



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Eduardo Cesar Valuche Oliveira Brito

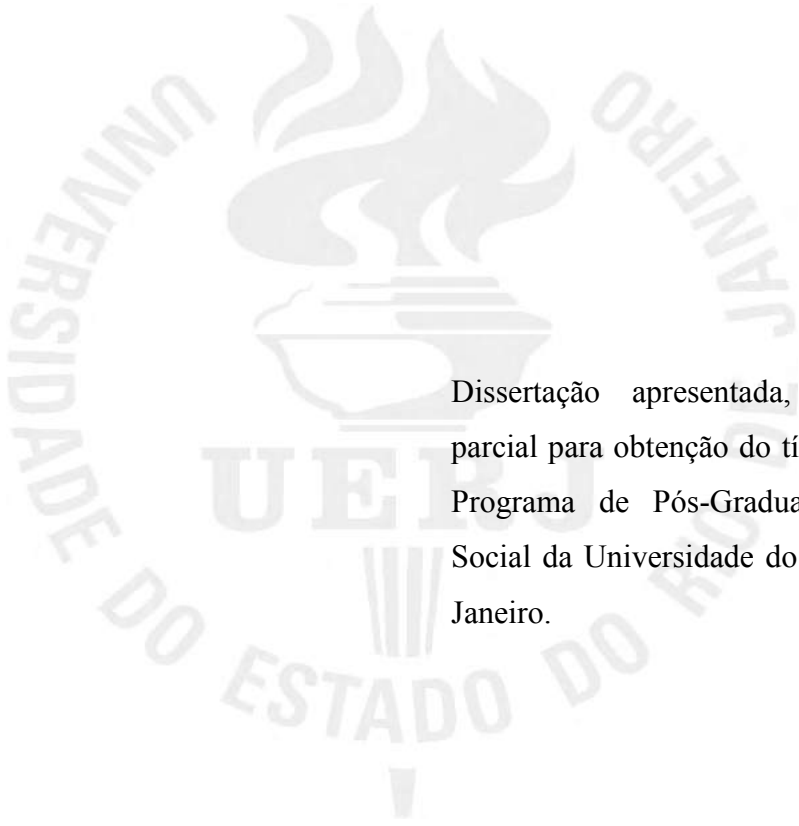
**Hugh Clarence Tucker e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro:
os metodistas na construção da República Brasileira (1866 – 1915)**

São Gonçalo

2017

Eduardo Cesar Valuche Oliveira Brito

**Hugh Clarence Tucker e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro: os metodistas
na construção da República Brasileira (1866 – 1915)**



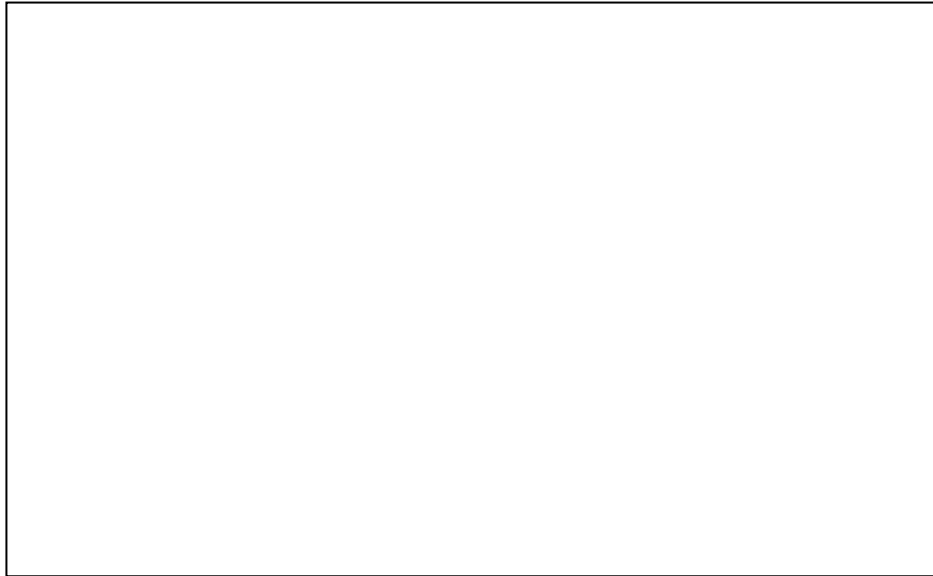
Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora Prof^ª. Dr^ª. Maria Leticia Corrêa

São Gonçalo

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D



Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Eduardo Cesar Valuche Oliveira Brito

**Hugh Clarence Tucker e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro: os metodistas
na construção da República Brasileira (1866 – 1915)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em de de .

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Maria Letícia Corrêa (Orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Cezar Teixeira Honorato
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. José Carlos de Souza
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof.^a Dr.^a Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva (Suplente)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

São Gonçalo

2017

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos os servidores do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, por manterem com muita luta espaços essenciais para promoção da dignidade humana, sem os quais parte da população pobre não teria a menor condição de sobreviver e almejar voos maiores: hospitais, escolas, universidades e instituições.

Dedico ainda este trabalho ao meu irmão Ramon Cesar Valuche Oliveira Brito, em fase de recuperação após assalto, nos últimos meses de conclusão desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

À CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGHS) pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ser realizado.

Ao saudoso missionário norte-americano Mario Way, que gentilmente me apresentou e acolheu no Instituto Central do Povo em 2010. Ao professor doutor Eduardo Guilherme de Moura Paegle, por me apresentar o chamado “protestantismo histórico”, no minicurso “Introdução à história dos evangélicos brasileiros”, no XXVIII Simpósio Nacional de História, em 2015, e à valiosa indicação de pesquisa na Universidade Metodista de São Paulo. A professora doutora Magali do Nascimento Cunha, da UMESP, que, mesmo sem conhecimento pessoal, respondeu de forma atenciosa às minhas intenções de conhecer a instituição. Ao professor doutor Helmut Renders, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religião na UMESP, que me recebeu e apresentou à Universidade e a seus espaços de pesquisa em 2016. Ao professor Paulo Ayres Mattos, pela autorização generosa de acesso à versão digital do jornal *Expositor Cristão*, fonte essencial para minha pesquisa. À toda equipe do Museu Histórico da UMESP, em especial à Glaucia Regina Dias, pela atenção e pela cessão da cópia da *Autobiografia* de Hugh Clarence Tucker.

Aos queridos colegas e professores do PPGHS – UERJ e do PPGH – UFF, pelas leituras e debates ao longo das disciplinas. Aos debatedores e colegas dos eventos científicos na área de História, por toda troca e interlocução no desenvolvimento da pesquisa. Aos professores que prontamente aceitaram a constituir comissão de avaliação da dissertação: ao professor doutor José Carlos de Souza da UMESP, por aceitar o convite para vir ao Rio de Janeiro participar da banca de qualificação, pelo livro de sua autoria, que me foi dado gentilmente de presente, e por todas as intervenções necessárias na pesquisa; ao professor doutor Cezar Teixeira Honorato pelas indicações de pesquisa e caminhos para a construção da dissertação.

A minha orientadora, professora doutora Maria Letícia Corrêa, por todas as oportunidades oferecidas para meu crescimento profissional e por caminhar ao meu lado com rigor, força e escuta nos momentos de conclusão da dissertação.

Ao professor Livingstone dos Santos Silva, pelas tardes de conversa sobre o metodismo e o Instituto Central do Povo. À missionária norte-americana Anita Whay, autora de *Instituto Central do Povo: 100 anos em missão*, por me receber em sua casa para conversar sobre o livro, sobre o Instituto Central do Povo e sobre sua relação com a instituição.

Em especial, à querida diaconisa Sheila Fernandes, pela acolhida no Instituto Central do Povo e em sua casa no período de levantamento e análise da documentação. Ao querido amigo diácono Marcelo Gonçalves, por todo incentivo e parceria na pesquisa: levantamento da documentação; auxílio nas traduções; disposição de bibliografia de São Paulo para o Rio de Janeiro; liberdade de pesquisa no ICP; contatos com interlocutores importantes sobre o metodismo e o instituto; e escuta atenta nos momentos difíceis.

Aos meus amigos pelo apoio e incentivo nos momentos difíceis. Aos meus familiares por toda compreensão da minha ausência ao longo do período de realização da pesquisa. Ao meu avô pelas tardes em que trocamos figurinhas sobre nossas pesquisas de mestrado. À minha companheira Luiza por todo apoio e paciência ao longo dos 30 meses de pesquisa. A minha menina Maria Eduarda pelas alegrias, brincadeiras e pelo colo que muitas vezes trocamos nos momentos de cansaço.

Muito obrigado!

O elemento popular “sente”, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual “sabe”, mas nem sempre compreende e, muito menos, “sente”. (...). O erro do intelectual consiste em acreditar que se pode saber sem compreender, e principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), ou seja, (...) sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, assim, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente às leis da história. (...). Na ausência deste nexos, as relações de intelectuais com o povo-nação são, ou se reduzem, a relações de natureza puramente burocrática e formal

Antonio Gramsci

RESUMO

BRITO, Eduardo Cesar Valuche Oliveira. Hugh Clarence Tucker e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro: os metodistas na construção da República Brasileira (1866-1915). 157f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

Considerando o início das atividades da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil em 1876, a criação do Instituto Central do Povo, em 1906, e a articulação entre missionários metodistas norte-americanos e membros da sociedade civil e da sociedade política no período entre 1866 e 1915, objetiva-se explicar a atuação dessa instituição e examinar a movimentação dos atores nela envolvidos, com destaque para o missionário Hugh Clarence Tucker. Para tanto, procede-se à análise dos jornais *Methodista Catholico* e *Expositor Christão*. A leitura da *Autobiografia* de Hugh Clarence Tucker, em conjunto com outras fontes, permite o levantamento de sua trajetória e a análise da rede de relações tecidas por missionários metodistas no Brasil. Os *Relatórios Anuais* do Instituto Central do Povo possibilitam conhecer o projeto missionário, as ações e a expansão da instituição. Desse modo, observa-se que a Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos teve papel importante na construção da República brasileira, ao passo que, por meio de sua rede de relações, consolidou-se o projeto missionário no país. Por outro lado, o estudo da vida e das ações de Hugh Clarence Tucker demonstra seu protagonismo no desenvolvimento da Igreja, a importância do Evangelho Social e o escopo de ações voltadas à consolidação dos valores norte-americanos. No Rio de Janeiro, o Instituto Central do Povo atuou no saneamento moral da comunidade portuária, em consonância com o projeto de reformas em curso na capital federal, no início do XX. Nesse sentido, a Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil configura-se como um aparelho privado de hegemonia, com destaque para Hugh Clarence Tucker enquanto intelectual orgânico do projeto hegemônico por ela representado.

Palavras-chave: Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos. Hugh Clarence Tucker. Instituto Central do Povo.

ABSTRACT

BRITO, Eduardo Cesar Valuche Oliveira. Hugh Clarence Tucker and the People's Central Institute in Rio de Janeiro: Methodists in the construction of the Brazilian Republic (1866-1915). 157f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

Considering the beginning of the activities of the Mission of Methodist Episcopal Church, South, in Brazil in 1876, the founding of the Central Mission, then People's Central Institute in 1906, and the relations between American Methodist missionaries and members of society civil and political society from 1866 to 1915, the research aims to explain the development of this institution in the country and the work of the Institute in Rio de Janeiro, and to examine the movement of the actors involved, especially the missionary Hugh Clarence Tucker. For this purpose, the newspapers *Methodista Catholico* and *Expositor Christão* are analyzed. The reading of the *Autobiography* of Hugh Clarence Tucker, in conjunction with other sources, allows the survey of his trajectory and of the network of relations maintained by Methodist missionaries in Brazil. The *Annual Reports* of the People's Central Institute make it possible to know the missionary project, the actions and the expansion of the institution. Thus, the Mission of Methodist Episcopal Church, South, played an important role in the construction of the Brazilian Republic, while through its network of relationships it expanded and consolidated the missionary project in the country. On the other hand, the study of the life and actions of Hugh Clarence Tucker demonstrates his prominence in the actions of the Church, the importance of the Social Gospel, and the scope of actions aimed at the consolidation of American values in the republic. In Rio de Janeiro, the People's Central Institute acted in the "moral sanitation" of the port community, in line with the project of urban reforms of the beginning of the XX. In this sense, the Methodist Episcopal Church, South, configures itself as a private apparatus of hegemony, with Hugh Clarence Tucker as the organic intellectual of the hegemonic project that he represents.

