantes usadas por Trumbull e Simonton</b>		
King James 1843	João Ferreira de Almeida 1860	Cipriano de Valera Revisada y Corregida 1865
And he said, cursed be Canaan; a <b>servant of servants</b> shall he be unto his brethren.	E disse: Maldito seja Canaan: <b>servo dos servos</b> seja a seus irmãos.	Y dijo: Maldito sea Chanaan, <b>siervo de siervos</b> será a sus hermanos.
And he said, Blessed be the Lord of Shem; and Canaan shall be his <b>servant</b> .	Disse mais: Bemdito seja Jeovah o Deos de Sem: e seja-lhe Canaan por <b>servo</b> .	Dijo más: Bendito Jehova el Dios de Sem, y séale Chanaan <b>siervo</b> .
God shall enlarge Japheth, and he shall dwell in the tents of Shem; and Canaan shall be his <b>servant</b> .	Dilate Deos a Japhet, e habite nas tendas de Sem: e seja-lhe Canaan por <b>servo</b> .	Ensanche Dios á Japheth, y habite en las tiendas de Sem, y séale Chanaan <b>siervo</b> .
<b>Vulgata</b>		

ait: Maledictus Chanaan, **servus servorum** erit fratribus suis.

Dixitque : Benedictus Dominus Deus Sem, sit Chanaan **servus ejus**.

Dilatet Deus Japheth, et habitet in tabernaculis Sem, sitqué Chanaan **servus ejus**.

<b>Versões Católicas</b>		
Douay-Rheims 1855	Antonio Pereira de Figueiredo 1864	Félix Torres Amat 1832
He said: Cursed be Chanaan, a <b>servant of servants</b> shall he be unto his brethren.	disse: Maldito seja Chanaan: elle será <b>escravo dos escravos</b> de seus irmãos.	dijo: Maldito sea Chánaan, <b>esclavo será de los esclavos</b> de sus hermanos.
And he said: Blessed be the Lord God of Sem, be Chanaan his <b>servant</b> .	E acrescentou: Bemdito seja o Senhor Deos de Sem, e Chanaan seja seu <b>escravo</b> .	Y añadid: Bendito el Señor Dios de Sem, sea Chánaan <b>esclavo</b> suyo.
May God enlarge Japheth, and may he dwell in E the tents of Sem, and Chanaan be his servant	Dilate Deos a Japhet, e habite Japhet nas tendas de Sem, e Chanaan seja seu escravo.	Dilate Dios á Japheth, y habite en las tiendas de Sem, y sea Chánaan su esclavo.

Fonte: Figueiredo (1864. p. 72, 98)

Conforme o dicionário Webster, o verbete *slave/escravo* denota aquele que está sujeito à vontade de outrem e que não possui liberdade de ação, permanecendo sob o controle de outra pessoa. O dicionário menciona os prisioneiros de guerra das nações *bárbaras*, mas destaca que, nos tempos modernos, os *escravos* eram adquiridos de forma análoga a animais

de carga, como cavalos ou bois. Além disso, ressalta que um *slave* era alguém que havia perdido a capacidade de resistência, ou alguém que se entregara a qualquer poder como a paixão ou a luxúria. Em relação ao verbete *slavery/escavidão*, o dicionário descreve-a como o estado de total sujeição de uma pessoa aos desejos da outra. Completa, ainda, que a *escavidão* é a obrigação de trabalhar em benefício do *master/mestre*, sem contrato ou consentimento do *servant/servo* equiparando, assim, os termos *servant/servo* à *slave/escravo* (Webster, 1854).

No mesmo dicionário, o verbete *servant/servo* foi vinculado ao propósito de servir, referindo-se, portanto, a uma pessoa contratada para cargos ou trabalhos. Seu vocábulo correlato foi *master/mestre*. O dicionário diferenciou a palavra de *slave/escravo*, visto que a sujeição do primeiro é voluntária, enquanto a sujeição do segundo não é. Assim, o glossário apontou que todo *escravo* é um *servo*, mas nem todo *servo* é um *escravo*. Outra inserção do dicionário foi o uso da expressão no livro do Êxodo XXI, em que *servant/servo* refere-se a um *slave/escravo* comprado e obrigado a servir até o ano do jubileu. Ademais, o léxico incluiu outras figuras bíblicas, como Davi e os seus *servos* – súditos do rei; Moisés, *servo* do senhor; e os apóstolos, *servos* de Cristo (Webster, 1854).

A respeito do verbete *serve/servir*, o dicionário Webster supôs, como afirmou, que o verbo se originou do substantivo *servus*, que significa tanto *servant/servo* quanto *slave/escravo*. Assim, observou que, se *servus* originalmente referia-se a um *slave/escravo*, recebeu esse nome por ser sido prisioneiro de guerra ou por ter sido capturado. Sobre o verbete *servile/servil*, o dicionário Webster categorizou-o como pertencente a um *serve/servo* ou *slave/escravo*. Em relação à palavra *servitude/servidão*, aproximou-a da condição de *slave/escravo* e ao estado de sujeição involuntária a um *master/mestre*, mencionando a situação dos *slaves/escravos* na América (Webster, 1854). No que tange ao verbete *master/mestre*, associou o vocábulo ao homem que governa outros homens ou empresas. Além disso, citou que um homem que possui *slaves/escravos* é seu *master/mestre*, assim como aquele que possui *servants/servos* também é seu *master/mestre* (Webster, 1854). Entre os significados atribuídos ao vocábulo *lord/senhor*, encontramos no Webster o termo *master/mestre*, definido como a pessoa que possui poder supremo e autoridade. Por outro lado, o dicionário também atribui ao mesmo verbete os sentidos de *tirano/* e *governante opressor* (Webster, 1854).

Dando sequência às observações sobre o emprego das palavras *servant/servo*, *slave/escravo*, *master/mestre* e *lord/senhor*, buscamos suas ocorrências em livros solicitados por Simonton e Trumbull no Seminário de Princeton. Em relação às possíveis leituras de

Simonton, encontramos questões próximas relativas aos verbetes em questão. Nas considerações bíblicas de Simeon, por exemplo, a passagem ‘o *servo/servant* que conheceu a vontade de seu *senhor/lord* e não a cumpriu, será açoitado com muitos açoites’ (Simeon, 1819) mantém *lord* ligado a *servant*. Nos comentários bíblicos de Jenks (1834), vimos uma referência bíblica ao capítulo seis de Mateus, em que o correlato de *servant/servo* é *master/mestre* – “Ele te recompensará como teu Pai; não como um *master/mestre*, que dá ao *servant/servo* apenas o que ele ganha, e nada mais, mas como um pai, que dá abundantemente ao seu filho” (p. 48). Nessa mesma obra, nas incursões sobre Mateus 8:23-27, encontramos o intercruzamento de *lord/senhor* e *master/mestre* na esfera de *servant/servo*:

Todo pecado que cometemos é uma dívida para com Deus; não como uma dívida contraída por meio de um empréstimo, não como uma dívida para com um príncipe quando um reconhecimento é perdido ou uma penalidade incorrida por uma violação da lei ou uma violação do dinheiro; como a dívida de um *servo/servant* para com seu *mestre/master*, ao reter seu serviço, desperdiçar os bens de seu *senhor/lord*, quebrar seu contrato e incorrer na penalidade. Somos todos devedores. (Jenks, 1834, p. 183)

A concordância bíblica de Alexander Cruden (1669-1770), solicitada por Simonton no Seminário de Princeton, utilizou apenas dois versículos para se referir ao verbete *escravo/slave* e, mesmo sem desenvolver nenhuma explicação detalhada sobre o termo, associou-o diretamente à palavra *servant/servo*. O verbete *servo/servant*, além de contemplar os seis sentidos de *escravidão* mencionados por Archibald Alexander, também abordou que entre os hebreus havia dois tipos de servos *servos/escravos*: os estrangeiros, comprados ou capturados em guerras e tratados como propriedades pelos *mestres/masters*; os hebreus, que se vendiam ou eram vendidos para pagar as dívidas e se livrariam após seis anos, a menos que optassem por permanecer na posição de *slave/escravo*, caso em que deveriam ir juntamente com o seu *master/mestre* perante os juízes (Cruden, 1830, p. 532-534, 554).<sup>78</sup> Não houve nenhuma relação com a escravização entre os contemporâneos de Cruden.

No dicionário da PBP (PCSUA – *Old School*), solicitado por Simonton no Seminário de Princeton, o leitor é convidado a retornar ao verbete *servant/servo*, o qual é dividido em dois tipos: a servidão praticada entre os hebreus em caso de insolvência (endividamento), crimes ou por necessidade decorrente da pobreza, sendo em alguns casos voluntária e por tempo determinado; e a servidão imposta por povos estrangeiros aos hebreus, geralmente em situações de cativo, de forma involuntária e perpétua. Ainda no mesmo verbete, a palavra

---

<sup>78</sup> Os versículos associados ao verbete escravo foram: Jeremias 2:14 “is Israel a Servant? Is he home-borns?”; e Apocalipse 18:13 “no man buyeth the merchandise of”.

*slavery/escravidão* é utilizada para se referir à experiência verificada no Império Romano, a forma mais opressiva de servidão. Apesar do autor reconhecer diferenças entre a escravização na antiguidade e no mundo moderno, assim como os diferentes sentidos dos termos “escravidão” e “servidão”, ambos os termos foram aplicados de maneira intercambiável. O dicionário sugere que o Novo Testamento não encorajou nem desencorajou o sistema escravista, mas que exortou os cristãos a obedecerem e darem um bom exemplo aos seus senhores (PBP, 1851, p. 387). Ou seja, indicou diferentes níveis de *escravidão/servidão* e indicou que o exemplo dos primeiros cristãos e do novo testamento apontavam para uma tolerância do sistema escravista.

No dicionário bíblico publicado em 1859 pela Sociedade Americana de Tratados (American Tract Society – ATS) (ATS, 1846, 1859, 1864)<sup>79</sup>, o termo *escravo/slavery* não foi explorado enquanto verbete. No entanto, foi sugerido o exame do verbete *servo/servant*, que foi abordado a partir dos casos hebreu, egípcio e romano. O primeiro sentido de servidão abordado refere-se ao de “seguidor”, ou seja, um serviço de dedicação e voluntariado, como no caso de Josué, que era servo de Moisés, e de Pedro e Paulo, servos de Jesus. O segundo sentido é o de “súdito”, como os oficiais e conselheiros dos reis, como o faraó, Saul e Davi. Também há o conceito de *servos de Deus/servants of God*, referindo-se àqueles que obedecem aos seus ensinamentos (ATS, 1859, p. 410, 430).

No sentido de restrição de liberdade e trabalho forçado, é mencionado o caso de José, que foi vendido e levado ao Egito. O dicionário também observa que os primeiros patriarcas tiveram servos que “aparentemente foram tratados com bondade e justiça”, alguns chegando a “herdar a propriedade do seu mestre”. Sugere-se que a Lei de Moisés regulamentou a prática da servidão entre os hebreus para restringi-los aos “padrões exigidos pela religião e pela humanidade”. Por fim, é feito um contraste entre a *servidão* entre hebreus e a *escravidão romana*, destacando que a prática era mais severa, com a possibilidade de escravização perpétua. Além disso, o dicionário afirma que o entendimento de que todos os homens partilhavam uma origem comum e têm a mesma necessidade de conhecer o salvador “deveria

---

<sup>79</sup> A Sociedade de Tratados Americanos ofereceu suporte aos trabalhos de Simonton e Trumbull a partir do envio gratuito de folhetos que deveriam ser distribuídos no Brasil e no Chile. Conforme a Introdução do dicionário: “Este trabalho é baseado em " A Dictionary of the Holy Bible, for the use of Schools and Young Persons, by Edward Robinson, D. D.," publicado em 1833 pelos Srs. Crocker Brewster, Boston. Tendo o uso dos direitos autorais desse volume sido adquirido dos editores, cerca de dois terços dele estão incorporados nestas páginas, constituindo cerca de um terço do total; mas sem qualquer participação ou responsabilidade por parte do Dr. Robinson. Suas próprias obras bíblicas posteriores, incluindo suas Pesquisas na Palestina, proporcionam auxílios inestimáveis ao estudante da Bíblia, os quais foram usados livremente na preparação do presente volume. Muita ajuda também foi extraída dos Dicionários Bíblicos do Rev. John Brown, de Haddington, e do Professor Eadie, da Igreja Presbiteriana Unida, Escócia; Bost, da Suíça; Kitto e outras fontes” (ATS, 1859).

prevenir todo tipo de opressão, a qual Deus abomina”. Assim, o dicionário apresenta um modelo de *servidão/escravidão* voluntária, com interesse do servo ou escravizado, no qual também pode estar contida a ideia de submissão a Deus em uma dimensão espiritual, e um modelo de *servidão/escravidão* involuntário, que, apesar de ser uma prática regulamentada pela bíblia nas relações entre senhores e servos, foi tratada como abominável (ATS, 1859, p. 410, 430).

O comentário de Hodge sobre *Efésios 6:5-9* ofereceu uma análise detalhada das relações de poder e submissão entre senhores e escravos, diferenciando entre termos gregos e o contexto histórico da escravização. Hodge realizou uma distinção entre *Δούλος* (um tipo de servo, um *bondman* ou escravo) e *Μίσθιος* or *Μισθωτός* (servo contratado), sugerindo que a relação entre senhor e escravo não era determinada exclusivamente pela terminologia, mas também pelo contexto histórico textual. Além disso, Hodge observou que enquanto *Δούλος* podia se referir a um tipo de servo ou escravo, o termo e *κύριος*, senhor ou mestre se referia àquele que dominaria sobre coisas e pessoas.

Para Hodge, também era comum no grego a antítese entre *Δούλος* (servo ou escravo) e *Δεσπότης* (déspota). Paulo e os leitores da carta em Éfeso conheciam experiências de escravização nas quais o escravizado estava sob a autoridade de um déspota. A recomendação dada ao escravizado seria para manter-se submisso e benevolente ao escravizador independentemente do período histórico, ou da postura benevolente ou autoritária do escravizador. Da mesma forma, independentemente do contexto histórico, o escravizador deveria tratar bem os escravizados. Ou seja, de modo semelhante ao dicionário do PPB (PCUSA – Old School), Hodge (1856), neste comentário, não diferenciou a escravização entre os seus contemporâneos e a escravização no Império Romano.<sup>80</sup>

Archibald Alexander (1772-1851), professor de Trumbull, usou os termos *servidão* e *escravidão* de maneira intercambiável e identificou seis tipos de servidão entre os hebreus: 1. Aqueles que eram escravizados por toda a vida; 2. Aqueles que, amparados pela lei, poderiam ser libertos depois de seis anos; 3. Os contratados, ou mercenários; 4. Os servidores voluntários (Josué de Moisés); 5. Súditos de um príncipe; 6. Os que serviam a Deus. Além disso, destacou uma servidão aplicável atemporalmente a toda a humanidade: a servidão ao pecado. O autor evitou atribuir juízo de valor ao trabalho servil e estabelecer uma aplicação sobre a escravização em seu contexto contemporâneo (Alexander, 1830, p. 460-461).

---

<sup>80</sup> Comparar com o léxico: Pickering (1847, p. 263, 281).

No comentário bíblico de Adam Clark (1760-1832), solicitado por Trumbull no Seminário de Princeton, sobre Ef.6:5-9, o termo “servos” foi usado no lugar de “escravos”: “*Servants, be obediente/Servos sejam obedientes*”. Clarke indicou que o termo original *δέλος* era frequentemente utilizado tanto para se referir a um *escravo/slave ou bondman*) quanto a um *servo/servant* ou qualquer outro vínculo correlato, seja por um tempo específico ou por toda a vida. Clarke (1832) reafirmou a ideia de que os escravizados deveriam ser obedientes, independentemente da forma como se tornaram escravos, seja por meios legais ou ilegais. Além disso, o servo deveria servir ao seu senhor com temor, considerando as punições previstas em casos de desobediência, e com sinceridade de coração, como se estivesse servindo ao próprio Cristo. Nesta perspectiva, o servo também deveria lembrar que os senhores não possuíam poderes espirituais nem podiam interferir na salvação das almas. Por outro lado, Clark (1832, p. 448) sugeriu que a escravização poderia até ser desculpada em países *pagãos/heathen countries*, mas deveria ser inaceitável entre os cristãos. Nesse sentido, o comentarista se opôs às revoltas, fugas ou qualquer movimento liderado por escravizados, considerando que a abolição deveria ser delegada às elites políticas, que deveriam criar um ambiente favorável e pacífico para sua implementação.

Para Hodge (1856), o novo testamento não proibia nem decretava a escravização. Por isso, tanto as tentativas de tornar a escravização uma prática pecaminosa quanto as tentativas de manter a escravização uma prática desejável deveria ser tratada como antibíblicas. Portanto, a escravidão descrita no referido texto não se referia apenas uma forma de servidão mais branda, mas também uma servidão associada ao domínio de déspotas, senhores ou mestres sobre homens ou sobre coisas. Nesse sentido, a recomendação aos escravizados e senhores não deveria ser aplicada apenas aos cristãos antigos, mas também aos que viviam no século XIX.

Ademais, Hodge acreditava haver uma diferença entre leis escravistas e a escravização. As leis escravistas poderiam tornar a relação entre senhores e escravos mais saudável, o que era encorajado pela bíblia. Por outro lado, a escravização estava fundada na crença da superioridade de uma raça, o que contribuía para a manutenção de uma classe tida como inferior. Apesar da assimetria entre humanos estruturada na escravização, os escravizados não eram encorajados a lutarem pela abolição e os escravizadores não eram obrigados a concederem liberdade aos trabalhadores cativos. O teólogo concluiu que, como novo testamento não encorajava posturas abolicionistas, não caberia aos cristãos oitocentistas exigirem que as autoridades civis promovessem a abolição. No entanto, se os cristãos

observassem o princípio da boa relação entre servos e senhores prescrito em *Efésios*, a escravidão seria extinta de maneira natural (Hodge, 1856, p. 362).

Ao comentar os trechos da carta de Paulo ao Tito (Tito2:11-15), Joseph Addison Alexander, professor de Trumbull e Simonton, retornou às versões anteriores que tratavam da relação que os escravizados deveriam ter para com os seus escravizadores. Como a mensagem da salvação era aplicada a todos os homens, assim como todos os homens eram representantes podiam ser representantes do evangelho, ela também deveria ser aplicada aos escravizados. Ou seja, para o teólogo, o sucesso na comunicação do evangelho partilhada do escravizado ao escravizador, dependeria em parte do exemplo, e por conseguinte da obediência, produzido pelo escravizado. Ele afirmou:

Nos versículos anteriores, ele exortou os servos a cumprirem seus deveres peculiares, e designou como motivo para a fidelidade a honra que isso daria à verdadeira religião, conforme revelada e ensinada por Deus, nosso Salvador. Para alguns, no seu orgulho exclusivo, tanto judeus como gentios, isto pode parecer ridículo; como se a honra da religião pudesse depender da conduta de um escravo e, portanto, o apóstolo aproveita a ocasião para lembrá-los de que os motivos pelos quais o cristianismo opera no caráter e na conduta não estão confinados a nenhuma classe, mas são comuns a todos. a raça humana, porque o próprio cristianismo, como sistema corretivo, como veículo pelo qual a graça salvadora de Deus nos é trazida, não respeita as pessoas no sentido assumido, mas apareceu a todos os homens; ou, como a sentença pode ser interpretada, salva todos os homens; isto é, adaptado e projetado para salvá-los, independentemente da diferença de posição ou nação. Mas como esta “graça de Deus” não é inerte, mas ativa, também o seu efeito sobre os seus objetos é ativo, não apenas eficaz em si mesmo, mas de modo a produzir atividade, a fazê-los agir, não cegamente ou aleatoriamente, mas em obediência a um princípio ativo e na devida sujeição a uma disciplina moral. A “graça salvadora de Deus que apareceu a todos os homens” é descrita pelo apóstolo como “nos ensinando”, ou melhor, educando, treinando. (Alexander, 1861, p. 67)

Ou seja, o teólogo Joseph Addison Alexander tratou como um dever não apenas terreno, mas com implicações para o mundo espiritual, a ideia de que os escravizados deveriam manter a fidelidade em relação aos seus escravizadores. A obediência moral era tratada como uma evidência de os escravizados estavam alinhados à mensagem e Cristo e haviam recebido a salvação. As insurreições seriam tratadas como evidências opostas. Assim, a manutenção da escravização era teologicamente legitimada. Sob o pretexto de todos serem iguais no plano espiritual, não haveria problema se um grupo sofresse mais no plano terreno, inclusive por meio da escravização. Por outro lado, a luta pela liberdade poderia sim ser vista como um ato declarado de desobediência contra o próprio Deus, não apenas contra escravizadores, que afetaria diretamente a vida dos insurgentes quanto dos não cristãos que ouviram falar das insurreições.

Alexander Taggart McGill (1807-1889) publicou uma pequena ontologia de cartas e minutas que abordaram a questão da escravização na história da igreja presbiteriana nos

Estados Unidos, desde os empreendimentos de Samuel Hopkins antes da Independência às decisões tomadas durante a Guerra Civil Americana. Para McGill, a igreja sempre manteve uma postura de maturidade no tratamento do tema, não sendo necessário a ocultação de nenhuns documentos sobre a relação da igreja presbiteriana quanto a escravização. Desse modo, ele sugeriu que a abolição executada de maneira gradativa, com a igreja preservando a postura de neutralidade, fez parte da ação providencial divina no sentido de sinalizar a possibilidade de uma abolição não radicalizada (Mcgill, 1865).

### 5.3 ANTI-ESCRAVISMO E AFIRMAÇÃO IDENTIDADE RELIGIOSA

#### Fazendo anotações

Há muitos anos, quando havia escravos em Massachusetts havia reverendo do condado de Essex e o seu favorito servo chamado Cuffee. [...] Cuffee notou, num domingo de manhã, que vários cavalheiros estavam tomando notas do sermão; e ele decidiu fazer a mesma coisa. Então, à tarde, ele trouxe uma folha de papel, caneta e tinta. Aconteceu que o ministro olhou para baixo, para seu banco, mal conseguiu manter a gravidade, ao ver seu negro, espalhado para sua tarefa, com um lado do rosto quase tocando o papel e a língua para fora da boca. [...]

Quando o ministro chegou em casa, mandou chamar Cuffee para seu escritório. Disse ele:

“Bem, Cuffee, o que você estava fazendo esta tarde?

“Tomando notas!”, foi a resposta.

“Você, tomando notas!”, exclamou o mestre.

Bem, deixe-me vê-los”, disse o Sr. Cogswell.

Cuffee então apresentou sua folha de papel; e seu mestre o encontrou todo rabiscado com todos os tipos de marcas e linhas, como se fosse uma dúzia de aranhas mergulhadas em tinta marcharam sobre ele.

“Ora, tudo isso é sem sentido”, disse o ministro, enquanto olhava as *notas*.

“pensei assim durante todo o tempo em que você estava pregando!”, respondeu Cuffee. - Carpet Bag

(The Neighbor, v.4. n.64 ,1851, p. 5, tradução própria)<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Texto original:

#### “Taking Notes.

A great many years ago, when there were slaves in Massachusetts, and some of the best men in the community owned them, there was a clergyman in a town in Essex county, whom we may call Rev. Mr. Cogswell, who had an old and favorite servant by the name of Cuffee. [...] Cuffee, noticed, one sunday morning, that several gentlemen were taking notes of the sermon; and he determined to do the same thing. So, in the afternoon, he brought a sheet of paper, and pen and ink. The minister happening to look down, into his pew, could hardly maintain his gravity, as he saw his negro, spread out to his task, with one side of his face nearly touching the paper, and his tongue thrust out of his mouth. [...]

When the minister reached home, he sent for Cuffee to come into his study.

«Well Cuffee,» said he, «what were you doing this afternoon?»

«Doing, Massa? Taking notes!» was the reply.

As tentativas para explicar uma anedota geralmente trazem um sorriso contido e constrangido tanto para quem explica o seu sentido quanto para quem tenta compreendê-lo. No entanto, aqui não temos como objetivo preservar a função literária, nem a pretensão descontraída do texto acima citado. Na presente pesquisa, nos contentamos em explorar as implicações históricas que giram em torno do debate sobre a escravização e a abolição neste periódico que permeou o início das atividades missionárias protestantes no Chile. Sendo assim, por que um período inserido numa nação que havia abolido a escravização já há três décadas permanecia lançando reflexões sobre a temática?

Dentre outros aspectos, a anedota sugere que a realidade escravista em Massachusetts era relegada a um passado remoto, algo que precisava de um esforço significativo para ser lembrado; os clérigos da região que mantinham escravizados conferiam a eles certa liberdade, permitindo que assistissem ao sermão em locais comuns aos brancos; e que a prática da escravização, mesmo em condições supostamente pacíficas, era insensata e deveria ser tratada como incompatível com as ideias centrais do cristianismo. Além da associação da abolição ao cristianismo genuíno, também percebemos uma tentativa de vincular o abolicionismo à sofisticação do modelo político.

Nesse sentido, a temática da abolição nas constituições dos estados americanos foi frequentemente noticiada no *The Neighbor*, que chegou a veicular a ideia de que o tema era amplamente debatido pelo público em Baltimore. Deste público, aqueles que defendiam que a abolição traria prosperidade ao estado foram tratados como os cidadãos mais inteligentes (The Neighbor, v.1. n.5, 1847, p. 18). Como os chilenos e imigrantes que viviam no Chile estavam cientes de que a temática da escravização não era consensual entre os teólogos dos EUA e que cada estado debatia a temática de maneira distinta, as edições do *The Neighbor* fizeram questão de afirmar a sua postura abolicionista e vinculá-la aos modelos políticos e religiosos mais sofisticados.

No livro do médico Erasmus Darwin, solicitado por Trumbull no Seminário de Princeton, foi mencionada a xilogravura de Josiah Wedwood, conforme indicada na imagem a seguir, que era utilizada como símbolo da Sociedade para a Abolição da Escravidão na

---

«You, taking notes!» exclaimed the master.

«Sarting, Massa?» all the gentlemen take notes.

«Well, let me see them, said Mr. Cogswell.

Cuffee thereupon produced his sheet of paper; and his master found it scrawled all over with all sorts of marks and lines, as though a dozen spiders, dipped in ink, had marched over it.

«Why, this is all nonsense» said the minister, as he looked at the «notes.»

Well, Massa,» Cuffee replied, I thought so all the time you was preaching! - Carpet Bag.”

(The Neighbor, v.4. n.64, 1851, p. 5)

Inglaterra (Society for the Abolition of Slavery in England) desde 1787 e posteriormente pela American Anti-Slavery Society. Para Erasmus Darwin (1806), avô do conhecido naturalista Charles Darwin, essa imagem colaborava para a superação o tráfico de escravizados.<sup>82</sup>

---

**IMAGEM 9 – ESCRAVIZADO CLAMANDO PELA LIBERDADE CONFORME A REPRESENTAÇÃO DE WEDGWOOD REPRODUZIDA POR ERASMUS DARWIN**

---



Legenda: Eu não sou um homem e um irmão?

**Poesia de Erasmus Darwin**

[...] To call the pearly drops from Pity's eye,  
Or stay Despair's disanimating sigh,  
Whether, O Friend of art the gem you mould  
Rich with new taste, with antient virtue bold;  
Form the poor setter'd SLAVE on bended knee  
From Britain's fons imploring to be free; [...]

**Tradução:**

Para tirar as gotas peroladas do olho da Piedade,  
Ou impedir o suspiro desanimador do desespero,  
Se, ó amigo da arte, a joia que você moldou  
Rica de novo sabor, com virtude antiga ousada;  
Forme o pobre escravo de joelhos  
Das armas da Grã-Bretanha implorando para ser livre;

---

Fonte: Darwin (1806, p. 101, 133)

---

Conforme indicado na imagem anterior, o escravizado foi representado em posição e submissão e clemência, não como uma pessoa em condições de resistir e lutar pela sua liberdade. As expressões das religiosidades africanas também não foram mobilizadas na imagem, que fala mais sobre o público que pretende alcançar que sobre o escravizado. A posição de clemência dialoga com a ideia cristã de submissão da humanidade em relação a Deus. A imagem poderia indicar apenas imagem do homem rezando ou orando, pretendendo sensibilizar os cristãos *brancos* de que os *escravos* eram investidos de sensibilidade religiosa e que clamavam pela liberdade. Uma das implicações é que o argumento válido tanto para o Josiah Wedwood quanto para os que iriam ler a imagem é o de que a superação da escravização não deveria estar pautada pelo reconhecimento da alteridade, muito menos das especificidades das culturas de matriz africana. Nesta perspectiva, a abolição demandaria, primeiramente, a anulação do reconhecimento dos códigos, valores e tradições, inclusive

---

<sup>82</sup> Sobre a utilização da imagem pelo movimento abolicionista nos EUA, ver: American Anti-Slavery Society (1837).

religiosas, dos povos de origem africana. A imagem não representa apenas tentativa de combater a escravização dos povos africanos, mas uma tentativa de integrá-los aos símbolos da religião cristã e aquietá-los. A imagem buscou associar a abolição à imagem de um escravizado quieto, calmo, pacífico, submisso, ao mesmo tempo em que silenciava os afrodescendentes que lutavam pela liberdade e vislumbravam governar entre os seus ou mesmo sobre os brancos.

A busca por construir uma identidade religiosa que desassocie a imagem ao passado da escravização também encontrou espaço entre os protestantes e os ultramontanos no Chile, uma nação em que havia quase unanimidade sobre a necessidade de abolir a escravização de origem africana. O periódico *La Revista Católica* tentou relacionar a imagem da Igreja Católica à garantia das liberdades da humanidade. Para isso, publicou um artigo de Crétineau-Joly, o que afirmava que a luta pela abolição não havia sido iniciada pelos protestantes ingleses, mas pelos próprios jesuítas. No artigo, era argumentado que:

Sim, muito antes de Wilberforce ter levantado a sua voz a favor da causa sagrada da abolição da escravatura, uma voz ainda mais forte, uma voz mais eloquente, mais solene, mais constante, mais universal, uma voz que o pregador moribundo legou a um sucessor digno dele, e que foi a voz não só de um indivíduo, mas de toda uma sociedade, fez-se ouvir e apelou à honra da humanidade, à justiça dos tronos e aos corações das nações. Os primeiros a quebrar as correntes dos escravos foram os jesuítas. (*La Revista Católica*, v. 2. n. 107, 1844, p. 438)<sup>83</sup>

Para refutar um discurso de Frederico Errázuriz, que tratava o catolicismo e sua representação entre os ultramontanos como opostos ao avanço da civilização e ao progresso da humanidade, foi publicado um artigo que afirma que a ascensão da Igreja Católica e o declínio dos modelos políticos e filosóficos da antiguidade não representavam um retrocesso histórico. Em vez disso, o artigo argumentava que a Igreja Católica foi a grande responsável pela superação do modelo escravista.

No Cristianismo, com a Igreja, começou a era da liberdade. O mundo pagão vivia nas cadeias da servidão. A maior parte da raça humana estava isolada da outra metade. Não havia apenas hilotas em Esparta e Penestas na Tessália; A escravidão era a ignomínia de toda a antiguidade gentia, e os povos mais avançados em cultura eram aqueles que realmente tinham mais escravos. Em Roma, no final da República, entre dois milhões de habitantes, foram encontrados apenas dois mil proprietários. Atenas, ao mesmo tempo, tinha vinte mil cidadãos e quarenta mil escravos.

[...]

Pio II, nas suas cartas de 7 de outubro de 1482, dirigidas ao bispo de Ruvo, censura severamente a conduta dos cristãos que reduziram os neófitos à escravidão na Guiné e no país dos negros. O mesmo fez Paulo III nas de 20 de maio de 1537 enviadas ao cardeal arcebispo de Toledo, Urbano VIII nas de 22 de abril de 1639 dirigidas ao

<sup>83</sup> A citação da revista chilena foi extraída do seguinte artigo: Crétineau-Joly (1844).

coletor da câmara apostólica em Portugal, Bento XIV nas de 20 de dezembro de 1741 para os bispos do Brasil e de algumas outras regiões, e Gregório XVI nos já mencionados. Este Papa também assegura que Pió Vil interpôs zelosamente os seus bons ofícios com homens poderosos, para garantir que o tráfico de negros entre os cristãos cessasse totalmente. (La Revista Católica, v.3. n.163,1848, p. 906)<sup>84</sup>

Por outro lado, historiadores como Muñoz Correa e Arre Marfull, e Álvarez e Vega, demonstraram que as ordens religiosas, incluindo os jesuítas, não apenas deram suporte teológico para a prática da escravidão, mas também participaram da escravização de afro descendentes, incluindo crianças, em suas propriedades e fazendas.<sup>85</sup> Assim, essas leituras críticas contestavam a ideia de que a Igreja Católica, por exemplo, atuaria apenas em prol da abolição e do progresso.

Ainda neste sentido, o apologista católico Jaime Luciano Balmes fora mencionado no para ilustrar que o catolicismo teria sido o grande protagonista na *regeneração* do mundo por meio da promoção da abolição da escravização. Essas narrativas sugerem que as nações católicas, alicerçadas na autoridade papal, seriam exemplos de civilização e modernidade. No Rio de Janeiro, o periódico ultramontano *O Apóstolo* também recorreu a Balmes para defender o caráter civilizador do catolicismo, embora isso tenha ocorrido somente em 1870. A aplicação dessa ideia à questão da abolição, até onde conseguimos identificar, foi articulada principalmente em notícias sobre a Lei do Ventre Livre de 1871 (*O Apóstolo*, 1871, p. 324). Em uma citação direta, encontramos:

A mais bela marca da civilização europeia é a mais preciosa conquista em favor da humanidade, que é a abolição da escravatura, já vimos a quem ela é devida, à Igreja Católica. [...] Ou seja, ele deu o primeiro passo que devia ser dado na regeneração da humanidade, lançou a primeira pedra que devia ser lançada nos fundamentos profundos e amplos da civilização europeia: a emancipação dos escravos, a abolição para sempre de tal estado degradante: liberdade universal. Sem primeiro elevar o homem desse estado abjeto, sem elevá-lo acima do nível dos brutos, não foi possível criar e organizar uma civilização cheia de grandeza e dignidade. (Balmes, [1842-1851])<sup>86</sup>

Diante da reivindicação de diferentes vertentes do cristianismo quanto ao pioneirismo e protagonismo na questão abolicionista, retornamos brevemente aos aspectos gerais que descrevem os momentos em que os missionários iniciaram os seus trabalhos no Brasil e no Chile.