Keywords: Methodist Episcopal Church, South. Hugh Clarence Tucker. The People's Central Institute.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Igreja Metodista fundada por Rev. Junius E. Newman em 1869	48
Figura 2	Hugh Clarence Tucker	70
Figura 3	Instituto Central do Povo (1919)	127
Figura 4	<i>1st Kindergarten class in Brazil.</i>	130
Figura 5	<i>Group photo, at the institute</i>	136
Figura 6	<i>First Dispensary</i>	137
Figura 7	Instituto Central do Povo (1915)	140

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Colônias oficiais do Estado – 1866	37
Gráfico 2	Membresia da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil – 1886 / 1890	52
Gráfico 3	Assinaturas – Expositor Christão – 1886 / 1890.	60
Gráfico 4	Escolas Dominicais no Brasil – Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos 1886 / 1890	61
Gráfico 5	Número de alunos das Escolas Dominicais no Brasil – Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos – 1887/1890	62
Gráfico 6	Prédios de residência por número de andares. Rua do Acre, 1908	123
Gráfico 7	Valor das despesas anuais da Missão Central / Instituto Central do Povo – 1907/1914	134

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Relação anual dos valores das despesas do Missão Central / Instituto Central do Povo – 1906 / 1915	134
Tabela 2	Receitas dispensadas na Farmácia do Instituto Central do Povo, 1912 – 1915	140

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	População nas colônias de imigrantes (1866)	35
Quadro 2	Denominações religiosas nas colônias oficiais (1866)	36
Quadro 3	Transporte de colonos pela “ <i>United States and Brazil Mail Steam Ships</i> ” (1867)	42
Quadro 4	Esféras consensuais da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil – 1886	54
Quadro 5	Relatório do Tesouro das Missões Domésticas da Conferência Anual Brasileira (1889)	64
Quadro 6	Estruturação territorial da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil – 1888	64
Quadro 7	Colégio Piracicabano (1888)	68
Quadro 8	Prédios de residência por número de andares. Rua do Acre, 1908	123
Quadro 9	Cômodos e demais instalações em prédios de moradia. Rua do Acre, 1908	124
Quadro 10	Composição média de cômodos e instalações em prédios de moradia. Rua do Acre, 1908	125
Quadro 11	Composição dos moradores dos prédios de residência. Rua do Acre, 1908	126
Quadro 12	Departamentos da Missão Central / Instituto Central do Povo – 1909	136

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. OS METODISTAS NA CONSTRUÇÃO DA REPÚBLICA BRASILEIRA (1866-1890)	29
1.1. Imigração, religião e política: a missão Newman e a imigração norte-americana para o Brasil	30
1.2. O reverendo Junius E. Newman no Brasil	46
1.3. A Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil (1876-1890)	50
2. HUGH CLARENCE TUCKER: REFORMISTA RELIGIOSO NORTE-AMERICANO E MISSIONÁRIO METODISTA NO BRASIL (1857-1915)	70
2.1. Hugh Clarence Tucker através do espelho: uma viagem por suas memórias	70
2.2. O pós-guerra e os anos de formação	82
2.3. Hugh Clarence Tucker no Brasil	90
2.4. Religião e política na narrativa autobiográfica de Hugh Clarence Tucker	96
3. O INSTITUTO CENTRAL DO POVO, O EVANGELHO SOCIAL E O PORTO DO RIO DE JANEIRO (1906-1915)	108
3.1. O Evangelho Social: notas de experiência de Hugh Clarence Tucker nos Estados Unidos e no Brasil	109
3.2. A cidade e o Porto do Rio de Janeiro: apontamentos sobre o período de 1902-1915	118
3.3. O saneamento moral da comunidade social portuária do Rio de Janeiro: a história do Instituto Central do Povo (1906-1915)	127

CONCLUSÃO	142
REFERÊNCIAS	144
ANEXOS	152

INTRODUÇÃO

O *People`s Central Institute* é uma instituição religiosa protestante, da ordem *Methodist Episcopal Church, South*, igreja do sul dos Estados Unidos. A entrada definitiva desta Igreja no Brasil ocorreu no ano de 1876. Os objetos principais dessa dissertação estão concentrados no levantamento - entre os anos de 1866 a 1915 – de três aspectos: a entrada da Igreja Metodista no Brasil, com destaque para *Methodist Episcopal Church, South*; o levantamento da biografia de Hugh Clarence Tucker nos Estados Unidos e no Brasil; a atuação da “Missão Central”, inaugurada em 1906 na região portuária do Rio de Janeiro e, que já em 1909 passa a ser chamado de *The People`s Central Institute*.

O universo de pesquisa sobre esta temática é delimitado em torno do levantamento da atuação “política” da congregação religiosa e da instituição pesquisada, isto é, destacando uma história política que envolve definir os contornos do que se chama “política”. Envolve identificar formas culturais, midiáticas, linguísticas, ideológicas e representacionais sob os quais os agentes significam suas existências, envolve as inúmeras interações sociais nas quais estão imersos os seres históricos (economia, família, instituições etc.) “Todavia, nenhum desses traços pode ser isolado e analisado de forma estanque em si mesmo, como se nada devesse ao conjunto social no qual se afirma, adquire e produz sentido”¹. Logo, a análise proposta considera o próprio campo religioso do final do XIX no Brasil, no que tange às relações e tensões entre as diversas denominações religiosas deste período.

No campo de discussão da História Política, o retorno da ação, que está em diálogo com o retorno do evento Febvriano², é significativo em termos de ruptura por inserir um novo olhar e uma nova preocupação do historiador com o tempo da história presente e, portanto, distante das preocupações “pacifistas” das duas gerações anteriores de historiadores franceses. Uma nova reflexão que trouxe para o cerne do debate da historiografia a questão das identidades históricas, e, “dentro do contexto dos três objetos privilegiados pelo historiador: uma história política, conceitual e simbólica renovada”³.

Os resultados deste processo – identificado por René Rémond como uma “revolução completa” – interligam a dimensão política a diversos vínculos, por inúmeros laços, como uma modalidade da prática social definida na chamada cultura política. Em termos temáticos, a

¹ FONTES, V.; MENDONÇA, S. R. História e teoria política. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 60-61.

² FEBVRE, Lucien. *O Problema da incredulidade no Século XVI – A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³ DOSSE, François. *A história a prova do tempo*. São Paulo: UNESP, 2001. p. 42.

Historiografia Política ganhou contornos amplos sobre “o abstencionismo, os estudos sobre a sociabilidade, os trabalhos sobre a socialização, as investigações sobre o fato associativo, as observações sobre as correspondências entre a prática religiosa e comportamento eleitoral”⁴, evidenciando sua influência e expansão no campo da História e as trocas realizadas entre as Ciências Humanas e, em particular, com a Ciência Política e a filosofia foucaultiana.

Em termos conceituais, no âmbito deste movimento da Nova História Política, podemos destacar três referências importantes: as *representações*, o *imaginário* e a *cultura política*. A reabilitação da parte explícita e reflexiva da ação foi provocada a partir do desafio imposta à história pelas novas disciplinas:

Um structuralista, outras não, mas que no conjunto puseram em causa os seus objetos – desviando a atenção das hierarquias para as relações, das posições para as representações – e as suas certezas metodológicas – consideradas mal fundadas quando confrontadas com as novas exigências teóricas⁵.

E qual é a importância destas lutas de representações e como funciona a relação entre as subjetividades das representações e os grupos ou estruturas que as utilizam? Roger Chartier coloca as lutas de representações no mesmo patamar de relevância das lutas econômicas, pois seria neste certame que os grupos determinam a prevalência do seu projeto de mundo e a extensão do seu comando. Por outro lado, as subjetividades das representações expressam uma personificação da memória de um objeto figurado tal como ele é ou através de uma relação orgânica de um valor moral mediante a imagem. Tal relação entre representação e representado, signo e significado, é alterada a partir do Antigo Regime pelos modos de centralização do Estado Moderno, sendo a “relação de representação” confundida pela ação da imaginação, “essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade”, que faz tomar o logro da verdade, que ostenta os signos visíveis como provas de uma realidade que não o é”⁶.

Em análise do conceito de imaginário social, o filósofo Bronislaw Baczko argumenta que este, até então utilizado nos domínios da arte, passa a ser considerado e utilizado como chave interpretativa da realidade em termos de sistema simbólico com a finalidade de criar identidades. Neste sentido, o imaginário social é definido por um fenômeno duplo que revela as identidades, as referências coletivas e as relações individuais entre essas identidades coletivas⁷.

Por fim, cabe mencionar o conceito de cultura política para o movimento intitulado da

⁴ REMOND, René. *Por uma História Política*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 36.

⁵ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988. p. 14.

⁶ *Ibid.* p. 22.

⁷ BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund *et al.* *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p. 308-310.

“Nova História Política”. Para Serge Berstein, um dos expoentes deste movimento, a amplitude do conceito de cultura política está na medida do seu alcance de elementos que na historiografia estavam em campos antagônicos. O termo cultura refere-se ao campo da história cultural, herdeira da história das mentalidades, em termos da renovação das pesquisas e da convergência das ciências sociais, expressivas da história cultural. Em um outro viés, tal movimento ancora-se conjuntamente na renovação do campo da história política realizada por René Rémond, situada na universidade de Paris X - Nanterre e no Instituto de Ciências Políticas de Paris. De maneira mais precisa, a cultura política é a síntese de um conjunto de representações, expressas em uma ideologia ou em um agrupamento de tradições e, ao mesmo tempo, as diversidades das “culturas políticas num dado momento da história e num dado país”⁸.

A cultura política, em Serge Berstein, é responsável pela determinação do comportamento individual, a partir da assimilação pelo homem, e coletiva por sua disseminação em diversos grupos. A cultura política é assumida, num processo de interiorização pelo homem, como sua identidade individual coletiva, tal elemento passa a resistir e estar a imune às críticas, num sentido de defesa e preservação dos grupos que as vinculam. E é por esta razão que Berstein vincula a cultura política como grelha de análise ao comportar um sistema de representações de um determinado coletivo do passado. Ela “interessa ao historiador por ser, em simultâneo, um fenômeno coletivo, partilhado por grupos inteiros que se reclamam dos mesmos postulados e viveram as mesmas experiências. Se existe um domínio em que o fenômeno da geração encontra justificação plena e total, é bem este”⁹.

Estas reflexões apresentadas tem a intenção de pontuar aspectos importantes da historiografia política, de modo a subsidiar um quadro mais geral de influências verificadas em produções na historiografia brasileira, em particular, das produções analisadas sobre o tema dessa pesquisa.

Contudo, apresentam-se discordâncias em relação aos postulados a respeito uma autêntica história política, tal como assinalados nesse movimento, e algumas restrições aos conceitos aqui apresentados: as representações e o imaginário social. Tal empreendimento justifica-se, entre outras razões, pelo impacto do movimento da nova história política na historiografia brasileira. Podemos destacar, por exemplo, um artigo escrito pela historiadora Vavy Borges Pacheco no começo da década de 1990, propondo um esquema analítico do percurso dessa corrente e

⁸ BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean- François (org.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 350.

⁹*Ibid.* p.362

interligando os movimentos mais gerais com os caminhos específicos da produção brasileira¹⁰.

Segundo Borges “(...) François Dosse observa que, na França, foi a partir da vontade pacifista dos anos vinte que alguns pretenderam ir além dessa história nacional, credo pelo qual rezava a juventude desde 1870”¹¹. Por outro lado, aponta-se que o marxismo se torna influente na academia dos países da Europa ocidental e, por essa razão, influencia diretamente “uma prática histórica em que o político é analisado como mera decorrência do econômico”¹².

Assim, ainda que a chamada terceira geração dos *Annales* tenha repercutido com grande alcance no Brasil, a partir da década de 1970, a primeira geração e o marxismo “foram as duas grandes influências em nossa produção”¹³. Por outro lado, na França, o afastamento do campo da política, presente e passada, fora resultado de uma decepção pessoal dos historiadores após a crise do marxismo e do fracasso da esquerda francesa, dentre outros motivos.