Em carta ao Conselho de Missões, Simonton relatou um incidente ocorrido durante o sermão realizado em São Paulo, conduzido pelo presbítero William Deatron Pitt: “Quase

<sup>84</sup> A citação da revista chilena foi extraída do seguinte livro: Balmes ([1842-1845]).

<sup>85</sup> Álvarez e Vega (2000); Muñoz Correa (2006); Arre Marfull (2011, 2012, 2013).

<sup>86</sup> A citação da revista chilena foi extraída do seguinte livro: Balmes ([1842-1845]).

duzentas pessoas se reuniram na primeira noite, e o Sr. Pitt estava no meio de seu sermão quando começou um distúrbio, liderado por um escravo do vigário. Fogos de artifício foram lançados no corredor e houve tanto barulho que o Sr. Pitt teve que desistir.” (*The Foreign*, 1867, p. 145). O missionário não avançou em especulações sobre a motivação de tal ação e não encontramos relatos semelhantes na imprensa de São Paulo. No entanto, ao identificar o responsável pelo distúrbio, Simonton estabelece um estreito vínculo entre o escravizado e o vigário, sugerindo que, embora o responsável pelo ato fosse um escravizado, a ação estava diretamente associada às lideranças católicas. Além da possível intolerância religiosa, implicitamente indicada por Simonton como a motivação do distúrbio, devemos considerar outras possibilidades, incluindo uma possível tensão em torno das questões de *raça* e classe. No entanto, não podemos cristalizar esse caso sem uma análise mais profunda.

Por outro lado, no *Imprensa Evangélica* uma correspondência de Paris que destacou o apreço dos franceses, tanto protestantes quanto católicos, como o Le Comte de Montalembert (conde) e M. Eugênio Pelletan pela causa abolicionista (*Imprensa Evangélica*, v.1. n.21, 1865, p. 8). Em uma das poucas publicações sobre o tema da abolição da escravização do periódico *Imprensa Evangélica*, autores católicos de nações predominantemente católicas foram mobilizados na tentativa de estabelecer um diálogo em torno de um bem comum que transcendia as variações dentro do cristianismo.

Quando Simonton chegou ao Brasil, apenas a Lei Eusébio de Queirós de 1850, que regulamentava o tráfico transatlântico de escravizados, havia sido promulgada. Em seu país de origem, as tensões entre sulistas e nortistas se agravavam diante do Compromisso de 1850, à intensificação da legislação federal contra o tráfico de escravizações e à crescente mobilização da sociedade civil pela causa abolicionistas (Estados Unidos, 1850). Assim, Simonton atuou em um contexto marcado pelas tensões os estados do Norte e do Sul dos Estados Unidos, e pela repercussão dessas tensões sobre o Brasil. Em sua missão, poderia ser difícil argumentar em favor do protagonismo das nações protestantes pela abolição, considerando que sua nação de origem, predominantemente protestante, estava dividida sobre o tema. Além disso, o público prioritário de Simonton, as elites do Rio de Janeiro, continuava imerso no sistema escravista. Portanto, não havia uma demanda pública significativa para construir uma identidade religiosa centrada na luta pela abolição. Neste ponto, não podemos deixar de mencionar Robert Kalley, presbiteriano de origem escocesa que, após enfrentar perseguição na ilha de Madeira, fundou nos Estados Unidos uma igreja para imigrantes de fala portuguesa. Mais tarde, Kalley estabeleceu a Igreja Evangélica do Rio de Janeiro, posteriormente chamada de Fluminense, sem vínculo denominacional e com a política de não

aceitar membros que fossem proprietários de escravizados. No Brasil, Kalley aconselhou Simonton a agir com discrição, evitando evangelizar ou criticar publicamente o catolicismo (Simonton, 31 ago. 1859, p.117; Leonard, 1963, p.49; Vieira, 1963, p.121). Simonton, no entanto, preferiu agir de maneira mais pública e direta na evangelização quanto na crítica ao catolicismo, especialmente ao ultramontano. No entanto, no que diz respeito às questões abolicionistas, Simonton escolheu manter discrição. Como analisaremos a seguir, embora Simonton visse a abolição como algo desejável e compatível com o cristianismo, ela nem sempre foi tratada como um distintivo do protestantismo.

A despeito das tentativas de homens religiosos de estabelecer as identidades de suas respectivas variações do cristianismo com base em uma pretensa coerência e linearidade em relação às causas abolicionistas, os escritos e as experiências de seus eleitos como defensores liberdade indicam o contrário.

Quando Trumbull iniciou a sua produção editorial no Chile em 1847, os católicos ultramontanos não apenas celebravam a abolição, mas também se apoiavam na cultura que, segundo eles, havia sido beneficiada pelos preceitos do catolicismo. Essa postura colocava Trumbull em um impasse, uma vez que seu país de origem, fundado nos preceitos do protestantismo, não havia conseguido concretizar uma abolição definitiva mesmo depois de setenta anos da sua emancipação política. A oposição católica se tornaria mais contundente com o desenrolar da Guerra Mexico-Americana, especialmente porque, apesar da abolição ter sido oficializada no México em 1829, a escravização continuou a existir nos territórios ocupados pelos Estados Unidos. Diante desses eventos, seria importante para Trumbull distinguir a missão que ele promovia do protestantismo estabelecido sul dos Estados Unidos, tanto para os nacionais quanto para os estrangeiros.

#### 5.4 ESCRAVIZAÇÃO E A GUERRA MEXICO AMERICANA

Durante a guerra dos EUA contra o México (1846-1848), conhecida na historiografia do Brasil como Guerra México-Americana e dos Estados Unidos como *U.S.– Mexican War*, *War against Mexico* ou *U.S. Intervention in Mexico*, foi levantado na imprensa chilena e brasileira, um debate quanto a utilização da mão de obra livre e cativa, especialmente em notícias sobre invasões dos territórios do México, que já havia efetivado a sua abolição, e sobre a formação das Leis e Constituições dos novos estados americanos. O debate não atravessava apenas a questão da legitimidade da guerra ou o direito sobre a escravização, mas envolvia um debate quanto a legitimidade dos modelos políticos que conferiam mais poder às

esferas federais e dos modelos políticos que priorizavam a força dos poderes regionais. No Chile, tal debate não esteve presente apenas periódico editado pelo missionário americano David Trumbull destinado prioritariamente aos imigrantes, mas também no periódico que lhe deu apoio e era gerenciado pela liderança maçônica de Valparaíso, *El Mercurio*, assim como pela revista de oposição liderada pelos ultramontanos no Chile, *La Revista Católica*. Quanto ao Brasil, apesar de Ashbell Green Simonton não ter iniciado as suas atividades missionárias, não ter começado a escrita do seu diário, do seu pai não estar mais atuando como deputado e de não ter iniciado os estudos no Seminário Teológico, preservaremos algum nível de comparação considerando o posicionamento da Old School Presbiteriana, bem como das publicações do periódico *Jornal do Commercio*, gerenciado pelos que se tornaram os seus apoiadores, e do periódico *Iris*, editado por católicos no Rio de Janeiro.

Para efetivar a invasão americana sobre o México, uma das frentes de batalha partia pelo mar da costa leste para estabelecer tropas no litoral da Califórnia. Eram enviados navios de guerra que paravam no Rio de Janeiro, contornavam o cabo de Horn e paravam em Valparaíso em antes de concluir a viagem. Ao que parece, a despeito da opinião pública expressa nos periódicos brasileiros e chilenos ser contrária ao avanço dos Estados Unidos sobre o México, não houve o rompimento diplomático do Brasil nem do Chile com o governo americano. Antes disso, porém, os navios de guerra encontravam no Rio de Janeiro e em Valparaíso o apoio que precisavam para o reabastecimento e para o descanso de suas tropas. Isso pode explicar, por exemplo, o fato de o missionário David Trumbull relatar haver no porto de Valparaíso aproximadamente doze navios de guerra em fevereiro de 1847 (ASFS, 1846, p. 10). Segundo o historiador McCaffrey (1992, p. 58), no caso do Brasil, porém, houve uma crise diplomática diante de um incidente envolvendo marinheiros novaiorquinos que passaram uma semana no Rio de Janeiro e embriagados geraram transtornos à população local (Brasil, 2023).

Durante a Guerra México-Americana, os EUA eram governados pelo presidente James K. Polk (1795-1849), do Partido Democrático e o México por Antônio López de Santa Anna (1794-1876). A guerra representou um marco do expansionismo americano, que via na conquista de novos territórios uma alternativa aos problemas de classe decorrentes da utilização da mão de obra branca em fábricas das grandes cidades. Ou seja, neste projeto ao invés dos anglo-americanos trabalharem no chão da fábrica, teriam a oportunidade de cultivar em suas próprias terras, as quais, ironicamente foram cultivadas majoritariamente por mão de obra escravizada, o que trouxe implicações para os conflitos raciais e para as definições da aplicação da cidadania. No que se refere ao debate de raça e gênero, os mexicanos *racionalmente*

*inferiores* por não possuíram a mesma masculinidade atribuída aos homens americanos. Como a *raça* era compreendida pela estreita relação entre elementos biológicos e culturais, a racialização presente na guerra partia do princípio de que os mexicanos eram inferiores tanto por serem considerados uma *raça mista* como por serem católicos. Este modelo de racialização acompanhava a expansão da democracia jacksonianas, que ampliava o acesso a cidadania aos homens brancos ao mesmo tempo em que excluía os negros, nativos e latinos. Apesar de ter sido comum o apoio da expansão americana de forma violenta sobre os mexicanos, inclusive tendo como fundamento os reavivamentos evangélicos e a doutrina do *Destino Manifesto*, parte dos americanos não apoiaram as invasões (Güardino, 2018, p. 17-20, 23, 25).

Há posicionamentos contrários à guerra nas primeiras edições do periódico editado por David Trumbull no Chile. O primeiro número do *The Neighbor* noticiou da Guerra México-Americana, que, a despeito da tentativa de armistício do General Taylor, prosseguia por decisão do presidente e contava com 15mil homens da força americana que avançavam em direção ao sul de modo a infundir um novo estilo de vida sobre os mexicanos. Pelas mortes e pela interferência dos Estados Unidos sobre o México enquanto nação soberana, o redator repudiou a guerra e expressou o seu desejo de que uma solução pacífica fosse encontrada (*The Neighbor*, v.1. n.1, 1847, p. 2). Não obstante a promessa do General Scott em encerrar a guerra até junho de 1847, o periódico prosseguia cético em relação a uma rápida finalização (*The Neighbor*, v1. n. 3, 1847, p. 10).

Para difundir a ideia de que a guerra era considerada cada vez mais impopular, indicando que: o Congresso Americano havia recusado a aplicação de 2 milhões de dólares para na guerra, provavelmente o recurso seria utilizado secretamente pelo presidente; a Casa dos Representantes, contrariando a anterior aprovação do Senado, havia recusado a proposta de enviar ao México um Tenente General/*Lieutenant General* com autoridade para governar os territórios conquistados. A atuação formação de um governo civil na Califórnia antes de qualquer aprovação do Congresso teve de ser explicada pelo presidente Polk, que respondeu a solicitação do alegando que os oficiais agiram de maneira espontânea sem nenhuma determinação do executivo. Também foi mencionado que havia um debate sobre se este General governaria com autoridade para decidir pela proibição ou manutenção da escravização (*The Neighbor*, v.1. n.4, 1847, p. 14).

Segundo o periódico *Jornal do Commercio*, porém, o recurso de 2 milhões não era secreto, mas se tratava de um fundo destinado ao estabelecimento de um acordo de paz proposto pelo general mexicano Mariano Paredes (1792-1849), o qual estava disposto a ceder

o porto de São Francisco no Oceano Pacífico caso os Estados Unidos pagassem uma indenização de 2 a 3 milhões de dólares e considerasse paga todas as dívidas do governo mexicano para com os cidadãos americanos. A notícia indicou que o presidente Polk desejava buscar uma saída “justa e honrosa”. O deputado Mac Kay criou o projeto de lei e conseguiu aprovar na Casa dos Representantes a liberação da verba, mas projeto fora barrado pelo Senado diante do impedimento da utilização de mão de obra escravizada no território cedido pelo México. Nesse sentido a culpa pela ausência de um acordo de paz ainda no primeiro ano da guerra não recaía sobre a vontade do presidente Polk ou mesmo pela intransigência das autoridades mexicanas, mas sobre o impasse entre os representantes dos diversos estados americanos quanto à utilização da mão de obra escravizada nos territórios invadidos (Jornal do Commercio, v.21. n.278, 1846, p. 2).

Uma notícia sobre a sessão do Congresso Americano de 4 de março de 1847 publicada pelo *The Neighbor* mencionou a rejeição à tentativa de impedir o aumento do território escravista. Não houve, porém, o lançamento de algum juízo de valor sobre a decisão (*The Neighbor*, v.1. n.6, 1847, p. 21). O receio quanto a ampliação do território escravista era uma preocupação do partido Whig, mas foi visto como uma vantagem para o presidente Polk, do partido Democrático (*The Neighbor*, v.1. n.7, 1847, p. 26).

O partido Whig, por exemplo, se posicionou majoritariamente contra a guerra, alegando que a influência sobre o México deveria ser exercida pelo exemplo e não pela conquista militar que, ao efetivar a expansão territorial, ameaçaria a identidade e o estado americano que, conseqüentemente, cresceria a partir de uma mistura com indígenas e latinos, diluindo, pois, o elemento anglo-americano. Para Gúardino (2018, p. 20-21, 203), o partido temia que os novos territórios colaborassem para a expansão da escravização e prejudicassem as suas chances eleitorais, uma vez que a sua base eleitoral estava entre as classes média e alta da região nordeste. O Partido Democrático, por sua vez, acolheu os interesses tanto dos trabalhadores urbanos imigrantes que atuavam em fábricas do leste quanto dos pequenos e grandes agricultores do sul e do oeste. Diferentemente do entusiasmo observado no recrutamento militar do verão de 1846, no inverno de 1846-47 houve uma grande insatisfação com a guerra de modo a dificultar o recrutamento americano diante da circulação de notícias sobre as doenças nos campos de batalha e sobre a resistência do México, o que levou a impressão de que a guerra teria uma duração muito maior. Conforme Belohlavek (2017, p. 9), o período da guerra houve um marco para a inserção de milhares de mulheres na esfera pública dos Estados Unidos, seja através do apoio inicial oferecido inicialmente pelas patriotas, ou

seja, pelo engajamento na imprensa e pelas tentativas de inserção nos partidos políticos mediante fortes movimentos de oposição à guerra e à ampliação da escravização.

Os abolicionistas, por sua vez, acusavam os Democratas travavam uma guerra para beneficiar escravizadores do Sul que, diante da exploração exaustiva da terra para a plantação de algodão, esgotavam rapidamente a qualidade do solo. Diante da liberdade oferecida pelo México, muitos escravizados nos Estados Unidos fugiam em direção ao Sul. Quanto a opinião pública no México, uma das interpretações difundidas foi a de que as pretensões de superioridade racial anglo-americana, responsáveis por exterminar populações indígenas e escravizar africanos, era um indício de que uma das consequências da guerra seria a escravização dos próprios mexicanos (Guardino, 2018, p. 12, 16, 18-19, 26-27, 20-21, 203-204, 218-219).

Prevalecia o trabalho livre sobre os territórios mexicanos, tendência verificada desde fins do século XVIII diante do aumento significativo do preço dos escravizados, quando os EUA avançaram sobre o México, seja por tropas ou por movimentos de colonização. Isso significa que, a liberdade laboral instituída legalmente nos territórios mexicanos deixava de ter validade na medida em que estes territórios se tornavam extensões de estados escravistas americanos, ou formavam estados americanos autônomos que previam a prática da escravização em suas respectivas constituições, ou mesmo quando escravizavam indígenas e africanos ilegalmente. É importante mencionarmos que abolição havia sido decretada no México pelo Presidente Vicente Guerrero no ano de 1829 com forte adesão de diversos setores da sociedade. O Texas, porém, sendo uma província com pouca força e controle do governo mexicano, e com crescente ocupação de colonos anglo-americanos, violava constantemente as leis abolicionistas, situação que foi agravada quando a região se tornou independente em 1836 e anexada aos Estados Unidos em 1845 (Belohlavek, 2017, p. 229, 238).

Posteriormente o *The Neighbor* apresentou uma visão mais otimista quanto a organização de um governo civil na Califórnia e certa relativização da culpa dos Estados Unidos na manutenção da guerra, apesar de prosseguir explicitando um anseio por uma solução pacífica. Foi publicado um documento escrito pelo governador da Califórnia, o General Stephen Watts Kearny, afirmando que o presidente Polk “desejava de dar e garantir ao povo da Califórnia uma parte do bom governo e da feliz organização civil de que goza o povo dos Estados Unidos”, o que deveria ser feito por meio de uma boa relação entre civis e militares. Ele prosseguiu afirmando que todos os californianos seriam tratados como cidadãos americanos, exceto aqueles que lutassem contra o governo então constituído ou apoiassem o México, apontada como a nação que forçou os Estados Unidos a entrarem na guerra. Sob a

alegação de que o povo precisava de proteção contra os ataques estrangeiros ou contra insurreições locais, o presidente atribuiu ao Comandante Chefe das Forças Navais a regulamentação do comércio de importação e o controle dos portos. O exercício de funções administrativas de governo foi atribuído ao Comandante Militar (The Neighbor, v.1. n.5, 1847, p. 18).

O interesse do General Taylor em estabelecer a paz, foi noticiado novamente pelo *The Neighbor* a partir da publicação de trechos da sua carta direcionada General Gaines. Foi publicado o seguinte texto de Taylor:

"Oponho-me decididamente a levar a guerra além de Saltillo nesta direção. Se quisermos estar sob a necessidade de" conquistar a paz" (como dizem o Sr. Polk e o General Scott), e que ao tomar a capital do país, devemos ir para Vera Cruz: Fazer isso em qualquer outra direção, considero fora de questão. Mas admitir que conquistaremos a paz fazendo isso; nos próximos doze meses, será que a quantidade de sangue e de tesouro que deve ser despendida ao fazê-lo será compensada pelo mesmo? Penso que não, especialmente se o país que subjugamos for abandonado e imagino que sejam poucos; que pensam em anexar o México aos Estados Unidos." (The Neighbor, v.1. n.5, 1847, p. 19)

Por um lado, os militares mexicanos foram indicados como gentis na medida em que ofereceram um tratamento adequado ao prisioneiro de guerra, comerciante e diplomata americano Thomas Oliver Larkin (1802-1858), que afirmou "ao chegar ao Pueblo de los Angeles, o oficial trouxe cem homens armados, recebeu-me e colocou-me na melhor sala da casa do governo. fui abastecido com roupas de cama, roupas e qualquer coisa que eles supunham que eu precisava" (The Neighbor, v.1.n.5 ,1847, p. 17). Por outro lado, dentre os horrores promovidos durante a guerra, foi noticiado em 1847 que corpos de americanos haviam sido encontrados mutilados, com olhos e corações arrancados. As atrocidades cometidas contra o povo mexicano não foram descritas. Enquanto isso, a polêmica sobre o posicionamento do presidente Santa Anna pairava sobre a opinião pública, de modo que alguns especulavam a sua inclinação para aceitar qualquer acordo de paz, juntamente com o Congresso do México, outros sugeriam que o presidente não continuaria a ter apoio caso optasse por uma pacificação, e outros ainda afirmavam que ele não aceitaria nenhuma negociação até que as tropas americanas fossem retiradas do solo mexicano (The Neighbor, v.1. n.8, 1847, p. 30).

O controle dos Estados Unidos sobre os portos mexicanos foi apresentado pelo *The Neighbor* como uma medida que visava obter recursos a partir da cobrança de taxas de importação e exportação, o que seria um caminho adequado para contornar as perdas financeiras decorrentes da guerra (The Neighbor, v.1. n.7, 1847, p. 26). No Brasil, tal medida foi criticada pelo *Jornal do Commercio*, que, em republicação do periódico americano *Times*,

sugeriu que a autoridade do governo era posta em questão da mesma forma que a autoridade da Inglaterra foi questionado no contexto da independência das 13 Colônias por ocasião da implementação da *Leis Intoleráveis*. Também foi indicado que a ambição territorial dos Estados Unidos era equiparada aos males causados pela aristocracia e pela realeza, setores da sociedade duramente afrontados em nome da liberdade defendida na Revolução Americana. Tal ambição, acompanhada do desrespeito a soberania mexicana, seria a responsável pela manutenção das “ruinosas empresas dessa guerra inútil e precária” (Jornal do Commercio, v.22. n.44, 1847, p. 1).

Urgente deve de ser a crise e muito grande o heroísmo dos permutadores livres da América, quando se resolvem a propor o direito de 25 por cento sobre o chá e café, em vez de reimporem parte da antiga tarifa. Há pouco mais de 70 anos que a colônia preferiu a rebelião ao pagamento do direito sobre o chá de 3 pence por libra. Toda a população se levantou em defesa da importação livre do chá. Nenhum cidadão se aventurou a importar uma caixa, nenhum empregado da alfandega a perceber o tributo. Os armazéns em que estava guardado foram bloqueados, e por fim deitou-se ao mar uma carga. E, contudo, o objeto do imposto era a manutenção dessa esquadra e desse exército que a mãe pátria empregava em defesa da colônia. Deixarão agora os Estados reviver essa odiosa e recordação? Andariam acertados se tragassem a indignidade que provocaram; resta ver, porém, até que a ponto lhes tem aproveitado a experiencia, esse o Sr. Polk pode fazer aquilo que custou a um soberano da Grã-Bretanha o império da América septentrional. (Jornal do Commercio, v.22. n.44, 1847, p. 1)

Tal medida foi hostilizada pelo periódico católico *Iris*, que indagou “Será, pois, certo de que a estas horas poderão quase os geógrafos alterar os seus tratados, pondo: o Brasil confia ao N. como os Estados Unidos? Muito resta para ver, e um canto do véu será proximamente levantado pela eleição do presidencial, do democrata Cass ou do Taylor” (*Iris*, v.1, 1848, p. 57).

Das notícias publicadas em outubro de 1847 no *The Neighbor*, foi mencionada a proposta americana de armistício com o objetivo de fazer com que as autoridades mexicanas considerassem os termos de paz. Neste contexto, o general Scott foi elogiado como uma pessoa justa, humana e clemente por não ter invadido as cidades de San Antonio logo depois de ter vencido as tropas mexicanas por temer que parte na sua tropa desejava realizar pilhagens. Nesta notícia prevaleceu a expectativa de paz em relação ao fim da guerra, alegando inclusive que apenas os mexicanos que viviam em regiões afetadas insistiam na permanência do conflito. Ou seja, a continuidade do conflito não esteve associada mais ao caráter expansionista dos Estados Unidos, mas foi atribuída a intransigência de alguns mexicanos (*The Neighbor*, v.1. n.10, 1847, p. 39).

Em novembro, porém a partir de uma republicação do *El Mercurio*, o *The Neighbor* veiculou a informação de que a tentativa de armistício fora frustrada depois de uma reunião

entre os comissários americanos e mexicanos em 1 de setembro de 1847. Foi indicado que os mexicanos queriam preservar todo o território da Califórnia e o Novo México, exigiam que as fortalezas ocupadas por americanos deveriam ser devolvidas tal como eram antes das ocupações, e estariam dispostos a entregar o Texas aos Estados Unidos mediante indenização. Os americanos, por sua vez, já tratavam o Novo México, a Califórnia e, sobretudo, o Texas como parte dos Estados Unidos. Então, como contraproposta para o estabelecimento da paz, os americanos não cobrariam o governo mexicano pelas despesas da guerra, cancelar todas as acusações dos cidadãos americanos contra o México, e criar uma propriedade comum para a construção de uma ferrovia ou canal em Tchuantepec. O redator afirmou que os interesses antagônicos eram os responsáveis pela continuidade da guerra, que enquanto os amigos do México tinham pouco motivo para esperança, os amigos do Estados Unidos tinham pouco motivo para satisfação. Com a quebra do armistício, contexto em que também foram executados 19 soldados americanos desertores encontrado com tropas mexicanas, os EUA avançaram sobre a Cidade de Chapultepec enquanto o presidente Santa Anna fugiu para o campo, mas o embate custou a morte mil soldados americanos. As baixas mexicanas, ao menos desta vez, não foram noticiadas. Apesar de afirmar desejar a paz, o redator acreditava que ela estava cada vez mais longe (*The Neighbor*, v.1. n.11, 1847, p. 41, 42.). A ideia de que o México deveria indenizar os Estados Unidos pela guerra também foi veiculada pelo *The Neighbor* ao ponto de afirmar que, uma vez que os mexicanos estavam com recursos escassos, a única alternativa seria entregar as terras do Novo México e da Califórnia, inclusive sugerindo que elas não possuíam utilidade para uma vez que eram “infestadas por selva” (*The Neighbor*, v.2. n.14, 1848, p. 7).

Em dezembro de 1847, foi noticiado que o general Scott mantinha o controle americano sobre a capital do México enquanto o presidente Santa Anna resistia com pouquíssimos homens. Diante da dificuldade de uma solução pacífica, foi sugerido que a única solução pacífica seria o controle dos Estados Unidos sobre o território. Foi estabelecido um contraponto com a analogia publicada pelo periódico *The Times* que narrou a história de um pássaro que matou um peixe enorme na superfície de um rio, mas acabou prendendo as suas guarras e foi arrastado ao fundo do rio até a sua morte. No *The Neighbor*, tal analogia não poderia aplicação para o caso da guerra, uma vez que os Estados Unidos não morreriam juntamente com o México. Que, além de perder inúmeros combatentes, sofria com a queda na produção do algodão e com o fechamento ou redução de horários das fábricas. A culpa pela manutenção da guerra foi atribuída a falta de desejo do México em estabelecer um acordo de Paz (*The Neighbor*, v.1. n.12, 1847, p. 47). Posteriormente, foi publicada a carta, de um oficial

da marinha americana que atuava em Mazatalan, que alegava prevalecer entre a população civil mexicana o desejo de não estabelecer paz com os Estados Unidos até que o exército mexicano fosse completamente destruído, o que explicaria a inercia do Congresso Mexicano em negociar um acordo de paz (*The Neighbor*, v.2. n.14, 1848, p. 6).

Enquanto a guerra prosseguia o periódico *The Neighbor* via como fundamental a atuação dos cristãos na guerra espiritual através da propagação do evangelho pelos trabalhos de colportagem. O apelo indicava que envio imediato de 100 dólares aos interessados na causa. O autor sugeriu que os verdadeiros cristãos não deveriam ser precipitados dar um veredito sobre a justiça de um governo ao promover uma guerra uma vez que: Deus continuaria mantendo os planos soberanos e agindo através da providência; os líderes governamentais possuíam informações secretas ocultadas à população geral que poderiam justificar uma guerra aparentemente injusta. Como o objetivo principal era mobilizar cristãos para o serviço de distribuição de bíblias e literatura evangélica, explicitou que não pretendia convencer o leitor sobre qual seria o lado certo da guerra entre os Estados Unidos e o México. Acima de tudo, como a guerra já havia acontecido, caberia aos protestantes fazerem um bom proveito da situação caótica para levar esperança aos mexicanos católicos (*The Neighbor*, v.1. n.12, 1847, p. 46).

A guerra, portanto, embora seja um mal, não é necessariamente errada. [...] O pecado, em alguns dos seus domínios mais fortes, está entrincheirado no país onde as nossas armas físicas foram vitoriosas. O despotismo do vício tiraniza os corpos e as almas dos homens. Escravizou-os, degradou-os e enfraqueceu-os. Agora podemos travar uma batalha eficaz ali e conquistá-la também sem derramar uma gota de sangue. Podemos regenerar e abençoar o México. Nunca houve momento mais oportuno para fazer o bem a toda uma nação. Agora é o momento de estabelecer um padrão no México que nunca será atingido. Podemos dar-lhes as nossas instituições civis. Podemos dar-lhes a Bíblia; podemos dar-lhes nossos folhetos e escolas dominicais! podemos ensinar-lhes a economia do nosso cristianismo e, através deles, as nossas instituições civis. Podemos assim torná-los um povo livre e feliz. Nenhum tempo deve ser perdido. Nem uma hora. Se você tem um plano elaborado para uma operação benevolente no México, e homens prontos para partir, desejo garantir que nenhum momento seja desperdiçado em atraso. Eu anexo a você cem dólares com o qual iniciar as operações.

Um amante do México.

Nova York, 28 de junho de 1847.

(*The Neighbor*, v.1. n.12, 1847, p.46) Tradução nossa.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> War, therefore, although an evil, is not of necessity wrong. [...] Sin, in some of its strongest holds, is entrenched in the country where our physical arms have been victorious. The despotism of vice there tyrannizes over the bodies and souls of men. It has enslaved them, degraded, enfeebled them. We can now do effective battle there, and conquer too without the shedding of a drop of blood. We may regenerate, disenthral, bless Mexico. Never was there a more opportune moment for doing good to a whole nation. Now is the time to plant a standard in Mexico which shall never be struck. We can give them our civil institutions. We can give them the Bible; we can give them our Tracts and Sunday Schools; we can teach them the economy of our christian, and through them, our civil institutions. We can thus make them a free, a happy people. No time is to be lost. Not an hour. If you have a plan devised for benevolent operation in Mexico, and men ready to go I wish to give my mite

Ou seja, se por um lado a guerra contrariava os interesses de alguns setores religiosos abolicionistas, por outro lado ela foi vista como um canal de expansão das denominações protestantes, inclusive daquelas de denominações que eram contra a escravização e contra a guerra. Sobre o assunto, desenvolver um parágrafo (Pinheiro, 2014).

Pinheiro demonstrou que os posicionamentos presbiterianos à Guerra Mexicano-Americana e suas repercussões respeito da escravização acompanharam as complexas dinâmicas das divisões entre a *Old* e a *New School*, assim como as divisões internas de cada grupo representados em sínodos e presbitérios de diversas partes dos Estados Unidos. Apesar da aversão a guerra prevalecer entre os representantes da *New School*, também existiram, sobretudo entre os sulistas, aqueles que a viam como um caminho para a evangelização conduzido pela *providência* divina. Em 1847, os presbiterianos da *Old School* condenaram a guerra em sua Assembleia Geral, e o seu conselho de Missões Estrangeiras chegou a afirmar não ser função da igreja atuar politicamente a ponto “subverter monarquias e instituir repúblicas”. Por outro lado, a Junta de Missões Domésticas enviou missionários ao México, seguindo as recomendações do reverendo J. W. Miller através do presbitério do Texas de que seria o devido momento de atacar, especialmente diante projeção de que milhões de mexicanos esperavam por alguém para neutralizar o papado e a infidelidade (Pinheiro, 2014, p. 131).

A respeito da igreja congregacionalista, conforme Pinheiro, a publicação *The New Englander* de New Haven gerou uma reação rápida dos próprios congregacionalistas quando surpreendeu seus leitores com a suposição de que a guerra era parte dos planos de Deus para beneficiar a causa protestante e o envio de missionários para o México. O *Boston Recorder* atacou tal consideração e *O Registrador* assumiu que Deus poderia fazê-lo caso assim o desejasse, mas que presumir essa ação de antemão seria uma forma de insultá-lo. Além disso, o jornal temia que o combate acabasse por aumentar o ódio dos mexicanos católicos para com os protestantes (Pinheiro, 2014, p. 133).

O periódico católico brasileiro *Iris* foi explícito ao criticar o modelo político dos Estados Unidos, bem como as pretensões de domínio universal através dos investimentos em cidades, estradas, canais e do incentivo a emigração europeia. Em alusão à guerra contra o

---

that not a moment may be wasted in delay. I enclose you five hundred dollars with which to commence operations.

A lover of Mexico.  
New-York, June 28, 1847  
(The Neighbor, v.1. n.12, 1847, p.46)

México, o periódico publicou “Que fazem os Estados Unidos? – Revelam o sangue que os originou. Tornam insaciável a sua hidrópica ambição” (Iris, 1848, p. 27).

A guerra resultou na morte de aproximadamente treze mil soldados americanos e mais de vinte e cinco mil soldados mexicanos, além da própria população civil executada. Muitos morreram em combate, outros de fome, sede ou doenças. A nação americana, anexou os territórios da Califórnia, Nevada, Arizona, Novo México e partes do Colorado e Wyoming, abrindo caminhos para o Oeste em terras que ampliaram o potencial agrícola e levaram a nação em direção a uma maior aproximação da Ásia através do Pacífico. Além disso, depois de 1848 foi descoberto o potencial da região para a mineração do ouro, cobre, prata, chumbo e outros minerais, fato que desencadeou uma corrida migratória para a Califórnia. Além disso, a exploração de tais recursos naturais em terras tomadas colaboraram para o fortalecimento dos EUA enquanto potência capitalista ao mesmo tempo em que agravou tensões entre o norte e o sul do país em torno na questão da escravização, por ocasião da anexação de vários estados e a elaboração das suas respectivas constituições, o que teria colaborado para a Guerra Civil Americana (1861-1865) (Guardino, 2018, p. 1-4).