Podemos apontar que, ainda para Borges, embora a historiografia brasileira não seja um reflexo da europeia, seu artigo enfatiza principalmente a segunda, em detrimento da produção brasileira e, de modo geral, suas conclusões sobre a História Política seguem a mesma direção do proposto pelo grupo representado por René Rémond¹⁴.

No desenvolvimento de nossa pesquisa, verificamos o impacto deste *establishment* nas produções historiográficas sobre o tema, sobretudo em referência aos conceitos de *representação* e *cultura política*. O historiador Jacsom de Oliveira Pires, por exemplo, em dissertação defendida em 2013, ao investigar a história do colégio metodista norte-americano Granbery, propõe como objetivos de sua pesquisa o levantamento de como foi compartilhada uma cultura política no Brasil ancorada nos ideais de progresso e modernidade do Estados Unidos¹⁵.

A escolha do conceito de “cultura política”, definida na introdução da dissertação a partir de Serge Bernstein, justifica-se para definir o conjunto de crenças /valores que compartilhavam os missionários metodistas na fundação do colégio em Juiz de Fora, em 1889. Ora, o idealismo de tal posição fica evidente, principalmente quando Pires afirma que esse sistema de valores teria criado uma “experiência religiosa e educacional”, leia-se, a experiência metodista no Brasil.

Desse modo mostra-se um instrumental analítico útil ao problema proposto nesse projeto que se encontra no sistema de valores com o qual o grupo de metodistas criou sua experiência religiosa e educacional, bem como as crenças inseridas na sociedade

¹⁰ BORGES, Vavy Pacheco. História e política: laços permanentes. *Revista Brasileira de História*. v. 12, n. 23-24, p. 7-18, set. 1991/ago.1992. p. 11.

¹¹ *Ibid.* p. 11.

¹² *Ibid.* p. 12.

¹³ *Ibid.* p. 14.

¹⁴ REMOND, René. *Op. cit.*

¹⁵ PIRES, Jackson Luiz de Oliveira. *Empreendimento missionário e americanismo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013. p. 12.

que abrigou os projetos, incluindo as representações do futuro pretendido e as promessas de modernização que perpassam todo o ideário¹⁶.

Aponto tal problemática numa perspectiva tripla a partir da análise de Pires. Por um lado, a utilização do conceito de cultura política, numa dimensão interna ou “para dentro”, engessa questionamentos sobre a própria unidade desta “cultura política metodista”, portanto, inviabiliza o questionamento das inúmeras disputas e correntes no interior da missão metodista no momento de sua chegada no Brasil, ao final do XIX, e muito menos de quais correntes estavam a frente do projeto missionário em Juiz de Fora.

Por outro lado, numa dimensão externa ou “para fora”, tal missão Metodista encontra-se como elemento cultural e, que, *a priori*, está apartado do elemento político. Isto é, Pires realiza um levantamento para compor a missão religiosa e educacional no campo da cultura e, passa posteriormente a investigar sua relação com o campo político a partir de um periódico de grande circulação em Juiz de Fora, de modo a verificar as crenças inseridas na sociedade que “permitiram abrigar” o projeto missionário.

Tal perspectiva recai em erros analíticos, dentre os quais o de não considerar a própria missão metodista inserida no “político”, o que mostra como a pesquisa fragmenta o todo social, considerando apenas a conjuntura política norte-americana como resposta para o êxito da instalação da missão metodista no Brasil, desconsiderando as relações estabelecidas entre missionários metodistas e intelectuais e políticos brasileiros como um dos elementos centrais para sua estruturação e êxito.

Um estudo que se aproxima do tema dessa pesquisa foi a dissertação de mestrado de Maria Lígia Rosa Carvalho sobre a Missão Metodista no Rio de Janeiro, defendida em 2000 na Universidade Federal Fluminense. Na pesquisa, a autora buscou levantar informações sobre a chegada dos metodistas ao Brasil, sua estruturação no território brasileiro e, principalmente, construir os ideais de nação e civilização defendidos por eles. Contudo, mesmo chegando à constatação de que “um ponto central na proposta evangelizadora metodista era a vontade de contribuir na remodelação da nação brasileira”¹⁷, a pesquisa permanece no campo do levantamento das articulações ideológicas sobre os valores civilizatórios da missão metodista, na linha que a “igreja metodista promoveu discursos e estratégias próprios, que correspondiam a esse impulso “civilizatório”¹⁸.

¹⁶*Ibid.* p. 12.

¹⁷CARVALHO, Maria Lígia Rosa. “Fazendo Américas”: A missão metodista no Rio de Janeiro e a construção de um projeto para a nação, 1895-1910. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2010. p. 12.

¹⁸*Ibid.* 14.

Ora, a análise proposta por Carvalho encaminha no sentido de constatar a existência de discursos e estratégias próprios dos metodistas, mas não se direciona, num segundo momento, para as relações que esses discursos poderiam estabelecer no contexto das relações de poder na Primeira República. Na via contrária, não considera as influências das relações de poder que poderiam ter influenciado o projeto missionário metodista, considerando o seu êxito no território brasileiro. Portanto, na perspectiva da história política proposta neste trabalho, nenhum destes elementos da missão metodista pode estar isolado e analisado em si mesmo, descolado do conjunto social “no qual se afirma, adquire e produz sentido”¹⁹.

As conclusões da abordagem defendida por Carvalho podem conduzir, por exemplo, à afirmação de que “o ímpeto civilizatório, característico da missão metodista que aqui se instalou, foi na prática concretizado através de uma série de estratégias da igreja, como a multiplicação de congregações, totalizando oito no Rio de Janeiro, no ano de 1910, o estabelecimento de colégios e escolas, a existência de uma Casa Publicadora, a manutenção de um hospital interdenominacional, entre outras”²⁰. Passamos de “tópicos do discurso” do projeto missionário metodista para a descrição de sua estruturação no território brasileiro e, contudo, não compreendemos por quais razões e por quais caminhos o projeto “civilizatório” metodista se efetivou.

Outra pesquisa, que se aproximou do tema deste trabalho, em um sentido diverso daquele defendido por Maria Carvalho, foi a dissertação de mestrado defendida em 1983 por Marli Albuquerque, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em seu estudo, Albuquerque procurou analisar a relação entre estivadores e empregadores entre 1904 a 1920, observando as condições de vida desses trabalhadores e a sua origem social. É exatamente na seção condições de vida dos trabalhadores que a autora apresenta a contribuição mais relevante para a pesquisa aqui desenvolvida, quando revela algumas informações sobre o Instituto Central do Povo, mostrando algumas fontes valiosas sobre a atuação social que os metodistas realizavam com os trabalhadores portuários. No seu trabalho, pude perceber que as ações dos metodistas foram muito além da articulação teórica sobre os ideais civilizatórios, revelando o seu envolvimento aos interesses de grandes grupos capitalistas estabelecidos na Capital Federal:

O fundador financeiro da instituição foi Hay Walker, contratante das obras do Porto. Entre os contribuintes do Instituto Central do Povo, estavam as grandes empresas, como a *Rio de Janeiro Tramway Light e Power Co.*, a *Rio de Janeiro Flour Mills e Granaries Co.*, *P.S Nicholson e Co.*, *London e River Plate Bank*, *Albhckle Bros*, *Hard and Rand*

¹⁹FONTES, V.; MENDONÇA, S. R. *Op. cit.* p. 60- 61.

²⁰CARVALHO, Maria Lígia Rosa. *Op. cit.* p.13.

*and Co., Leopoldina Railway etc.*²¹.

O estudo mais importante sobre o Instituto Central do Povo foi produzido por Delcio Hilton da Silva Campante, em dissertação na área de Educação, na Fundação Getúlio Vargas, de 1985. Campante constrói trajetória de longuíssima duração: o metodismo na Inglaterra; o metodismo na América do Norte; o Metodismo no Brasil; e o Instituto Central do Povo. Em argumentação semelhante à apresentada na presente dissertação, o autor tenta mostrar que, apesar da direção tomada nos Estados Unidos pela Igreja Metodista, voltada para a educação das elites, parte da Igreja Metodista Episcopal do Sul voltou-se para a defesa do envolvimento dos cristãos e da Igreja nas lutas sociais, em favor das classes populares. Esta parte da igreja filiava-se à corrente do Evangelho Social, no contexto norte-americano do final do XIX ²². No entanto, concluía que:

O aparente fracasso do trabalho realizado, em termos de uma efetiva transformação das condições de vida da população atingida, decorre dos próprios fundamentos teóricos sobre os quais as atividades foram concebidas, levando a uma inserção equívoca, além do fato de ter sido a expressão de uma corrente senão minoritária pelo menos muito dispersa dentro do grupo ²³.

Neste aspecto, a proposição do presente estudo segue linhas diferentes. A análise da atuação dos metodistas define-se como indissociável das dinâmicas do Estado brasileiro no final do século XIX e no início do XX, “cuja ênfase é histórica, tanto no sentido da constituição das formas de intervenção social das classes, dos grupos e das frações de classe, quanto no sentido de remeter ao processo de expansão da dinâmica socioeconômica capitalista em sua relação com a política” ²⁴.

Longe de definir *a priori* a experiência do Instituto Central do Povo como fracasso, caberia ampliar seu sentido, levando em conta o número de empresas que apoiaram a instituição e o objetivo assumido em seus relatórios, de realizar a “reforma moral” no território portuário do Rio de Janeiro. Isto é, em vias complementares às reformas empreendidas na capital federal no início do XX.

Constituem objetos centrais da reflexão proposta nesta dissertação, portanto, quatro momentos estratégicos dos dois processos definidos no objeto da pesquisa, que só analiticamente

²¹ALBUQUERQUE, Marli Brito Moreira de. *Trabalho e Conflito no Porto do Rio de Janeiro (1904-1920)*: um estudo sobre a participação política das categorias portuárias no movimento operário da Primeira República. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1983. p. 73.

²² CAMPANTE, Delcio Hilton da Silva. *Metodismo e setores populares. Análise da proposta de trabalho do Instituto Central do Povo*. Dissertação (Mestrado em Educação). Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1985.

²³*Ibid.* p. 144-145.

²⁴FONTES, V.; MENDONÇA, S. R. *Op. cit.* p. 62.

podem ser separados: 1) a instalação da Igreja Metodista no Brasil, em destaque para a ordem *Methodist Episcopal Church, South*, entre os anos de 1886 a 1890; 2) as repercussões na imprensa brasileira, da atuação dos metodistas e do Instituto Central do Povo, e das suas participações nestes periódicos; 3) um breve levantamento da biografia de Hugh Clarence Tucker, fundador do Instituto Central do Povo; 4) a ação promovida pelo Instituto Central do Povo, no período sob a direção de Tucker, até 1915.

Algumas problemáticas perpassam os quatro momentos analíticos descritos acima, tais como o contexto político no período 1866-1915 e o levantamento das relações políticas nele tecidas, como destaque as que se estabeleceram entre missionários metodistas e setores da sociedade civil e sociedade política *stricto sensu* no Brasil. Para definir e pensar o âmbito das relações políticas, o filósofo italiano marxista Antônio Gramsci é fundamental, de quem tomamos as proposições para a discussão do Estado, do papel dos intelectuais, da filosofia da história e da articulação entre sociedade civil e sociedade política ou Estado *stricto sensu*.

Numa visão ampla, as interligações propostas pelo autor possuem historicidade e constroem uma organicidade de modo a integrar as lutas econômicas com as formações ideológicas que constituem visões de mundo – isto é, no terreno da consciência de classe. Por essa razão, boa parte dos escritos deixados por Gramsci e organizados posteriormente, atingiram uma extensão considerável de campos disciplinares distintos, com destaque aos debates nas áreas de Educação, Filosofia, Linguística, Ciência Política e História. No Brasil, podemos datar o ano de 1972 como o marco da primeira produção voltada prioritariamente para o pensamento de Antônio Gramsci, em dissertação defendida por Mario Innocentini, na área de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (GOMES, 2014, p. 23).

Posto isso, destaco um postulado central formulado por Antônio Gramsci em suas obras:

(...) ponto a ser fixado e desenvolvido é o da “dupla perspectiva” na ação política e na vida estatal. Vários graus nos quais se pode apresentar a dupla perspectiva, dos mais elementares aos mais complexos, mas que podem ser reduzidos teoricamente a dois graus fundamentais, correspondentes à natureza dúplice do Centauro maquiavélico, ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e daquele universal (da “Igreja” e do “Estado”), da agitação e da propaganda, da tática e da estratégia, etc.²⁵

Uma das principais referências na utilização da contribuição de Gramsci para a historiografia brasileira, em particular sobre o período da Primeira República, foi a tese *O ruralismo brasileiro*, defendida por Sonia Regina de Mendonça na Universidade de São Paulo

²⁵ GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. V. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 33.

em 1990. A historiadora, com vinculação clara na corrente teórica marxista, inova na abordagem do tema ao partir do pressuposto de que as inúmeras agremiações agrárias existentes no período, como decorrentes da institucionalização de inúmeras demandas e expectativas, desempenharam “papel crucial na configuração do que denomino Ruralismo, entendido como a construção de espaços de poder alternativos ao jogo político-partidário republicano, ilustrando os mecanismos de inter-relação entre sociedade civil e sociedade política no Brasil”²⁶.

Tal abordagem demonstra-se inovadora ao sair das versões convencionais que, via de regra, abordavam o Ruralismo como vinculação tão somente ideológica de grupos agrários “tradicionais” e ligados a representações remetidas a saudosismos ou mitos de idade do ouro. Como alternativa, a autora assinala:

(...) o que aqui se propõe é uma nova leitura do Ruralismo, enfatizando seu caráter de movimento político organizado das frações dominadas da classe dominante agrária no Brasil, em detrimento da dimensão tão somente ideológica. (...) Para tanto, fugindo, ao escopo regionalista de estudo do tema e buscando operacionalizar seu maior aprofundamento, optei pela eleição de um caso para análise, qual seja, a Sociedade Nacional de Agricultura – fundada no Rio de Janeiro em 1897 até hoje existente – em virtude de três aspectos: a) o caráter efetivamente nacional de sua representatividade; b) o pioneirismo da iniciativa nos marcos cronológicos aqui delimitados (1888-1931) e c) sua real expressão política como órgão de classe capaz de interferir na dinâmica de funcionamento e construção do Estado republicano, configurando um dado padrão de institucionalização de interesses agrários no período²⁷.

A escolha teórico-metodológica da historiadora na abordagem do tema está associada aos conceitos de dominação e hegemonia, fundamentais a uma dada visão do Estado em Antônio Gramsci. Em Mendonça:

Ao pressuporem em sua gênese coerção e consenso, sugerem um processo altamente dinâmico de construção e exercício, cujos canais de expressão – no nível da sociedade civil e da sociedade política – não dirimem o conflito e a discordância, num jogo de pressões e contrapressões que não se limita, apenas, às relações entre as diversas classes porém no bojo delas²⁸.

Portanto, com o processo de ratificação da vocação eminentemente agrícola do Brasil e com a complexa articulação e institucionalização de setores agrários “dominados”, através da Sociedade Nacional de Agricultura, desenha-se um quadro novo de disputas políticas na sociedade civil traduzidas pela historiadora como disputas das classes dominadas no interior das classes dominantes.

A delimitação temporal entre 1866 e 1915, definida para a pesquisa desta dissertação,

²⁶ MENDONÇA, Sonia Regina de. *O ruralismo brasileiro (1888-1931)*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 38.

²⁷ *Ibid.* p. 39.

²⁸ *Ibid.* pp. 44-45.

justifica-se por três razões: o ano de 1866 é tomado como ponto de partida, pois marca a vinda do missionário Junius Estaham Newman (1819-1895), considerado na pesquisa como peça importante para a entrada da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil; pelas fontes utilizadas, principalmente o periódico intitulado *Expositor Christão*, editado em todo esse intervalo; e, por fim, o ano de 1915 é tomado como data de corte, para marcar um primeiro período de dez anos da atuação do Instituto Central do Povo, considerando-se a liderança do missionário Hugh Clarence Tucker na instituição.

Contudo, devido às limitações de um projeto de mestrado, o procedimento expositivo privilegiou algumas, abordando-se apenas três conjuntos documentais fulcrais do projeto e a discussão teórico-metodológica correspondente.

As fontes analisadas nesta pesquisa encontram-se em grande parte na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em São Bernardo do Campo, com destaque para o *Expositor Christão*.

No decorrer da década de 1970, a imprensa periódica, paulatinamente, começou a ser validada como fonte de pesquisa. Esta articulação expressou no Brasil a incorporação e a organização de procedimentos e métodos a serem utilizados para o tratamento adequado desta modalidade de fonte²⁹.

O *Expositor Christão* foi um jornal mantido pela Igreja Metodista, com tiragem semanal. O destaque e o vulto que esta fonte adquire nesta pesquisa está diretamente ligada à sua característica eminentemente descritiva, isto é, seu texto não apenas promove os ideais da missão metodista, mas procura narrar todos os trabalhos realizados e os acontecimentos que compõem seu cotidiano. Entendemos que sua leitura permite-nos acessar uma visão ampla do conceito de Estado, que “transborda as fronteiras institucionais do Estado tal como dicionarizado no senso comum (Estado restrito), identificando as formas pelos quais integra a vida cotidiana em seus múltiplos aspectos”³⁰.

No levantamento da biografia de Hugh Clarence Tucker, utilizarei os relatórios internos do Instituto Central do Povo, e sua autobiografia. O objetivo, aqui, é levantar aspectos de sua trajetória nos Estados Unidos e no Brasil, e dotá-la como ferramenta metodológica para analisar

²⁹ Em dissertação de mestrado defendida na USP em 1974, e publicada em 1980, Maria Helena Capelato definiu como objeto de estudo o jornal *O Estado de S. Paulo*. Este seu estudo tornou-se modelar na historiografia brasileira, em razão de seu objeto, temática e abordagem. A autora defendia que a imprensa estaria compreendida como “instrumento de manipulação de interesses e intervenção na vida social; nega-se, pois, aqui, aquelas perspectivas que a tomam como mero ‘veículo de informações’, transmissor imparcial e neutro dos acontecimentos, nível isolado da realidade político-social na qual se insere”. CAPELATO, M. H.; PRADO, M. L. *O bravo matutino*. Imprensa e ideologia no jornal *O Estado de S. Paulo*. São Paulo: Alfa Omega, 1980. p. 19.

³⁰ FONTES, V.; MENDONÇA, S. R. *Op. cit.* p. 63.

determinado contexto, do final do XIX e do início do século XX, nos dois países. Para tanto, adotam-se determinados procedimentos metodológicos: verificar unidades e contradições na análise das fontes, de modo a confrontar com outras e referências³¹; por sua vez, entendemos que os relatos de vida, como o caso da autobiografia de Tucker, aproximam-se do modelo oficial de apresentação de si (carteira de idade, curriculum vitae) e à:

(...) apresentação pública e, logo, a oficialização de uma representação privada de sua própria vida, pública ou privada, implica um aumento de coações e de censuras específicas (das quais as sanções jurídicas contra as usurpações de identidade ou o porte ilegal de condecorações representam o limite)³².

Esta escolha na pesquisa fundamenta-se e acompanha um procedimento analítico de identificar intelectuais que atuaram no sentido de elaborar, difundir e naturalizar um projeto, como necessários à própria vida humana: “cumprem, pois, a função social de intelectuais orgânicos, que os liga ao processo de produção de existência (no sentido mais imediato da produção econômica), mas também a reprodução do conjunto das formas de ser adequadas a essa produção”³³.

No caso específico dessa proposta de pesquisa, defendemos uma das hipóteses de trabalho, qual seja, a que se refere à articulação da atuação dos metodistas com a consolidação dos valores da República brasileira, delimitado espacialmente na Capital Federal, com um foco específico na região portuária dessa cidade: I) a missão metodista e, particularmente o Instituto Central do Povo, produziu “consensos” na consolidação da ordem capitalista e republicana, no processo de disseminação do poder do Estado ao final do século XIX para o XX no Rio de Janeiro e, que concomitantemente, estruturou e disseminou os seus propósitos no território brasileiro, instalando seus valores na ordem republicana brasileira. A hipótese secundária, defendida de acordo com a perspectiva teórico-metodológica adotada, é a de que: II) Hugh Clarence Tucker atuou como “intelectual orgânico” no sentido de elaborar, naturalizar e disseminar os valores republicanos e metodistas no Brasil, ao final do século XIX e XX.

No primeiro capítulo aborda-se a chegada da missão metodista no Brasil, a partir da vinda de Junius Estaham Newman em 1866, e o tema da imigração associado às mudanças e aos processos em curso no Brasil na segunda metade do século XIX, desta forma, tangenciando a própria formação do Estado brasileiro em termos de novas agendas econômicas, políticas e culturais, de forma a indicar explicações para o êxito da estruturação do projeto missionário

31 FEBVRE, Lucien. *Op. cit.*

32 BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.

33 FONTES, V.; MENDONÇA, S. R. *Op. cit.* p. 64.

metodista no Brasil a partir de 1876. No segundo momento, pretendemos esboçar a estruturação da missão metodista no Brasil e as suas ligações com as diversas frações das classes dominantes paulistas.

No segundo, apresenta-se o levantamento sobre a vida de Hugh Clarence Tucker no Brasil e nos Estados Unidos. Ressalta-se a sua formação intelectual e religiosa no contexto da Guerra Civil (1861-1865); sua trajetória na Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos; o contexto de vinda ao Brasil e sua atuação no interior da missão da Igreja Metodista e nos movimentos e instituições interdenominacionais; por fim, as relações tecidas no Brasil, com norte-americanos e brasileiros.

Por fim, no terceiro capítulo analisa-se a criação do Instituto Central do Povo no início do século XX, instituição vinculada ao projeto missionário da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil, *pari passu* com as mudanças ocorridas no Rio de Janeiro neste período, destacando as lógicas e contradições entre propostas distintas da ação daquela instituição no país; e entre a cidade e o porto. Neste sentido, pontua-se a definição do denominado Evangelho Social, no contexto norte-americano e no Brasil, de modo a entender sua lógica interna e distinções com as ações da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos; o contexto de criação do Instituto Central do Povo, no tocante à cidade e ao porto; e a criação da Missão Central, posteriormente Instituto Central do Povo, esmiuçando suas ações no território portuário do Rio de Janeiro.

1. OS METODISTAS NA CONSTRUÇÃO DA REPÚBLICA BRASILEIRA (1866- 1890)

Apresentamos neste capítulo o desenvolvimento de um dos objetos centrais dessa dissertação: a entrada da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos no Brasil, com destaque para a *Methodist Episcopal Church, South*, no período delimitado entre 1886 e 1890.

A definição desse recorte cronológico, recuado em relação ao objeto de nossa pesquisa, visou incluir, na análise, as relações estabelecidas entre o reverendo metodista Junius Estaham Newman e a família Moraes Barros, no “Oeste paulista”, em um contexto favorável à imigração de sulistas norte-americanos, a partir da década de 1860.

Esta opção de análise justifica-se por três razões: apontamos que os processos ocorridos na década de 1860 possibilitaram o desenvolvimento das denominações protestantes e a vinda de missionários religiosos para o Brasil³⁴, particularmente a vinda de Newman e o (re) início de uma dinâmica de organização missionária da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos, tendo em vista que uma primeira investida, entre 1836 e 1841, havia fracassado. Por outro lado, algumas pesquisas recentes que investigaram a entrada da Igreja no Brasil – com perspectivas diferentes e com resultados diversos – recaíram, ao meu ver, em erros analíticos ao tentar explicar a instalação da missão da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos de maneira “desencarnada” dos processos e agentes internos no final do XIX no Brasil³⁵. Por fim, as correlações entre missionários metodistas e políticos brasileiros possibilitam indicar os caminhos pelos quais se constrói e se consolida uma relação orgânica entre um aparelho privado de hegemonia, a Igreja, e uma fração da elite econômica e política no período entre 1866 e 1890 no Brasil.

³⁴ A imigração dos confederados, ao lado da migração de protestantes europeus, foi crucial para a entrada do protestantismo no Brasil. DAWSEY, James M. *Americans: imigrantes do velho sul no Brasil*. Piracicaba: Ed. Unimep, 2005. p. 154.