Sobre a América Latina, a Guerra Mexico-Americana deixou ao menos o receio de que a pretensão de domínio dos Estados Unidos fosse efetivada em dimensões globais, “os Estados Unidos alcançaram hoje a Califórnia e o Novo México. O resto da república, e depois Havana fica para amanhã. Quando a gangrena invade um ponto, não o abandona, sem todo o ter consumido.” (Iris, v.1, 1848, p. 190; Iris, v.2, 1849, p. 46). O periódico foi além ao apresentar uma crítica ao ideal de *americanismo*, tratado como um germe que, assim como as interpretações sobre liberdade e progresso, estaria devastando as nações do continente americano. Ao invés colaborar para solidificação da soberania das nações americanas, o periódico alegou que o *americanismo* acentuava hostilidade contra os europeus, que não mais ameaçariam as nações americanas, e negligenciava a real ameaça que partia dos Estados Unidos sobre as nações católicas:

“Não lhe-faz impressão o imenso desequilíbrio proveniente da grandeza dos Estados Unidos? Não achou uma palavra contra a incorporação do Texas? Não julga significativa a adição do Novo Mexico e da Califórnia? Não estremece ao ver o gigante querer já por seu pé na Havana? Parece-lhe impossível que ele projete um futuro passeio até a Patagonia? Não há americanismos para essas usurpações e conquistas da América: brinca-se com esses perigos iminentes, para dar corpo a outros imaginários. (Iris, v.2, 1849, p. 166)

O *Jornal do Commercio* refletiu sobre como a guerra repercutia em tensões no Congresso Americano quanto ao tema da escravização nos territórios da Califórnia e do Novo México. Por outro lado, julgava ser exagerada a expectativa mexicana de que a divergência

entre os estados do norte e do sul poderia desencadear uma guerra civil nos Estados Unidos que facilitaria ao México recuperar os seus territórios perdidos.

A acreditar se na palavra de alguns Mexicanos fidedignos, a guerra dos Estados Unidos prestou ao Mexico um serviço inapreciável, a de fazer desaparecer todas as facções remindo-os em um comum esforço contra o inimigo comum. Um facto esquisito tem anunciado em uma das correspondências mexicanas; e que no Mexico formão se também cadenos e esperanças sobre as divisões que se conta farão explosão no seio do congresso americano. Corria no Mexico que o primeiro ato do congresso de Washington seria atacar Mr. Polk ou acusá-lo, e os homens mais inteligentes predizia como inevitável uma terra civil entre o sul consorte da União por causa da questão de saber se a escravidão seria admiti-la no Novo-Mexico e na California ao anexar se estes novos Estados a União. Estas previsões são muito notáveis, não só pelo que tem de exagerado como pelo que contém de verdade. E certo que o Sr. Polk contott Ser acensado-pelos Whigs; julgava ter divisado este penimento ousado na embriaguez de seus recentes trimm- phos, nas ameaças de seus jornais e no thello em for На пропишеado contra eles por Mr. Webster, Corresondetorias de Washington annunciae que foi por or isto go to sna mensagem avensou de traidores os detratores da guerra com o Mexico. Mas o presenti imetido que os homens de estado do Mexico tinham des salaques não deixa de ser digno de nota.

As dissensões que eles esperam ver surgir da ques- to da escravidão a respeito do Novo Mexico da California não indicão menos finura e presciência de sua parte. Exageram de certo o alcance destas discussops levando-as até a altura de uma guerra civil; mas e tora de duvida que haverá vivos debates sobre esse ponto, e que hoje é ele considerado como o terreno on que o norte e o sul tem de pelejar inevitavelmente renhida batalha. (Jornal do Commercio, v.22. n. 31, 1847, p. 3)

Assim, os cálculos são tão errôneos como as esperanças concebidas no Mexico de uma guerra civil entre o norte e o sul da União por motivo da escravidão, Tanto no Mexico como em Washington ha al- guns dados verdadeiros sobre as chagas mais ou me- nos profundas dos dous país, mas esses dados exar- tos, confundidos com um número de erros muito maior, dão em resultado as trevas, como os vidros -que, tomados um a um, são límpidos, mas que se tor- nao obscuros logo que se amontoam na caixa do vi- draceiro, Peguemos pois nesses vidros um a um para Thes restituir sua lucidez. (Jornal do Commercio, v. 22. n.36, 1847, p. 1)

As disputas entre norte e sul ganharam novos contornos com o fim da guerra México americana, mas a raiz do problema parecia ser a mesma desde a fundação da nação, de modo que a disputa sobre a legitimidade de ambos os lados na formação de novos territórios era reivindicada inclusive a partir de eventos que remetiam ao passado inclusive em debates jurídicos sobre os acordos e as leis anteriormente determinadas. Dentre estas leis, deslocaremos a nossa atenção ao Compromisso do Missouri na medida em que debatemos as perspectivas dos missionários quanto à escravização nos processos de reconhecimentos dos novos estados e territórios.

## 5.5 O COMPROMISSO DO MISSOURI E OS NOVOS ESTADOS

Depois de ter passado dois anos no Sul e defender uma transição mais lenta para a mão de obra livre, Ashbell Green Simonton foi acusado por seu amigo John de ter virado um sulista. Simonton afirmou ter chegado a uma opinião fixa sobre o assunto não apenas por ter mudado de região, mas por dedicar atenção aos assuntos políticos e jurídicos, especialmente sobre as relações entre os poderes do governo geral e dos estados. Por outro lado, não aceitava a acusação de John de que havia se apaixonado pela *instituição peculiar* do Sul, a escravização. Para se defender de tal acusação, Simonton alegou ter passado a conhecer com mais profundidade as tensões entre os Estados e a União. Como alternativa ao problema, sugeria retirar do Congresso o debate e entregar à Suprema Corte ou à população dos territórios à época de votarem as respectivas Constituições Estaduais. Ele acreditava haver entre os escravizadores do sul um sentimento de pesar e uma responsabilidade pela imposição da escravização. Para Simonton, os sentimentos da população deveriam produzir a transformação necessária para a extinção do tratamento desumano dispensado aos escravizados. Ele afirmou: “Eu expressei minha convicção de que, se fosse permitido que esse sentimento produzisse calmamente seus frutos pacíficos, seria aberto um caminho para a emancipação dos escravos” (Simonton, 27 abr. 1854, p. 43, Tradução própria).<sup>88</sup>

Na perspectiva de Simonton, a responsabilidade sobre o problema da continuidade e intensificação da escravidão nos estados sulistas recaía sobre as agitações abolicionistas. Por isso, foi contrário às agitações abolicionistas no Congresso, nas conferências antiescravistas e nos levantes de escravizados, os quais sequer foram mencionados em suas narrativas. Inclusive, alegou que “Os tempos mudaram desde 1787, quando Jefferson propôs uma cláusula proibindo a escravidão no Território do Noroeste e os representantes do Sul o apoiaram; e essa mudança não posso atribuir a outra coisa senão "agitação, agitação" (Simonton, 27 abr. 1854, p. 44, tradução própria).<sup>89</sup> Portanto, enquanto Simonton vivia entre os sulistas, o seu posicionamento era de que o movimento de libertação deveria ser voluntário e pacífico, partindo dos escravizadores, não da elite branca de outros Estados muito menos de escravizados.

---

<sup>88</sup> Texto original:

“I expressed my belief that if this sentiment were allowed quietly to work out its peaceable fruits a way would be opened for the emancipation of the slaves.” (Simonton, 27 abr. 1854, p. 43)

<sup>89</sup> Texto original:

“Times have changed since 1787 when Jefferson moved a clause prohibiting slavery in the Northwest Territory and the representatives of the South seconded him; and this change I can attribute to nothing else but "agitation, agitation." (Simonton, 27 abr. 1854, p. 44)

Esta reflexão elaborada por Simonton em abril de 1854 foi pautada a partir de notícias sobre a formação da constituição de Nebraska, reconhecido como território escravista em maio de 1854 e admitido como um estado livre em 1867. Por um lado, pode expressar a sua inclinação ao modelo confederado, na medida em que acreditava ser importante dar aos grupos regionais a autoridade para legislar as questões locais. Paradoxalmente, ao afirmar a possibilidade de solução vir de uma decisão da Suprema Corte, além de deslocar o debate do poder legislativo para o poder judiciário, Simonton reivindicou uma autoridade federal que fortalecia o poder da união em detrimento dos poderes regionais. O envio do projeto de lei para tratar do território de Nebraska ao Senado Americano foi noticiado em 1848 pelo *The Neighbor* (v.2. n.19, 1848, p. 28, 76).

Estes abismos temporais entre o início da ocupação na região que posteriormente foi chamada de Nebraska, a notícia do *The Neighbor*, a narrativa de Simonton, e o reconhecimento enquanto território, e o reconhecimento enquanto estado nos é percebido como apenas um dos indícios de que a solução, ao contrário da convicção de Simonton, não havia solução simples para o problema da escravidão e dos modelos federalistas ou confederados. Além disso, diferentemente do que Simonton projetava sobre o passado, não havia uma perfeita sintonia entre os sulistas e nortistas quando o assunto era a questão da liberdade que cada estado ou território teria para usar mão de obra livre ou escravizada, de modo que a tensão entre sulistas e nortistas não era uma realidade exclusiva do contexto da década de 1850 ou da abolição nos Estados do Norte. Desde a fundação da nação, foram adotadas uma série de medidas no intuito de preservar a unidade da nação em construção ante as tensões entre ambas as partes.

O tema da escravização também esteve relacionado a uma notícia publicada no *The Neighbor* sobre a reação do senador do Missouri Thomas Hart Benton (1782-1858), expressa através de uma carta direcionada ao povo de Oregon em março de 1847. A carta tratava da questão do reconhecimento do território de Oregon, o qual não fora aprovado no Senado em virtude dos debates sobre a questão escravista. A proposta inicial encaminhada pela Casa dos Representantes era de que o novo território permanecesse perpetuamente livre da escravidão. Representantes do Senado, porém, lutaram para retirar a cláusula abolicionista. Apesar de ser um escravizador, Benton havia expressado a sua insatisfação com a demora no processo de reconhecimento, mesmo que tal demora permitisse que ele mantivesse as suas práticas escravistas em Oregon (*The Neighbor*, v.1. n.8, 1847, p. 30). Aparentemente, a notícia não se propôs defender a liberdade ou a possibilidade da escravização no referido território. Por outro lado, ao indicar a inquietação do senador sem deixar de mencionar que ele era um escravista,

o redator parece sugerir que: se até o senhor de escravos era favorável ao reconhecimento do território de Oregon, conforme proposto pelos deputados com a proibição da escravidão, nada mais poderia justificar a demora da aprovação do território com a garantia de liberdade perpétua.

Selecionamos um trecho da carta original, não publicada no *The Neighbor*, que expressa um pouco a insatisfação do senador Thomas Hart Benton dirigida ao povo de Oregon:

Isto será um grande desapontamento para vós, e uma verdadeira calamidade; já há cinco anos sem lei ou instituições legais para a proteção da vida, liberdade e propriedade e agora condenados a esperar mais um ano. Esta é uma condição estranha e anômala, quase incrível de contemplar, e muito crítica de suportar, uma colônia de homens livres a 4.000 milhas do governo metropolitano e sem lei ou governo para os preservar. Mas não fiques alarmado nem desesperado. Não sereis proscritos por não admitirdes a escravatura [...] O Oregon não é o alvo. O mais ardente propagandista da escravatura não pode esperar plantá-la nas margens do Pacífico. (Gregory, 2013, p. 51-52)

O projeto foi debatido novamente pelo Senado em 1848. Desta vez, com a permissão para a escravização, os senadores reconheceram o território de Oregon. No entanto, depois de intensos debates os deputados derrubaram a proposta escravista, e aprovaram o reconhecimento do território de Oregon. Apesar de aparentemente o senador Benton nunca ter visitado a região, o seu nome foi utilizado para nomear o Condado de Benton em Oregon, onde um quarto da população em 1850 era originária do Missouri (Gregory, 2013, p. 15, 51-52).

No periódico *El Mercurio*, em 2 de agosto de 1849, também foi mencionado que o apego a uma discussão constitucional e ao Compromisso do Missouri enquanto entrave ao reconhecimento do Oregon enquanto Estado, contrariando os interesses da própria população e dificultando o avanço das ideias de liberdade sobre a nação.

O Compromisso do Missouri (1820) determinou que o território da Louisiana estaria dividido a partir da linha de latitude 36°30'. Ao Sul a escravização foi permitida e ao norte proibida, exceto em Missouri. O compromisso foi rompido com o Ato de Kansas-Nebraska (1854) e com a decisão da suprema corte no caso do escravizado Dred Scott contra Sanford (1857) (Estados Unidos, 1820).<sup>90</sup>

Segundo Forbes, o Compromisso do Missouri representou uma quebra na política *jacksonian*, criada para conter medidas centralizadoras e a ascensão da liderança republicana, a qual estava articulada para criar o estado do Missouri sem proibir a escravização. Neste contexto, havia grupos abolicionistas e escravistas. Os grupos favoráveis à interferência do

<sup>90</sup> Ver o mapa da linha do Compromisso do Missouri em: Mcconnell (1919).

Congresso Americano sobre a questão da escravidão nos novos territórios eram chamados de restricionistas, os contrários eram chamados de anti-restricionistas. O grupo liderado por James Monroe, chamado de pragmático, agia secretamente na tentativa de conciliar ambos os lados com o objetivo maior de promover uma segurança institucional aos territórios conquistados ao oeste. Os debates sobre o Compromisso do Missouri continuaram a ser mobilizados a medida em que cada novo estado era constituído e retornou a gerar graves tensões pouco antes da guerra civil americana (Forbes, 2007, p. 5, 69).

Walter Lowrie, o senador que posteriormente se tornou o secretário do Conselho de Missões da Igreja Presbiteriana que enviou Simonton ao Brasil, também participou do debate legislativo em torno da questão do Missouri. Ele começou a sua vida política com posições bem radicais contra a escravização, o que dificultava a tentativa dos *anti-restricionistas* de convencer o senador a votar em favor do Compromisso do Missouri. Ele chegou a afirmar que seria preferível ver a dissolução da União que a manutenção da extensão da escravatura em todo o oeste do país (Forbes, 2007, p. 80, 81, 118).

O periódico de missões domésticas da Old School Presbiteriana publicou uma nota sob o título “Mais Estados Unidos” a qual afirmava que cada declaração tendente a revelar o progresso do país era um argumento para as Missões Domésticas. Assim, a partir desse princípio, divulgaram que o território ainda não formado em estados passaria a compreender quarenta e seis estados tão grandes quanto a Pensilvânia. Dessas regiões, trinta e cinco estariam ao norte de 36 deg. Onze e meio ao sul de 36 deg. 30 min – ou estados escravocratas, supondo que a linha de compromisso do Missouri fosse adotada. Logo, os Estados Unidos passariam a ser constituídos por vinte e seis estados soberanos. Ademais, caso Oregon, Califórnia e Novo México se separassem e as Montanhas Rochosas/Rocky Mountains fossem a divisão entre os Estados Unidos do Atlântico e os Estados Unidos do Pacífico, a União Atlântico conteria cinquenta e sete estados soberanos; a União do Pacífico dezenove gigantescos estados soberanos. Motivo pelo qual, conforme o redator do periódico, “tiranos tremeriam”. De acordo com o jornal, os cálculos baseavam-se no relatório do Comissário da República dos Estados Unidos e abrangiam todo o território dos Estados Unidos em todos os lugares ainda não formados em estados. O periódico ainda exaltou a grandeza do território, ainda que os cálculos não fossem tão exatos, revelavam que, provavelmente, não haveria outro colossal poder republicano sobre o continente. Além disso, o periódico ressaltou que o comércio da Ásia - e St. Lawrence, cuja importância para o Canadá ou Grã-Bretanha era risível, se tornaria para o país um elemento de força e prosperidade, não inferior ao Mississippi e faria riqueza e força sem igual em nenhum lugar do globo (PCUSA, 1849, p. 122).

Sobre as eleições presidenciais de 1848, o periódico noticiou as disputas internas para a indicação tanto no Partido Whig como no Partido Democrático. O redator temia a possibilidade daquela eleição ser decidida pelo parlamento, não pelo voto dos cidadãos. Dentre as divergências partidárias, a temática da escravidão foi indicada como primordial na definição do resultado das eleições (*The Neighbor*, v.2. n.19, 1848 p. 26). Na mesma edição, também foi noticiada a abolição em colônias francesas. Posteriormente, o periódico noticiou que a convenção do partido Whig havia indicado Zachary Taylor (1784-1850) e o partido Democrata havia indicado o Lewis Cass (1782-1866), e que, à medida em que as eleições se aproximavam, a temática da escravização se acentuada em debates políticos (*The Neighbor*, v.2. n.19, 1848 p. 28).

Um dos motivos do Partido Whig ter escolhido Taylor como candidato foi por sua popularidade enquanto líder militar, sobretudo diante da vitória na Batalha de Buena Vista contra o México, feito que lhe conferiu o status de herói nacional. O partido esteve dividido na questão da Provisão de Wilmont, projeto de lei criado no intuito de proibir a escravidão em todos os territórios obtidos na guerra contra o México. A Convenção Nacional do Partido Democrático foi marcada pela divisão entre os Barnburners, contrários a escravização e a indicação de Lewis Cass, e os Hunkers. Segundo Brady, apesar da questão da escravidão nos territórios ocupados depois da guerra com o México ser central tanto na opinião pública como na organização interna de cada partido, ambos os candidatos tentaram evitar discutir o problema publicamente a fim de conquistarem votos no Norte e no Sul. No entanto, enquanto Taylor havia se recusado a comentar a questão de Wilmont, Cass declarou a sua objeção. Cass também era favorável à continuidade da expansão territorial sobre o México, ao passo que Taylor via isso como uma ameaça à segurança nacional (Brady, 2014). Conforme noticiado pelo *The Neighbor*, no início de 1849 Taylor venceu as eleições de 1848. Dos 30 Estados participantes, Taylor recebeu 1.360.967 populares e 163 votos do colegiado, ao passo que Cass recebeu 1.222.342 votos populares e 127 votos do colegiado (*The Neighbor*, v.3. n.24, 1849).

Após a vitória do partido Whig nas eleições de 1848, o debate sobre a escravização continuava. Uma das polêmicas girava em torno da seguinte questão: O que deveria ser feito com os escravos que fugiam dos Estados do Sul? Conforme noticiado no *The Neighbor*, não havia nenhuma lei proibindo os estados livres de libertarem os escravos sob as suas respectivas jurisdições. Isso justificaria a legalidade do caso de Lewis Pierce, o qual havia conseguido a liberdade na Filadelfia depois de ter sido escravizado por Qilgham (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849).

Foi noticiado a respeito da determinação de Whitemarsh B. Seabrook (1793-1855), governador da Carolina do Sul, em resistir às tentativas de limitar a escravidão aos seus limites territoriais de então. Ou seja, ele não estava disposto a aceitar a proibição da escravidão nos novos territórios conquistados (*The Neighbor*, v.3. n.25, 1849).

Sobre a extensão da escravização, o jornal *The Neighbor* afirmou que, apesar de crescer significativamente o número dos que estavam dispostos a se posicionarem contra a extensão da escravização, a União seria incapaz de interferir na decisão dos Estados formados, da mesma forma que o czar russo ou a Assembleia Nacional francesa. A polêmica era ainda mais intensa, uma vez que não houve consenso sobre a aceitação da Cláusula de Wilmont, a qual indicava a proibição da escravização nos territórios anexados com o fim do tratado com o México. O presidente James Knox Polk (1795-1849), mesmo assinando a lei que reconhecia Oregon como um território sem escravização, afirmou que não aceitaria que os governos da Califórnia e do Novo México fossem instituídos sob as mesmas condições. Conforme o redator, o presidente havia tomado como fundamento legal o Compromisso do Missouri (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849). Posteriormente foi noticiado que “os despachos da Califórnia foram ocultados do conhecimento público, sendo provável que o Gabinete espere que o povo forme uma constituição que exclui a escravatura para depois solicitar a admissão da União” (*The Neighbor*, v.3. n.32, 1849, p. 62).

Depois do reconhecimento do Texas enquanto Estado escravista, a expectativa do editor do *The Neighbor* era de que a população do Novo México e da Califórnia não prosseguisse na prática da escravização. Uma vez reconhecida como instituição injusta, a maior dificuldade não estaria no reconhecimento da necessidade de superá-la, mas na elaboração de uma estratégia que apaziguasse as tensões crescentes entre o norte e o sul. A rivalidade de ambos os lados impedia que a temática da escravização fosse tratada de maneira racional, de modo que nos últimos 20 anos os estados do sul acentuaram as posturas escravistas.

Antes de 1825, estado por estado, a emancipação viajava para o sul. Desde esse período, ficou parado [...] E devido à grosseria de muitos no Norte, combinada com uma irritabilidade crescente por parte de outros no Sul, a perspectiva de ação neste caso é muito pouco promissora. Os homens nos estados escravistas mudaram tristemente de terreno para pior. O senhor Jefferson propôs uma vez no Congresso, em 1784, que de todos os territórios (assim chamados em contraste com os estados) a servidão involuntária, exceto para o crime, deveria ser para sempre excluída. Diz-

se que o Legislativo da Virgínia certa vez chegou a quatro vezes de aboli-lo. (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849, p.18) Tradução nossa.<sup>91</sup>

Ou seja, na perspectiva do redator do *The Neighbor*, as ideias abolicionistas se fortaleciam nos estados do sul até a década de 1820. No entanto, os sulistas passaram a adotar uma postura mais rígida na defesa da escravização diante da pressão promovida pelo Norte no sentido impor abolição repentinamente.

Foi noticiado no *The Neighbor* que o projeto de lei para o reconhecimento do governo da Califórnia havia sido apresentado ao Congresso, mas que a celeridade da aprovação estava comprometida em decorrência do debate sobre a escravização. O legislativo de New York também havia enviado ao Congresso uma solicitação para que a escravidão não fosse estendida aos territórios do Novo México e da Califórnia e para que o comércio de escravizados fosse proibido no Distrito de Columbia (*The Neighbor*, v.3. n.27, 1849, p. 22). Posteriormente, foi noticiado que havia uma grande probabilidade do Gabinete da Califórnia esperar que o povo elaborasse uma constituição que excluísse a escravidão, apesar dos despachos terem seguido secretamente sem o conhecimento do público geral (*The Neighbor*, v.3. n.32, 1849, p. 62).<sup>92</sup> Também, foi noticiado no *El Mercurio* que o grande entrave para o reconhecimento da Califórnia enquanto estado estava na polêmica em torno da abolição. Além disso, o periódico também refletiu sobre os impactos da expansão sobre a Califórnia sobre a economia do Pacífico (*El Mercurio*, 8 fev. 1849; 24 mai. 1850).

As notícias também revelaram que o Chanceler Nicholas e outros de Kentucky manifestaram-se ao povo insistindo que a “Constituição proposta a ser formada deveria prever a abolição gradual da escravidão no Estado” (*The Neighbor*, v.3. n.30, 1849, p. 37).

---

<sup>91</sup> Texto original:

“Anterior to 1825, state by state, emancipation had been travelling southward. Since that period it has stood still; Mason and Dixon's line remaining to this day its northern frontier. And from the rudeness of many at the North, combined with a growing irritability on the part of others at the South, the prospect of action in the case is very unpromising. Men in the slave-states have changed their ground sadly for the worse. Mr. Jefferson once actually proposed in Congress, in 1784, that from all Territories (so called in contrast with states) involuntary servitude, except for crime, should forever be excluded. The Legislature of Virginia is said to have once come within four of a vote to abolish it.” (*The Neighbor*, v.3. n.26, 1849, p.18).

<sup>92</sup> Se os despachos foram efetivamente ocultados do público geral, não encontramos indícios de como os despachos chegaram ao conhecimento do editor do periódico *The Neighbor*.

## 5.6 COMPROMISSO DE 1850 A LEI DO ESCRAVO FUGITIVO

Foi noticiado no *The Neighbor* o projeto de lei que deu origem ao *Compromisso de 1850*, o qual estava baseado em cinco leis, as quais foram sintetizadas no periódico da seguinte forma:

Neste plano as diferentes medidas foram, 1ª. a admissão de Califórnia como estado; 2º. o assentamento da fronteira de Texas no norte e no oeste, as reivindicações desse estado no domínios do Novo México serão respondidos pelo pagamento de alguns milhões de dólares por parte da União; 3º. a aprovação de uma lei mais rígida do que a agora existente, para o entrega de fugitivos da escravidão; 4º. a abolição da escravidão muito no Distrito de Columbia; e 5º. o estabelecimento dos governos civis nos territórios recém-adquiridos da Nova México, Utah e Desseret. (*The Neighbor*, v.3. n.35, 1850, p. 2) Tradução própria.<sup>93</sup>

Segundo o periódico *The Neighbor*, o projeto inicial esboçado e defendido pelo senador Henry Clay (1777-1852) estava sendo debatido no Senado por vários meses e havia fracassado completamente. Não identificamos um fracasso completo, uma vez que entre as oito propostas de lei elaboradas por Clay, cinco foram aceitas com alterações. Tal conclusão, apesar de ter sido publicada em outubro, partia de informações enviadas em 13 de agosto de 1850. Até então, houve uma tentativa de alguns senadores em não apenas proibir o tráfico, mas também em abolir a escravização em DC, conforme indicado no *The Neighbor*. Além disso, tais senadores haviam proposto medidas que contrariavam o Pacto do Missouri no sentido de interferir sobre a questão da escravização nos Estados do Sul. Por outro lado, devemos mencionar que a conclusão do *The Neighbor* de que as proposições de Clay fracassaram completamente foi precipitada, uma vez que parte das proposições de Clay que foram, inclusive, pensadas no sentido de apaziguar as tensões entre o norte e o Sul, foram aprovadas entre 9 e 20 de setembro de 1850. Ou seja, mesmo antes do resultado do debate, o editor fez questão de publicizar uma completa derrota do senador que articulava uma conciliação entre os estados escravistas e abolicionistas. Além disso foi indicado que a proposta de abolição completa no centro político dos EUA havia prevalecido. Com isso, o editor educava os imigrantes a partir do princípio de que prevalecia na nação dos Estados Unidos a intolerância em relação à escravização. Dentre as leis aprovadas, diferentemente da

---

<sup>93</sup> Texto original:

In this plan the different measures were, 1st. the admission of California as a state; 2nd. the settlement of the boundary of Texas on the north and west, the claims of that state on the domains of New Mexico to be answered by the payment of some millions of dollars on the part of the Union; 3rd. the passage of a law more rigid, than that now existing, for the surrender of fugitives from slavery; 4th. the abolition of slavery in the District of Columbia; and 5th. the establishment of civil governments in the newly acquired territories of New Mexico, Utah, and Desseret. (*The Neighbor*, v.3. n.35, 1850, p. 2)

expectativa do *The Neighbor*, não houve a abolição da escravidão no *District of Columbia*, mas apenas proibição do tráfico de escravizados. Ou seja, Clay não havia sido completamente derrotado.

Thornwell (1850, p. 5-7), durante um sermão fúnebre do ex-presidente dos Estados Unidos John C. Calhoun realizado na capela do South Carolina College, afirmou que os Estados Unidos estavam passando por uma das suas maiores crises e que o avanço das proposições do Senado colocava em risco a manutenção da unidade da nação. Ele temia que essa quebra afetasse toda a humanidade, uma vez que a preservação da unidade seria a condição política necessária que os Estados Unidos continuassem sendo o centro da evangelização e da expansão civilizatória mundial.

Essa crise entre os estados atravessou a experiência de Simonton (1852), que enquanto esteve no Sul dos EUA no início da década de 1850, mencionou que o tema da escravização era debatido exaustivamente na região e que quando as pessoas percebiam que ele era originário do Norte tratavam de classificá-lo como sendo um “aboliconista ferrenho”. No entanto, em carta de recomendação elaborada por Rion destinada ao Dr. Thornwell do College of Columbia, foi afirmado que Simonton era tão viável para ensinar no College quanto era viável a escravização. Para Simonton, em registro privado, a comparação se tratava de ironia intragável. Para Thornwell, a comparação era insuficiente para superar as profundas divisões entre os estados do norte e do Sul, e quanto a isso advertiu a Simonton sobre dificuldade de conseguir lecionar na região. Ele afirmou que os sulistas sabiam que a escravização estava perto do fim e que era visível a mudança desse tipo de mão de obra forçada. Por outro lado, justificava a sua continuidade em virtude das agitações dos ianques. Ele afirmou: “Todos eles são livres para confessar que, se não fosse pela agitação no Norte, a escravidão na Virgínia, Delaware e Kentucky estaria entre os eventos do passado” (Simonton, 20 nov. 1852, p. 12, tradução própria).<sup>94</sup> Simonton alegava que, apesar de não ter paciência para discutir o assunto, acreditava na sinceridade dos sulistas, nas suas reais intenções em anexar Cuba e preservar o sistema escravista. Mesmo sendo acusados de abstracionistas, os sulistas seriam capazes de defender as suas ideias com a própria vida, o que traria sérias consequências para o futuro da nação americana (Simonton, 20 nov. 1852, p. 11-13).

A tentativa de Simonton de mudar a sua perspectiva profissional foi articulada no diálogo com líderes políticos e religiosos. Enquanto esteve em Raleigh, Simonton visitou sede do poder Legislativo da cidade, cujo prédio considerou ser melhor e mais bem frequentado

---

<sup>94</sup> They all are free to confess that had it not been for the agitation at the North, Slavery in Virginia, Delaware and Kentucky would be among the events of the past.(tradução própria)

que a sede do legislativo de Harrisburg. Através da mediação do reverendo Lacy, ele teve a oportunidade de conversar com o senador Gilman, que sugeriu que ele atuasse como professor em uma escola/ *school* que seria aberta em Greensboro. Enquanto esteve em Columbia, cidade do Condado de Richland na Carolina do Sul, buscou uma oportunidade com o professor Dr. Thornwell, que afirmou que diante do crescimento dos movimentos separatistas era cada vez mais difícil para os formados no Norte atuarem como professores no Sul dos EUA (Simonton, 25 nov. 1852, p. 13).

Simonton, porém, prosseguiu em suas viagens e na busca por um emprego de professor. Em La Grange, Alabama, ele expressou admiração pela construção da escola destinada às mulheres, mas foi orientado a buscar outras oportunidades no Mississippi, onde provavelmente haveria mais oportunidades. A opção de Aberdeen, na zona rural, foi rejeitada inicialmente por Simonton por não acreditar que haveria uma escola organizada que pagasse bem aos professores, um local pouco povoado com casas de madeira. Ele mesmo reconheceu estar enganado quando percebeu o esforço empreendido por estudantes, os quais percorriam diariamente cerca de 6 milhas para assistir a aula e aprender sobre Virgílio e Homero. Porém, foi em Starkville, Mississippi, que Simonton se estabeleceu enquanto professor, nutrindo inicialmente a expectativa de que o trabalho lhe traria uma rotina cansativa e monótona (Simonton, 1 jan. 1853, p. 18-23).

No entanto, com o passar do tempo ele relatou estar vivendo uma das experiências mais felizes de sua vida, o que poderia ser explicado pelas amizades que havia feito e pelo ambiente agradável da escola, que não era no modelo de internato e ele trabalhava de oito da manhã ao meio-dia e de duas da tarde às dezessete horas. Ele julgava que esse intervalo diário fora da escola lhe conferia um tempo de descanso distante dos aborrecimentos dos estudantes. Sobre suas atividades pedagógicas, ele afirmou que utilizava a marcação preta para indicar nas notas baixas como uma forma de estimular a competição dos estudantes e de evitar a utilização da vara como método de punição. Quanto ao seu estado de felicidade, também foi mencionado um namoro de aproximadamente dois meses com a Cattie G., uma senhorita que morava na Carolina do Sul e fora ao encontro de Simonton no Mississippi através da mediação da tia dela, a senhora Catothers. O namoro foi interrompido antes que um noivado pudesse ser oficializado pelo pai da moça, que era um secessionista que não aceitaria que a filha fosse casada com um nortista (Simonton, 6 ago. 1853, p.24; 15 set. 1853, p.1).

Em outubro de 1853 Simonton começou a expressar em seu diário a sua decisão de sair de Starkville. Ele alegou não haver na cidade a devida valorização dos professores e que a população não se importava com o sucesso da escola a ponto do próprio professor de latim,

David Owens, não ser capaz estruturar corretamente nenhuma sentença em latim, mesmo que fosse para salvar a própria vida. Não obstante a sua insatisfação com Starkville, Simonton decidiu permanecer por mais seis meses. Parte da mudança de planos é compreendida na proposta de 160 dólares por estudante e na promessa de ao menos oito estudantes no novo período letivo. Ao longo do semestre, porém, Simonton expressou o seu descontentamento com a região alegando que ela era caracterizada por vícios obscenos e padrões morais religiosos baixos (Simonton, 22 out. 1853, p. 29; 1 dez. 1853, p.34; 14 dez. 1853, p. 34; 9 jan. 1854).

Como alternativa ao magistério em Starkville, Simonton cogitou abrir uma escola em outra cidade mais ao sul do Mississippi, mas também relatou que mantinha uma elevada estima pelas atividades ministeriais, considerando-as que conferiam à existência um sentido útil e objetivo, mas que ele não decidia pela vocação ministerial por não possuir um coração preparado. Por outro lado, ele se via diante de uma crise vocacional, sobretudo por continuar recebendo cartas da sua mãe expressando o desejo de que o filho tomasse a decisão de se dedicar ao ministério, assim como fora consagrado ainda enquanto criança, e por ser constantemente encorajado por amigos sulistas como os reverendos Emerson e Shields e o sr. e a sra. Carothers a desistir de iniciar os estudos na área do Direito. Segundo Simonton, os seus amigos sulistas também expressavam o desejo de que ele permanecesse em Starkville no Mississippi atuando como professor. Apesar de considerar animadora a possibilidade de juntar mil dólares caso continuasse atuando como professor em Starkville, ele optou por regressar à sua casa em Harrisburg. (Simonton, 14 dez. 1853 – 13 jun. 1854).