³⁵ O historiador Jackson de Oliveira Pires, ao investigar a história do colégio metodista norte-americano Granbery, propõe como objetivo de sua pesquisa o levantamento de como foi compartilhada uma cultura política no Brasil ancorada nos ideais de progresso e modernidade dos Estados-Unidos. Isto é, adota uma lógica de “mão única” da política externa norte-americana. A historiadora Maria Lígia Rosa de Carvalho buscou levantar algumas informações básicas sobre a chegada dos metodistas ao Brasil, sua estruturação no território brasileiro e, principalmente, investigar os ideais de nação e civilização defendidos por eles. Contudo, mesmo chegando à constatação de que “um ponto central na proposta evangelizadora metodista era a vontade de contribuir na remodelação da nação brasileira”, permaneceu no campo do levantamento das articulações ideológicas sobre os valores civilizatórios da missão metodista. Ora, a análise proposta pela autora encaminha no sentido de constatar a existência de discursos e estratégias próprios dos metodistas, mas não se direciona num segundo momento para as relações que esses discursos poderiam estabelecer no contexto das relações de poder na Primeira República. E, na via contrária, não considera as influências das relações de poder sobre o projeto missionário metodista, tendo em conta o seu êxito no território brasileiro. Ver, respectivamente PIRES, Jackson Luiz de Oliveira. *Empreendimento missionário e americanismo*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013; e CARVALHO, Maria Lígia Rosa. *Fazendo Américas: a missão metodista no Rio de Janeiro e a construção de um projeto para a nação, 1895-1910*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2000.

1.1. Imigração, religião e política: a missão Newman e a imigração norte-americana para o Brasil

Há uma classe [de imigrantes] (...) quase certa de permanecer contente e feliz no Brasil, eu me refiro àqueles que, com seriedade e oração, consideraram a questão da imigração e todas as suas implicações, e após consultarem com franqueza esposas e filhos (...) concluíram que, em vista das sombrias perspectivas na terra natal, era melhor emigrarem para o Brasil. Quando tais pessoas vierem, permanecerão e agradecerão a Deus por esta linda e favorecida terra de refúgio...Pois aqui acharão “liberdade para adorar a Deus”. O caminho “à vida, liberdade e à busca da felicidade” está novamente aberto para eles. Aqui também erguerão firmemente a bandeira do nosso cristianismo protestante e cantarão os doces cânticos de Sião, como antes, na sua terra natal. E ainda que a linda mangueira, como seus largos ramos e agradável sombra seja, temporariamente, sua única casa de oração, mesmo assim se reunirão para adorar a Deus, e os hinos de Watts e Wesley serão cantados no Brasil, como em outras terras³⁶.

O reverendo Junius Estaham Newman (1819-1895) atuava como pastor da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos desde 1843. Em 1845, com a cisão dessa igreja e a formação da Igreja Metodista Episcopal do Sul, instalou-se no estado do Alabama e foi aceito como membro daquela conferência.

Na carta enviada ao *New Orleans Christian Advocate*, jornal da Igreja Metodista Episcopal do Sul, em janeiro de 1867, Newman estimulava a vinda de missionários metodistas para o Brasil, diante “das sombrias perspectivas na terra natal”. Em contrapartida, destacava o país como refúgio, por possibilitar a liberdade para adorar a Deus e o caminho para a vida, a liberdade e felicidade.

Em novembro de 1866, no Concílio que se realizava em Enterprise, Mississipi, Newman mencionou ao bispo William May Wightman seu desejo de exercer ministério no Brasil. Quais motivos levaram Newman a tomar esta decisão? “Dois propósitos tinha em vista: a) localizar os maiores núcleos de americanos e verificar onde seria mais necessária a assistência pastoral; b) escolher o local mais conveniente para a família, quer social, como material e climaticamente”³⁷. Portanto, Newman situava-se em um contexto mais amplo, de migração de sulistas dos Estados Unidos para o Brasil.

O que explica este processo de emigração para o Brasil na década de 1860? Letícia Aguiar aponta em sua pesquisa que a derrota dos confederados na Guerra Civil (1861-1865) foi a razão para o grande fluxo migratório para outras áreas dos Estados Unidos, México e Brasil, muito por conta das humilhações e privações impostas no período da “Reconstrução”.

³⁶Carta de Newman, s/d, publicada no *New Orleans Christian Advocate*, 23 de janeiro de 1867, *apud* REILY, Duncan Alexander. *História documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003. p. 107.

³⁷SALVADOR, Jose Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil: dos primórdios à Proclamação da República (1835 a 1890)*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982. v. I, p. 32.

Em outro sentido, acrescenta Goldman, a migração dos norte-americanos tinha “relação definida com o anterior período de movimentos migratórios dentro do próprio Estados Unidos (ainda o caso do “Destino Manifesto)”³⁸. Já para Dawsey, de modo geral, “quando os exilados confederados deixaram os Estados Unidos, em meados da década de 1860, eles estavam reagindo a uma combinação de fatores e condições de ‘atração e expulsão’, alguns reais, outros imaginários”³⁹. Dentre os fatores de atração, no Brasil, destacava-se a intenção do governo imperial de “trazer imigrantes tanto para servir como mão-de-obra alternativa ao trabalho escravo quanto para desenvolver o país”⁴⁰. Essa hipótese pode ser referendada pela leitura da documentação brasileira:

Desde os primeiros meses do ano de 1865 se manifestaram as tendências dos habitantes de alguns estados do sul da União Americana para transferirem sua morada para o Brasil. (...). Passado algum tempo subiram à presença do governo propostas de alguns norte-americanos recém-chegados, para o fim de importarem e estabelecerem em território brasileiro numerosas famílias do sul da União⁴¹.

Newman buscava também melhores condições para sua família, pois a carta expressa parte de sua própria história, no “sombrio” momento do sul dos Estados Unidos. Segundo Kennedy:

Antes [Newman] era homem de certa fortuna tendo perdido tudo que possuía durante essa guerra, precisava de alguma forma restabelecer os seus haveres. Vendo muitos dos seus amigos e patrícios partirem para uma terra longínqua e estrangeira, resolveu acompanhá-los, especialmente animado pela esperança de poder auxiliar na propaganda do Evangelho na "Terra de Santa Cruz", pelos canais da Igreja Metodista. Veio regularmente acreditado como obreiro da Igreja Metodista Episcopal do Sul, sendo nomeado pelo bispo W. M. Wightman para o trabalho metodista no então Império do Brasil⁴².

Deve-se mencionar a decisão de Newman, de partir sozinho para o Brasil, deixando esposa e filhos, a seu esforço pessoal, por ter arcado com o dispêndio financeiro, não contando com a Junta de Missões para pagar as despesas da viagem e de fixação no novo campo missionário⁴³. Além do cenário da guerra civil, outros três processos ajudam a explicar a emigração de sulistas norte-americanos para o Brasil: as relações diplomáticas entre os governos dos dois países; a organização de sociedades de imigração no Brasil, que procuravam estimular e

³⁸GOLDMAN, Frank P. *Os pioneiros americanos no Brasil: educadores, sacerdotes, covos e reis*. São Paulo: Pioneira, 1972. p. 47.

³⁹ DAWSEY, James M. *Americans: imigrantes do velho sul no Brasil*. Piracicaba: Ed. Unimep, 2005. p. 49.

⁴⁰ AGUIAR, Letícia. *Imigrantes norte-americanos no Brasil: mito e realidade, o caso de Santa Bárbara*. Dissertação (Mestrado em Economia). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009. p.5-6.

⁴¹ *Relatório do Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas*, 19 de janeiro de 1867, p. 77.

⁴² KENNEDY, James L. *Cincoentaannos de Methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928. p.12.

⁴³ A Junta de Missões não teria financiado Newman porque ele acumulava uma dívida de 60.000 dólares naquele momento. Ver SALVADOR, Jose Gonçalves. *Op. cit.* p. 28-52.

criar condições para receber os imigrantes; e a organização de grupos de protestantes para incentivar e divulgar a vinda de colonos e desenvolver aquelas denominações no Brasil ⁴⁴. Esses fatores, como veremos, contribuem também para explicar o contexto favorável para instalação da missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no país, na segunda metade do século XIX.

Para Aguiar, a vinda dos imigrantes, por si só, não explica o desenvolvimento das religiões protestantes no Brasil. A autora argumenta, nesse sentido, que missionários como Daniel P. Kidder e James C. Fletcher se encontravam no Império, desde a década de 1830. Contudo, os fatores apontados pela autora interligam-se com uma série de outros eventos com impactos importantes, posteriores a 1850, como a aprovação da Lei de Terras; a Lei Eusébio de Queiroz, em 1850; a quebra da Casa Bancária Souto, em 1864; e a Guerra do Paraguai entre 1864 e 1870. Portanto, entendemos que o novo contexto que se desenha na segunda metade do século ajuda a explicar a instalação da Missão Metodista no Brasil.

O missionário Daniel Parish Kidder fizera parte de uma primeira tentativa missionária da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos, que durou de 1836 a 1841, anteriormente à cisão dessa Igreja em 1844. Assim, ocorrera uma interrupção da missão no Brasil, que só seria retomada na década de 1870. ⁴⁵.

Por outro lado, a partir da década de 1850, as tentativas de instalação do regime de parceria e a contratação de colonos nas fazendas de café, nas províncias de São Paulo, Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, motivadas pelo projeto de substituição gradativa da mão de obra escrava, não deram os resultados esperados. Houve inúmeros conflitos entre fazendeiros e colonos, que se acentuaram no período de intensas disputas por terras devolutas, após a aprovação da Lei de Terras, e com acirramento das tensões geradas pelo fim do tráfico atlântico conforme assinalado no trabalho clássico de Emília Viotti da Costa⁴⁶.

Os colonos eram contratados na Europa e trazidos para as fazendas de café. Tinham sua

⁴⁴Sobre a atuação da Sociedade Internacional de Imigração, ver *Relatório do Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas* (1866/1867). Verificar ainda a pesquisa de ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Propostas imigrantistas em meados da década de 1860: a organização de associações de apoio à imigração de pequenos proprietários norte-americanos – análise de uma colônia*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000. Para as denominações protestantes na década de 1860, ver *Imprensa Evangélica* e o estudo de FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. “*Que venha o teu reino*”: estratégias missionárias para a inserção do Protestantismo na sociedade monárquica. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília. Brasília, 2012.

⁴⁵ AGUIAR, Leticia. *Op. cit.* p. 107. Voltaremos a esse tema no Capítulo 2 desta dissertação.

⁴⁶COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999. p. 205-224. Ver também SALLES, Ricardo. A Guerra do Paraguai, a “questão servil” e a questão nacional no Brasil (1866-1871). In: PAMPLONA, Marco A. e STUVEN, Ana Maria (org.). *Estado e nação no Brasil e no Chile ao longo do século XIX*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

viagem paga, assim como o transporte até as fazendas. Essas despesas, entretanto, entravam como adiantamento feito ao colono pelo proprietário, assim como, igualmente, lhe era adiantado o necessário à sua manutenção, até que ele pudesse se sustentar pelo próprio trabalho⁴⁷.

As dívidas contraídas pelos colonos, já em sua chegada ao país, eram para os proprietários motivo de descontentamento, irritação e falta de disciplina. Desse modo, estes últimos exigiam, por parte do governo imperial, políticas de financiamento, fiscalização e repressão policial aos colonos. Entendiam também que a ausência de um mecanismo disciplinar estimulava “a desordem e o desrespeito aos contratos. (...) Procurara-se uma solução num regime misto que conciliasse fórmulas usuais em colônias de povoamento com o interesse do fazendeiro, habituado à rotina do braço escravo. O conflito revelou-se inevitável”⁴⁸. Fazendeiros que mantiveram colonos em suas fazendas abandonaram as primeiras fórmulas de contrato de trabalho e passaram a adotar um sistema de locação de serviços.

As colônias de parceria eram a tentativa de um novo tipo de entendimento que procurava a instalação dos trabalhadores nas fazendas. A primeira experiência foi com colonos portugueses na Fazenda Ibicaba, do senador Nicolau Vergueiro, em Limeira, na década de 1840. Mais tarde, em 1855, o senador encontrou apoio do governo provincial para um novo projeto, com 10.000 colonos, sendo esse exemplo seguido por outros fazendeiros.