Quanto à repercussão do desenvolvimento da crise entre os estados dos EUA na missão de David Trumbull no Chile, o periódico *The Neighbor* também noticiou que o Senado americano reconheceu os estados da Califórnia, do Texas e de Utah, mas que nem a abolição nem o fim do tráfico de escravizados foram aprovados (*The Neighbor*, v.3. n.36, 24 out. 1850, p. 2, 6; *The Neighbor*, v.4. n.38, 23 nov. 1850, p. 4). Em seguida, o periódico mencionou que o projeto de lei para a abolição em Washington DC havia fracassado, mas que a lei para o fim do tráfico foi aprovada (*The Neighbor*, v.4. n.39, 9 dez. 1850, p. 3), mas não retificou a sua afirmação anterior de que os projetos de Clay haviam fracassado completamente. Nas vésperas do Natal de 1850, foi noticiado que, enquanto o Congresso permanecia em recesso, alguns estados do norte dirigiram queixas a Londres contra a nova lei que endurecia as medidas sobre os escravos foragidos em estados livres (*The Neighbor*, v.4. n.40, 24 dez. 1850, p. 6). Além disso, foi relatada a continuidade da agitação em torno entrega dos escravos fugitivos, a predisposição do presidente Millard Fillmore (1800-1874) usar as forças militares

para manter a lei do escravo fugitivo, assim como a instrução dada pelo juiz Kane, do Tribunal Distrital dos EUA da Pensilvânia, de que a aplicação da lei seria um sinal de respeito a vontade da nação (*The Neighbor*, v.4. n.44, 24 jan. 1851, p. 2). Posteriormente o periódico publicou a seguinte mensagem de Millard Fillmore:

Não tenho dúvidas de que o povo americano, unido por laços de sangue e tradições comuns, ainda nutre uma consideração primordial pela União de seus pais; e que está pronto para repreender qualquer tentativa de violar sua integridade, de perturbar os compromissos em que se baseia ou de resistir às leis que foram promulgadas sob sua autoridade. (*The Neighbor*, v.4. n.48, 25 fev. 1851, p. 3) Tradução própria.<sup>95</sup>

Foi publicada uma notícia retirada do *NY Tribune* intitulada “Grande coragem”, que mencionou o fato do rev. J. B. Smith ter rejeitado o trabalho para receber pessoas importantes na casa do então Secretário de Estado, Daniel Webster. Smith era um afro-americano que, posteriormente, participou do *Convention of the Colored Citizens of Massachusetts*. Ele não concordava com o posicionamento de Webster em favor do Compromisso de 1850, especialmente no que se referia à captura dos escravizados fugitivos. Assim, Smith afirmou que não se disporia a aceitar 100 dólares diários para trabalhar com Webster e que seria impossível encontrar um homem de cor em Boston disposto a trabalhar por um dia para um “inimigo da raça humana” (*The Neighbor*, v.4.n.45, 31 jan. 1851, p. 2). Por não ter acrescentado, retirado ou comentado a declarada oposição do *NY Tribune* e de Smith à Webster, concluímos que a posição do editor do *The Neighbor* também era de aversão às decisões que permearam o Compromisso de 1850, a despeito das frequentes associações de sua necessidade em preservar a paz entre os estados. Na mesma edição, foi noticiado também que o navio a vapor *Commodore Stockton* havia saído de Baltimore em direção ao Pacífico com muitos escravos que pertenciam a dois senhores da Carolina do Sul (*The Neighbor*, v.4. n.45, 31 jan. 1851, p. 3).

Segundo o *The Neighbor*, a Lei do Escravo Fugitivo era tão intolerável que surtiria o efeito contrário à manutenção da escravidão:

A Lei do Escravo Fugitivo em sua aplicação prática continua agitando a comunidade. É uma pílula que o Norte não engolirá; e uma bolha que o Sul não suportará por muito tempo. Ao expor a escuridão do sistema, está a fazer

---

<sup>95</sup> **Texto original:**

I cannot doubt that the American people, bound together by kindred blood and common tradition still cherish a paramount regard for the Union of their fathers; and that they are ready to rebuke any attempt to violate its integrity, to disturb the compromises on which it is based, or to resist the laws which have been enacted under its authority. (*The Neighbor*, v.4.n.48, 25 fev. 1851, p. 3).

mais para minar a escravatura do que qualquer outra coisa. (The Neighbor, v.4. n.52, 25 abr. 1851, p. 5)

De igual modo, foi noticiado que, em Boston, houve tentativas de resistência à Lei do Escravo Fugitivo (The Neighbor, v.4. n.44, 24 jan. 1851, p. 5). Em uma carta de Boston publicada no periódico *The Neighbor* foi dito que, em 1850, havia um grande temor de que os estados do sul se separassem dos Estados Unidos. Para o remetente, os sulistas não possuíam motivos legítimos para declarar uma separação, mas os nortistas, apesar de possuírem um motivo legítimo, não alimentavam movimentos separatistas. O motivo que poderia justificar a separação dos estados do norte, segundo o remetente, era a *Lei do Escravo Fugitivo*, a qual havia gerado indignação da população do norte tanto por contrariar os valores morais da humanidade quanto por violar os direitos dos estados e a garantia de liberdade individual de quem adentrava nos estados livres. O autor da carta também afirmou que, no Norte, a lei era apoiada apenas pelos “políticos de caráter duvidoso”, que teriam como objetivo conquistar votos no Sul, e pelos comerciantes das grandes cidades, aqueles que objetivavam manter as relações comerciais com o sul. Como todos os demais no Norte repudiavam a lei, a expectativa do autor da carta era de que ela fosse revogada em breve (The Neighbor. v.4. n.57. 10 jul. 1851. p.4). Ainda em 1851, foi noticiado que o Senado havia “aprovado uma resolução por 33 votos a 5, protestando contra a Lei do Escravo Fugitivo, considerada hostil aos sentimentos do Cristianismo e abominável aos sentimentos do povo da Commonwealth.” (The Neighbor. v.4. n.59, 9 ago. 1851. p.4, tradução própria.)<sup>96</sup>

Para historiadora Pfaelzer (2023, p. 139-140), o Compromisso de 1850 havia sido articulado pelo Senador de Kentucky com o objetivo de proteger o comércio americano de escravizados. Apesar de ter sido criado como um “estado livre”, a historiadora demonstrou que o tráfico, assim como a escravização de indígenas, prosseguiu mesmo depois do Compromisso de 1850.

O periódico *The Neighbor* também apresentou um censo demográfico elaborado pela Inteligência Nacional dos Estados Unidos. Além de identificar o número de livres e escravizados. Foi comentado que os estados livres passariam a ter mais representantes que os estados escravistas e que isso deveria repercutir nas próximas eleições.

---

<sup>96</sup> Texto original:

“The Senate has passed a resolution by a vote of 33 to 5 protesting against the Fugitive Slave Law as hostile to the sentiments of Christianity and abhorrent to the feelings of the people of the Commonwealth.” (The Neighbor. v.4. n.59, 9 ago. 1851. p.4)

Sobre os impactos da lei do escravo fugitivo, ver também: Blackett (2018).

As publicações originais do Censo de 1850 apresentaram vários outros detalhamentos, como, por exemplo as divisões raciais (Fisher, 1851). No entanto, o periódico *The Neighbor* selecionou os dados referentes à população livre e escravizada, assim como as implicações sobre o processo eleitoral. Destacamos os casos dos estados do Mississippi e da Carolina do Sul em que a população escravizada chegou a ser maior que a população livre. Para além dos dados apresentados no periódico, é relevante para a nossa discussão um panorama da representação dos estados escravistas e livres até as eleições de 1852.

**TABELA 5 - CENSO EUA PUBLICADO NO *THE NEIGHBOR* EM 1851**

Representantes e População por Estado							
Estado	Rep	Livres	Escravos	Estado	Rep	Livres	Escravos
Maine	6	582.026	-	Maryland	5	492.661	90.355
New Hampshire	3	318.003	-	Virginia	13	940.000	460.000
Massachusetts	10	994.724	-	North Carolina	6	480.000	280.000
Vermont	3	314.322	-	South Carolina	5	280.000	350.000
Rhode Island	1	147.549	-	Georgia	8	555.000	365.000
Connecticut	3	370.913	-	Florida	1	45.000	22.000
New York	33	3.098.818	-	Alabama	6	440.000	330.000
New Jersey	5	489.868	52	Mississippi	5	300.000	320.000
Pennsylvania	25	2.341.204	-	Louisiana	3	250.000	200.000
Ohio	21	1.981.940	-	Texas	1	100.000	50.000
Indiana	10	990.258	-	Arkansas	1	150.000	45.000
Wisconsin	3	305.596	-	Missouri	6	590.000	91.547
Michigan	4	397.576	-	Tennessee	10	800.000	250.000
Illinois	9	850.000	-	Kentucky	9	782.000	211.000
Iowa	2	192.000	-	Delaware.	1	90.277	2.332
California	2	200.000	-	-	-	-	-
População Inteira							
				Livres			
Estados Livres				13.574.979	0		
Estados Escravos				6.294.938	3.067.234		
Distrito e Territórios				197.985	3.500		
Total				20.067.720	3.070.734		

Fonte: *The Neighbor*. v.4. n.54. Valparaíso: Printed at the Mercurio Office, May 24, 1851. p.4

A respeito da divisão política da década de 1850, Simonton discorreu sobre a disputa de Barry e Wilcox para uma vaga no congresso. Para o missionário, o primeiro era um excelente orador, mas não tinha solidez no tema da União e, em qualquer momento, mesmo ocultando sua opinião devido à repreensão do Mississippi no camarote de 1851, levaria a doutrina da secessão do abstrato para o concreto. Em relação a Wilcox, Simonton o intitulou

de palhaço e tolo, mas, apesar disso, confessou que o escolheria, mesmo com certa relutância, apenas por uma questão de opção entre dois males (Simonton, 3 set. 1853, p. 26). Ele também relatou em seu diário as impressões quanto à derrota do partido Whig nas eleições em Mississipi no ano de 1853. Conforme seu relato, a política andava em alta no estado, mas naquele momento transbordava calma, visto que a eleição ocorrera de forma silenciosa. Ainda no relato, a ênfase da disputa recaiu sobre a temática dos direitos dos estados, não sobre debate em torno da escravidão e abolição (Simonton, 12 nov. 1853, p. 30).

Simonton relatou também sua chegada a Nova York e a tentativa fracassada de votar, uma vez que um juiz católico irlandês alegara que ele era cidadão do Mississipi, tornando, portanto, o seu voto ilegal. O missionário citou que isso transformara-o em um quase “know nothing/sabe de nada”. Em outra parte do diário, Simonton comentou sobre o partido Novo Americano (conhecido como *know nothing*) e como os irlandeses estavam insatisfeitos e furiosos com a nova organização política, que se revelara um fracasso, mas que ainda perturbava os planos dos antigos e regulares políticos. Além disso, o missionário reconheceu que não saberia dizer se a influência do novo partido seria para o bem ou para o mal. Simonton, porém, confessou que, mesmo sem sua participação direta na votação, Pollock fora eleito, fato que o missionário considerou um sucesso nos esforços de ensinar uma lição aos estrangeiros e aos católicos. Ainda sobre o contexto da eleição, Simonton confessou que nunca vira o Norte e o Sul tão divididos em sentimentos e, especificamente, em sentimentos sobre política. Além disso, citou os pequenos políticos que, de um ao outro lado do país, propagaram discursos miseráveis. Assim, o missionário revelou que espera, caso haja uma crise, que se possa encontrar bom senso e patriotismo entre as massas, de modo a evitar o perigo (Simonton, 12 out. 1854, p. 60).

Durante uma viagem e passagem por St. Louis, Simonton relatou certa excitação política com a presença de democratas de todos os setores, ao que o missionário supôs que nunca o país vivera tanta ansiedade relativa à política. Outrossim, confidenciou que em relação à nacionalidade e sua legitimação tal como era estendida, significaria a mais ampla extensão da escravização. Alguns eventos que aconteceram no Kansas e em Washington colaboraram para o aumento do sentimento da referida ansiedade. Conforme o missionário, homens moderados que sempre tiveram esperança passaram a olhar com dor e preocupação para a campanha. Simonton também revelou que a Democracia, forte em sua organização e em suas reivindicações de ser o único partido nacional e amante da Constituição, poderia encontrar oposição caso algum oponente moderado e firme na extensão da escravização fosse escolhido pelos Republicanos. O missionário escreveu que o perigo era que esses, na sua oposição,

também escolhessem alguém não menos fanático e perigoso que os Democratas (Simonton, 4 jun. 1856, p.91).

Enquanto as tensões se acirravam nos Estados Unidos em relação ao tema da escravização, ao longo da década de 1850, o Brasil passava por transformações econômicas decorrentes das mudanças instituídas no tráfico internacional de escravizados, prática condenada no Chile pelos termos da lei desde o princípio das guerras pela emancipação política. Ao longo da década Simonton transitou nos Estados Unidos, especialmente entre o Meio Atlântico e os Estados do Sul, até que em 1859 chegou ao Brasil. Nesses percursos, ele presenciou cenas do tráfico de escravizados. Trumbull, por sua vez, havia se estabelecido no Chile na década anterior, mas, retornou temporariamente aos Estados Unidos em 1852, ano em que realizou o seu casamento com Janes Trumbull. Em sua rota marítima, pouco provavelmente se deparou com a prática do tráfico ilegal, mas no pouco tempo em que esteve em terra firme, entre Yale e Princeton provavelmente se deparou com os efeitos da Lei do Escravo Fugitivo. No período em que os traficantes insistiam em cometer crimes contra os africanos mediante a prática do tráfico transatlântico ilegal e dos tráficos interestaduais ou interprovinciais, ambos os missionários e suas respectivas instituições refletiram sobre a situação dos africanos, sobre a responsabilidade das nações e indivíduos envolvidos e sobre o papel que as igrejas deveriam desempenhar para a abolição definitiva da prática.

### 5.7 ESCRAVIZADORES CRISTÃOS E TRAFICANTES DESUMANOS

Notícias sobre tráfico internacional de escravizados e a deportação de libertos, abordada no periódico *The Neighbor* (1847-1851), editado por David Trumbull no Chile, além de abordar notícias sobre os Estados Unidos e da Libéria, mencionava a interferência da Inglaterra sobre a Jamaica, Equador, Cuba e Brasil. Apesar de Simonton, no Brasil (1859-1867), prosseguir em sua missão evitando “agitações” e tentando fugir do debate público sobre a escravização, desde 1852 ele registrou em seu diário sua ojeriza em relação ao tráfico de escravizados, ao mesmo tempo em que expressou certa tolerância aos escravizadores cristãos. Ambos, porém, quando saíram dos Estados Unidos em navios que carregavam produtos de exportação, partiram do porto de Baltimore, local com maior incidência do tráfico ilegal de escravizados no mundo atlântico. O Rio de Janeiro, destino de Simonton, era claramente lucrativo para os traficantes.

Apesar do porto de Valparaíso não ser, ao menos em um olhar panorâmico, tão promissor para os traficantes, não podemos esquecer que as mesmas empresas envolvidas no tráfico para o Brasil prosseguiram em rotas, inclusive com os mesmos navios, para o Uruguai,

Argentina e, atravessando o Cabo de Horn, para o Chile. Isso foi particularmente relevante no período que antecedeu a construção da ferrovia, e posteriormente, do canal do Panamá.

Segundo a historiadora Irigoín, os Estados Unidos estabeleceram fortes relações diplomáticas e econômicas com o Chile ao longo da década de 1810, especialmente pelo interesse no cobre da região do Norte Chico, realizando uma movimentação de aproximadamente 6 milhões de dólares em exportações e importações, com bens não perecíveis, móveis, maquinários, tecidos, armas e munições para a guerra e escravizados. Uma possível explicação para o aumento do número de escravizados vendidos no Chile entre 1797 e 1808 seria “uma a disponibilidade de escravizados trazidos por imigrantes” (Irigoín, 2018). Além disso, ela considerou como um problema, que merece mais atenção dos historiadores políticos, “drástica queda do preço de escravizados mesmo antes da abolição deste comércio em 1811” (Irigoín, 2018).

O governo chileno demonstrou certa preocupação em coibir o tráfico de escravizados. Através do ministro das Relações Exteriores, Joaquín Tocornal Jiménez (1788-1865), foi estabelecido, em 1839, um tratado de cooperação com a Grã-Bretanha e Irlanda com a pretensão de executar uma “completa extinção do tráfico de escravos”. Foi determinado que: todos os cidadãos chilenos, em todas as partes do mundo, estariam proibidos de *comercializar escravos*; seria criada uma lei punitiva para os cidadãos chilenos que participassem direta ou indiretamente, inclusive utilizando a bandeira do Chile na tentativa de burlar a fiscalização, do tráfico de escravizados; os navios das marinhas de ambas as nações, que receberiam cópias do tratado em inglês e espanhol, podiam vistoriar os navios mercantes das duas nações; a formação de Tribunais Mistos com representantes de ambas as nações situados um no território chileno e outro na costa africana; a condução, aos referidos tribunais de navios que possuíssem escotilhas com redes abertas, separações ou divisões superiores às utilizadas em embarcações utilizadas para o comércio e trânsito de pessoas, tábuas sobressalentes, correntes ou algemas, a quantidade de vasilhas ou água superior à necessária para o abastecimento da tripulação, a quantidade excessiva de arroz, farinha do Brasil ou milho não declarados como parte da carga comercializada; nenhum capitão ou proprietário de um navio capturado nessas condições teria o direito a indenização por eventuais perdas; depois do julgamento, tais navios seriam desmanchados e suas partes vendidas (Chile, 1839).

Os ultramontanos chilenos também se empenharam em vincular o combate ao tráfico de africanos ao ideal da religião católica, afirmando que os jesuítas contrariaram as abominações da *escravidão* e, em suas pregações, protestaram contra o tráfico de *escravos*. Por isso, os jesuítas teriam sofrido forte perseguição dos:

senhores de engenho, traficantes de escravos e todos aqueles vis mercadores de carne humana que brincam com o sangue de seus semelhantes. [...] Em nome da natureza humana, em nome do Cristianismo, em nome da Igreja, em nome de Inácio de Loyola, seu ilustre fundador, protestaram vigorosamente para não tomarem parte em tal tráfico iníquo; e não faltaram entre os numerosos e ilustres mártires da ordem, que deram o último suspiro para se colocarem entre o pobre índio e a escravidão que o esperava. (La Revista Católica.v.2. n.107, 1844. p.438) Tradução nossa.<sup>97</sup>

Também foi afirmado no *The Neighbor* que o comércio de escravizados nunca havia sido tão intenso e cruel, apesar do governo britânico ter utilizado vinte milhões de libras para libertar os escravizados nas suas colônias, e mais vinte e cinco milhões para tentar acabar com o tráfico (The Neighbor, v.2. n.16, 1848. p.14). Posteriormente, foi noticiada uma fábrica de algodão do Sul dos Estados Unidos, *Arcadia Co's Factor*, que duplicou sua lucratividade e por utilizar mão de obra escravizada (The Neighbor, v.2. n.21, 1848. p.35). Predominou no periódico *The Neighbor* a ideia de que a economia das nações que conquistaram a abolição seria prejudicada enquanto houvesse produtores sustentados pelo trabalho de escravizados.

Segundo informado no *The Neighbor*, o declínio da economia da Jamaica, que permaneceu como colônia britânica ao longo do século XIX e efetivou a abolição em 1833, não seria explicado pelo fim do tráfico de escravizados, nem pela abolição da escravização. A crise, por sua vez, era atribuída à ausência de um plano do Império Britânico para proteger os jamaicanos produtores da cana de açúcar e seus derivados, tornando impossível que eles competissem em posição de igualdade com produtores que utilizavam a mão de obra escravizada. Como alternativa ao problema econômico na Jamaica, sugeriu-se que o Império Britânico cobrasse menos impostos das suas colônias que usavam mão de obra livre e aplicasse impostos mais pesados em negociações com nações escravistas.

Ainda nesta perspectiva, as solicitações do Parlamento Britânico deveriam contemplar uma drástica redução de impostos para os refinadores jamaicanos e uma elevação significativa de impostos para os produtores que utilizassem a mão de obra escravizada. Havia a expectativa de que, além de melhorar a Jamaica, a aplicação de tais taxações ajudaria o Império Britânico a poupar os recursos investidos no combate ao tráfico internacional de escravizados na costa africana, ao causar um impacto mais contundente na crise enfrentada pelos produtores

---

<sup>97</sup> Texto original: “los plantadores, los traficantes de esclavos, y todos esos viles negocian tes de la carne humana, que juegan con la sangre de sus semejantes En nombre de la naturaleza humana, en nombre del cristianismo, en nombre de la Iglesia, en nombre de Ignacio de Loyola su ilustre fundador, ellos protestaron enérjicamente no tomar parte alguna en tan inicuo tráfico; y no faltaron entre los numerosos e ilustres mártires de la orden, quienes exalaron su último suspiro suspirando por colocarse entre el pobre indio y la esclavitud que le aguardaba.” (La Revista Católica.v.2. n.107, 1844. p.438)

A citação publicada em La Revista Católica foi originalmente publicada no seguinte artigo: Crétineau-Joly (1844).

escravizadores devido à taxação dos seus produtos (*The Neighbor*, v.2. n.14, 1848, p.1).<sup>98</sup> Essa leitura facilitaria a propagação da ideia de que os americanos residentes no Chile não precisariam temer a abolição ou a aplicação de leis que proibissem a escravização nos novos territórios invadidos, mas sim a ingerência dos governantes em proteger aqueles que utilizavam a mão de obra livre.

Em uma análise sobre Êx 21:16, que determinava a pena máxima para aqueles que fossem descobertos sequestrando ou vendendo alguém, Clarke (1843. p. 409), um comentarista bíblico consultado por Trumbull no Seminário Teológico de Princeton, afirmou que a lei deveria ser aplicada tanto ao homem que realizou diretamente o sequestro quanto àquele que pagou a um capitão de escravos/*slave captain* ou traficante de negros/*negro-dealer*. Isso não implica que Clarke estivesse defendendo a pena de morte aos traficantes de escravos que viviam nos séculos XVIII e XIX ou que desconhecesse a diferença entre a escravização antiga e a moderna. No entanto, inferimos que ele tenha projetado situações vivenciadas entre os seus contemporâneos sobre o passado da escrita da Lei de Moisés, associando anacronicamente a escravidão ou o tráfico de escravos às pessoas negras.

Enquanto o periódico *The Neighbor* buscou explicar a ruína na Jamaica prioritariamente a partir das decisões de ordem política e econômica, o teólogo Alexander Taggart McGill (1807-1889), professor de Simonton, atribuiu a questão à falta de educação religiosa cristã para jamaicanos e haitianos. Os colonizadores espanhóis, franceses e ingleses acreditavam que educar os *pretos* em qualquer religião seria incompatível com a manutenção do sistema escravista. Nesta perspectiva, a ausência de dessa educação, aliada ao tratamento cruel dispensado aos *escravos*, teria tornado “os *pretos/blacks* da ilha piores que os africanos”, resultando em pelo menos trinta revoltas em menos de cento e quarenta anos. Para o teólogo, a falta de educação religiosa aos escravizados, tornaria a Jamaica um terreno fértil para revoltas equiparadas às do Haiti (McGill, 1862. p. 8).

Por outro lado, o problema levantado pelo teólogo McGill (1862), relativo à ausência de uma educação conforme a moral civilizatória cristã protestante destinada aos afrodescendentes, recaía sobre uma alternativa que somente as instituições políticas poderiam responder efetivamente. Como noticiado pelo *The Neighbor* no Chile, esse problema preocupava autoridades políticas dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha. Foi noticiada a

---

<sup>98</sup> Sobre a economia da Jamaica após a abolição, ver: Holt (1992).

proposta britânica de enviar afro-americanos livres, descritos na notícia como pertencentes à *raça preta/black race* e à *população de cor/black population*, para a Jamaica, com base na experiência concreta da Libéria. Segundo a notícia, esse plano pode ter contribuído para que fosse aprovado por Henry Clay (1777 - 1852), então senador pelo Partido Whig, e seus aliados. O objetivo declarado para o plano era “beneficiar a *raça preta*”. A ausência de uma justificativa religiosa específica na notícia não nos permite inferir se questões religiosas também desempenharam um papel na construção e aprovação desse plano (The Neighbor, v.4. n.57, 1851. p.4).

Primeiramente, não devemos ignorar a associação entre a palavra “beneficiar” – para referir-se à expectativa de progresso da *raça negra*, enquanto desconsidera as possibilidades de progresso que os próprios afrodescendentes poderiam alcançar fora dos parâmetros anglo-americanos e protestantes – e “beneficente”, amplamente empregada para descrever as sociedades beneficentes que articulavam a evangelização de pessoas consideradas bárbaras e a preservação da moralidade e civilidade entre os protestantes.

Em segundo lugar, a *American Colonization Society*, vista por políticos e teólogos dos Estados Unidos como uma sociedade beneficente, foi unilateralmente responsável pelo o que consideravam ser a formação e o sucesso da Libéria. A Libéria, assim como a Etiópia, preservou sua soberania política e impediu os avanços imperialistas europeus ao longo do século XIX e XX. As motivações religiosas que permeavam a resistência liberiana continuam a acompanhar disputas de memória até os dias atuais.<sup>99</sup>

Antes da Proclamação da Independência da Libéria e da afirmação das leis associadas ao Compromisso de 1850, o periódico *The Neighbor* buscou consolidar a imagem da Sociedade Americana de Colonização como a protagonista do que entendiam ser o êxito da Libéria. O periódico destacava, por exemplo, a qualidade dos navios utilizados para o envio

---

<sup>99</sup> Neste tópico, menciono brevemente a experiência que eu tive durante o evento *Afterlives of Slavery Conference*, organizado pelo Princeton Theological Seminary em parceria com o National Museum of African American History & Culture, a Howard University, e a University of Liberia, realizado na Howard University em outubro de 2023. Na ocasião, o Presidente da Universidade da Libéria, Julius Julukon Sarwolo Nelson, finalizou a sua participação agradecendo a Deus, aos Estados Unidos, à Princeton, à Sociedade Americana de Colonização, atribuindo a estes a responsabilidade por livrar os liberianos das atrocidades imperialistas europeias. Por outro lado, o professor nigeriano que atua na Harvard Divinity School, Dr. Jacob Keineth Olupona, enfatizou os efeitos destrutivos da imposição da religião cristã protestante sobre o território da Libéria, a despeito das religiões originárias, bem como os danos gerados sobre a população afro-americana que permaneceu nos Estados Unidos e sofreu com a segregação racial, e com a negação ao direito de participação política e de acesso à educação. A educação dispensada aos homens de cor foi pensada especialmente para silenciá-los em seus anseios por liberdade e por condições de se autogovernar no território em que viviam, assim como para enviá-los para longe da nação cujo progresso era concebido em função da supremacia branca e protestante.

dos afro-americanos, sugerindo que essa característica contribuiu para o aumento do número de escravos emancipados e para o *benefício* da África. Além disso, noticiou o envio de *negros livres/negroes free* de Kentucky para a Libéria (The Neighbor, v.1. n.2, 1847. p.6).

A partir de uma republicação do *NY Tribune*, o jornal *The Neighbor* descreveu a nova nação da Libéria como uma república próspera e promissora, destacando sua autonomia política e seu potencial agrícola, alcançado sem a utilização de trabalho escravo. Além disso, ressaltou o impacto positivo da Libéria no desmantelamento do tráfico de escravizados nas estações de Ambrize e Gallinas (The Neighbor, v.4. n.54, 1851. p.5). Em 1846, um ano depois da formação de Trumbull no Seminário de Princeton, essa ideia já havia sido defendida pelo seu professor Archibald Alexander. Alexander mencionou que, antes da interferência dos Estados Unidos e do envio de negros livres e educados nos princípios cristãos, a costa de 300 km utilizada para a formação da Libéria era possuída “por numerosas tribos selvagens, todas profundamente envolvidas no tráfico de escravos”. Nesta perspectiva, a responsabilidade pelo lucrativo tráfico europeu era deslocada para os próprios africanos, que eram culpabilizados pelo tráfico de escravizados. Alexander (1846, p. 33) também questionou a ideia de Las Casas, para quem o tráfico de africanos seria um ato de humanidade para com os nativos da América.

Além disso, Alexander afirmou que todas as nações europeias deveriam ser culpabilizadas pelo impacto que a escravização teve na América, enquanto o governo dos Estados Unidos, apesar das práticas tidas como pirataria em estados como a Carolina do Sul, nunca havia colaborado com o tráfico desde a sua independência. Ele também mencionou as iniciativas dos colonizadores ingleses em enviar uma grande quantidade de escravizados para a Virgínia como um dos motivos que causaram a aversão dos colonos em relação à Inglaterra, oferecendo uma justificativa para a Revolução Americana. Embora Alexander tenha abominado o tráfico de escravizados, ele também afirmou que:

podemos piedosamente nos alegrar por esses pagãos degradados terem sido trazidos para nossas costas, onde tiveram a oportunidade de conhecer o Senhor Jesus Cristo. [...] Há algo verdadeiramente animador e sublime em a ideia, de que os descendentes dos trazidos para cá em grilhões e algemas, não só como homens livres, mas como cristãos, carregarão de volta à sua pátria a Bíblia, e as várias artes e instituições do mundo civilizado. O alvorecer de um glorioso. O dia para a África já apareceu. [...] E nesta época as colônias se opõem a uma barreira mais eficaz ao comércio de escravos, do que todas as leis e marinhas da Grã-Bretanha e da América. Com efeito, se estas colônias prosperarem como prosperaram, e outras que estão em contemplação forem formadas, o tráfico vergonhoso será excluído de toda a parte da África Ocidental que se situa a norte do equador. (Alexander, 1846, p. 33,34)

Quanto à formação da Libéria, é importante destacarmos a fundação da *American Colonization Society* em 1816, que tinha como objetivo deportar os afro-americanos livres para a África para fundarem uma nação livre. Este projeto, visto como benevolente por seus fundadores, que incluíam professores do College of New Jersey e do Princeton Theological Seminary, foi tratado como anticristão por uma significativa parte da liderança religiosa afro-americana (Power-Greene, 2014.), inclusive por Theodore Sedgwick Wright (1797–1847), um ex-aluno do *Princeton Theological Seminary* formado na turma de 1828. Wright sucedeu Rev. Samuel Cornish, o fundador do primeiro jornal publicado por afro-americanos (*Freedom's Journal*), na primeira Igreja Presbiteriana de Pessoas de Cor de Nova York. Enquanto estudante, Wright conseguiu assinaturas em Princeton para o *Freedom's Journal*, que rapidamente enfrentou críticas públicas, incluindo de Samuel Miller, resultando em uma redução significativa no número de assinantes (Moorhead, 2012).

Como indicado pelo historiador das religiões Olupona (2014), antes mesmo dos Estados Unidos iniciarem seu projeto sobre a Libéria, a Grã-Bretanha, logo após a proibição do tráfico de escravizados em 1807, iniciou um processo de colonização associado à evangelização através de *sociedades beneficentes* em Serra Leoa. Apesar serem considerados por seus idealizadores como projetos de repatriação, tanto em Serra Leoa quanto na Libéria, afrodescendentes de regiões completamente diferentes do continente africano foram deportados para esses territórios, o que seria equiparado à repatriação de um alemão para o território russo.

Ainda sobre a Libéria, segundo o historiador Marques (2017), a combinação da pressão britânica contra o tráfico de escravizados, as denúncias de antigos corsários americanos envolvidos no tráfico e os acontecimentos na Ilha Amélia reacenderam a temática do tráfico de escravizados como uma questão de ordem pública no país. Assim, em dezembro de 1817, memoriais apresentados ao Congresso pela American Colonization Society e a Society of Friends em Baltimore solicitaram transformações na lei a fim de inibir a participação de cidadãos americanos no tráfico. A solicitação de Baltimore incluía também uma investigação a respeito de possíveis ações em parceria com outras nações contra o tráfico, o que gerou debates em janeiro de 1818. O senador James Barbour, da Virgínia, ponderou que os Estados Unidos deveriam se opor ao terrível tráfico e elogiou as grandes nações da Europa por adotarem seus preceitos e exemplos filantrópicos. Embora o senador concordasse com a primeira parte da resolução que visava emendar as leis para eliminar o envolvimento dos EUA no tráfico, ele rejeitou a ideia de medidas concertadas com outras nações, uma posição compartilhada por outros congressistas.

De acordo com Marques (2017), a resolução foi aprovada em sua totalidade, mas congressistas como Rufus King, por exemplo, pensavam que a ação conjunta contra o tráfico não incluía o direito mútuo de busca. Em janeiro de 1818, também, um comitê do Congresso estabelecido para avaliar o estado do tráfico de escravizados nos Estados Unidos e os acontecimentos em Amelia Island concluiu que aquela ocupação havia sido oportuna e justificada pela resolução de 1811. Nas palavras do relatório, a ocasião e seus transcurso foram importantes para ressaltar as intenções do governo na questão do tráfico que são opostas à justiça e à humanidade. Nas conclusões do relatório mencionou-se a necessidade de novas regulamentações contra o tráfico, principalmente porque o ato de 1807 não informava uma recompensa para os informantes. Contudo, em 20 de abril de 1818, o Congresso aprovou um projeto de lei para alterá-lo diminuindo as multas, o tempo de prisão para condenados e transferindo o ônus de prova para o réu. Ainda segundo Marques, a nova legislação condenava a construção de embarcações destinadas ao tráfico de escravizados, embora essa variável ainda não tivesse se tornado um problema na esfera política. Outrossim, pessoas condenadas por construir embarcações para o tráfico de escravizados ou por fazerem parte de viagens de escravizados como mestres ou investidores receberiam multas entre mil e cinco mil dólares e três a sete anos de prisão (Marques, 2017).