Entre os anos entre 1864 e 1867, verifica-se um segundo momento para a pauta da imigração, que passou a ganhar destaque e relevância positiva para alguns setores políticos do Império. No *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas* do ano 1867, em um tom claramente propagandista, revela-se uma contínua preocupação do governo imperial com a “importação de braços habituados ao trabalho agrícola” e em tornar o país um centro de atração de imigrantes europeus, em concorrência até mesmo com os Estados Unidos na América:

O aumento da população laboriosa do país pela importação de braços habituados ao trabalho agrícola tem continuado a ser um dos assuntos que mais constantemente preocupam a atenção do governo imperial. (...) Os esclarecimentos, que até certa época havia escasseado, ou tinham sido viciados pela má fé, vão penetrando no espírito das populações propensas a imigrar. Começam elas a reconhecer que não é só no Estados Unidos que deparam com a realização dos desejos que as induzem a buscar nova pátria em estranho clima; e que na América outro país existe, onde os direitos têm todas as garantias e a produção da riqueza se efetua com facilidade, rapidez e segurança. O efeito deste conhecimento há de ser infalível, e mil razões levam a crer que se avizinham os tempos, em que o Brasil será mencionado nas estatísticas como um centro de atração preferido pelos imigrantes europeus⁴⁹.

⁴⁷COSTA, Emília Viotti da. *Op. cit.* p. 206.

⁴⁸*Ibid.* p. 219-219.

⁴⁹*Relatório do Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas*, 19 de janeiro de 1867. p. 77. Privilegiou-se, nessa pesquisa, o levantamento dos relatórios dos anos de 1866 e 1867, que apresentam um detalhamento dos dados

Por outro lado, a eclosão da Guerra Civil nos Estados Unidos, em 1861, configurou uma excelente oportunidade para promover a produção brasileira de algodão. Doravante, ao longo do conflito, “os portos dos estados sulistas foram bloqueados e a Inglaterra se viu privada do fornecimento de algodão em pleno auge de suas indústrias”⁵⁰.

A tônica da política da imigração alinha-se, neste momento, com a fundação de colônias no Império, tendo em vista os insucessos da primeira experiência, na década de 1840.

O sistema de dispersão dos imigrantes por diversos pontos do império, sem as precisas condições para a permanência e prosperidade, algumas vezes em lugares afastados dos centros de consumo e desprovidos de fáceis meios de transporte dos produtos coloniais parece ter sido abandonado. A tendência que hoje se manifesta é inteiramente contrária. Procura-se concentrar a colonização em pontos que mais reúnam aquelas condições. A prosperidade dos primeiros imigrantes, e das colônias em que residirem, será um incentivo à imigração e estabelecimento de outros⁵¹.

No *Relatório* do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas de 1866, informava-se a existência no país de um total de 11.675 mil colonos, em 11 colônias oficiais do Estado, não havendo informações estatísticas da colônia Príncipe D. Pedro.

sobre imigrantes e religião e também pela correspondência com a época da chegada do reverendo Junius E. Newman ao Brasil.

⁵⁰AGUIAR, Leticia. *Op. cit.* p. 6.

⁵¹*Relatório da Província de São Paulo*, apresentado pelo presidente da Assembleia Provincial Jose Tavares Bastos, 1867. p. 49-50.

Quadro 1

População nas colônias de imigrantes (1866)

Colônias oficiais do Estado	Habitantes nas colônias
Blumenau	2861
Itajaí	1333
Teresópolis	1614
Santa Izabel e Vargem Grande	1195
Príncipe D. Pedro	-
Assunguy	310
Tereza	444
Cananeia	387
Mucuri	870
Rio Novo	595
Santa Leopoldina	1265
Santa Izabel	801
Total	11.675

Fonte: *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1866, p.71-77.

Destaca-se, com maior importância nos relatórios sobre essas colônias, a produção de cereais, café, fumo e algodão. Nas colônias do Rio Novo⁵², Cananeia⁵³ e Príncipe Dom Pedro⁵⁴, menciona-se a chegada de colonos norte-americanos, tendo sido a última fundada em 1866 para receber os imigrantes dessa nacionalidade.

Os relatórios ainda informam a composição dos habitantes das colônias distribuídos entre homens, mulheres, adultos, menores, católicos e evangélicos / protestantes.

Entre católicos e evangélicos / protestantes, temos as seguintes informações:

⁵²“Ultimamente a formação de um núcleo de colonização americana, que começou seus trabalhos no segundo território desta colônia, perto do porto de Piuma, veio aumentar as suas condições de prosperidade”. *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1866. p. 76.

⁵³“Ultimamente foram para ali 81 imigrantes dos Estados-Unidos, dos quais 46 permanecem na colônia, e se ocupam em trabalhos de lavoura. Os outros tiveram destinos diversos. (...). A serraria, de que fiz menção, já tem dado produtos valiosos. Em três meses, por exemplo, preparou madeiras destinadas à estrada de ferro de D. Pedro no valor de 20:404\$000”. *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1866. p. 75.

⁵⁴“É formado de imigrantes dos Estados Unidos, chegados em janeiro sob a direção do dr. Barzillar Cohle. Os novos colonos se mostram satisfeitos em geral, com o bom tratamento recebido da presidência da província, e com os arranjos tomados para sua estabilidade”. *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1866. p. 73.

Quadro 2 – Denominações religiosas nas colônias oficiais (1866)

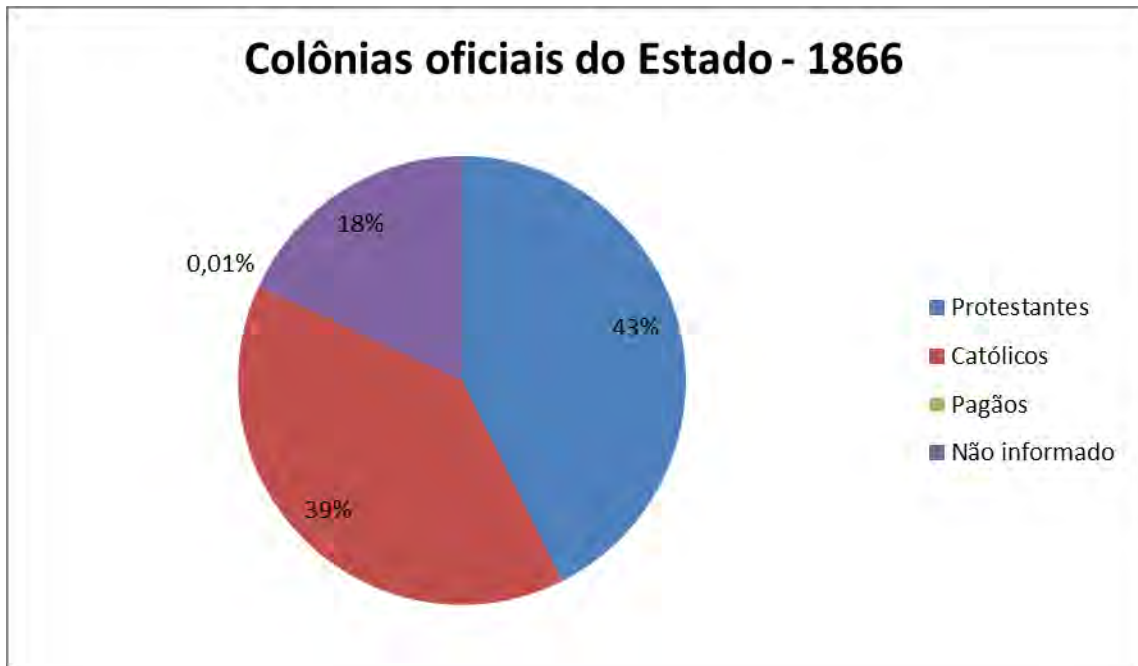
Colônias oficiais	Número de habitantes	Evangélicos/ Protestantes	Católicos
Blumenau	2861	2280	581
Itajaí	1333	402	901
Teresópolis	1614	688	926
Santa Izabel e Vargem Grande	1195	654	541
Príncipe Dom Pedro.	-	-	-
Assunguy	310	52	258
Thereza	444	-	-
Cananeia	387	34	353
Mucuri	870	-	-
Rio Novo*	595	60	533
Santa Leopoldina	1265	803	462
Santa Izabel	801	-	-
Totais	11.675	4.973	4.555

Fonte: *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1866, pp.71-77.

*A colônia Rio Novo ainda apresentava 2 pagãos.

O *Relatório* apresenta dados sobre o perfil religioso de 8 das 12 colônias oficiais do Estado. Esses números são significativos tendo em vista o total de 11.675 habitantes em 11 colônias, isto é, conhecemos a religião de 9.560 colonos. Observa-se assim uma maior concentração de colonos protestantes ou católicos em determinadas colônias: os colonos protestantes em número expressivo e em comparação desproporcional com católicos em Blumenau e Santa Leopoldina; os colonos católicos em maior número em Itajaí e Teresópolis. Por outro lado, verifica-se presença mais acentuada de católicos nas colônias de Rio Novo, Cananeia e Assunguy.

Gráfico 1



Fonte: *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1866. p. 71-77.

O gráfico 1 aponta para a presença de 43% de colonos protestantes nas colônias oficiais do Estado em 1866; 39% de católicos; 18% de não informado e 0,01% de pagãos. Isto é, os colonos protestantes representam o grupo majoritário nas colônias oficiais do Estado, correspondendo a 4.973 colonos. Esse número ainda pode estar subestimado por não contar com os colonos norte-americanos da colônia Príncipe Dom Pedro, fundada em 1866.

Apesar das informações no relatório não estarem completas para todas as colônias, são as colônias oficiais que apresentam dados sobre o funcionamento e suas composições entre nacionais / estrangeiros, religião, faixa etária econômica e o número de homens e mulheres.

Além das colônias do estado há no império outros estabelecimentos coloniais, que se podem dividir em três classes, colônias provinciais, colônias particulares das quais algumas são auxiliadas pelos cofres públicos e finalmente colônias, ou estabelecimentos agrícolas de particulares organizados pelo sistema de parceria⁵⁵.

No conjunto dos imigrantes, os oriundos dos estados do Sul dos Estados Unidos são apresentados como os mais apropriados para o Império brasileiro, no período entre 1864 e 1867:

Para facilitar a vinda de imigrantes dos estados do sul da União, que são os mais apropriados às necessidades do país, o governo reiterou as mais terminantes ordens, para que a agência tomasse especialmente a cidade de Nova Orleans, por sede de suas

⁵⁵*Relatório do Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas*, 1866. p.77.

operações⁵⁶.

Caberia assim levantar algumas questões em relação à imigração sulista norte-americana: como os colonos norte-americanos eram conduzidos ao Brasil? Por quais entrepostos? Que condições os norte-americanos recebiam do governo imperial? Como os colonos norte-americanos chegavam às colônias oficiais do Estado? Sabe-se, no entanto, que as sociedades de imigração – entidades particulares, criadas na sociedade civil – cumpriram papel fundamental na intermediação dos colonos com o governo Imperial.

No *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas* de 1867 menciona-se a chegada ao Brasil dos srs. Ffack M. Mullan, Bowene do reverendo Ballard S. Dunn, que se dirigiram para a comarca de Iguape, na província de São Paulo: “compraram desde logo terras a alguns particulares, e requereram e obtiveram a concessão de outras devolutas, situadas às margens dos rios S. Lourenço e Juquiá”⁵⁷.

O relatório informa que os srs. Ffack M. Mullan, Bowen e o reverendo Ballard S. Dunn foram naturalizados brasileiros, opção aberta naquele período para todos os colonos norte-americanos que o desejassem. Há também referência ao seu projeto de trazer um grupo de colonos de seu país para o Brasil⁵⁸.

A primeira expedição feita por aquele, não foi feliz. Os imigrantes que a bordo do brigue Derby vinham em demanda para o Brasil, naufragaram a 10 de fevereiro nas costas da ilha de Cuba. Se nenhum morreu, todos foram reduzidos à maior miséria, pela perda de quanto possuíam. Ciente desse triste acontecimento e do desamparo em que estavam esses indivíduos, por quem o Brasil se deve interessar, o agente brasileiro Quintino de Souza Bocaiúva enviou de Nova York um vapor afim de transportá-los, à custa do governo imperial, para aquela cidade, d’onde depois em número de 150 partiram e acabam de chegar a este porto no North America com outros imigrantes⁵⁹.