Nas palavras do historiador Marques, apesar de a nova lei apresentar inúmeros problemas, a imprensa seguiu condenando o tráfico, como nas reprimendas anônimas a James D'Wold e como em uma série de petições levadas ao Congresso entre o final de 1818 e o início de 1819. Uma reclamação foi a presença da cláusula que deixava para os estados individuais o destino dos escravizados encontrados nos navios ou contrabandeados para o país. De acordo com a pesquisa de Marques, o historiador J. R. Oldfield entregou um memorial condenando a manutenção do tráfico transatlântico de escravizados em contraposição aos ares libertários que pairavam sobre a Europa. Em consequência, o Congresso apresentou em março de 1819 uma nova lei contra o comércio e autorizou o emprego de embarcações armadas dos Estados Unidos na costa africana e, ainda, estipulou que os escravizados apreendidos deveriam retornar para a África. Nesse ínterim, a Sociedade Abolicionista da Filadélfia ganhou cem mil dólares do Congresso para o estabelecimento de uma colônia para o escravizados na África Ocidental (Libéria). Um pouco antes da aprovação dessa lei, conforme Marques, o congressista John Tallmadge Jr. aprovou uma emenda ao projeto de lei para a admissão do Missouri na União, o que desencadeou um debate sobre a escravização e, por conseguinte, sobre o tráfico de escravizados. Essa emenda proibia a entrada de escravizados no novo estado e estipulava que a escravização deveria ser extinta de seu território. De acordo

com Marques (2017), existia a preocupação de que os novos estados poderiam ser tentados a introduzir os escravizados em seus territórios de forma ilegal.

Em relação à interferência da Inglaterra na questão abolicionista, mencionou-se que, em uma sessão do parlamento inglês, Lord George Bentinck (1808-1848) argumentou que seria mais eficaz confiscar Cuba, já que a Espanha devia £ 45 milhões em libras que a Inglaterra. Além disso, Bentinck afirmou que, ao invés de bloquear 10 mil milhas da costa africana, seria menos dispendioso bloquear as 2.200 milhas da costa brasileira.

Lord George Bentinck defendeu que a Inglaterra, para acabar com o comércio de escravos, deveria, em vez de bloquear 10.000 milhas da costa africana, apoderar-se de Cuba, como propriedade espanhola, tendo em conta a dívida de 45.000.000 atualmente devida pela Espanha à Inglaterra. Isto seria ir imediatamente ao vespeiro, e extinguir o crime na sua fonte. Restaria então apenas o Brasil, e a sua costa poderia ser bloqueada, de apenas 2200 milhas. A proposta do Governo era fornecer £ 200.000 como alívio aos plantadores; e encorajar a imigração de negros para as ilhas, vindos de África. (The Neighbor. v.2 n.16. 1848. p.14) Tradução própria.<sup>100</sup>

O tráfico de escravizados na costa brasileira também foi denunciado como uma atividade intensa e violenta pelo periódico *The Neighbor*, que trouxe como exemplo o navio *Amelia*, capturado por cruzadores britânicos, em cujo convés havia setenta e quatro crianças, meninos e meninas, com menos de oito anos. Conforme o periódico, em seu resgate, as pobres criaturinhas, mantidas num espaço entre vigas de apenas meio metro, apresentaram um estado miserável de emagrecimento, doenças e desnutrição, e não conseguiram permanecer de pé ((The Neighbor. v.4 n.49, 1851. p.3).

Em referência à Lei Eusébio de Queirós, posteriormente, foi publicado no *The Neighbor* um discurso real britânico que expressava esperança em novas medidas aplicadas ao Brasil para conter o tráfico de escravos. Tal feito também foi noticiado no relatório da Sociedade Americana dos Amigos Marítimos – American Seamen’s Friend Society, ASFS (The Neighbor, v.4. n.52, 1851, p. 10). Nenhuma outra ressalva foi feita quanto aos mecanismos utilizados para burlar a decisão oficial do governo.

Nos apêndices do relatório da sociedade religiosa American Board of Commissioners for Foreign Missions de 1851, onde David Trumbull também fora indicado como um

---

<sup>100</sup> Texto original:

Lord George Bentinck advocated that England in putting down the Slave trade should, instead of blockading 10,000 miles of African coast, seize on Cuba, as Spanish property, in view of the debt of 45,000,000 now due from Spain to England. This would be going at once to the hornets nest, and extinguishing the crime at its source. Then Brazil alone would remain, and her coast could be blockaded, of 2200 miles only. The proposal of the Government was to provide £ 200,000 as a relief to the planters; and to encourage the immigration of negroes into the islands, from Africa. (The Neighbor. v.2 n.16. 1848. p.14)

colaborador das missões protestantes no Chile, foi mencionado o esforço da marinha britânica em superar o tráfico transatlântico de escravos. Apesar de representar um avanço significativo no processo de abolição em nível mundial, ainda era insuficiente diante da insistência dos estados do Sul dos Estados Unidos quanto ao modelo escravista. Foi rechaçada a alternativa que afirmava que a melhor forma de acabar com a escravidão seria simplesmente abrir a costa da África ao livre comércio, o que elevaria a quantidade de escravizados no mercado de tal modo que o seu preço cairia ao ponto de se tornar economicamente inviável para os traficantes. Na perspectiva da referida agência missionária, o Brasil, no entanto, estaria numa posição mais grave por manter uma cultura favorável ao tráfico clandestino de escravizado, ao passo que os habitantes dos Estados Unidos não aceitariam o tráfico clandestino nem receberiam africanos em sua costa depois dos acordos internacionais estabelecidos.<sup>101</sup>

Tal comparação entre o Brasil e os Estados Unidos quanto à postura em relação ao tráfico de escravizados pode ser analisada em múltiplas dimensões. Primeiramente, há uma pretensão de superioridade moral associada à religião fundante de ambas as nações. Além disso, devemos considerar que a *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, por mais que tal agência fosse financiada majoritariamente por estados que posteriormente estariam vinculados ao Exército da União, contava com a colaboração de estados que mantinham a escravização. Portanto, o ataque ao sistema escravista tendia a ser pontuado com algum tipo de ressalva que colaborasse para a preservação dos financiamentos oriundos dos estados do sul e para a construção de elementos identitários comuns entre estados do norte e do sul. Ou seja, a agência não escondia o seu posicionamento contrário à escravidão, mas ao invés de atacar todas as práticas escravistas indistintamente, buscava despertar ou fortalecer entre os escravistas do sul um sentimento de aversão à prática do tráfico. Ressaltamos, porém, que não esperamos que tal postura seja compreendida de maneira coesa e linear pela instituição. Portanto, essa foi a nossa impressão quanto aos escritos que encontramos sobre o tráfico de escravizados em perspectiva comparada. Acreditamos que muito ainda possa ser feito no sentido de explorar a complexidade das narrativas quanto à abolição em dimensões públicas e privadas.

O memorialista Dubose (1895) afirmou que John Leighton Wilson, secretário da missão com quem Simonton trocava cartas antes da Guerra Civil Americana, defendeu

---

<sup>101</sup> AMERICAN BOARD OF COMMISSIONERS FOR FOREIGN MISSIONS. Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, presented at the Forty-Second Annual Meeting, Held in Portland, Maine, Sept. 9--12 1851. Boston: press of T.R. Marvin, 24 Congress St, 1851.216-224

categoricamente a eliminação do comércio de escravos enquanto esteve na África, inclusive por meio de um documento reproduzido em dez mil cópias distribuídas na Inglaterra, apelando ao governo britânico pela manutenção de sua esquadra ao longo da costa ocidental da África, a fim de eliminar o comércio, fato que acabou ajudando a enfraquecer o próprio esquema. O missionário Dubose selecionou escritos de Wilson em um livro de memória. Os escritos não são identificados em datas exatas nem os tipos de documento (Dubose, 1895). Portanto, não sabemos de imediato se todas as fontes selecionadas são eram de caráter público ou privado. De todo modo, percebemos a tentativa de Dubose de conferir a Wilson uma coerência e linearidade de pensamento. Neste sentido, foi importante para Dubose evidenciar a crítica de Wilson no que tange à eficácia das embarcações das esquadras britânicas que monitoravam a costa ocidental e o tráfico humano em comparação com as embarcações ágeis dos próprios traficantes de escravizados chegando a sinalizar, entre aspas, isto é, por meio de um marcador do discurso direto, a fala do próprio Wilson revelando se o governo da Grã-Bretanha levasse de forma eficaz e rápida o fim do comércio de escravizados, utilizaria navios melhores do que aqueles há anos estacionados nas costas (Dubose, 1895).

Em uma publicação do próprio John Leighton Wilson (1859), foi afirmado que a prática do tráfico de escravizados contrariava os princípios elementares da humanidade, como a honra, comprometia a dignidade dos que traficavam e dos que eram traficados e contrariava as orientações do cristianismo, que apesar de permitir a escravização em certas condições, era radicalmente contra as tentativas de transformar uma pessoa de qualquer nacionalidade em mercadoria. Sobre os dilemas de Wilson quanto ao tráfico de escravizados, o historiador Horne observou que:

Com tais artifícios, africanos fluíam em grande número para o Brasil na década de 1840, geralmente transportados em navios com bandeira americana. As coisas chegaram a tal ponto que o missionário americano reverendo J. Leighton Wilson, enviado para o Gabão durante esse período, perdeu as esperanças de que o tráfico de seres humanos desaparecesse um dia da face da terra. “Muitos amigos sinceros da África são de opinião de que, enquanto a demanda por escravos no Brasil continuar tão grande, será impossível acabar com o tráfico de escravos por meio de qualquer medida de força”, disse ele, desiludido. A única solução que lhe ocorria era o livre comércio radical de africanos: “a maneira mais certa e eficaz de acabar com isso [o tráfico de escravos] seria dar aos brasileiros acesso ilimitado à costa da África, e inundar seu mercado de tal forma que os escravos se tornariam, comparativamente, inúteis”. (Horne, 2010, p. 60)

Enquanto as missões protestantes americanas tendiam atenuar a culpa dos americanos na manutenção do tráfico de escravizados e transferir a culpa ao Brasil, um periódico de missões britânicas, por sua vez, apresentou o relatório da British and Foreign Anti-Slavery

Society, denunciando a participação de americanos no tráfico de escravizados. Foi mencionado que os barcos americanos eram fretados para a costa da África para o traficante brasileiro Manuel Pinto Fonseca. Depois de algumas viagens legais, os navios fretados com a bandeira americana seguiam os escravizados eram levados aos escravistas. O frete deste tipo de navio custava três vezes a mais que os navios empregados em comércio legalizado, a casa americana recebia cerca de 23% o valor do frete mais 2% se os planos do traficante dessem certo. A empresa americana denunciada no final do relatório foi a Maxwell, Wright & Company (*The Evangelical Magazine and Missionary Chronicle*, 1845. p. 653-305).<sup>102</sup> Segundo o historiador Marques, a legislação para o fim do tráfico de escravizados avançou na mesma medida em que aumentou o número de americanos, que quase nunca pagavam por seus crimes, empenhados no tráfico ilegal de escravizados, os quais permaneceram assim até as abolições em Cuba e no Brasil na década de 1880. Enquanto isso, o Império do Brasil avançava na sua legislação para inibir o tráfico transatlântico. A Lei Feijó de 1831 (Brasil, 1831), que declarava livre todo escravo traficado para o Brasil seria declarado livre e os responsáveis pela importação seriam punidos com multa de 200 mil réis por cada escravizado, além da aplicação dos termos do artigo 179 do Código Criminal de 1830 (Brasil, 1830), e que determinava a prisão dos escravizadores ilegais por um período de 3 a 9 anos, mais 1/3 do tempo em que mantiveram um escravizado na ilegalidade. Conforme indicou o historiador Marques, a despeito da nova legislação, tráfico de escravizados permanecia intenso no Rio de Janeiro, mas passou por grandes transformações. Dentre elas, a concentração das operações em poucas empresas e traficantes, acompanhando a concentração das importações e exportações legalizadas entre os portos do Brasil, Cuba e Estados Unidos, visando atender sobretudo, as demandas das atividades cafeeicultoras no Vale do Paraíba (Marques, 2017).

A pretensão de Simonton (1853) quanto à superioridade dos anglo-americanos sobre os afro-americanos conviveu com a rejeição dele em relação ao sistema escravista. No entanto, tratou como menos nociva a escravização promovida por cristãos comprometidos em instruir os escravizados e batizar seus filhos, o que ele alegou não ser muito comum nos estados do Sul. Neste caso, o princípio de batizar os filhos dos escravizados se relacionava com a lei hebraica de circuncidar os servos, retirando dos escravizadores o direito de vender os escravizados (Simonton, 7 out. 1853, p.28).<sup>103</sup>

Enquanto esteve no Sul dos EUA, tendo decidido permanecer lecionando em Starkville, Mississippi, Simonton foi ver uma venda de negros. Consternado com a situação de

<sup>102</sup> *The Evangelical Magazine and Missionary Chronicle*. v.23 December 1845. p. 653#305

<sup>103</sup> SIMONTON, Ashbel Green. **Transcript of the Journal**. Oct. 7, 1853.

duas crianças e uma idosa colocadas para a venda, ele relatou que não haveria nenhuma justificativa para a escravidão, exceto em casos de necessidade, apesar de não ter desenvolvido nenhuma explicação sobre o que considerava ser necessário à prática da escravização. Ou seja, para Simonton, a escravidão era aceitável em certas condições, e o intolerável seria a insensibilidade daqueles que não reconheciam o sofrimento, tido como circunstancial, nem almejavam a melhoria de vida dos escravizados. Ele também afirmou poder expressar publicamente, não apenas em seu diário, sua opinião sobre o assunto, e que na maioria das vezes, não encontrava objeções dos sulistas (Simonton, 2 jan. 1853, p.34).

Poucos dias depois, Simonton visitou o Major Thompson, um dos patrocinadores que viabilizou sua permanência em Starkville mesmo depois de ter externalizado o interesse de sair da cidade. Sobre a visita, Simonton relatou ter sentido muito frio, apesar de terem solicitado mais lenha para a fogueira e do Major Thompson escravizar mais de cem pessoas. Neste contexto, o relato de Simonton sobre a condição dos escravizados mudou de perspectiva. Ele indicou que toda bondade dos escravizadores deveria ser limitada para que os negros não deixassem de servir da forma que considerava adequada. Do contrário, assim como acontecia na casa de Thompson, os negros seriam conhecidos por todos como maus. Portanto, para que os escravizadores não fossem prejudicados, Simonton defendia que os escravizados não fossem tratados com brandura, mas que fossem controlados rigidamente por homens brancos (Simonton, 7 jan. 1853, p.35). Também é importante mencionarmos a distinção que Simonton estabeleceu entre os escravizadores e os traficantes de escravizados. Vejamos o caso das garotas assassinadas na fazenda do Reverendo Morrow. Simonton começou a narrativa do evento com a venda da fazenda e dos “negros” do Rev. Morrow. O objetivo não era falar sobre as vidas que foram ceifadas, mas sobre a mudança de Morrow, assim como sua principal motivação:

Vários anos atrás, a Sra. Morrow chicoteou uma garota negra e, como ela morreu imediatamente após o chicote, circulou a notícia de que a Sra. Ultimamente, outra menina negra morreu logo após ser açoitada pelo feitor - alguns dizem que por um golpe do chicote carregado que o feitor sempre carrega - e novamente a Sra. Morrow é relatada como implicada. Estas duas ocorrências infelizes e os relatos que deram origem angustiaram-nos de tal forma que os levaram a vender tudo e a nunca mais cultivarem (Simonton, 3 fev. 1854, p.38, tradução própria).<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Texto original:

Several years ago Mrs. Morrow whipped a negro girl, and because she died immediately after the whipping, the report was circulated that Mrs. Morrow had whipped her to death. Lately another negro girl has died just after a flogging from the overseer - some say by a blow from the loaded whip which the overseer always carries - and again Mrs. Morrow is reported as implicated. These two most unfortunate occurrences, and the reports to which they have given rise, have so distressed them as to lead them to sell out all and never farm again. (Simonton, 3 fev. 1854, p.38)

Apesar do contexto indicar que as jovens assassinadas eram escravizadas, Simonton as identificou apenas como “garotas negras”. Ademais, o principal motivo da mudança da família não foi o assassinato das garotas escravizadas, mas o boato que afirmava que elas morreram logo após os açoites da escravizadora e do feitor. Assim, mesmo diante de tamanha atrocidade, a escravizadora Morrow não foi desumanizada.

Ao mesmo tempo em que Simonton suavizava alguns contextos da escravização, ele também expressou seu desprezo pelo tráfico de escravizados, descrevendo tal atividade como desumana. Ou seja, a narrativa do assassinato cometido por uma “senhora”, esposa de um reverendo, foi atenuada de modo a humanizar uma mulher que representava o cristianismo, ao passo que os traficantes, que também eram malvistas pelos moradores do sul, foram desumanizados (Simonton, 3 fev. 1854, p. 38).

Simonton também refletiu sobre o tema do tráfico quando iniciou sua missão no Brasil. Embora não possamos concluir que ele tenha chegado ao Brasil em um navio envolvido no tráfico de escravizados, deixamos essa possibilidade registrada para instigar futuras investigações. Conforme noticiado no jornal *O Correio da Tarde*, Simonton desembarcou no Rio de Janeiro no dia 12 de agosto, às 13h, vindo em um navio que partira de Baltimore e fez uma viagem de quarenta e sete dias. O navio tinha uma tripulação de quatorze pessoas. Além da bagagem de Simonton, o navio transportava 250 barris de banha, 432 barris de breu, 150 barris de carne de porco, 1.960 barricas e 1.865 meias de farinha, 18.810 pés de pinha destinados à empresa Phipps Brothers & Company (Correio Mercantil, 1859, p. 4).

Ao desembarcar, Simonton apresentou suas cartas de recomendação ao comerciante Robert C. Wright da Maxwell, Wright & Company (Ribeiro, 2014; Marques, 2017)<sup>105</sup>, a mesma empresa indicada no relatório da British and Foreign Anti-Slavery Society como uma das principais responsáveis pela manutenção do tráfico ilegal de escravizados. No mesmo dia, Wright convidou Simonton para um jantar e prometeu a presença do cônsul Robert S. Scott e sua filha. O missionário ficou apreensivo ao encontrar uma mulher branca, mencionando que não sabia como tratar a “criatura” depois de ter passado sete semanas sem ver o rosto de uma mulher branca desde que saiu de Old Point. (Simonton, 12 ago. 1859, p.116). Esse relato sugere que Simonton acreditava que o tratamento dispensado a uma mulher branca deveria ser diferente do tratamento direcionado às demais, como se outras mulheres, de cor diferente, merecessem uma abordagem distinta, talvez menos cortês ou afável.

---

<sup>105</sup> Sobre o papel da Wright da Maxwell & Wright Company no tráfico de escravizados, ver: Ribeiro (2014); Marques (2017).

Uma possibilidade a ser considerada é que Simonton tenha visto mulheres não brancas em sua viagem. No entanto, elas não estão listadas, conforme *O Correio da Tarde*, entre as pessoas que desembarcaram. E mulheres que não constam em registro de viagem eram possivelmente vítimas do tráfico de escravizados. Para Simonton, o jantar foi excelente e divertido, apesar de ele registrar em seu diário algumas queixas contra a escravização. Todos os presentes no jantar foram servidos por escravizados, que Simonton se referiu como *servos*.

O contato de Simonton com escravizadores no Brasil prosseguiu, inclusive aceitou o convite de “Sr.H.” para assistir a um leilão de escravizados. Sobre a ocasião, ele registrou: “estou novamente em meio ao horror da escravidão” (Simonton, 10 out. 1859, p.121, tradução própria).<sup>106</sup>

A despeito das suas críticas mais severas aos traficantes, Simonton manteve relações com os grandes responsáveis pelo tráfico. Não sabemos ao certo o nível de ciência do missionário quanto ao peso das atividades de Wright na preservação do tráfico entre os EUA, Cuba e Brasil. Caso soubesse com riqueza de detalhes, isso não foi registrado em seu diário. A relação com quem estava no topo da hierarquia do tráfico parece ter sido amistosa. Nenhuma crítica significativa ou agressiva foi dirigida ao comerciante que lhe ofereceu um jantar de boas-vindas com uma mulher branca. O horror de Simonton à escravidão ou ao tráfico mais uma vez soa como seletivo. Ao lado de um escravizador em meio a um leilão de escravos, a sua crítica foi genérica e direcionada do sistema *escravidão* ou aos sujeitos que de maneira pública tomavam a frente do tráfico ou da venda de escravizados. Aqueles que mais lucravam e com o tráfico de escravizados ou aqueles que usavam da *escravidão* como justificativa para o *aperfeiçoamento da raça* através da religião eram poupados da crítica.

Posteriormente, enquanto realizava sua mudança para outra casa no Rio de Janeiro, Simonton relatou que “Ontem com a ajuda de quatro pretos, mandei trazer da cidade algumas cadeiras e uma mesa, uma banca de lavar roupa e aparelhos, e as minhas mercadorias do Sr. Garrett, juntamente com as minhas novas compras, foram colocadas no meu quarto situado na casa do Sr. Patterson.” (Simonton, 10 out. 1859, p.128, tradução própria).<sup>107</sup> Para Guimarães (2011, p. 64), Simonton, ao registrar que mandou trazer, teria estabelecido uma relação de domínio sobre os afro-brasileiros. Compreendemos que tal interpretação é coerente. Por outro

---

<sup>106</sup> No diário de Simonton não há registro do nome completo de uma pessoa com a inicial “H”.

<sup>107</sup> Texto original:

Yesterday with the help of four blacks I had some chairs and a table, washing stand and apparatus brought from the city, and my goods at Mr. Garrett's together with my new purchases put in my room at Mr. Patterson's.

lado, o mesmo trecho foi utilizado por Guimarães (2011) e Medeiros (Medeiros, 2020, p. 54) para afirmar que, naquele momento, Simonton estava fazendo uso da mão de obra escravizada.

Por mais que Simonton tenha expressado uma pretensão de domínio sobre os *pretos*, não há indícios suficientes no diário que confirmem que os referidos “pretos” eram escravizados. O historiador Villa (2012) demonstrou que, na década de 1860, o mercado de trabalho no Rio de Janeiro incluía tanto trabalhadores livres quanto cativos, indicando que nem todos os trabalhadores negros eram escravizados. Dentre os diversos tipos de trabalhos urbanos, o historiador Terra (2012) identificou os trabalhos de carregadores, cocheiros e carroceiros, que eram realizados no Rio de Janeiro por brancos e negros, assim como por livres, libertos e escravizados. Terra elaborou um perfil desses trabalhadores entre 1824 e 1870 com base em uma rigorosa revisão dos dados demográficos e da historiografia sobre o tema. Não obstante, ele também mencionou que nem sempre é possível inferir se os negros que trabalhavam no setor de transporte eram escravizados.

Mesmo que Simonton não tenha utilizado o trabalho escravizado diretamente para a suas mudanças, seu relato é frequentemente citado como um elemento que evidencia uma dualidade entre o pensamento e a ação, ou pelo menos a tensão entre o seu posicionamento público e a sua opinião. A partir desse ponto, nossa análise se voltará para a complexa relação que Simonton manteve com a escravização, especialmente diante dos eventos da Guerra Civil Americana. Nesse contexto, ao se deparar com a Proclamação da Emancipação, Simonton questionou em seu diário: “O que deve ser feito com a raça negra?”.

## 5.8 A GUERRA CIVIL AMERICANA

A *Guerra Civil Americana* (1861-1865) iniciou quando os Estados Confederados se separaram da nação sob a alegação de que o Norte, em um modelo federalista, interferia demasiadamente nos assuntos políticos e culturais do Sul. Para além de uma disputa entre diferentes modelos políticos, a guerra passou a ser compreendida como uma disputa em torno da abolição ou manutenção da escravização, tema que teve repercussão em todo o mundo. A teologia da providência permeou as leituras sobre a Guerra Civil Americana, que a despeito das motivações econômicas, mobilizou no *Mundo Atlântico* o debate sobre a escravização e a abolição. Os representantes dos Estados Confederados do Sul utilizaram na imprensa internacional e em seus diálogos diplomáticos o argumento de que a guerra era justificada, não pela tensão entre escravidão e abolição, mas pela imposição de um estilo de vida aos moradores do Sul. Não foi esta narrativa sulista que prevaleceu, de modo que até hoje a guerra

é lembrada como o caminho americano para abolição protagonizado por *Yankees* (Doyle, 2015).

Em seu diário, David Trumbull condenou os Estados Confederados, e afirmou ser necessária a manutenção da unidade dos EUA.

O povo dos Estados Unidos foi o primeiro a inaugurar a Era das revoluções, que resultou na emancipação da América do Sul da dominação estrangeira e no estabelecimento geral de instituições republicanas neste continente. O Governo dos Estados Unidos foi o primeiro a reconhecer a independência das Repúblicas Hispano-Americanas e a exortar os Governos da Europa a um reconhecimento semelhante. Portanto, não é surpreendente que as repúblicas irmãs deste hemisfério e todos os governos constitucionais em toda a cristandade o façam profundamente. Deploramos a existência de uma insurreição perversa e sem causa numa parte dos Estados Unidos, cujo objetivo é a destruição daquela União e das instituições que abriram o caminho para a liberdade civil em todo o mundo e que tanto elevaram e melhoraram a condição da humanidade. (Trumbull, [1858-1864])

Embora o Chile, enquanto nação, tenha adotado uma política de neutralidade em relação à guerra, na imprensa chilena prevaleceram notícias favoráveis ao exército da União. Segundo Doyle (2015), neste contexto a Doutrina Monroe foi inviabilizada e as potências europeias aproveitaram para tentar invadir regiões do continente americano. A Espanha, tentando recolonizar o Chile e o Peru, havia invadido as Ilhas Chinha, mas o território foi recuperado em 1864. A cidade de Valparaíso foi bombardeada, mas em 1866 as tropas espanholas, em acordo com os Estados Unidos, deixaram a América do Sul (Doyle, 2015). O bombardeio de Valparaíso foi noticiado no periódico *Imprensa Evangélica* como uma atrocidade que deslustrava a reputação da Espanha, nação comparada a uma mãe que trata os seus filhos sem piedade, sobretudo por ter atacado uma região portuária sem condições do Chile revidar ao ataque (*Imprensa Evangélica*, v.2. n.9, 1866, p.8). David Trumbull também enviou carta à American Seamen's Friend Society relatando como o conflito com a Espanha estava afetando o desenvolvimento das suas atividades entre os marinheiros (*American Seamen's Friend Society*, 1866, p. 5-7).

Naturalmente, o bloqueio diminuiu o nosso sucesso entre os marinheiros mercantes; os navios não chegaram aqui, mas foram para os portos vizinhos de Quintero, Papudo e San Antonio. [...] Todos nos sentimos surpreendidos por não ter sido demonstrada mais simpatia nos Estados Unidos pela imprensa e pelo governo pela causa do Chile. A Espanha diz que quer apenas uma saudação de artilharia, porque o povo uma vez vaiou diante da Legação Espanhola; mas enquanto a exigência não é apenas que alguma nação tenha enviado tal esquadrão para fazer guerra por uma demanda tão insignificante? A verdade é que os espanhóis sentem em relação a isto a sua antiga colônia, como a Grã-Bretanha fez com os Estados Unidos antes de 1814. (*American Seamen's Friend Society*, 1866, p. 5-7)

Apesar de não ter apoiado oficialmente nenhum dos lados da Guerra Civil Americana, a Espanha tentou reconquistar as ilhas do Caribe e enfraquecer o exército da União. As pretensões imperialistas espanholas foram frustradas com a derrota na tentativa de invasão da Ilha de São Domingo. Apesar dos grandes combates da Guerra da Chinha tenha encerrado em 1866, o armistício só foi alcançado em 1871, quando a Espanha, mesmo tendo conquistado vitórias militares nas batalhas, retirou as suas tropas depois de avaliar os altos custos e a oposição que enfrentaria no continente americano. Prosseguir com as batalhas náuticas em águas desconhecidas e sem uma base de abastecimento em uma nação amiga se tornaria inviável (Bowen, 2011).

A crítica do *Imprensa Evangélica* à Espanha e aos espanhóis, também referidos como “*raça hespanhola*”, estava diretamente associada ao fundamento do catolicismo que permeava a formação daquela nação, indicando, mais uma vez, a indissociabilidade entre as ideias de raça, religião e nação (*Imprensa Evangélica*, v.2. n.10, 1866; v.3. n.19, 1867, p.6). No trato da questão da guerra civil americana, a crítica ao catolicismo recaiu sobre o Papa Pio IX, acusado pelo periódico de ser o único soberano a reconhecer a soberania dos Estados Confederados do Sul (*Imprensa Evangélica*. v.2n.24, 1866).<sup>108</sup> Nessa perspectiva, *Encíclica Quanta Cura* (1864) foi caracterizada como contrária ao progresso e à liberdade, numa tentativa do Papa Pio IX de impor ao século XIX os padrões da idade média.

Conforme a historiadora Isadora M. Mota (2017), a Guerra Civil Americana provocou uma reação conservadora das elites políticas e da classe senhorial do Brasil. A postura de neutralidade diplomática em torno da guerra, às vezes, mascarava a simpatia desses brasileiros pelo exército confederado. Um exemplo de desrespeito a neutralidade do Império do Brasil ante a guerra foi explorado pela oposição ao então presidente de Província do Maranhão quando autorizou o acolhimento do navio Sumter comandado Raphael Semmes, que hasteou a bandeira dos Estados Confederados e convenceu as autoridades locais de que a guerra era em prol da manutenção do sistema escravista no Brasil. Semmes acreditava que a internacionalização do conflito, levando a disputa para outros redutos da escravização no Atlântico, seria o melhor caminho para a vitória sobre a União.

No contexto da guerra, afro-brasileiros escravizados também mobilizaram ações radicais na luta pela liberdade. Tais ações, não dependiam de políticos e generais pertencentes

---

<sup>108</sup> Sobre a relação da Igreja Católica com os Estados Confederados, ver: Kraszewski (2016).

a uma elite branca. Enraizados em uma *alfabetização geopolítica preta*<sup>109</sup> (Mota, 2017, p. 3), a qual elevava a consciência dos escravizados para relações que extrapolavam os limites nacionais, os homens de cor no Brasil formavam alianças e criavam estratégias para a superação da escravização através de canais voluntários de comunicação, os quais dialogavam com a estrutura oferecida pelos escritos impressos, mas também caminhavam de maneira autônoma através da comunicação oral. Essa *alfabetização* era tratada pela elite branca como resultado de uma frágil imaginação, como uma doença contagiosa. Esta desqualificação revela o medo de que as ideias emancipadoras alimentassem uma revolta sangrenta na superação do sistema escravista. Durante a guerra, o trânsito de navios da União e Confederados no litoral brasileiro modificou o contexto da luta pela emancipação dos afro-brasileiros, os quais não atuaram de maneira “meramente reativas ou derivativas”, mas assumiram protagonismo afro-brasileiro em tais agitações e despertaram medo das elites brancas que foram obrigadas a repensar os rumos da escravidão no Brasil (Mota, 2017).

É importante destacar a presença das revoltas nesse contexto histórico. Mota chamou a atenção para os casos das províncias da Bahia, Ceará, Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro. As ações dos afro-brasileiros não eram “meramente reativas ou derivativas”, o que foi demonstrado pela historiadora tanto através do protagonismo afro-brasileiro em tais agitações, como através do medo das elites brancas expresso inclusive na pretensão de neutralidade do Império. Tal neutralidade não visava apenas evitar problemas de ordem política ou econômica em âmbito internacional, mas também tinha como objetivo prevenir o “contágio” de ideias favoráveis à abolição. O não envolvimento direto na guerra era uma forma de tentar evitar a propagação de notícias sobre a guerra e suas implicações sobre a questão escravista, o que poderia favorecer a mobilização dos afro-brasileiros. O temor quanto a tais ameaças e os eventos da guerra civil americana obrigaram as elites brancas a refinarem as propostas racialistas quanto aos rumos da escravidão (Mota, 2017).<sup>110</sup>

Do debate sobre a questão da Guerra Civil Americana no Rio de Janeiro, a historiadora Silvana M. Barbosa (2011) observou uma oposição entre o *Correio Mercantil*,

---

<sup>109</sup> O conceito foi utilizado por Isadora Mota a partir de um diálogo com historiadores e geógrafos sociais. A sua definição amplia Ela afirmou “When writing about networks, I refer broadly to circuits through which people of color voluntarily circulated information and, as they did so, nurtured and reflected a sense of shared purpose among their members. Transcending geographical and legal boundaries, these networks expanded Afro-Brazilians’ imagination in the process and led them to rethink their social and political spaces in new ways. They formed the forums where the sharing of news took place and sprung from the personal and community ties that shaped people’s daily lives” (Mota, 2017, p. 3).

<sup>110</sup> Sobre a repercussão da Guerra Civil Americana nos dos jornais da corte do Rio de Janeiro, do início da Guerra na América (1861) à Lei Áurea no Brasil (1888), ver: Miranda (2017). Sobre os impactos da Guerra Civil Americana no parlamento brasileiro, ver: Oliveira (2017).

declaradamente favorável à União, e o *Jornal do Comercio*, que apresentou uma postura de neutralidade. Os responsáveis pelo *Correio Mercantil* afirmavam que havia uma censura do Gabinete Ministerial para que as notícias sobre a guerra fossem apresentadas sob a perspectiva do Império. No entanto, é possível que tal afirmação fosse apenas uma intriga entre os periódicos.

No Brasil, o *Jornal do Commercio* afirmou que a superioridade do sul em relação ao norte no início da guerra se dava pelo fato do sul ter se preparado armando a sua população gradativamente, sobretudo no governo de James Buchanan, e ter fortalecido os ideais dos confederados ao longo de vários anos. No entanto, o jornal projetava uma virada na guerra pelo fato de o potencial agrícola sulista estar diminuindo, pela marinha ter mantido fidelidade, e pelos desdobramentos da *Proclamação Emancipadora*, uma ação caracterizada como imprudente porque inviabilizaria um acordo de paz e facilitaria uma possível revolta generalizada de escravizados (Jornal do Commercio, 3 jan. 1863). Pouco dias depois, o jornal noticiou que, apesar de haver uma grande ansiedade, a população escravizada não demonstrava “sintomas perigosos” e que os “tumultos” na região da Louisiana estariam mais motivados pela postura do General Benjamin Butler em New Orleans (Jornal do Commercio, 10 jan. 1863). De acordo com o jornal, “enquanto os destinos da confederação americana do Norte estiverem nas mãos de tão encanizado republicano como o atual presidente Abraham Lincoln, nenhuma esperança de que as carnificinas humanas, que tanto desonram e tem desonrado a América, tenham termo” (Jornal do Commercio, 19 jan. 1863). O jornal alegava que a proposta de indenização aos escravizadores não seria suficiente para apaziguar os ânimos, uma vez que o benefício seria aplicado somente aos que apoiassem o exército da União.

A pouca publicação sobre o caso da Guerra Civil Americana no *Imprensa Evangélica* durante a gestão de Simonton não nos parece indicar a sua indiferença em relação à guerra e suas implicações sobre as condições de trabalho no sul dos Estados Unidos. Ele estava no Brasil quando o conflito foi deflagrado, e em seu diário registrou em seu diário suas angústias quanto aos efeitos da guerra sobre as missões protestantes. Diante da separação do estado da Carolina do Sul, o missionário narrou em seu diário a expectativa de que tal evento, dentro da história da providência, resultasse em um futuro melhor para a humanidade.

Quem pode prever agora qual será a marcha dos acontecimentos nos Estados que agora não estão mais "unidos"? Talvez Deus, de alguma forma inimaginável, esteja abrindo um caminho para livrar o *incubus* da escravidão, embora para a visão do homem o oposto pareça ser o resultado certo. Sinto uma forte convicção de que há

propósitos para o bem escondidos de alguma forma sob essas providências sombrias. (Simonton, 14 fev. 1861, p. 138-140, tradução própria)<sup>111</sup>

No espaço do diário, o missionário não tinha o compromisso de sustentar uma ideia diante de uma plateia, como faria em um sermão, nem de argumentar para seus leitores, como ao escrever um artigo no *Imprensa Evangélica*. No diário, o missionário registrava seus pensamentos imediatos e suas respostas, ainda em elaboração, aos eventos traumáticos da História. Não havia compromisso com uma resposta definitiva, nem uma conclusão dogmática do propósito exato da providência divina. No entanto, a imaginação, as inquietações do tempo presente do missionário, assim como a sua crença nos valores que, supostamente, seriam apreciados por Deus, o levaram a crer que tais eventos catastróficos poderiam resultar em um bem maior: a libertação dos escravizados. A escravidão, tratada como *incubos*,<sup>112</sup> seria, finalmente retirada dos EUA.

Esse posicionamento inicial do missionário não foi constante. Em alguns momentos ele expressou ter dúvidas sobre a conveniência da guerra (Simonton, 14 fev, 1861; Simonton, 14 jun. 1861, p. 140; Simonton, 19 jul. 1861, p. 141), mas prevaleceu a interpretação de que a guerra era necessária para a superação do sistema de trabalho escravista:

Os poucos meses que se passaram desde a eleição de Lincoln deram um interesse absorvente às notícias vindas de casa. Desde a revolução que deu existência ao nosso governo nacional até à atual rebelião, que visa a sua derrubada, não houve tal crise nos nossos assuntos nacionais. Duvidei por um tempo da política e do dever da guerra, nunca do direito constitucional. Agora estou convencido de que todos os acordos (se houver) devem ser feitos com armas nas mãos do Governo. Outra esperança que não parece grande demais para ser satisfeita é a do início do fim da escravidão. Se pelo menos esta mancha puder ser removida, este incubo retirado do corpo da nação, mesmo que esteja muito distante o dia em que este fim seja perfeitamente alcançado, será uma grande conquista. É um dia de provação, um dia para humilhação do orgulho nacional, confissão de pecados e súplica por ajuda de Deus. (Simonton, 19 jun. 1861, p. 149)

Durante a guerra, Simonton regressou aos EUA. Seu objetivo não foi combater ou atuar como capelão do exército da União, nem cooperar numa batalha em prol da abolição, mas visitar sua família, pois havia recebido notícias de que a sua mãe estava muito doente. Além disso, ele apresentou relatórios ao conselho de missões e organizou um casamento a fim

<sup>111</sup>Texto original: “Who can now foresee what is to be the march of events in the States now no longer "united"? Perhaps God in some unimagined way is opening a way to throw off the incubus of slavery, though to the view of man the opposite seems the certain result. I feel a strong conviction that there are purposes for good concealed in some form under these dark providences.” (Simonton, 14 fev. 1861, p. 138-140)

<sup>112</sup>Guimarães (2011, p. 64), seguindo a tradução da editora Cultura Cristã, traduziu *incubus* como demônio, e Medeiros (2020, p. 54) como “opressão demoníaca”.

**Segundo Webster (1854, tradução própria), outro sentido possível seria:** IN'CU-BUS, n. [L., de incubo, deitar.] 1. O pesadelo; anulação sufocante, com sensação de pressão externa sobre o peito, muitas vezes parecendo ser a de algum monstro hediondo, e com tremor ou luta violenta, transitória; ocorre mais comumente durante o sono, embora às vezes durante a vigília. 2. Um demônio; um ser imaginário ou fada.

de não retornar ao Brasil sozinho.<sup>113</sup> Na ocasião, o missionário teve a oportunidade de dar assistência ao acampamento da União em uma batalha nas imediações de Washington, mas alegou em seu diário que não foi devido ao compromisso de pregar. Se tivesse ido, havia uma grande chance de ser executado ou retido como prisioneiro de guerra, uma vez que os confederados venceram a batalha (Simonton, 24 dez. 1862).

A fuga de Simonton da guerra não foi um caso isolado. Enquanto o missionário evitava a guerra sob a alegação de que iria pregar, muitos novaiorquinos protestavam energicamente contra os alistamentos. Enquanto a maioria dos protestantes nascidos nos EUA buscava uma forma legalizada para evitar o alistamento, como foi o caso de Simonton, muitos imigrantes católicos escapavam do alistamento de forma ilegal. Em 1863, foram recrutados 292.441 homens, mas apenas 9.881(3,4%) serviram. Essa evasão trazia sérios problemas ao exército da União, que passou a apelar para imigrantes recém-chegados e negros (Izecksohn, 2020, p. 115-118, 173, 185, 186, 192, 223-225). Em certos momentos, Simonton recorria à teologia da providência para aceitar a realidade da guerra. Pela providência Deus estaria agindo na história da nação a fim de libertar os escravizados. Ou seja, a guerra era justificada pela providência, mas a crença na providência não parecia ser suficiente para que o missionário se envolvesse na batalha. Além disso, enquanto ele fugia da batalha e atribuía a guerra aos desígnios da providência, Simonton ocultava a participação dos negros no processo de conquista da sua própria liberdade e na definição dos rumos da guerra.

Ao longo da Guerra Civil Americana, o exército confederado foi o primeiro a utilizar largamente os negros como combatentes. A União, por sua vez, começou a aceitar os negros em seu exército de maneira gradativa a partir de 1862, com o Segundo Decreto do Confisco e o Decreto das Milícias, e em 1863, com a proclamação da Emancipação. Tais medidas refletiam demandas que surgiram com os desdobramentos da guerra, e não eventos pré-agendados que visavam uma abolição irreversível. A participação dos afro-americanos no exército da União foi iniciada de maneira informal, à medida em que as tropas avançavam em direção ao sul. Muitos escravizados fugiam dos seus escravizadores e tentavam apoiar a União. Também acontecia de os escravos se libertarem quando os escravizadores fugiam diante do avanço das tropas da União. Em alguns casos, eles eram aceitos, mas em outros não, pois havia muita resistência para admitir os negros no exército da União. Os afro-americanos ofereceram a maior parte da infraestrutura de apoio à guerra, assumiam as condições de

---

<sup>113</sup> O missionário Silas Pratt que atuava em Nova Granada retornou aos Estados Confederados para atuar como capelão. O BFM-PCUSA manteve o vínculo formal missionário até a Assembleia Geral de 1863. Ver: Annual Reports of the Boards to the General Assembly (1863).

serviço mais difíceis, eram privados dos cuidados médicos oferecidos aos brancos e recebiam salários menores (Izecksohn, 2020, p. 116-118).

Enquanto isso, em Princeton, o desejo de Hodge de que a abolição ocorresse de maneira natural foi interrompido pela Guerra Civil Americana. Hodge considerou diabólica a ideia de Carlyle, segundo o qual a *Weltgeschichte* (História Mundial) seria um *Weltgericht* (Tribunal Mundial), onde os mais fortes e vencedores estariam corretos. No início 1863, enquanto os confederados ainda estavam vencendo, Hodge (1 jan. 1863, p. 145-146) afirmou que a desvantagem do exército da União não indicava a condenação divina sobre os estados do norte, nem a aprovação divina da perpetuação e extensão da escravidão. Para Hodge (1 jan. 1863, p. 152), o único motivo da guerra deveria ser a preservação da União e da Constituição, não a manutenção ou abolição da escravidão, da mesma forma que seria inadequado promover uma guerra contra as religiões falsas, como o judaísmo e o catolicismo, ou contra os governos despóticos. Segundo Hodge se a Proclamação da Emancipação era justificada enquanto medida militar, o presidente enquanto chefe do executivo deveria ter poder apenas militar, não autoridade legislativa.

A justiça divina expressada através da guerra seria equiparada àquilo que Deus havia feito com os mártires, os quais tinham pecados suficientes para justificar suas respectivas mortes trágicas. Não caberia aos homens, que desconheciam os planos divinos, afirmar que a guerra era uma punição. Hodge tratou como diabólica a ideia de Carlyle, segundo a qual a *Weltgeschichte* (História Mundial) seria um *Weltgericht* (Tribunal Mundial), onde os mais fortes e vencedores estariam corretos. No início de 1863, enquanto os confederados ainda estavam vencendo, Hodge (1 jan. 1863, p. 145-146) afirmou que a desvantagem do exército da União não indicava a condenação divina sobre os estados do Norte, nem a aprovação divina na perpetuidade e extensão da escravidão. Para Hodge, o único motivo da guerra era a preservação da União e da Constituição, não a manutenção ou abolição da escravidão. A abolição poderia constituir um meio para o grande fim, que seria a preservação da Nação. No entanto, seria moralmente reprovável descolar a motivação da guerra para da temática da abolição, assim como seria inadequado promover uma guerra contra as religiões falsas, como o judaísmo e o catolicismo, ou contra os governos despóticos.

Não dizemos que a emancipação dos escravos não possa ser um meio legítimo para o prosseguimento da guerra. Mas a diferença entre ser um meio e um fim é tão grande quanto a diferença entre explodir a casa de um homem como meio de deter uma conflagração e provocar uma conflagração para explodir sua casa. Por mais

clara que seja essa distinção, e essencial no aspecto moral do caso, não esperamos que a guerra seja um problema. (Hodge, 1 jan. 1863, p. 152, tradução própria)<sup>114</sup>

Ou seja, o princípio da *guerra justa* não seria válido se o motivo da guerra fosse a luta contra as falsas religiões ou contra a escravidão. Ao equiparar a escravidão à religião, Hodge defendeu que a escolha de escravizar estaria na esfera de decisões privadas, as quais não deveriam sofrer interferência do Estado. Neste contexto, o presidente não teria o direito de suspender o *habeas corpus*, prender cidadãos sem julgamento ou julgá-los por crimes não previstos em lei, nem de abolir a escravidão em todos os Estados. A decisão do presidente de abolir a escravidão não foi vista por Hodge como uma aplicação da justiça moral, mas como uma forma para que a União vencesse a guerra contra os confederados. Ou seja, a abolição dos escravos do Sul foi um meio para que a União triunfasse na guerra. Segundo Hodge, se a Proclamação da Emancipação era justificada enquanto medida militar, o presidente, enquanto chefe do executivo, deveria ter poder apenas militar, não autoridade legislativa. Ao assumir funções legislativas, instituindo uma lei abolicionista de caráter permanente com pretensão de aplicação em todos os Estados, o presidente teria se portado como um ditador. Embora Hodge considerasse a atitude do presidente imprudente, os cidadãos americanos deveriam permanecer firmes na causa da União, que preservava a justiça da sua guerra na manutenção da unidade nacional e da sua constituição (Hodge, 1 jan. 1863, p. 153-169).

O receio de conflitos raciais inimagináveis foi compartilhado por William Gladstone, Chanceler do Tesouro na Inglaterra, que, na ocasião, chegou a afirmar que, caso o Sul fosse independente, a abolição ocorreria de forma mais rápida e com melhores efeitos sobre a nação do que por meio de um decreto do Norte (Doyle, 2015, p. 235). Nos EUA, jornais liberais e conservadores expressaram o receio de um levante servil ou de uma guerra racial. Alegaram que Lincoln não tinha capacidade de vencer o Sul, e, por isso, ele “invoca a ajuda dos negros selvagens e deseja provocar uma insurreição, como a de São Domingos” (The New York Times, 26 out. 1862 apud Doyle, 2015, p. 235).

Enquanto muitos apoiadores de Lincoln estavam enfurecidos com a *Proclamação da Emancipação* sob a alegação de que ela agravaria os efeitos da guerra, Simonton (3 jan. 1863,

---

<sup>114</sup> Texto original:

“We do not say that the emancipation of the slaves may not be a legitimate means for the prosecution of the war. But the difference between its being a means and an end, is as great as the difference between blowing up a man’s house as a means of arresting of a conflagration, and getting up a conflagration for the sake of blowing up his house. Plain as this is, and essential, in the moral aspect of the case, as this distinction is, we do not expect to The War”. (Hodge, 1 jan. 1863, p. 152)

p. 149-150) afirmou não acreditar na possibilidade de paz independentemente do posicionamento de Lincoln. Mais uma vez, então, ele afirmou que a abolição era o grande propósito da guerra e que uma “*revolução estupenda*” ocorreria se a proclamação fosse posta em prática. Para Simonton, porém, tal revolução não seria protagonizada pelos afro-americanos, o que pode ser percebido na seguinte pergunta registrada em seu diário: “o que deve ser feito com a raça negra?”. Ou seja, ele acreditava que seria necessário a interferência dos brancos na condição da emancipação. Assim, seria desnecessário temer levantes de escravizados, que só seriam possíveis com a invasão do Exército da União nas regiões dos estados produtores de algodão. Ou seja, ele projetava sobre os homens pretos uma postura passiva na luta pela abolição. Para que o projeto nacional, com protagonismo atribuído aos homens brancos, não fosse ameaçado diante da emancipação, a sugestão oferecida por Simonton foi a criação de um sistema de colonização ou treinamento em alguma região além do Mississippi.

O assassinato de Abraham Lincoln também foi mencionado pelo *Jornal do Commercio* por meio de citações dos jornais *The World* e *The New York Times*, além de um comentário do jornal *Whig* de Richmond sobre o posicionamento do General Robert E. Lee em relação ao fim da Guerra Civil, a despeito da resistência de alguns setores do exército confederado, que atuaram como guerrilhas locais isoladas. Além da descrição do evento e da análise de seus impactos econômicos, o editor da notícia tratou o assassinato como um dos piores crimes da história: “Poucos crimes tão negros e ao mesmo tempo de tão audaciosa ferocidade registram os anais da perversidade humana” (*Jornal do Commercio*. v.43. n.137, 1865.p.1) Ou seja, mesmo jornal que tratava Lincoln como o responsável pela carnificina da guerra civil também lamentou a morte do presidente.

O periódico *Imprensa Evangélica* comentou a morte do presidente Abraham Lincoln e o fim da Guerra de Secessão. Os acontecimentos foram apresentados como fatos que consolidam a emancipação libertadora de mais de quatro milhões de escravos (*Imprensa Evangélica*, v.1. n.17, 1 jul. 1865, p. 8). Posteriormente, o periódico refletiu sobre os possíveis efeitos da vitória do Norte dos Estados Unidos e da morte de Abraham Lincoln sobre a Europa, demonstrando o apreço generalizado pelos feitos do presidente assassinado. Na primeira publicação, o editor-chefe era Simonton e na segunda era o seu cunhado Alexander Blackford (*Imprensa Evangélica*, v.1. n.21, 2 set. 1865, p. 8; *Imprensa Evangélica*, v.5. n.5,6 mar. 1869, p. 2).

Quando a guerra foi finalizada e Abraham Lincoln assassinado, Hodge buscou demonstrar que a perpetuação da escravização era o principal objetivo da guerra para os Estados do Sul. Neste contexto o teólogo reafirmou como antibíblica a crença de que toda forma de escravidão era pecaminosa. Por outro lado, ele enfatizou os horrores promovidos entre os estados sulistas, os quais criavam um estado de degradação perpétua para os escravizados e mantinham leis escravistas antibíblicas, imorais, cruéis e injustas. Os escravizados eram proibidos de “serem ensinados a ler”, de possuírem propriedade, de contraírem casamento, e em alguns casos eram separados de suas famílias. Para descrever a imagem de um Sul horrendo, Hodge mencionou os registros de Fanny Kemble sobre as plantações, os escravizados, as habitações, as vestimentas, a situação social, o sofrimento e as injustiças. Hodge afirmou que, a despeito dos presbiterianos sulistas tomarem como igreja preservar as instituições escravista através de uma guerra que esteve inicialmente sob o controle deles, a primeira consequência da guerra teria sido a “derrubada final e universal da escravatura nos limites dos Estados Unidos. Este é um dos eventos mais importantes da história do mundo. Não há dúvidas de que foi desígnio de Deus provocar este evento” (Hodge, jul. 1865, p. 435-439).

Além disso, a guerra teria sido importante para: a definição dos direitos e deveres de cada entidade da Federação; o desenvolvimento de um sentimento de identidade nacional; o desenvolvimento de um poder bélico e dos recursos no país, com capacidade de manter um exército entre quinhentos e a oitocentos mil homens, o que permitia aos EUA se projetar diante das grandes nações mundiais; e a participação de pessoas de ambos os sexos no cuidado aos feridos da guerra, o que seria uma expressão da benevolência de Deus. Segundo Hodge (jul. 1865), depois de finalizada, a guerra deixava à nação os seguintes problemas: o que fazer com os que participaram da rebelião? Como reorganizar a sociedade na transição repentina da mão de obra escravizada para a livre? Como garantir o direito dos libertos e promover o aperfeiçoamento mental, moral e social deles? Como definir os níveis de participação dos libertos no exercício da cidadania? Hodge expressou o seu desejo de contar com a participação de Lincoln para a resolução de tais problemas, mas ele foi assassinado justamente quando a deveria ser mais amado.

Enquanto na ocasião da *Proclamação da Emancipação* (1863) Hodge (jul. 1865) havia explorado apenas a decisão da abolição de modo a tratar o presidente como autoritário e imprudente, na ocasião do assassinato o teólogo apresentou Lincoln como um líder que merecia ser amado e reverenciado por todos.

Para Hodge, os defensores da poligenia eram motivados pela necessidade de preservar o sistema escravista. Por outro lado, a sua posição enquanto monogenista, tida pelo teólogo como condição para a preservação da crença na autoridade das escrituras sagradas e dos fundamentos básicos da doutrina da salvação, não era o suficiente para que a igreja se envolvesse na luta contra a escravização. Ao fim da guerra, porém, as batalhas travadas em prol da abolição, cujo protagonismo foi associado ao Presidente Lincoln e ao seu posicionamento enquanto monogenista, foram tomadas como resultado da ação divina sobre a história através da providência. Nessa perspectiva, a luta dos afro-americanos em favor da abolição foi desconsiderada. A “providência” foi reconhecida através das ações promovidas por pessoas brancas, vistas como as verdadeiras protagonistas da emancipação.

Retirado do *Amerikanischer Botschafter*, o jornal *Imprensa Evangélica* publicou um artigo sobre a morte de um dos combatentes da Guerra Civil dos Estados Unidos. O relato foi contado por um capelão de um regimento do general Sheridan no Vale Shenandoah, que descreve o sentimento de esperança nutrido por um combatente de vinte e dois anos que foi ferido por muitas balas na iminência da sua morte. Sobre o momento doloroso, foi construída uma narrativa heroica. O título “O céu começou”, desloca o leitor do espaço comum do sofrimento decorrente da guerra e morte de um combatente, para o espaço da esperança que deveria atravessar situações de dor e caos. O foco na narrativa não recaía sobre a dor do combatente e dos seus familiares. Mas sobre a esperança atribuída ao combatente, uma esperança o tornava plácido diante da sua morte eminente. Uma esperança que justificaria não apenas o seu sofrimento, mas também a continuidade da guerra e o luto por todos os outros combatentes. A participação do jovem combatente na guerra foi interpretada como mais que uma ação cívica. Seria também uma ação decorrente da sua fé e do seu comprometimento para com Deus. Segundo o relato, no leito de morte o jovem combatente havia afirmado “Dou graças a Deus por ter servido a minha pátria. Se eu tivesse ainda uma vida para dar, aos pés de Jesus a deitaria da mesma maneira”. (*Imprensa Evangélica*, v.1. n. 25, 4 nov. 1865, p. 5).

Com fim da Guerra Civil Americana, o periódico *Imprensa Evangélica* publicou uma reflexão indicando que sobre os impactos positivos da guerra na conquista da abolição eram celebrados por católicos e evangélicos.

Mas não é só entre protestantes que os Estados Unidos têm achado advogados. Um eminente católico, Le Comte de Montalembert, publicou um periódico intitulado *A vitória do norte nos Estados Unidos*, no qual da maneira a mais explícita espousa ele a causa da União, contra todos os seus detratores. Diz, com M. Eugenio Pelletan da Câmara, que a vitória do norte, tendo por resultado a abolição da escravidão, é a

página de honra do século decimo nono. (Imprensa Evangélica, v.1. n.21, 2 set. 1865, p. 8)

Também consta no *Imprensa Evangélica* um comentário sobre o fim da Guerra de Secessão e sobre a morte do presidente Abraham Lincoln, eventos interpretados como consolidadores da emancipação de mais de quatro milhões de escravos nos EUA. Tal feito deveria produzir ânimo e vigor em todos os oprimidos que viviam debaixo da autoridade de qualquer tirania. Ou seja, a vitória da União não deveria repercutir apenas na preservação da unidade ou na abolição nos Estados Unidos, mas na difusão do ideal abolicionista, inclusive no Brasil (Imprensa Evangélica, v.1. n.17, 1 jul. 1865, p. 8).

Posteriormente, o periódico *Imprensa Evangélica* também comentou os possíveis efeitos da vitória do Norte dos Estados Unidos e da morte de Abraham Lincoln sobre a Europa, demonstrando apreço pelos feitos do presidente assassinado. O periódico prosseguiu apresentando Abraham Lincoln com um mártir e a guerra como um evento guiado por Deus para promover a emancipação de mais de quatro milhões de pessoas. Nessa perspectiva, a luta dos afro-americanos em favor da abolição foi desconsiderada. A “providência” foi reconhecida através das ações promovidas por pessoas brancas, vistas como as verdadeiras protagonistas da emancipação negra (Imprensa Evangélica, v.1. n.17, 1 jul. 1865; Imprensa Evangélica, v.1. n.21 ,2 set. 1865, p. 8).

Ou seja, se Simonton demonstrou em seu diário ter se pronunciado contra a escravização em meio aos escravocratas e ainda permitiu que a temática fosse abordada no periódico que comandava, qual outro critério deve ser utilizado para considerarmos que o missionário se posicionou publicamente quanto à questão da escravização? Simonton não se posicionou ou não se posicionou da forma que os presbiterianos nacionais esperavam que ele se posicionasse? Efetivamente, em Simonton, não houve um engajamento abolicionista público, organizado, sistemático e contínuo, mas existem ações pontuais que nos impedem de afirmar a inexistência de posicionamentos públicos em prol da abolição.

Portanto, Simonton não pode ser classificado como um abolicionista, nem ser contado entre os que lutaram pela melhoria das condições de vida dos afrodescendentes, mas demonstrou ser contra a escravização diante dos escravocratas e permitiu que a temática da abolição fosse abordada no periódico que comandava em relação direta com o princípio da igualdade da humanidade e com os eventos da Guerra Civil Americana. Assim, discordamos da tese de que os primeiros missionários presbiterianos tenham buscado uma posição de neutralidade no espaço público sobre a questão abolicionista (Medeiros, 2020). Por outro lado, reconhecemos que a sutil promoção das ideias abolicionistas ocorreu por meio de narrativas

que projetavam sobre os afrodescendentes uma posição de inferioridade, submissão e passividade.

Apesar do *Imprensa Evangélica* defender que a emancipação deveria levar aos escravizados no Brasil algum tipo de esperança, não houve publicações no periódico sobre as revoltas dos escravizados nos EUA e no Brasil. Não houve o reconhecimento da participação dos afro-americanos nas batalhas. Não foi apresentado nenhum projeto efetivo para a melhoria de vida dos afro-americanos após a escravização. A propaganda da guerra como instrumento abolicionista, desde que controlada pelos brancos, é atestada na publicação em que a vitória do exército da União não representava apenas a manutenção da unidade das entidades da federação, mas a libertação de 4 milhões de escravizados.

O periódico ressaltou a importância da substituição da mão de obra escravizada pela livre. Nesse processo, contudo, os afro-brasileiros não foram considerados.

Coligimos de toda a discussão que ninguém contesta a gravidade da questão da emigração — único meio de afastar do Brasil as funestas consequências que poderão resultar se se realizar de chofre a emancipação da escravidão. (*Imprensa Evangélica*, v.2. n.2, 20 jan. 1866, p. 6)

Não foi relatado no periódico que a substituição aconteceria pela incorporação dos alforriados ao trabalho assalariado, mas pela recepção de imigrantes europeus e estadunidenses. Tais grupos são apresentados no periódico como as raças mais aperfeiçoadas e cultas. De acordo com o Dr. Furquim de Almeida, um brasileiro com as ideias sobre imigração difundidas no *Imprensa Evangélica*, sem uma larga torrente da emigração seria difícil fugir dos males previstos para o futuro da economia do país. Contudo, seria imprescindível oferecer aos colonos além de condições favoráveis de trabalho, liberdade cultural e religiosa (*Imprensa Evangélica*, v.2. n.2, 20 jan. 1866, p. 6).

Mais uma vez, os europeus e estadunidenses foram apontados como homens mais inclinados ao progresso e ao desenvolvimento da civilização. Os escravizados libertos não encontram lugar efetivo na construção dessa nação que marcha em direção ao progresso. A expectativa de libertação dos escravizados expressa no *Imprensa Evangélica* não foi acompanhada de uma projeção de sociedade que contemplasse o negro livre em sua construção.

Enquanto vivia no Sul dos EUA, Simonton discordava da escravização, mas mantinha uma postura de tolerância em relação às práticas do Sul, chegando a afirmar que os estados do Norte não deveriam interferir no sistema escravista. No entanto, durante a Guerra Civil

Americana, ele afirmou que era um dever constitucional travar a guerra, o que seria justificado pela abolição. No Brasil, a tentativa de Simonton de contornar silenciosamente a questão da escravização não deveria apontar para a ausência de uma posição pública em defesa da abolição. Conforme observamos em seu diário, o missionário se preocupava quando entrava em polêmicas públicas sobre a escravização, quebrando sua máxima de agir pelo silêncio. Para nós, a doutrina da “igreja espiritual” não responde por que Simonton escolheu agir principalmente em segredo a favor da abolição e agir em público sobre os direitos dos imigrantes. A igreja de Simonton era material, uma vez que os problemas materiais dos brancos eram tratados publicamente. Assim, a abordagem missionária apontou para tentativas de silenciar a luta do povo negro no processo de conquista da liberdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos compreender Trumbull e Simonton fora dos parâmetros identitários denominacionais rígidos. Além disso, observamos como os posicionamentos dos missionários se mantiveram diante dos acordos de cooperação e das cisões entre presbiterianos e congregacionalistas nos Estados Unidos e como as discussões em torno do debate racial e da formação dos Estados Nacionais permearam suas atividades eclesiásticas. Não analisamos Simonton e Trumbull, respectivamente, enquanto fundadores da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e da Igreja Presbiteriana do Chile, uma vez que viveram no trânsito institucional e criaram experiências nos campos do presbiterianismo e do congregacionalismo que eram distintas do que hoje conhecemos como presbiterianismo. Ou seja, Simonton não foi o fundador da IPB e Trumbull não se mudou para a América do Sul para fundar a Igreja Presbiteriana do Chile, embora, como percebemos no recorte da presente pesquisa, Trumbull tenha contribuído para a inserção da Igreja Presbiteriana no Chile.

Em nossa análise sobre as missões de Trumbull e Simonton também observamos os seus espaços de formação educacional, considerando as conjunturas teológicas e políticas do Seminário de Princeton, assim como os debates que inter cruzaram as relações entre os presbiterianos, cujo sistema religioso englobava presbitério, sínodo e assembleia, e os congregacionalistas, cuja organização eclesiástica era mais descentralizada. Os vínculos entre essas duas vertentes, tiveram repercussões substanciais tanto nos Estados Unidos, como evidenciado pelo plano de cooperação instaurado em 1801, quanto no Chile e no Brasil, onde as correntes, igualmente, se interceptaram.

No tocante à Trumbull, apesar de ter colaborado para a entrada do presbiterianismo no Chile, manteve consistente abertura para os preceitos congregacionalistas e para as trocas com luteranos e anglicanos. Inicialmente, o missionário organizou uma igreja congregacional e, somente em 1873, passou a ser mantido pelo Conselho de Missões da Igreja Presbiteriana. No que concerne a Simonton, entendemos que traçou caminhos de colaboração com outras instituições protestantes não mantendo, portanto, ligações estritas com as denominações presbiterianas dos Estados Unidos.

Simonton acreditava que a conversão dos não cristãos e, por conseguinte, dos católicos, era fruto de um trabalho educativo, civilizatório e missionário. Paralelamente, observamos as relações do missionário com a Sociedade Americana dos Amigos Marítimos (American Seamen's Friend Society - ASFS), presente em seus relatórios e diários, e que havia iniciado projetos no Brasil mesmo antes de sua chegada. Tal sociedade mantinha a ideia

de que a expansão missionária era proporcional ao progresso. Assim, defendia a supremacia anglo-saxônica e a crença em um cristianismo puro capaz de influenciar culturas e nações.

Ao abordarmos, numa perspectiva transnacional, as ideias dos missionários David Trumbull e Ashbel Green Simonton – considerando o movimento entre instituições religiosas que formavam suas identidades denominacionais envoltas em intensos debates raciais e tendo em vista os estados nacionais em formação – percebemos a complexidade da questão escravista em missões direcionadas às sociedades consideradas *escravistas* e sociedades consideradas *com escravidão*, com como na indissociabilidade entre missão e imigração na experiência de ambos os missionários.

Em relação à Trumbull, os relatórios da ASFS desde o ano de 1848 ressaltaram a importância de sua missão junto aos marinheiros, que seriam atendidos, inclusive, na língua inglesa. Para a ASFS, o *Reino de Deus* se expandia não somente na entrega pessoal à fé protestante, mas no desenvolvimento da ciência, nas boas relações comerciais, incluindo as marítimas, e nas transformações dos governos.

A atuação e o uso da língua do evangelizador e do evangelizado influenciaram os debates sobre os tipos de missões. Portanto, a escolha entre utilizar a língua inglesa ou a língua nativa como prioridade para a criação e o estabelecimento de escolas para a difusão de literaturas está fortemente perpassada por um debate racial.

Os autores lidos por Trumbull e Simonton no Seminário de Princeton também estabeleceram propostas para a relação entre igreja e estado no empreendimento missionário. Tal relação não pode ser simplificada às pretensões de laicização e separação entre a igreja e o estado. Essas pretensões foram recorrentemente mobilizadas pelos missionários que objetivavam superar a oficialidade da Igreja Católica em nações latino-americanas. A nebulosidade das relações entre igreja e estado nos empreendimentos missionários é compreendida parcialmente no trânsito dos missionários e dos representantes entre as instituições políticas e eclesiásticas. Outra parte recai nos projetos de difusão de uma moral religiosa, tida como universal, nas demais instâncias públicas e aos sujeitos que não partilhavam da tradição protestante. Apesar das diferenças entre os tipos de instituições missionárias de Trumbull e Simonton, prevalecia nas duas instituições analisadas nesta tese a ideia de que os anglo-americanos eram superiores às demais *raças*, e que os EUA representavam o novo centro mundial de evangelização para a salvação das almas e para a elevação dos padrões morais dos povos evangelizados.

Demonstramos que os grupos vinculados às associações religiosas ou às denominações que se dedicaram a publicar jornais com objetivos explicitamente religiosos ou fortemente

comerciais. Também discorremos sobre o trabalho realizado pela Sociedade Bíblica Americana em relação aos incentivos e articulações para a distribuição de bíblias e literatura em prol da evangelização, comparando-os com os grupos editoriais comerciais que, majoritariamente, representavam a maior parte da receita/lucro.

A respeito da América do Sul os dois missionários estudados, Trumbull e Simonton, relataram em seus periódicos, respectivamente, *The Neighbor* e *Imprensa Evangélica*, a cooperação recebida pela ABS Americana, que mantinha, entre seus preceitos, o ideário político e evangelístico a ser levado para outras nações. Trumbull e Simonton acusaram a Igreja Católica de dificultarem a leitura da bíblia, e ressaltaram a contribuição da ABS para a distribuição da bíblia e para a difusão de uma mensagem evangélica, que consideravam ser capaz de salvar a alma dos indivíduos e de transformar as nações.