Não obstante o projeto particular de Ffack M. Mullan, Bowen e do reverendo Ballard S. Dunn, sabemos que o agente oficial de imigração do Império nos Estados Unidos desde junho de 1866 era Quintino de Souza Bocaiuva, jornalista, político e representante da Sociedade Internacional de Imigração (SII). O *Relatório* informa, ainda, as condições de imigração dos colonos norte-americanos:

Cumprir declarar que, antes de ser feito o contrato referido, já a legação imperial em Washington, tinha recebido, com data de 2 de junho, a declaração de que o governo imperial resolvera adiantar o valor das passagens, nos vapores daquela linha de navegação, aos indivíduos que quisessem imigrar para o Brasil sob as condições de

⁵⁶*Ibid.* p.68.

⁵⁷*Relatório do Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas*, 19 de janeiro de 1867. p. 77.

⁵⁸Ballard S. Dunn publicou o livro intitulado *Brazil, the home for Southerners*, após retornar aos Estados Unidos, para incentivar a vinda de sulistas para o Brasil. AGUIAR, Leticia. *Op. cit.* p. 13-53.

⁵⁹*Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1867. p.39.

serem trabalhadores agrícolas, de moralidade segura, disporem de alguns meios para primeiro estabelecimento, e comprarem terras devolutas a prazo, as quais ficariam hipotecadas até o embolso do seu preço e da quantia despendida com a sua passagem. Esta ordem foi transmitida aos cônsules brasileiros residentes em várias cidades, a quem, de mais, se recomendou que aos imigrantes concedessem gratuitamente os passaportes de admissão nos vapores da companhia, por cuja conta correria a responsabilidade da exata observância das indicadas condições. Partiu o Sr. Quintino de Souza Bocaiúva para Nova York, onde tratou de dar execução ao pensamento do governo com relação ao objeto de sua missão⁶⁰.

A Praça do Comércio no Rio de Janeiro era o maior ponto de apoio à imigração norte-americana no Império. A SII surgira da iniciativa de uma comissão de negociantes da Corte em janeiro de 1866, que teve ampla repercussão nos jornais e nas praças comerciais de Londres, Paris, Nova York, Buenos Aires. O exemplo seria imitado nas províncias da Bahia, Pernambuco, Maranhão, Minas Gerais e Rio Grande do Sul⁶¹.

Assim, a criação da Sociedade foi imediatamente saudada pela *Imprensa Evangélica* – periódico fundado no ano anterior – que destacava “entre os fatos mais importantes da última quinzena cumpre dar o primeiro lugar aos passos que se tem dado para promover a emigração de braços livres para o Brasil!”⁶²

Alguns membros da praça do comércio levados do sentimento de patriotismo, infelizmente raro entre nós, assinaram uma representação dirigida ao público, convocando uma reunião na praça do Comércio, afim de formar uma associação composta tanto de estrangeiros como de nacionais para promover a colonização do Brasil, pelas raças mais aperfeiçoadas e cultas da Europa e da América do Norte. (...) No dia 16 efetuou-se a reunião na praça do comércio, e compareceram mais de cem pessoas de todas as nacionalidades. O Sr. Dr. Furquim de Almeida, pedindo a palavra, apresentou uma exposição da atual situação econômica do país e dos males que todo o homem imparcial prevê no próximo futuro, sem que venha logo para nós, uma larga torrente da emigração que substitua os braços escravos por trabalho livre e inteligente. (...) 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 realizar de chofre a emancipação da escravidão ⁶³.

No ano de sua fundação, a SII era composta de capitalistas, comerciantes, industriais, banqueiros e armadores e procurava atuar como intermediadora entre os fazendeiros e o mercado externo, e como financiadora da produção agrícola, na organização e no auxílio ao financiamento de companhias de navegação e da instalação de ferrovias, em várias partes do território imperial. Portanto, os membros da SII faziam parte da elite mercantil e integravam os quadros políticos imperiais.

Entre os 150 membros acionistas inscritos na primeira chamada para a organização

⁶⁰Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1866. p. 66-67.

⁶¹ ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Op. cit.* p. 41.

⁶²*Imprensa Evangélica*, 20 de janeiro de 1866. p.16.

⁶³*Ibid.*

daquela sociedade, encontramos 131 estrangeiros exercendo as funções de banqueiros, diretores de bancos, agentes de companhias de seguro, gerentes e proprietários de companhias de navegação, acionistas e organizadores de estradas de ferro, contadores públicos, comissários de importação e exportação, advogados e editores dos três principais jornais cariocas. Além destes membros diretamente ligados à Praça, encontramos vários políticos imperiais, tais como os deputados Aureliano Candido Tavares Bastos e Silveira Motta, o senador Teófilo Ottoni, o agente de colonização imperial, Ignacio de Cunha Galvão, e o próprio ministro da Agricultura o senador paulista Antônio Francisco de Paula Souza⁶⁴.

Quando de sua fundação, foi escolhida uma comissão para elaborar os estatutos da associação. Outra comissão de sete membros seria constituída para presidi-la, contando com três brasileiros: como presidente eleito, Caetano Furquim de Almeida, tesoureiro da Praça do Comércio e sócio de duas casas de comercialização de café e produtos nacionais no Rio de Janeiro⁶⁵; o vice-presidente da Sociedade e liberal Aureliano Candido Tavares Bastos, advogado, representante da província de Alagoas na Assembleia Geral entre 1861 a 1870, que defendera desde 1863a organização de uma linha de vapores entre o Brasil e a União norte-americana, afinal concretizada em 1865, com a decisão de criação da companhia brasileira, com capital norte-americano, *United States and Brazil Mail Steam Ships*; e Quintino Bocaiúva, então editor do *O Diário do Rio de Janeiro*. Também foram eleitos como membros dessa comissão Herman Haupt, William Scully, Fernando Castiço e Charles Nathan⁶⁶.

A SII tinha uma proposta de organização de um mercado de mão-de-obra no Império mediante o desenvolvimento do projeto imigrantista, como resposta ao fim do tráfico atlântico. Seus integrantes defendiam a pequena propriedade, como meio para estimular a formação de uma corrente de imigrantes, o que, em sua avaliação, provocaria a substituição gradual da mão de obra escrava, eliminando-se os “riscos” e “traumas” envolvidos numa ruptura brusca do regime de mão-de-obra ⁶⁷. Esse posicionamento se assemelhava com as propostas contidas no parecer do senador Nabuco de Araújo ao Conselho de Estado sobre essa matéria em 2 de abril de 1867 ⁶⁸.

Foram estabelecidas algumas ações para o alcance desses objetivos: a instalação de uma

⁶⁴ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Op. cit.* p. 42.

⁶⁵As casas de comercialização de café tiveram início na década de 1850, quando Furquim de Almeida organizou o Banco de Comércio e Agrícola de Vassouras para auxiliar as lavouras da região. Furquim de Almeida também esteve ligado ao projeto de construção e viabilização de uma via férrea para escoamento dos gêneros agrícolas, que formaria ramais da Estrada de Ferro D. Pedro II. Seu nome foi cogitado para o Ministério da Fazenda no período de crise de 1866, através do apoio de José Antonio Saraiva, Ministro dos Negócios Estrangeiros. *Ibid.* p. 44.

⁶⁶Tavares Bastos era o representante dos interesses de negociantes ligados à navegação de cabotagem. Possuía ligações com comerciantes de Nova York e com o cônsul dos Estados Unidos no Império, e defendia o livre comércio e navegação dos rios brasileiros, sobretudo o Amazonas. Furquim de Almeida e Tavares Bastos estavam envolvidos em negociações de instalação de linhas férreas. *Ibid.* p. 42-43.

⁶⁷ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Op. cit.*

⁶⁸SALLES, Ricardo. *Op. cit.* p. 141.

hospedaria e de uma agência de imigração; facilitação das relações entre os imigrantes e as autoridades imperiais (como trâmites legais e seleção dos locais de instalação); fornecimento de mapas das terras devolutas e monitoramento das condições de funcionamento das colônias oficiais; e estímulo às discussões públicas, em favor da imigração norte-americana. Este último ponto é particularmente importante por relacionar-se com o objetivo de criar um sentimento público e uma pressão favorável à causa da imigração de nacionais daquele país. A Sociedade envolveu-se, também, nas discussões públicas que estavam alinhadas com as lutas para inserir na legislação leis de naturalização, a liberdade religiosa e o casamento civil e a instituição de impostos sobre escravos urbanos, reformas consideradas importantes para atrair imigrantes protestantes⁶⁹.

No entanto, deve ser observado que essa pauta política estava associada à busca por vantagens econômicas para os membros da SII, por meio da promoção da imigração norte-americana. Segundo Alessandra Zorzetto:

De acordo com os contratos celebrados entre o governo imperial e as companhias de navegação que transportavam imigrantes, não eram cobrados impostos alfandegários sobre as mercadorias que fossem importadas em vapores nos quais viajassem simultaneamente imigrantes. Assim, para os envolvidos com aquela companhia, entre eles membros da SII, o contrato para o transporte de imigrantes se tornava um negócio lucrativo pois abaixava os custos da viagem. Em outras palavras, percebemos que a utilização desta linha de vapores para o transporte de imigrantes norte-americanos atendeu aos interesses econômicos de residentes na corte e em Nova Iorque tornando menos onerosas as transações comerciais⁷⁰.

Não menos importante era a relação existente entre B. Caymari, proprietário da companhia *United States and Brazil Mail Steam Ships*, responsável pelo transporte dos imigrantes norte-americanos, Quintino Bocaiúva e Tavares Bastos: Caymari era amigo deste último e sócio de *O Diário do Rio de Janeiro*, além de membro da SII⁷¹.

O *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas* de 1867 apresenta os seguintes números de imigrantes transportados pela companhia:

⁶⁹A SII encontrou inúmeras dificuldades para aprovação dessas propostas: dificuldades financeiras advindas da Guerra do Paraguai e da falência de uma das maiores casas bancárias do país em 1864; do curto período de tempo entre o mês de março e o recesso parlamentar, em setembro; a organização, em 1866, do gabinete de governo liderado Zacarias Góes e Vasconcelos, que se opunha às mudanças na lei de naturalização, à liberdade religiosa e ao casamento civil. As propostas haviam sido apresentadas em julho de 1867 e foram rejeitadas em agosto do mesmo ano. Com os recursos exauridos devido à crise financeira e com a dificuldade para a aprovação das medidas, a SII passou a exercer a função de intermediária entre os colonos e as autoridades imperiais, e sofreu ainda limitações, em razão da atuação cada vez mais extensiva da Agência Oficial de Colonização. Encerrou suas atividades em 1867. A esse respeito, ver ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Op. cit.* p. 55-61.

⁷⁰*Ibid.* p.46.

⁷¹*Ibid.* p. 47.

**Quadro 3 – Transporte de colonos pela
“United States and Brazil Mail Steam Ships” (1867)**

Localização/situação dos colonos norte-americanos	Número de colonos
Província de S. Pedro	259
Província de Paraná	13
Província de Santa Catharina	203
Província da Bahia	5
Província de São Paulo	206
Província de Pernambuco	8
Província de Pará	61
Província de Minas	6
Achavam-se na hospedaria do governo, no morro da Saúde (Corte)	540
Empregaram-se nesta cidade (Corte)	40
Ausentaram-se com ciência da agência oficial da colonização.	94
Contratados pelo Barão de Mauá, foram trabalhar na Estrada de ferro de D. Pedro II	15
Voltou para os Estados Unidos	1
Faleceu	1
TOTAL	1.489

Fonte: *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1867, pp. 66-67.

Verificamos no Quadro3 que um total de 1.489 imigrantes sulistas norte-americanos entrou no Brasil através da empresa “United States and Brazil Mail Steam Ships”.

Na análise sobre a SII percebemos que uma de suas propostas refere-se ao objetivo de oferecer uma hospedaria destinada a receber os imigrantes norte-americanos. Já em 1865, funcionava a “Hospedaria da Praia Formosa”, no logradouro de mesmo nome. No ano seguinte, com o aumento do fluxo de imigrantes, a SII criou uma hospedaria na Rua da Imperatriz, próximo ao cais. Para Oliveira, “o desembarque dos imigrantes estava condicionado a qual hotel

ou hospedaria seriam encaminhados. Daí que eram usados respectivamente o cais da Praia Formosa e o cais da Imperatriz para as duas hospedarias citadas”⁷².