Outro interessante fator em relação aos dois missionários e aos seus periódicos é que Trumbull, ao editar o primeiro periódico de língua inglesa no Chile, procurou atender à comunidade de migrantes e manteve vínculo com organizações denominacionais e não denominacionais para captar doações para sua circulação. Assim, suas publicações abordaram demandas contextuais da época, inclusive questões portuárias de Valparaíso. Apesar de ser um periódico destinado aos imigrantes, os editores e patrocinadores acreditavam que o *The Neighbor* também era um instrumento de evangelização para os nacionais do Chile. Além disso, Trumbull se preocupou com a distribuição de bíblias em espanhol ainda na década de 1840, não apenas na de 1860 nem mesmo na de 1870 quando mudou para missão presbiteriana BFM-PCUSA. De modo análogo, Simonton, no *Imprensa Evangélica*, dedicou-se, aos processos doutrinários, evangelistas e teológicos, discorrendo, inclusive, em língua portuguesa. Seus artigos também dialogaram com tessituras históricos-sociais de seu tempo. Simonton editou um material em língua portuguesa e prestou assistência aos imigrantes de sua língua materna no Rio de Janeiro, Brasil. Nesse ponto, aliamos os projetos missionários às experiências dos próprios missionários como estrangeiros em novas terras.

No que diz respeito à constituição literária do *The Neighbor* e do *Imprensa Evangélica*, confirmamos a expressão de formas textuais em consonância com os padrões estético literários vigentes no período oitocentista, inclinados aos modelos europeus e norte-americanos. A partir de intenções pragmáticas, entendemos que tudo o que era publicado visava o crescimento da missão evangélica originária dos EUA sobre a América do Sul. Em ambos os periódicos editados por Trumbull, constatamos uma multiplicidade de gêneros textuais, como artigo de opinião, editorial, ensaio, notícia, relatório, obituário, propaganda, poesia, anúncio, tratado doutrinário, entre outros, que apresentaram debates sobre aspectos

históricos, culturais, morais, religiosos, políticos, sociais e econômicos. No entanto, a ênfase do *The Neighbor* recaía em notícias, enquanto a ênfase do *Imprensa Evangélica* recaía em assuntos doutrinários. Em suma, apesar das distintas formas e ênfases de concepções de missão, percebemos que ambos os missionários tentaram promover a doutrina protestante como alternativa para o Catolicismo Romano.

Demonstramos que a racialização nas missões protestantes de ambos os missionários possuíam implicações políticas que afetavam a vida dos povos de origem africana e que eram fundamentadas em narrativas da Teologia e da História Natural

As hierarquias estabelecidas pelos missionários em relação à humanidade não são fundadas apenas em narrativas teológicas, mas também dialogam com debates científicos do século XIX. Em nossa tese, para demonstrá-lo, apontamos a utilização de textos de vários teóricos raciais nos jornais editados em Princeton: tanto nos jornais de Trumbull, quanto nos de Simonton. Nosso objetivo, no entanto, não foi delimitar ou afirmar qual ou quais teóricos raciais ou naturalistas foram mais importantes para a definição do conceito de raça nos escritos editados pelos missionários estudados. Assim, apenas sinalizamos que as discussões em torno do conceito de *raça* segundo os parâmetros da História Natural permearam a educação teológica de ambos os missionários.

Concomitantemente, verificamos o diálogo entre narrativa teológica e narrativa científica na estruturação de hierarquias raciais.

As leituras do relato registrado em *Gênesis* 9:20-27, em meio ao diálogo e às tensões com os novos debates das teorias raciais científicas, organizaram parte das justificativas religiosas para a formulação de assimetrias e hierarquias entre os diferentes grupos humanos. Portanto, o termo genérico *filhos de Cam* apontava, a despeito da diversidade de interpretações entre teólogos oitocentistas, para os diferentes povos ou religiões que divergiam dos padrões religiosos e civilizatórios considerados fundamentais para o progresso das nações e para a salvação das almas por evangélicos estadunidenses. Para as missões estudadas nesta pesquisa, e muitas outras missões formadas nos Estados Unidos, os filhos de Cam representavam as nações, as *raças* e os povos tratados como inferiores.

Consideramos que categorias como *sociedade escravistas* ou *sociedade com escravidão*, importantes para a compreensão de aspectos estruturais da economia e da sociedade, assim como *protestantismo de missão ou imigração*, igualmente importantes para temas outros temas relacionados à historiografia protestante, podem constituir distratores para a compreensão dos processos de racialização na inserção das atividades editoriais nas missões evangélicas dos Estados Unidos no Brasil e no Chile.

No capítulo em tela, analisamos a temática da escravização no contexto do trabalho missionário de Trumbull no Chile, e de Simonton no Brasil. É importante apontar que a legislação chilena já havia abolido a escravização há décadas, enquanto em terras brasileiras a escravização ainda era vigente. Apesar das profundas diferenças entre as duas nações, o periódico de Trumbull continuava mencionando a temática de maneira considerável, enquanto o periódico de Simonton abordava a questão com um enfoque fundamentalmente espiritual. Observamos também que um elemento comum importante entre as duas perspectivas foi a experiência de sua terra natal. As leituras dos acontecimentos históricos dos Estados Unidos, como as divisões políticas, a Guerra Mexico Americana, e a Guerra Civil Americana, influenciaram significativamente os trabalhos missionários, principalmente aqueles destinados aos imigrantes representantes da *raça anglo-americana ou germânica* e da religião cristã-protestante.

Verificamos uma disputa sobre o que seria de domínio da igreja e o que seria de domínio do estado, o que configura assunto político e o que configura assunto religioso. Cada denominação traçou as suas delimitações para o que considerava assunto terreno e assunto espiritual. Temáticas como a escravização demonstram a complexidade da delimitação da fronteira entre o terreno e o espiritual. Para muitos grupos, a escravização era uma instituição opressora e representava uma corrupção moral, o que trazia implicações diretas sobre a vida espiritual de quem escravizava e de quem era escravizado e, por isso, se tratava de um assunto a ser abordado pela igreja. Para outros grupos, esse era um assunto de ordem terrena e que não caberia aos clérigos abordarem o tema.

Quanto aos teólogos dos EUA que colaboraram em suas narrativas com a manutenção de estruturas políticas e econômicas associadas ao sistema escravistas, seja por uma defesa explícita ou por uma pretensão de neutralidade, vimos que a ideia da *doutrina da igreja espiritual* deve ser posta em perspectiva. Tais teólogos não seguiam uma linearidade ou coerência da entre o que seria “Deus” e o que seria de “César”, havendo certa fluidez entre argumentos de natureza teológica e aqueles de maneira linear ou exclusivos da teologia. Portanto, a dita *doutrina da igreja espiritual* não pode ser transposta para a historiografia enquanto conceito autoexplicativo para a pretensão de neutralidade dos teólogos de Princeton ou do missionário Simonton quanto à manutenção das instituições escravistas.

Semelhantemente, buscamos compreender, à luz das vivências transnacionais dos missionários, algumas ideias fundamentais nos processos abolicionistas dos Estados Unidos, Chile e Brasil a fim de ajudar-nos a entender como os missionários estudados na presente pesquisa trataram a prática da escravização e, por conseguinte, a abolição. Em nossas

discussões, não perdemos de vista que a formação dos estados nacionais não se deu apenas com as independências oficiais. A formação das condutas, leis e códigos, a delimitação dos espaços geográficos e territoriais e a compreensão da função da igreja no contexto do estado foram proposições amplamente discutidas e disputadas no decorrer daqueles anos.

Com o intuito de dar sequência aos contextos da formação e atuação dos missionários, procuramos compreender, no quarto capítulo, as aplicações dos conceitos de *servidão* e *escravidão* nos vocabulários teológico e político. Nas análises do primeiro documento sobre a temática da escravização na luta pela emancipação política do Chile, vimos que os termos *esclavitud/escravização* e *servidumbre/servidão* foram adotadas de modo intercambiável. No Brasil, *escravidão* e *servil* também foram utilizados como sinônimos na Lei do Sexagenário. Em relação ao uso dessas palavras nos periódicos de Trumbull e Simonton, concluímos que elas ora estavam ligadas à condição espiritual, ora ao trabalho cativo, mas sempre atenuando as atrocidades e a dor endereçadas aos escravizados. Ademais, para endossar a permuta dos conceitos, lançamos mão do dicionário Webster, cujos alcances linguísticos de *servant/servo* e *slave/escravo* permutaram entre as significâncias atribuídas à *lord/senhor* e *master/mestre*. A respeito da utilização de *servant/servo*, *slave/escravo*, *master/mestre* e *lord/senhor* nos livros solicitados pelos dois missionários no Seminário de Princeton, observamos que, em algumas ocorrências, houve o intercruzamento semântico de *lord/senhor* e *master/mestre* em relação ao universo de *servant/servo*. Em outras obras consultadas, a palavra *slave/escravo* foi diretamente associada a *servant/servo*.

No que tange à afirmação da identidade religiosa frente à abolição da escravatura, vimos no quarto capítulo que, entre os protestantes e os ultramontanos do Chile, havia o desejo de dissociar-se da imagem da escravização. O periódico *La Revista Católica*, por exemplo, afirmou no artigo analisado que a luta pela abolição havia começado por meio dos jesuítas e não através dos protestantes ingleses. Assim, quando Trumbull iniciou o trabalho com *The Neighbor*, viu-se imerso em uma cultura em que os preceitos católicos celebravam a abolição da mão de obra forçada africana, enquanto seu estado nacional de origem, ancorado nos ideais protestantes, não havia concretizado a abolição definitivamente.

Em relação ao Brasil, observamos que o jornal ultramontano *O Apóstolo* defendia os valores civilizatórios do catolicismo; entretanto no que se refere à abolição, o ideal civilizatório foi apenas articulado em artigos que discutiam a Lei do Ventre Livre (1871). Quanto ao panorama político-social brasileiro na chegada de Simonton, permanecia em vigor a *Lei Eusébio de Queirós* de 1850, que regulamentava o tráfico transatlântico de escravizados. Considerando a personalidade transnacional do missionário, nos Estados Unidos, as relações

entre os sulistas e nortistas estavam em crise, sobretudo após o *Compromisso de 1850*. Como “um homem do norte com valores do sul” em terras brasileiras escravocratas, demonstrou receio em falar sobre a abolição durante a sua missão, mas não impediu que o tema fosse abordado no periódico em que atuava como editor-chefe.

Uma leitura fundamental em nossa pesquisa é que os missionários, ao abordarem a temática da escravização, reiteraram as hierarquias raciais que já entendiam como dados divinos ou naturais. Eles tentaram, dessa forma, ofuscar ou negligenciar a participação dos escravizados no processo de emancipação.

Considerando as intercessões ou alcances dos acontecimentos históricos do país de origem de Trumbull e Simonton, debatemos no capítulo 5 a Guerra México-Americana (1846-1848) e os debates em torno das mãos de obra livre e cativa, assim como a explanação de modelos políticos federais em frente aos poderes regionais. Essas discussões foram abordadas no periódico editado por Trumbull e em outras publicações, como *El Mercurio* e *La Revista Católica*. Na época da guerra entre os EUA e o México, Simonton ainda não havia iniciado seus estudos no Seminário, nem suas atividades missionárias, e, por conseguinte, não havia começado a escrever em seu diário. Portanto, optamos por realizar cruzamentos interpretativos com o posicionamento da Old School presbiteriana, bem como com as publicações do *Jornal do Commercio* e do periódico *Iris*, um jornal editado por católicos no Rio de Janeiro.

Finalmente, discutimos os posicionamentos de Trumbull e Simonton em relação à escravização, considerando que, enquanto no Chile a legislação já havia abolido a mão de obra dos escravizados, no Brasil a escravização continuava em vigor. Além disso, realizamos um percurso argumentativo sobre os acontecimentos históricos dos Estados Unidos – guerras, formação dos estados nacionais e abolição – levando em conta os jornais editados pelos missionários, assim como os debates teológicos e políticos discutidos no Seminário Teológico de Princeton. Portanto, julgamos de suma importância reconhecer as diferenças e convergências nas formas como Trumbull e Simonton lidaram com essas transformações.

Ao concluir esta tese, esperamos ter colaborado para a reflexão sobre os complexos percursos que marcaram a racialização nas atividades editoriais protestantes realizadas nas cidades portuárias mais movimentadas da América do Sul em meado do século XIX. Ao enfatizarmos as perspectivas dos missionários brancos em suas respectivas instituições de origem nos Estados Unidos, demonstramos que: por um lado, esses percursos não devem ser compreendidos unilateralmente do norte ao sul; por outro lado, as pretensões de superioridade racial afirmadas pelos missionários e suas respectivas instituições não devem ser vistas apenas

como meras assimetrias, protestantes/cristãos e católicos/pagãos, alheias às intensões de cunho político. A racialização foi delineada em campos comuns que oscilavam nas confluências e nas tensões entre os espaços institucionais religiosos (igrejas, conselhos missionários e seminários teológicos, que seguiam tratando os povos evangelizados como inferiores); científicos (como os Colleges e Universidades que passaram a reestruturar os conceitos de *raça*, espécie, variedade e tipo a partir de novos parâmetros em narrativas da História Natural); e políticos (como os poderes Executivos e Legislativos que, mediante as suas ações de exclusão e silenciamento elaboradas para excluir os povos de origem africana, demonstram a estreita relação entre os conceitos de *raça*, *nação* e *religião*).

Nas experiências missionárias analisadas nesta tese, a igreja, portanto, não era apenas espiritual; a esperança não estava somente no porvir, mas também no plano terreno. A postura mais incisiva de Trumbull em favor da abolição foi pautada na pretensão do protagonismo branco, evidenciando uma concepção racial hierarquizada. O afastamento de Simonton do movimento abolicionista associado à sua aversão à escravização não foi uma mera contradição em relação aos preceitos do protestantismo e da teologia da igreja espiritual, mas um posicionamento político também delineado por um tipo de protestantismo. Em ambos os casos, prevaleceram as tentativas de silenciamento dos afrodescendentes, que continuam a sofrer os danos das narrativas religiosas que persistem, em nome do apego à tradição, em conservar abismos pautados na *classe*, *raça* e *gênero*.

Nossa colaboração na batalha para superar as estruturas radicalizadas foi desenvolvida à proporção que compreendemos parte dos mecanismos de dominação, reconhecendo que não são as únicas possibilidades de experiências políticas, científicas e religiosas. O nosso olhar sobre os indivíduos e instituições que colaboraram para o processo de racialização não haveria sido o mesmo se não tivéssemos observado, de certo modo, como seus contemporâneos apresentaram contrapropostas. Do mesmo modo, a nossa leitura seria prejudicada se negligenciássemos a contribuição de pesquisadoras e pesquisadores cujos trabalhos são fundamentais para superar os efeitos da racialização.

## REFERÊNCIAS

- ABS. **Annual Report of the American Bible Society**. 1866-1870. New York: ABS, 1870.
- ALBRITTON, J. M. **John Witherspoon's moral philosophy and american church and state**. Alabama: The University of Alabama, 2003.
- ALEXANDER, A. **A history of colonization on the Western Coast of Africa**. Philadelphia: William S. Martien, 1846.
- ALEXANDER, A. **A pocket dictionary of the Holy Bible**: containing a historical and geographical account of the persons and places mentioned in the old and new testaments. Philadelphia: American Sunday School Union, 1830.
- ALEXANDER, A. The Bible, a key to the phenomena of the natural world. Communicated for the biblical repertory. **Biblical Repertory**, v. 5, n. 1, p. 111-112, 1829.
- ALEXANDER, J. Addison. **Notes on New Testament literature and ecclesiastical history**. Nova Iorque: Scribner; Sampson Low, 1861.
- ALMEIDA, J. F. **Biblia Sagrada**, Contendo O Velho E O Novo Testamento (Traduzida em Portuguez). Nova Iorque: Sociedade Americana da Biblia, 1860.
- ALTHAUS, K. **Die Physiognomik ist ein neues Auge**. Zum Porträt in der Sammlung Lavater. Dissertation Universität Heidelberg Hochschule Fakultät Institut. Basel Universität Philosophisch-Historische Fakultät Kunsthistorisches Seminar, Heidelberg, 2010.
- AMANT, Felix. T. **La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata latina al español**, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego, e ilustrada con varias notas. Madrid: Miguel de Burgos, [1832-1835].
- AMERICAN BOARD OF COMMISSIONERS FOR FOREIGN MISSIONS. Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, presented at the Forty-Second Annual Meeting, Held in Portland, Maine, Sept. 9--12 1851. Boston: T.R. Marvin, 24 Congress St, 1851.
- AMERICAN TRACT SOCIETY. Annual Report of the American Tract Society. Ner York: American Tract Society, 1845-1868.
- APPL, Karl F. **Bosquejo De La Historia De Iglesias En Chile**: Historia De Iglesias Evangélicas Chilenas. Platero, Santiago, 1996.
- ARCOS, J. C. **David Trumbull entre masonería y protestantismo**: la conformación del frente anticlerical en Chile a fines del siglo XIX. *Religião e Sociedade*, v. 33, n. 1, p. 107-109, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/4DjmBYG5CqN4KTFPCCfr6kB/>. Acesso em: 10 out. 2024.
- ASFS. **Annual Report Eighteenth**. Nova Iorque: Jennings & Daniels Printers, 11 mai. 1846.

ASFS. **The Sailor's magazine, and naval jornal (1845-1868)**. Londres: Forgotten Books, 2018.

ATS. **Annual Report of the ATS**. Andover: Printed for the Society by Flagg and Gould, 1865-1868.

ATWATER, L. H. Conference on Missions held in 1860 at Liverpool. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 33, n. 1, p. 121-150, 1861.

BAKER, L. D. History of anthropology. In: HARTWELL, J. **Encyclopedia of race and racism**. Michigan: The Gale Group, 2008. v. 1.

BAKHTIN, M. **A estética da criação verbal**. Os gêneros do discurso. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BALMES, J. L. **El protestantismo comparado con el catolicismo**: en sus relaciones con la civilizacion europea. Barcelona: José Tauló, [1842-1845]. v. 1-4.

BANTON, M. **The idea of race**. Nova Iorque: Routledge, 2019.

BARBOSA, J. C. **Negro não entra na igreja**: espia da banda de fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império. Piracicaba: UNIMEP, 2002. v. 1.

BARBOSA, S. M. A imprensa e o ministério: escravidão e guerra de secessão nos jornais do Rio de Janeiro (1862-1863). In: CARVALHO, J. M; CAMPOS, A. **Perspectivas da Cidadania no Brasil Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BARCLAY, J. **The universal english dictionary**: Containing an Explanation of Difficult Words And Technical Terms ... Also a Pronouncing Dictionary ... An Epitome of the History of England ... A Geographical Description of the Various States ... to Which Are Added, a Chronology of Remarkable Events, From the Creation of the World to the Present Period; a Sketch of the Constitution, Government, And Trade of Great Britain ... Londres: London Printing and Publishing Company, 1844.

BARRETO, R. C. **Chapter 3 Decoloniality and Interculturality in World Christianity: A Latin American Perspective**. In World Christianity, Leiden, The Netherlands: Brill. Available From: Brill, 2020.

BASTIAN, J. P. **Protestantes, liberais y francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América Latina**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BASTIAN, J. P. **Protestantismos y modernidad latinoamericana**: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. Ciudad de México: Fondo de Cultura Econômica, 2013.

BELOHLAVEK, J. M. **Patriots, prostitutes, and spies**: women and the mexican-american war. Charlottesville: University of Virginia Press, 2017.

BETHENCOURT, F. **Racismos**: das Cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BFMPCUSA. **Carta de Ashbel Green Simonton a John. L. Wilson.** Rio de Janeiro, 16 ago. 1859. v. 1.

BIBLIA Sacra. Vulgate Editionis. Sixti V. Et Clementis VIII. jussu Recoginta Atque Edita. Ed nova, versiculis distincta [Londini?: sumptibus S. Bagster?], 1843. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/101759361>. Acesso em: 10 out. 2024.

BLACKETT, R. J. M. **The captive's quest for freedom: fugitive slaves, the 1850 fugitive slave law, and the politics of slavery.** Nova Iorque: Cambridge University Press, 2018.

BLUMENBACH, J. F. **De generis humani varietate nativa: illustris facultatis medicae consensu pro gradu doctoris medicinae disputavit.** Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1755.

BLUMENBACH, J. F. **The anthropological treatises of Johann Friedrich Blumenbach.** Londres: Anthropological Society, 1865.

BLYDEN, E. W.; CRUMMELL, A. **A vindication of the african race: being a brief examination of the arguments in favor of african inferiority.** Monrovia: Gaston Killian, 1857.

BÔAS, G. V. De Berlin a Brusque, de São Paulo a Nashville: a sociologia de Emílio Williems entre fronteiras. **Tempo social**, v. 12, n. 2, p. 171-188, 2000.

BORSCH, F. H. **Keeping Faith at Princeton: a brief history of religious pluralism at Princeton and other universities.** Princeton: Princeton University Press, 2012.

BOWEN, W. H. **Spain and the American Civil War.** Columbia: University of Missouri Press, 2011.

BRADY, M. K. Presidential Election 1848. In: LARRY, S.; ERNST, H. R. **Encyclopedia of american political parties and elections.** 2. ed. Nova Iorque: Facts on File, 2014.

BRASIL. **Decreto n. 1.331-A, de 17 de fevereiro de 1854.** Aprova o Regulamento para a reforma do ensino primário e secundário do Município da Corte. Coleção das leis do Império do Brasil, Rio de Janeiro, v. 1, parte 2, p. 45, 1854.

BRASIL. **Decreto nº 2.647 de 19 de setembro de 1860.** Manda executar o Regulamento das Alfandegas e Mesas de Rendas. Rio de Janeiro: [Palacio do Rio de Janeiro], 1860.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830.** Código Criminal do Império do Brasil. [1830].

BRASIL. **Lei de 7 de novembro de 1831.** Declara livres todos os escravos vindos de fôra do Imperio, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. João Carneiro de Campos: Secretaria de Estado dos Negocios da Justiça, 1831. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM-7-11-1831.htm#:~:text=1%20Os%20escravos%20matriculados%20no,reexportados%20para%20fôra%20do%20Brazil](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-7-11-1831.htm#:~:text=1%20Os%20escravos%20matriculados%20no,reexportados%20para%20fôra%20do%20Brazil). Acesso em: 10 out. 2024.

BRASIL. **Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871.** Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e

providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos... Rio de Janeiro: Secretario de Estado de Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas, 1871. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim2040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm). Acesso em: 10 out. 2024.

BRASIL. **Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885**. Regula a extinção gradual do elemento servil. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras, 1885. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM3270.htm#:~:text=Regula%20a%20extinção%20gradual%20do%20elemento%20servil.&text=Art.,a%20tabella%20do%20§%203°](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3270.htm#:~:text=Regula%20a%20extinção%20gradual%20do%20elemento%20servil.&text=Art.,a%20tabella%20do%20§%203°). Acesso em: 10 out. 2024.

BRASIL. Secretaria de Estado dos Negócios do Império e Estrangeiros. Conselho de Estado e a política externa do Império: Consultas da Seção de Negócios Estrangeiros: 1846-1848, O - Volume 2. Brasília: Funag; Câmara dos Deputados, 2023. p. 349-368

BREEN, P. H. **The land shall be deluged in blood: a new history of the nat turner revolt**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.

BRISEÑO, R. **Estadística bibliográfica de la literatura chilena (1812-1876)**. Tomo 1: 1812-1859. Santiago: Editorial Universitaria, 1965.

BRONCKART, J. P. Gêneros textuais, tipos de discursos e operações psicolinguísticas. **Revista de estudos da linguagem**, v. 11, n. 1, p. 49-69, 2003. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/view/2344/0>. Acesso em: 10 out. 2024.

BROWN, T. Southern whigs and the politics of statesmanship, 1833-1841. **The Journal of Southern History**, v. 46, n. 3, p. 651-675, 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i338386>. Acesso em: 10 out. 2024.

BUSHNELL, H. **A Discourse on the Slavery Question: Delivered in the North Church, Hartford, Thursday Evening, January 10, 1839**. Ithaca: Cornell University Library, 1839.

BUSHNELL, H. **Barbarism the first danger printed for the american home missionary society**. New York: American Home Mission Society, 1847. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015009179667&seq=7>. Acesso em: 10 out. 2024.

BUSHNELL, H. **Christian Nurture**. Nova Iorque: Scribner, Armstrong & co., 1861.

BUSHNELL, H. **Politics under the law of god: a discourse, delivered in the North Congregational Church, Hartford: On the Annual Fast of 1844**. Ithaca: Cornell University Library, 1844.

BUTLER, Jon. **Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretative Fiction**. *The Journal of American History* 69, no. 2 (1982): 305–25.

BYNUM, W. F.; PORTER, R.; BROWNE, E. J. **Dictionary of the History of Science**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

CABELL, J. L. **The testimony of modern science to the unity of mankind**: being a summary of the conclusions announced by the highest authorities in the several departments of physiology, zoölogy, and comparative philology in favor of the scientific unity and common origin of all the varieties of man. 2. ed. Nova Iorque: Robert Carter & Brothers, 1859.

CAMPBELL, Margaret M. V. "Education in Chile, 1810-1842." **Journal of Inter-American Studies**, v. 1., no. 3, p. (1959): 353-3-75, 1959.

CAMPER, Petrus. **The works of the late Professor Camper**, on The Connexion [sic] between the Science of Anatomy and The Arts of Drawing, Painting, Statuary &c. &c in two books. Londres: New Edition, 1794.

CAREY, J. **Communication as culture**: essays on media and society. Boston: Unwin Hyman, 1989.

CASSIDY, Frederic Gomes; BROOK, Le Page Robert. **Dictionary of Jamaican English**. 2nd ed. Jamaica: University of the West Indies Press, 2002.

CATECISMO de doctrina cristiana para el uso de las escuelas de la República de Chile. Santiago: Imprenta del Progreso, 1847.

CATROGA, F. **Entre deuses e césares**: secularização, laicidade e religião civil - uma perspectiva histórica. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010.

CHANNING, W. E. **Slavery**. Massachusetts: J. Munroe and company, 1835.

CHILE. **Decreto s/n 17 de julho de 1813**. Fundacion del Instituto Nacional. [1813b].

CHILE. **Decreto s/n 18 de junho de 1813**. Escuelas de Primeras Letras. Nombramiento de Maestros. [1813a].

CHILE. **Ley s/n libertad de los esclavos**. Santiago: 15 de Octubre de 1811. La junta Ejecutiva. [1811].

CHILE. **Ministerio de Relaciones Exteriores**. Tratado s/n. Tráfico de Esclavos. Santiago: 19 enero de 1839.

CHRISTIAN Advocate (1830). Ann Arbor: University of Michigan Library, 2009. v. 8.

CHRISTIAN Work: A Magazine of Religious and Missionary Information. Londres: 1865 - 1867.

CLARK, W. J. **The natural history of man**: comprising inquiries into the modifying influence of physical and moral agencies on the different tribes of the human family. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 21, n. 2, p. 162, 1849.

CLARKE, A. **The Holy Bible containing the old and new testaments**. Nova Iorque: G. Lane & P.P. Sandford, 1843. v. 1.

CLARKE, A. **The Holy Bible**: containing the old and new testaments. Nova Iorque: J. Emory and B. Waugh for the Methodist Episcopal Church, 1833. v.1.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos Ultramontanos No Brasil Do Século XIX: Os Bispos De Minas Gerais, São Paulo E Rio De Janeiro**. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói 2016.

COLLEGE OF NEW JERSEY. **Catalogue of the Officers and Students of the College of New Jersey**. Princeton: Robert E. Hornor, [1839-1840; 1856-1857]. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/009033769>. Acesso em: 10 out. 2024.

CONFORTI, Joseph. **The Invention of the Great Awakening, 1795-1842**. *Early American Literature* 26, no. 2 (1991): 99–118.

COOPER, T. Elizabethan Separatists, Puritan Conformists and the Bible. **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 71, n. 4, p. 778–797, 2020. doi:10.1017/S0022046919002331

CORREIO MERCANTIL. Rio de Janeiro: Typographia do Correio Mercantil de Muniz Barreto, Filho e Octaviano, ed. 263, 7 out. 1861.

CORREIO PAULISTANO. São Paulo: Typographia Imparcial, v. 14, n. 3406, 11 dez. 1867.

COTTON, J. **The keys of the kingdom of heaven**: and power thereof, according to the word of god. Massachusetts: Tappan and Dennet, 1843.

CRÉTINEAU-JOLY, J. **Histoire, religieuse, politique et littéraire, de la Compagnie de Jésus**. [s.l]: Oxford and Cambridge Review, 1844.

CRIVELLI, C. **Pontificio collegio pio latino americano**. Los Protestantes y La América Latina, Conferencias, Acusaciones, Respuestas. Isola del Liri: Soc. tip. A. Macioce & Pisani, 1931.

CRUDEN, A. **A complete concordance to the holy scriptures of the old and new testaments**. Philadelphia: Thomas Wardle, 1830.

CRUZ, K. J. C. **Cultura impressa e prática leitora protestante no oitocentos**. 2014. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2014.

CURTIN, P. D. **The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780–1850**. Londres: Palgrave Macmillan, 1964.

CUVIER, G.; MACMURTRIE, H. **The animal kingdom**: arranged in conformity with its organization. Nova Iorque: G. & C. & H. Carvill, 1831.

DAGNINO, X. P. **La Misión y el Pensamiento de David Trumbull según el Periódico “The Record” de 1873 a 1889**. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2009.

DARWIN, E. **The poetical works of Erasmus Darwin**: containing the botanic garden ... and the temple of nature. Londres: Printed for J. Johnson, 1806. v. 1.

DAVIS, D. R. Presbyterian attitudes toward science and the coming of darwinism in America, 1859 to 1929. 1980. Tese (Doutorado em História) - Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1980.

CERTEAU, Michel de. A formalidade das práticas do sistema religioso à luz da ética das luzes (XVII e XVIII). In: CERTEAU, M. de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante. **Pelo progresso da sociedade: a imprensa protestante no Rio de Janeiro Imperial (1864-1873)**. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro: Seropédica, 2014.

DE WITT, J.; & Alumni Collection (Princeton Theological Seminary). (1897). Princeton college administrations in the nineteenth century. publisher not identified.

DEBOW, J. D. B. **Statistical view of the United States, embracing its territory, population -- white, free colored, and slave -- moral and social condition, industry, property and revenue; the detailed statistics of cities, towns, and counties; being a compendium of the seventh census; to which are added the results of every previous census, beginning with 1790**. Washington: A. O. P. Nicholson, 1854.

DELAMBRE, J.; MÉCHAIN, P. **Base du système métrique décimal ou mesure de l'arc du méridien compris entre les parallèles de dunkerque et barcelone**. Paris: Baudouin, 1806.

DELUMEAU, J. **Mil anos de Felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DEMOCRAT, A. H. **A word in season: review of the political life and opinions of martin van buren**. Documents. Washington: W. M. Morrison, 1840.

DEWEY, C. Evidence as to man's place in nature. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 36, n. 2, p. 381, 1864.

DOLZ, J.; SCHNEUWLY, B. **Gêneros orais e escritos na escola**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

DOUGLASS, F. The claims of the negro ethnologically considered. In: DOUGLASS, F.; FONER, P. S.; TAYLOR, Y. **Frederick Douglass: Selected Speeches and Writings**. 1. ed. Chicago: Lawrence Hill Books, 1999. p. 282–297.

DOYLE, D. H. **The cause of all nations an international history of the American Civil War**. Nova Iorque: Basic Books, 2015.

DOYLE, D. H. The cause of all nations: an international history of the American Civil War. New York: Basic Books, 2015.

DRESCHER, S. **From slavery to freedom, comparative studies in the rise and fall of atlantic slavery**. Hampshire: Macmillan Press, 1999.

DUBOSE, H. C. **Memoirs of Rev. John Leighton Wilson, D. D.** Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1895.

DWIGHT, H. O. **The Centennial History of the American Bible Society.** Nova Iorque: Macmillan, 1916.

DWIGHT, W. T. **The Bible against Slavery: An Inquiry into the Patriarchal and Mosaic Systems on the Subject of Human Rights.** Nova Iorque: American Anti-Slavery Society, 1837.

EGLE, W. H. **History of the counties of Dauphin and Lebanon:** in the Commonwealth of Pennsylvania; biographical and genealogical. Pennsylvania: Everts & Peck, 1883.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Conference committee report on the Missouri Compromise, March 1, 1820; Joint Committee of Conference on the Missouri Bill, 03/01/1820-03/06/1820; Record Group 1281; Records of Joint Committees of Congress, 1789-1989; National Archives.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Resolution introduced by Senator Henry Clay in relation to the adjustment of all existing questions of controversy between the states arising out of the institution of slavery (the resolution later became known as the Compromise of 1850), January, 29, 1850; Senate Simple Resolutions, Motions, and Orders of the 31st Congress, ca. 03/1849-ca. 03/1851; Record Group 46; Records of the United States Senate, 1789-1990; National Archives.

EVANS, W. K. **Princeton:** a picture postcard history of Princeton and Princeton University. Vestal: Almar Press, 1993.

FALCÃO JR, J. W. O “Reino de Deus” no império do Brasil: a “expectativa” presbiteriana a partir do jornal Imprensa Evangélica (1864-1889). 2017. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

FEITOZA, P. B. S. “Que venha o Teu Reino”: estratégias missionárias para a inserção do protestantismo na sociedade monárquica (1851-1874). 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

FEITOZA, P. **Propagandists of the Book:** protestant missions, christian literacy, and the making of brazilian evangelicalism. Nova Iorque: Oxford Academic, 2024.

FIGUEIREDO, A. P. de. **A Biblia Sagrada.** Traduzida em portuguez segundo a Vulgata Latina. Rio de Janeiro: B.-L. Garnier, 1864.

FINNEY, C. G. **Lectures on Revivals of Religion.** 6. ed. Nova Iorque; Boston: Leavitt Lord & Co.; Crocker & Brewster, 1835.

FIRMIN, J. **De l'egalité des races humaines (anthropologie positive).** Paris: F. Pichon, 1885.

FISHER, R. S. **The seventh census of the United States of America.** Nova Iorque: J. H. Colton, 1851.

FLETCHER, J. C.; KIDDER, D. P. **Brazil and the brazilians**: portrayed in historical and descriptive sketches. 9. ed. Boston: Little, Brown and Company, 1879.

FLEURY, C. **Catecismo historico ó Compendio de la historia sagrada, y de la doctrina cristiana para instrucción de los niños**. Málaga: Imprenta de Martínez, 1683.

FORBES, R. P. **The Missouri Compromise and Its Aftermath**: slavery & the meaning of America. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

FORSTER, J. R. **Observations made during a voyage round the world on physical geography, natural history, and ethic philosophy**. Londres: G. Robinson, 1778.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANKLIN, B. Towns and Toleration: Disestablishment in New Hampshire. In: ESBECK, C. H.; HARTOG, J. **Disestablishment and religious dissent**: church-state relations in the new American states, 1776-1833. Columbia: University of Missouri Press, 2019. p. 352.

FREDRICKSON, G. M. **Racism a short history**. Princeton: Princeton University Press: 2015.

GEULEN, C. **Geschichte des Rassismus**. Munchen: Verlag C. H. Beck, 2007.

GONZALES, J. S. **De Peregrinos a Ciudadanos**: Breve Historia Del Cristianismo Evangélico En Chile. Santiago: Fundación Konrad Adenauer: Facultad Evangélica de Teología, Comunidad Teológica Evangélica, 1999.

GREGORY, N. R. **Breaking Chains**: Slavery on Trial in the Oregon Territory. Corvallis: Oregon State University Press, 2013.

GUARDINO, P. **The Dead March**: A History of the Mexican American War. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

GUIMARÃES, L. R. **O ethos discursivo no diário de Simonton**: um olhar sobre os registros da missão no Brasil. 2011. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.

HALES, W. **A new analysis of chronology and geography, history and prophecy**: in which their elements are attempted to be explained, harmonized and vindicated, upon scriptural and scientific principles. 2 ed. Londres: C. J. G. & F. Rivington, 1830. p. 344-348. v. 1.

HARTLEY, D. **Observations on man his frame his duty and his expectations**. In two parts. Londres: S. Richardson, 1749.

HAYDOCK, G. L. **The Holy Bible. Douay-Rheims**. Nova Iorque: Edward Dunigan and brother, 1855.

HELVÉTIUS, C. A. **De l'homme de ses facultés intellectuelles et de son éducation**. Londres: Soci'et'e Typographique, 1773.

HERDER, J. G. **Outlines of a philosophy of the history of man**. Londres: J. Johnson, 1800.

HODGE, C. **A commentary on the epistle to the ephesians**. Nova Iorque: R. Carter and Brothers, 1856.

HODGE, C. A Narrative of the Visit to the American Churches by the Deputation from the Congregational Union of England and Wales. **The Biblical Repertory and Theological Review**, v. 7, n. 4, p. 598-626, 1835.

HODGE, C. Artigo 5. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 31, n. 1, jan. 1859.

HODGE, C. Artigo 5. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 37, n. 3, p. 435-439, jul. 1865.

HODGE, C. The War. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 35, n. 1, jan. 1863.

HODGE, C. Memoir of Walter M. Lowrie. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 22, n. 2, p. 280-311, 1850.

HODGE, C. Relation of the Church and State. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 35, n. 4, 1863.

HODGE, C. Slavery. **The Biblical Repertory and Theological Review**, v. 8, n. 2, 1836.

HODGE, C. The Theology of the Intellect and that of the Feelings. A Discourse before the Convention of the Congregational Ministers of New England, in Brattle Street Meeting House, Boston, may 30th, 1850. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 22, n. 4, p. 642-674, 1850.

HOLMES, A. R. Evangelism, revivals, and foreign missions. In: LARSEN, T.; LEDGER-LOMAS, M. **The oxford history of protestant dissenting traditions**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 398. v. 3.

HOLT, T. C. **The problem of freedom: race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.

HORNE, G. **O sul mais distante: o Brasil, Os Estados Unidos e o tráfico de escravos africanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOWE, D. W. The shaping of identity in whig-jacksonian america. In: NOLL, M. **God and Mammon: protestants, money, and the market 1790-1860**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.

IGLESIA CATÓLICA, Arcebispo (1847-1878: Valdivieso). Edicto pastoral que el Ilmo. i Rmo. señor arzobispo de Santiago Dr. D. Rafael Valentin Valdivieso, dirige al clero i fieles de su arquidiócesis sobre la propaganda protestante. Santiago: Impr. del Conservador, 1858.

IMHOLT, R. J. Connecticut a Land of Steady Habits. In: ESBECK, C. H.; HARTOG, J. **Disestablishment and religious dissent: church-state relations in the new American states, 1776-1833**. Columbia: University of Missouri Press, 2019. p. 327.

IMPRESA EVANGÉLICA. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1864-1867.

IRIGOIN, A. Los Aspectos Económicos De La Independencia Chilena, 1780-1840. In: JAKSIĆ, I.; CRUZ, J. L. O. S.; RENGIFO, F.; ESTEFANE, A.; ORTIZ, C. R.; GAZMURI, S. (eds.). **Historia política de Chile, 1810-2010**. Tomo III: Problemas económicos. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2018. p. 55, 59, 60.

IRIS. v. 2. Rio de Janeiro: Typographia de L. A. Ferreira de Menezes, 1848-1849. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=823325&pagfis=833>. Acesso em: 10 out. 2024.

IZECKSOHN, V. **Duas Guerras nas Américas: Raça, Cidadania e Construção do Estado nos Estados Unidos e Brasil (1861-1870)**. São Paulo: Alameda, 2020.

JACKSON JR, J. P.; WEIDMAN, N. M. **Race, racism, and science: social impact and interaction**. California: ABC-CLIO, 2004.

JANNENGA, S. C. **Making college colonial: the transformation of english culture in higher education in Pre-Revolutionary America**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Kent State University, Ohio, 2020.

JENKS, W. **The Comprehensive Commentary on the Holy Bible**. Brattleboro: Fessenden, 1833. v. 1.

JENKS, W. **The Comprehensive Commentary on the Holy Bible**. Brattleboro: Fessenden, 1834. v. 3.

JENKS, W. **The Explanatory Bible Atlas and Scripture Gazetteer**. 4. ed. Cambridge: C. Hickling, 1849.

JONES, L. **Encyclopedia of Religion**. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. v. 3.

JONES, W.; JONES, A. M.; TEIGNMOUTH, C. J. S. **The Works of Sir William Jones**. Londres: G. G. and J. Robinson, 1799.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, [1847-1865].

JOURNAL OF THE HOUSE OF REPRESENTATIVES OF THE UNITED STATES. 1840-1844.

KENRICK, F. P. **The primacy of the apostolic vindicated**. Philadelphia: M. Fithian, 1848.

KIDD, C. **The forging of races: race and scripture in the protestant atlantic world 1600-2000**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KLAY, R.; LUNN, J. Protestants and the american economy in the postcolonial period: an overview. In: NOLL, Mark. **God and mammon: protestants, money, and the market 1790-1860**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.

KLING, D. W. Presbyterians and Congregationalists in North America. In: LARSEN, T.; LEDGER-LOMAS, M. **The oxford history of protestant dissenting traditions**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 192.

KNIGHT, D. (ed.). **The Evolution Debate 1813–1870**. Man's Place in Nature. Nova Iorque: Association with the Natural History Museum, 2003. v. 7.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

KRASZEWSKI, G. A. Dogma and Dixie Roman Catholics and the Southern Confederacy during the American Civil War. 2016. Ph.D. Dissertation – Mississippi State University, 2016.

LA REVISTA CATÓLICA: Periódico Filosófico, Histórico Y Literario. Santiago de Chile: Imprenta de la Opinion, 1843 – 1848.

LA REVISTA CATÓLICA: Periódico Filosófico, Histórico Y Literario. Santiago de Chile: Imprenta de la Sociedad, 1849 – 1854.

LAMPLEY, K. W. **A theological account of Nat Turner: christianity violence and theology** (version first edition). 1. ed. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013.

LANDE, J. J. F. **Astronomie**. 3. ed. Paris: Chez la veuve Desaint, De l'imprimerie de P. Didot l'ainé, 1792.

LAVATER, J. C. **Essays on physiognomy**: designed to promote the knowledge and the love of mankind...to which are added one hundred physiognomical rules ... and memoirs of the life of the author. Ninth edition translated into English by Thomas Holcroft ed. Londres: William Tegg, 1797. v. 3.

LÉONARD, E. **O protestantismo brasileiro**: estudo de eclesiologia e de história social. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (Aste), 1963.

LEONEL, J. O jornal Imprensa Evangélica e a formação do leitor protestante brasileiro no século XIX. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 35, p. 65-81, set./dez. 2014.

LESSA, V. T. **Annaes Da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo (1863-1903)**. Subsidios Para a História do Presbyterianismo Brasileiro. São Paulo: 1ª Igreja Presbyteriana Independente de São Paulo, 1938.

LIMA, J. I. A. **As biblias falsificadas**; ou, duas respostas ao sr. Conego Joaquim Pinto de Campos, Pelo Christão Velho. Recife: G.H. de Mira, 1867.

LINNAEUS, Carl. **Systema naturæ**. Vindobona: Ioannis Thomae, 1767. v. 1

LINNAEUS, C. **A general system of nature**. Londres: L. Allen, 1806. v. 1.

LOUTH, A. **The oxford dictionary of the christian church**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

LOWRIE, J. C. A manual of the foreign missions of the Presbyterian Church in the United States of America. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 41, n. 1, 1869.

M'LEOD, A. **Negro slavery unjustifiable a discourse**. Nova Iorque: T. & F. Swords, 1802.

MALDONADO-TORRES, N. Race, religion, and ethics in the modern/colonial world. **Journal of Religious Ethics**, v. 42, n. 4, 2014.

MALPIGHI, M.; FRACASSATUS, C. **Epistolæ Anatomicæ**. Amsterdã: Casp. Commelinum, 1669.

MARKS, J. Evolutionary implications of the great chain of being. In: HARTWELL, J. **Encyclopedia of race and racism**. Michigan: The Gale Group, 2008. v. 2.

MARQUES, L. **The United States and the slave trade to the americas, 1776-1867**. New Haven: Yale University Press. 2017.

MARSDEN, M. G. **The evangelical mind and the new school presbyterian experience: a case study of thought and theology in nineteenth century america**. New Haven: Yale University Press, 1970.

MARTINEZ, Ignacio; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Iglesia Atlântica**. Iglesia Universal. Iglesia Romana. Escenarios de la modernidad católica en el siglo XIX (Texto de Apresentação). Almanack, [S. l.], v. 1, n. 26, p. 1–8, 2020.

MATOS, A. S. **Os pioneiros presbiterianos do brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MATTOS, H. M. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MCCAFFREY, J. M. **Army of manifest destiny: the american soldier in the mexican war, 1846-1848**. Nova Iorque: New York University Press, 1992.

MCCLYMOND, M.; STEIN, S. J. Diversity, Revival, Rivalry, and Reform: Protestant Christianity in the United States, 1800–1950. In: STEIN, S. J. (ed.). **The Cambridge History of Religions in America**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 223–250.

MCCONNELL, J. The Missouri Compromise, 1820. In: MCCONNELL, J. **McConnell's historical maps of the United States**. Chicago: McConnell Map Co., [1919].

MCGILL, A. T. **American slavery, as viewed and acted on by the Presbyterian Church in the United States of America**. Pennsylvania: Presbyterian board of publication, 1865.

MCGILL, A. T. **The hand of god with the black race: a discourse delivered before the pennsylvania colonization society**. Pennsylvania: W.F. Geddes, 1862.

MCKENNIE, G. H. **David Trumbull: missionary journalist and liberty in Chile, 1845-1889.** *Journal of Presbyterian History*, v. 56, n. 2, p. 149-165, 1978.

MEDEIROS, P. H. C. **Por Cristo e pela pátria brasileira: abolição, laicidade e conservadorismo na imprensa protestante oitocentista (1880-1904).** 2020. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

MEIRA, L. M. **A história do conceito de currículo no Brasil: da emergência do termo à formação do campo de pesquisa (1823-1986).** 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

MENDONÇA, A. G. **O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MIERT, D.; NELLEN, H.; STEENBAKKERS, P.; TOUBER, J. **Scriptural authority and biblical criticism in the dutch golden age.** Nova Iorque: Oxford University Press, 2017.

MILLER, S. **A brief retrospect of the eighteenth century containing a sketch of the revolutions and improvements in science, arts, and literature during that period.** Nova Iorque: T. and J. Swords, 1803. v. 1.

MIRANDA, C. M. A. **Repercussões da Guerra Civil americana no destino da escravidão no Brasil - 1861-1888.** 2017. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MITCHELL, J.; COLLINSON, P. An essay upon the causes of the different colours of people in different climates. In: MITCHELL, J.; COLLINSON, P. **Philosophical Transactions the Royal Society of London**, 1744. p. 102–150.

MOLINA, G. I. **Compendio de la historia geografica, natural y civil del Reyno de Chile.** Madrid: A. de Sancha, 1788.

MOORHEAD, J. H. **Princeton Seminary in American Religion and Culture.** Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

MORSE, S. F. B. **Foreign conspiracy against the liberties of the United States.** Nova Iorque: Leavitt, Lord, & Co.; Boston: Crocker & Brewster, 1835.

MORSE, S. F. B. **Foreign conspiracy against the liberties of the United States: the numbers under the signature of brutus.** 7. ed. Nova Iorque: The American and Foreign Christian Union, 1852.

MOTA, I. M. **On the imminence of emancipation: black geopolitical literacy and anglo-american abolitionism in nineteenth-century Brazil.** 2017. Ph.D. Dissertation – Brown University, 2017.

MOURA, L. C. R. H. **Ideias de nação na Argentina, Brasil e Chile (1830–1860):** Juan Bautista Alberdi, José Inácio De Abreu e Lima, Andrés Bello. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

NARITA, F. Z. **Moral, educação e religião na civilização da infância no Segundo Reinado (1854-1879)**. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2016.

NEVIN, A. **Encyclopaedia of the Presbyterian church in the United States of America: including the northern and southern assemblies**. Philadelphia: Presbyterian Publishing Committee, 1884.

NEWTON, I. **Opticks: or a treatise of the reflexions refractions inflexions and colours of light**. Also two treatises of the species and magnitude of curvilinear figures. Londres: Sam. Smith. and Benj. Walford, 1704.

NOLL, M. A. (ed.). **The Princeton Theology, 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield**. Grand Rapids: Baker Book House, 1983.

NOLL, M. A. **America's Book: the rise and decline of a bible civilization, 1794-1911**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2022.

NOLL, M. A. **America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln**. Oxford: Oxford University Press, 2002a.

NOLL, M. A. **God and Mammon: Protestants, Money, and the Market 1790-1860**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002b.

NOLL, M. A. **God and race in american politics: a short history**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

NOLL, M. A. **In the beginning was the word the bible in american public life, 1492–1783**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.

NOLL, M. A. **The civil war as a theological crisis**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

NOLL, M. A. **The rise of evangelicalism: the age of edwards whitefield and the Wesleys**. Nottingham: Inter-Varsity, 2015.

O APÓSTOLO. Rio de Janeiro: Typografia do Apóstolo, 1871. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=0>. Acesso em: 10 out. 2024.

O YPIRANGA. São Paulo, 1 dez. 1867. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=375420&pagfis=459>. Acesso em: 10 out. 2024.

OLIVEIRA, J. J. O. **A Guerra Civil no espaço Atlântico: a secessão norte-americana nos debates parlamentares brasileiros (1861-1865)**. 2017. 246 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2017.

OLMSTEAD, C. E. **Religion in America: Past and Present**. New Jersey: Prentice Hall, 1961.

OLUPONA, J. K. **African Religions: a very short introduction**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014.

OWEN, R. **On the classification and geographical distribution of the Mammalia**. Londres: F. R. S., 1859.

PARTHEMORE, E. **Scraps of Dauphin County History**. Harrisburg: Harrisburg Pub. Co., 1896.

PATTON, R. B. An Account of the Life and Writings of John David Michaelis. **Biblical Repertory**, v.2, n. 2, p. 279, 1826.

PAUL, I. **A Yankee Reformer in Chile the Life & Works of David Trumbull**. South Pasadena: William Carey Library, 1973.

PBP. **Bible Dictionary for the use of Bible Classes, Schools and Families**. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1851.

PCUSA – Old School. **Annual Reports of Board of Foreign Missions**. Nova Iorque: Mission House, [1845-1867].

PCUSA – Old School. **Annual Reports of the Boards to the General Assembly**. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, [1845-1868].

PCUSA – Old School. **Board of Publication and Sabbath-School Work**. Plans and Operations of the Presbyterian Board of Publication. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, [1845-1868].

PCUSA – Old School. **Brazil Mission**. Historic Record of Missionary Work in Brazil from July 25, 1860 to Sept. 17, 1865. [s.l.], [s.d.], 1865a. Microfilm 186. Record Number: b1557825.<sup>115</sup>

PCUSA – Old School. **Brazil Mission**. Historic Record of Missionary Work in Brazil. 4 de Janeiro de 1863. [s.l.], [s.d.], 1865b. Microfilm 186. Record Number: b1557825. Manuscrito disponível em microfilme na Biblioteca do Seminário de Princeton.

PCUSA – Old School. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the Confederate States of America**. Augusta: Steam Power Press Chronicle & Sentinel, 1862.

PCUSA – Old School. **The Home and foreign record of the Presbyterian Church in the United States of America**. v. 3. n. 3. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1852.

PCUSA – Old School. **The Presbyterian Treasury of Education, Religion and General Intelligence**. v. 2. n. 8. Philadelphia: Presbyterian Education Rooms, August 1849.

---

<sup>115</sup> Manuscrito disponível em microfilme na Biblioteca do Seminário de Princeton.

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America** (New School). Charleston: Nabu Press, 2010. v. 1. [1838-1858].

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America** (New School). Londres: Forgotten Books, 2014. v. 2. [1859-1869].

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the Confederate States of America**. Augusta: Steam Power Press Chronicle & Sentinel, 1861. v. 1. 86 p. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/minutesofgener1861pres>. Acesso em: 10 out. 2024.

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the Confederate States of America**. Augusta: Steam Power Press Chronicle & Sentinel, 1862a. v. 1. 52 p. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/minutesofgener1862pres>. Acesso em: 10 out. 2024.

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the Confederate States of America**. Augusta: Steam Power Press Chronicle & Sentinel, 1862b. v. 1. 44 p. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/minutesofgeneral11862pres>. Acesso em: 10 out. 2024.

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the Confederate States of America**. Augusta: Steam Power Press Chronicle & Sentinel, 1863. v. 1. 132 p. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/minutesofgener1863pres>. Acesso em: 10 out. 2024.

PCUSA. **Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the Confederate States of America**. Augusta: Steam Power Press Chronicle & Sentinel, 1864. v. 1. 116 p. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/minutesofgener1864pres>. Acesso em: 10 out. 2024.

PECHLIN, J. N.; REUMANN, J.; DRELINCOURT, C. **Joh. Nicolai Pechlini Med. Doctoris & Professoris Ord. De Habitu & Colore Aethiopum Qui Vulgò Nigritae Liber: Ad Excelltissimum Virum D. Kiloni: Literis ac impensis Joach. Reumanni Academiae Typogr**, 1677.

PETERSON, T. V. **Ham and Japheth: The Mythic World of Whites in the Antebellum South**. Metuchen: Scarecrow Press, 1978.

PFAELZER, J. **California a Slave State**. Londres: Yale University Press, 2023.

PICKERING, J. **A Comprehensive Lexicon of the Greek Language: Adapted to the Use of Colleges and Schools in the United States**. Boston: Sanborn, Carter, Bazin, 1847.

PINHEIRO, J. C. **Missionaries of republicanism: a religious history of the mexican-american war**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014.

PIUS IX. **Quanta Cura: Lettera Encyclica Die Viii Decembris Anno 1864**. Van Langenhuysen 1864.

PLUMER, W. S. The primacy of the apostolic. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 21, n. 2, 1849.

POINTER, R. W. Philadelphia presbyterians, capitalism, and the morality of economic success. In: NOLL, M. A. **Protestants, money, and the market, 1790–1860**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

POWER-GREENE, O. K. **Against wind and tide**. The african american struggle against the colonization movement. Nova Iorque: New York University Press, 2014.

PRADO, M. L. C. **América Latina no Século XIX**: tramas, telas e textos. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004.

PRESBYTERIAN CHURCH BOARD OF MISSIONS. **The missionary chronicle**: containing the proceedings of the board of Foreign Missions and of the Board of Domestic Missions of the Presbyterian Church: and a general view of other benevolent operations. Nova Iorque: Mission House, 1846. v. 14.

PRICHARD, J. C. **Research into the physical history of man**. Londres: Arch, 1813.

PRICHARD, J. C. **The natural history of man**; comprising inquiries into the modifying influence of physical and moral agencies on the different tribes of the human family. London: H. Baillière, 1843.

PRINCETON SEMINARY LIBRARY SPECIAL COLLECTION - Box 2. Numbers 1-2. Catalogue of the Theological Seminary

PRINCETON SEMINARY LIBRARY SPECIAL COLLECTION - Box 2. Numbers 5-6. Shelf List (Fixed Location).

PRINCETON SEMINARY LIBRARY SPECIAL COLLECTION - Box 7 – Circulation Records - Numbers 1-3. - David Trumbull (42-45)

PRINCETON SEMINARY LIBRARY SPECIAL COLLECTION - Box 9 – Circulation Records - Numbers 1-6. - Ashbel Green Simonton (56-59)

PRINCETON UNIVERSITY. Class of 1873. After Thirty Years, the Class of '73, Princeton University, 1873-1903, a Full and Faithful Record by the Secretary. , Nova Iorque (State), 1903.p.18

PRINCETON UNIVERSITY. **Ten years of Princeton University**. Nova Iorque: F. P. McBreen, 1906.

PRINCETON WHIG. 23 October 1846. Princeton New Jersey.

PYNE, P. The Men Who Built the Railroad. In: PYNE, P. **The Panama Railroad**. Bloomington: Indiana University Press, 2021. p. 109–132.

RATTANSI, A. **Racism**: a very short introduction. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

RAY, J. **Three Physico-Theological Discourses Concerning**. I. the Primitive Chaos and Creation of the World. II. the General Deluge Its Causes and Effects. III. the Dissolution of the World and Future Conflagration. Wherein Are Largely Discussed the Production and Use of Mountains; the Original of Fountains of Formed Stones and Sea-Fishes Bones and Shells Found in the Earth; the Effects of Particular Floods and Inundations of the Sea; the Eruption of Vulcano's : The Nature and Causes of Earthquakes ; with an Historical Account of Those Two Late Remarkable Ones in Jamaica and England ; with Practical Inferences. The second edition corrected ed. Printed for Sam Smith 1693.

REED, A. **A narrative of the visit to the american churches**: by the deputation from the Congregational Union of England and Wales. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1835. v. 2.

REILY, D. A. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1984.

REIS, A. **Almanak historico do o puritano**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1902.

REVISTA CATHOLICA. v. 1, n. 5. Rio de Janeiro: Typografia Americana de José Soares de Pinho, 15 jun. 1856. p. 4.

RIBEIRO, A. S. **The Leading Commission-house of Rio De Janeiro: A Firma Maxwell, Wright & C.O No Comércio Do Império Do Brasil (C. 1827 - C. 1850)**. 2014.

RIBEIRO, B. **José Manoel de Conceição e a Reforma Evangélica**. São Paulo: Livraria O Semeador, 1995.

RIBEIRO, B. **Protestantismo e Cultura Brasileira**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

RICE, W. M. **History of the Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work**: Prepared at the Suggestion of the General Assembly of 1888, Under the Direction of the Secretary. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, [1888].

ROBERTS, E. H. **Biographical Catalogue of Princeton Theological Seminary: 1815-1932**. Princeton: Trustees of the Theological Seminary of the Presbyterian Church, 1933.

ROCHA, J. G. **Lembranças do passado**: ensaio histórico do início e desenvolvimento do trabalho evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1841.

ROSENMÜLLER, E. F. K. **Handbuch Der Biblischen Alterthumskunde**. Leipzig: Baumgärtner, 1823.

ROTH, D. M. **Jonathan Trumbull, 1710-1785**: Connecticut's Puritan Patriot. 1971. Ph.D. Dissertation – Clark University, Massachusetts, 1971.

SANTOS, B. S. **O Fim do Império Cognitivo**: a afirmação das epistemologias do sul. Rio de Janeiro: Autêntica, 2019.

SANTOS, E. R. **O Jornal Imprensa Evangélica**: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892). São Paulo: Mackenzie, 2009.

SANTOS, S. D. **O jornal Imprensa Evangélica e as origens do protestantismo brasileiro no século XIX**. 2018. 244 f. Tese (Letras) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.

SBV. **The Annual Report of the Valparaiso Biblical Society**. Valparaíso: La Patriá printing Office, 1864.

SCHAUB, J. **Race is about politics: lessons from history**. Princeton: Princeton University Press, 2019.

SCHAUB, J.; SEBASTIANI, S. **Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe–XVIIIe) Siècle**. Paris: Albin Michel, 2021.

SERRANO, Sol. **¿Que Hacer Con Dios En La República? Política y Secularización En Chile (1845-1885)** Sol Serrano. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Economica, 2008.

SERRANO, S.; JAKSIC, I. El poder de las palabras: la iglesia y el estado liberal ante la difusión de la escritura en el Chile del siglo XIX. **Historia**, v. 33, n. 1, p. 435-460, 2020.

SHAY, P. D. **The Founding of the New Jersey College for Women: The Struggle for Women's Access during the Progressive Era (1870–1930)**. 2010. University of Massachusetts Boston, Massachusetts, 2010.

SILVA, H. O. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão: breve análise documental. **Fides Reformata**, São Paulo, v. XV, n. 2, p. 44, 2010.

SILVA, M. G. **Para além de uma questão de fé: trajetória e atividade missionária de Ashbel Green Simonton no Brasil Império (1852-1867)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SIMEON, C. *Horae homileticae, or, discourses (in the form of skeletons) upon the whole scriptures. (Kings - Job)*. London: Printed by Richard Watts, 1819-20. v. 3.

SIMONTON, A. G. **Transcript of the Journal**. [5 nov. 1852-31 dez. 1866]. The Ashbel Green Simonton Manuscript Collection. Box 1, File 1:1. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/transcriptofjour01unse>. Acesso em: 10 out. 2024.

SPEER, R. E. Princeton on the Mission Field. **Journal of the Presbyterian Historical Society** (1943-1961), v. 24, n. 2, 1946.

Sprague Collection of Early American Religious Pamphlets (Princeton Theological Seminary), and Congregational Churches in Massachusetts. Cambridge Synod. *A Platform of Church Discipline*, 1648. [s.l.], 1648.

STANHOPE, S. S. **An essay on the causes of the variety of complexion and figure in the human species**. Philadelphia: C. Elliot, 1788.

STAPFER, P. P. A. The Life of Kant, by Professor Stapfer of Paris. **Biblical Repertory**, v. 4, issue 3, p. 297-350, 1828.

TAYLOR, W. C. **John Leighton Wilson, One of Union's Great Missionaries**. Nashville: Presbyterian Church in the United States, Executive Committee of Foreign Missions, 1918.

TERRA, P. C. **Cidadania e trabalhadores: cocheiros e carroceiros no Rio De Janeiro (1870-1906)**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

TESHALE, T. **Edward Wilmot Blyden and the Racial Nationalist Imagination**. Rochester: University of Rochester Press, 2012.

THE BIBLICAL REPERTORY AND PRINCETON REVIEW. Nova Iorque, v. 35, n. 1, p. 139, 1863.

THE EVANGELICAL MAGAZINE AND MISSIONARY CHRONICLE. London: Thomas Ward and Co., 1845. v. 23. (New Series). Disponível em: [https://ia600408.us.archive.org/10/items/evangelicalmagaz0000unse\\_f4a9/evangelicalmagaz0000unse\\_f4a9.pdf](https://ia600408.us.archive.org/10/items/evangelicalmagaz0000unse_f4a9/evangelicalmagaz0000unse_f4a9.pdf). Acesso em: 10 out. 2024.

THE FOREIGN MISSIONARY. Nova Iorque: Mission House, [1867-1868]. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433068278328&seq=11>. Acesso em: 10 out. 2024.

THE NEIGHBOR. Valparaíso: The Office of the Mercurio, [1847-1851].

THE SAILOR'S MAGAZINE AND SEAMEN'S FRIEND. New York: American Seamen's Friend Society, [1848-1865]. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/008900356>. Acesso em: 10 out. 2024.

THE SAILOR'S MAGAZINE AND SEAMEN'S FRIEND. New York: American Seamen's Friend Society, [1865-1868]. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/008923683>. Acesso em: 10 out. 2024.

THE YALE DAILY NEWS. New Haven, 27 fev. 1889. Disponível em: <https://ydnhistorical.library.yale.edu/?a=d&d=YDN18890227-01>. Acesso em: 10 out. 2024.

THE YALE DAILY NEWS. New Haven, 27 jun. 1884. Disponível em: <https://ydnhistorical.library.yale.edu/?a=d&d=YDN18840627-01>. Acesso em: 10 out. 2024.

THORNWELL, J. H. **Judgments, a Call to Repentance**: a Sermon Preached by Appointment of the Legislature In the Hall of the House of Representatives. Columbia: R. W. Gibbes, 1854.

THORNWELL, J. H. **Thoughts Suited to the Present Crisis**: a Sermon, On Occasion of the Death of Hon. John C. Calhoun, Preached In the Chapel of the South Carolina College, April 21, 1850. Columbia: A. S. Johnston, 1850.

TORNERO, R. S. **Chile Ilustrado**: guía descriptiva del territorio de Chile, de las capitales de Provincia, de los puertos principales. Valparaíso: Libr. i agencias del Mercurio, 1872.

TRUMBULL, D. Journal. v. 1-30. (January 1, 1838 - January 30, 1889).

TRUMBULL, D. *Journal*. v. 12. (December 25, 1858 - June 18, 1864).

VALERA, C. **La Santa Biblia**: que contiene el antiguo el nuevo testamento. Nova Iorque: Sociedad Bíblica Americana, 1865.

VERGARA, I. **Protestantismo en Chile**. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, 1962.

VIEIRA, D. G. **O Protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VILLA, C. E. V **A Economia dos Negros Livres no Rio De Janeiro e Richmond, 1840-1860**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

VON ARX, Jeffrey Paul. **Varieties of Ultramontanism**. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1998.

WALLACE, P.; NOLL, M. The Students of Princeton Seminary, 1812—1929: A Research Note. **American Presbyterians**, v. 72, n. 3, 1994.

WEBER, H. C. **Presbyterian Statistics: Through One Hundred Years, 1826–1926**. Philadelphia: General Council of the Presbyterian Church in the U.S.A., 1927.

WEBSTER, N. **An American Dictionary of the English Language**: Containing the Whole Vocabulary of the First Edition in Two Volumes. Springfield: G. and C. Merriam, 1854.

WHITE, C. **An Account of the Regular Gradations in Man and in Different Animals and Vegetables**. Londres: D. Dilly, 1799.

WIGHT, J. K. Modes of Evangelization. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 36, n. 3, 1864.

WILCKENS, M. Racializing Collecting and Comparing Skulls Johann Friedrich Blumenbach's and Anders Retzius' Practices of Ordering Humankind. In: GARTNER, J.; WILCKENS, M. **Racializing Humankind: Interdisciplinary Perspectives on Practices of Race and Racism**. Brill Deutschland: Bohlau Verlag, 2022.

WILLEMS, E. **Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WILSON, J. L. **The Foreign Slave-Trade: Can it be Revived without Violating the most Sacred Principles of Honor, Humanity and Religion?** [s.l.], [s.d.], 1859.

WILSON, J. **Leighton, The British Squadron of the Coast of África**. Londres: James Ridgway, 1851.

WILSON, J. M. **Presbyterian Historical Almanac and Annual Remembrancer of Church**. Philadelphia: Joseph M. Wilson, 1862.

YALE UNISERSITY. **Reports on the course of instruction in Yale college**; by a committee of the corporation and the academical faculty. New Haven: H. Howe, 1828.

YEAGER, G. M. Elite Education in Nineteenth Century Chile. **The Hispanic American Historical Review**, v. 71, n. 1, 1991.

YELLE, R. Criticism and Critique. In: SEGAL, R. A.; STUCKRAD, K. **Vocabulary for the Study of Religion**. Leiden: Brill, 2015. p. 372-378. v. 1.

YEOMANS, J. W. Three Sermons upon Human Nature, being the first, second and third of fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel. **The Biblical Repertory and Princeton Review**, v. 12, n. 3, 1840.

YOUNG, W. **A New Latin-English Dictionary: To Which Is Prefixed an English Latin Dictionary**. Londres: A. Wilson, 1810.

ZIOLI, C. F. **A educação missionária no Brasil: da devoção religiosa ao projeto civilizador da Igreja Presbiteriana Dos Estados Unidos (1838-1895)**. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

PINTON, J. **Compendio històrico de la religiòn desde la creacion del mundo hasta dl estado presente de la iglesia**. Valencia: Of. de Estèvan, 1818.

POUGET, F. A.; CÁRDENAS, L. P. **Compendio de la fé: sacado del catecismo del padre Francisco Amado Pouget: con el fin que sus curas lo lean por si, ó por otros ...** Guatemala: Oficina de Arévalo, 1804.

WHEELER, W. Reginald, Robert Gardner McGregor, Maria Mellvaine Gillmore, Ann Townsend Reid, and Robert E. Speer. **Modern Missions in Chile and Brazil**. Philadelphia: Westminster Press, 1926.