No início do ano de 1867, o Ministério da Agricultura arrendou conjunto de prédios pertencentes a José Rodrigues Ferreira, no Morro da Saúde, com a intenção de unificar as hospedarias existentes e garantir meios mais eficazes de controle dos termos estabelecidos nos contratos com os imigrantes, através da SII. Assim, os números apresentados no Quadro 3 referem-se ao pleno funcionamento da hospedaria arrendada⁷³.

A Hospedaria era administrada por Charles Mathews Broome, tendo como ajudante Frederico Meyer. Foi organizada para comportar uma capacidade de 400 imigrantes.

Assim, a Hospedaria do Morro da Saúde, a partir de 1867, funcionou como local de acolhida dos imigrantes norte-americanos no Brasil. Ali os imigrantes tinham local de descanso após longa viagem, de 30 ou 40 dias, e aguardavam também o contato do agente de imigração para o transporte até as colônias, que seriam seus destinos no projeto de colonização do Império.

O *Almanaque Laemmert* de 1868 apresenta uma descrição da Hospedaria do Morro da Saúde:

A hospedaria é um belo edifício no morro da Saúde com grande jardim na frente e vista para a cidade e litoral. Está provida de tudo e sempre pronta para receber 400 imigrantes. Todo o imigrante que se destinar a qualquer das colônias do Governo terá pousada e alimentação gratuita e bem assim o tratamento em suas enfermidades; e o que não se destinar às colônias e tiver outro qualquer destino poderá ser admitido na hospedaria pagando, antes, no escritório, 5 dias adiantados e na conformidade da tabela abaixo mencionada, dando-se-lhe um recibo de talão, que apresentado na hospedaria lhe dará direito à pousada e alimentação, sendo restituído o restante, no caso de que o mesmo não complete os dias que pagou. Por cada dia de estada, adultos, 800 reis; de 2 a 9 anos, 500 reis. Os menores de 2 anos nada pagarão⁷⁴.

Os imigrantes que vinham através da SII viajavam na 3ª classe, sendo os valores das passagens financiados com a hipoteca das terras por eles adquiridas. Recebiam pelos contratos acolhida, alimentação, cuidados médicos e transporte até as colônias. Os vindos na 1ª classe também poderiam permanecer na hospedaria, caso quisessem, pagando com recursos próprios⁷⁵.

Cabe ainda mencionar uma peça importante neste processo: a organização de

⁷²OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Alguns dados históricos da vinda de norte-americanos ao Brasil no século XIX*. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista, 2008. p.1.

⁷³Ver o acordo com o Contrato de Arrendamento, datado de 26 de março de 1867, transcrito no *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas* de 1866, Anexo F.

⁷⁴ALMANAK *Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio e Janeiro*. Rio de Janeiro: Cia. Tipográfica do Brasil, 1868, p. 329.

⁷⁵“O Governo providenciava já em 1879 um lugar para uma nova Hospedaria. Foi adquirido um imóvel na Ilha das Flores (também conhecida como Ilha de Sto. Antonio) pelo preço de 170:000\$000. Foram pagos ainda 7:380\$000 pelos móveis, animais e utensílios existentes na referida Ilha das Flores. (...) Com a instalação dessa nova Hospedaria, a Hospedaria do Morro da Saúde fechou suas portas, depois de ter servido a tantos imigrantes que procuravam fazer do Brasil sua nova morada”. OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Op. cit.* p. 6-7.

denominações protestantes que buscavam estimular a vinda de imigrantes em larga escala, o que acompanhava o projeto de alcançar-se a liberdade de pensamento no país. Esta condição apresentava-se como prerrogativa para instaurar-se a liberdade religiosa no Brasil.

A *Imprensa Evangélica*, acima referida, foi fundada por missionários presbiterianos em 1864, com o objetivo de divulgar convicções e doutrinas protestantes no Brasil. Desse modo, esperava-se maximizar o trabalho de disseminação da Bíblia no Império, realizado no século XIX por missionários protestantes via colportagem⁷⁶.

Seus fundadores foram os pastores Ashbel Simonton, Alexander Blackford e José Manuel da Conceição e dois membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, Antônio José dos Santos Neves e Domingos Manuel Quintana. Nos primeiros anos, esses fundadores exerceram também a função de redatores do jornal. O jornal publicou artigos do pastor congregacional Robert Kalley sobre o protestantismo, muitos dos quais saíam no *Correio Mercantil* e no *Jornal do Commercio*⁷⁷.

Em fala ao Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, em 1863, Simonton tratou da questão da importância liberdade de imprensa para a expansão do protestantismo no Brasil:

Uma imprensa livre oferece vantagens para disseminar a verdade evangélica (...). Os livros e panfletos mais profundamente protestantes podem ser publicados sem a necessidade de permissão ou licença do governo; e até mesmo os jornais diários das grandes cidades prontamente inserem um artigo religioso mediante o pagamento das taxas comuns cobradas para a inserção de um artigo sobre qualquer outro assunto. (...). Sinto mais a responsabilidade deste passo que de qualquer outra coisa que antes intentei. Primeiro nos ajoelhamos em oração e entregamos essa iniciativa e nós mesmos à direção divina. O caminho parece estar preparado e só nos resta avançar com ousadia⁷⁸.

A *Imprensa Evangélica* destacava-se, também, pelo uso de imagens, tendo em vista a promoção de seus objetivos editoriais, conforme constava de edição de janeiro de 1866:

Espera-se que daqui em diante cada número há de levar uma ou mais estampas semelhantes às que se vêm impressas no presente número. Dando este passo a Redação não se afasta por um momento do único fim que tem em vista: - “a propagação do Evangelho pela vivificação da devoção doméstica pelo órgão de uma folha particularmente a isso consagrada”. Procurando-lhe o atrativo da novidade nas formas, o faremos de modo que sempre se tirará alguma lição prática e útil. Não temos maior

⁷⁶Trabalho missionário de distribuição de bíblias, que, esperava-se, promovia com rapidez conversões espontâneas. Um importante colporteur protestante foi o pastor metodista Daniel Parish Kidder, já referido, que atuou no Brasil entre 1836 a 1841.

⁷⁷A Igreja Presbiteriana não possui divergência doutrinária em relação à Igreja Congregacional: ambas se orientam pela teologia calvinista. No entanto, a forma de governo congregacional é federalista, na qual cada igreja tem sua autonomia. Robert Kalley pertencia à Igreja Evangélica Fluminense. FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. *Op. cit.* p. 54-56.

⁷⁸*The Foreign Missionary*, maio de 1863 apud FEITOSA, Pedro Barbosa de Souza. *Op. cit.* p. 69.

ambição do que chamar a atenção dos Pais de família à educação de seus filhos, oferecendo-lhes uma leitura que ao atrativo une as máximas mais aptas para instruir o entendimento e formar o coração”⁷⁹.

O jornal comprometia-se, também, com a defesa de “imigração espontânea”, promovido, na mesma época, pela SII, que se associava, desse modo, à missão de evangelização. A liberdade apresenta-se, desse modo, como valor moral, religioso e político indispensável para a promoção da imigração e para a atração, para o Brasil das “raças mais aperfeiçoadas e cultas da Europa e da América do Norte”:

Desde que se adota a ideia de atrair a emigração espontânea, é forçoso ampliar todas as liberdades e respeitar no colono a sua entidade moral e religiosa. Meias medidas não conseguem nada. É impossível conciliar o irreconciliável. A liberdade é uma virtude história e só os povos fortes a gozam. É necessário fé nos princípios que professamos. Todo o homem e toda nação é tentado muitas vezes a ser iliberal, e há de sê-lo se não tiver crenças robustas. Veremos se o Brasil as tem ⁸⁰.

Em 17 de fevereiro do mesmo ano, o jornal noticiava a publicação do livro *Os Estados-Unidos e o Evangelho*, de autoria de M. Astié:

Saiu à luz em Paris uma história dos Estados Unidos por M. Astié. (...) A separação da Igreja e do Estado, a completa liberdade de consciência, foi pela primeira vez exigida no mundo por um pobre pastor, emigrado além dos mares, longo tempo perseguido, mas longo tempo desconhecido, Rogerio Williams, o fundador da cidade de Providência, o criador da pequena colônia de Rhode-Island. (...) Quase dois séculos foram precisos para que as ideias de Rogério Williams triunfassem na América; hoje, porém, a vitória é completa. A Igreja não conhece o Estado; o Estado não conhece a Igreja. Qual tem sido o resultado desta separação? O enfraquecimento das crenças, a multiplicação das querelas religiosas? Tudo pelo contrário. O cristianismo tem prosperado, o ódio teológico desaparecido. O Estado, que não é senão uma abstração, não tem pretendido mais ingerir-se nos negócios da Igreja; mas sociedade, que é coisa viva, tem sido de mais a mais penetrada do espírito cristão⁸¹.

A *Imprensa Evangélica* colocava assim em evidência a ideia de que a origem comum de todas as liberdades era a liberdade religiosa, isto é, de que a “liberdade religiosa, política, social, individual é filha do cristianismo”:

O que, porém, dá um senão particular ao trabalho de M. Astié, é que o autor tem mostrado como todas estas liberdades diversas tinham uma origem comum – a religião, a Igreja. O que produziu a comuna, a escola, a milícia mesma, foi a Igreja, ou segundo a expressão americana, a Congregação. A comuna, a milícia, é a Congregação ocupada de seus interesses civis ou militares; a escola é a primeira condição da vida religiosa, em um país onde a religião inteira está contida em um livro, que deve responder por si mesmo às dúvidas dos crentes. (...) o exemplo da América é feito para dar-nos da liberdade uma noção inteiramente diferente, e para ensinar-nos a respeitá-la e a amá-la.

⁷⁹*Imprensa Evangélica*, 20 de janeiro de 1866. p.8.

⁸⁰*Imprensa Evangélica*, 20 de janeiro de 1866. p.16.

⁸¹*Imprensa Evangélica*, 20 de janeiro de 1866. p. 26-28.

(...) Reconhecemos a árvore pelos seus frutos, compreendamos que a liberdade religiosa, política, social, individual, é filha do cristianismo. (...) Nós a instalaremos em nossos corações, e lhe daremos nossa vida inteira. Eis o que tem feito a América; e ela tem sido bem sucedida⁸².

É nesse contexto favorável à imigração norte-americana que vamos acompanhar o desenvolvimento missionário de Junius E. Newman, marcado pela atuação de políticos no interior do Estado imperial; favorável à imigração; pela organização de associações de imigração que procuravam alavancar seus projetos econômicos e políticos, promovendo a vinda de braços do Sul dos Estados Unidos; e pelo apoio de denominações protestantes que se organizavam e passavam a realizar campanhas em prol da divulgação de sua doutrina, através da colportagem e de iniciativas como a *Imprensa Evangélica*.

1.2. O reverendo Junius E. Newman no Brasil

Em agosto de 1866 o reverendo Junius E. Newman chegava ao Rio de Janeiro, seguindo o mesmo trajeto de outros tantos imigrantes sulistas que desembarcavam no país:

No dia 5 de agosto [1866] estávamos entrando no porto do Rio, enquanto todos a bordo olhavam com espanto e deleite a paisagem suntuosamente agreste e majestosa de ambos os lados do canal que conduz à cidade. A liberdade religiosa aqui, na prática, é quase tão complexa como nos Estados Unidos e, legalmente, mais ou menos como na Inglaterra. A imprensa é tão livre como nos Estados Unidos, ou mais ainda, pois não há aqui o perigo da “lei da turba” (*mob-law*) como nos Estados Unidos e as provisões constitucionais são tão boas como em qualquer parte do mundo – e devo acrescentar que esta liberdade é usada livremente pelos brasileiros. O imperador recebe sua parte de crítica, e os seus ministros também⁸³.

Na carta publicada no *New Orleans Christian Advocate*, Newman destacava a liberdade de imprensa no Brasil, o espaço existente para a liberdade religiosa e os incentivos legais para o desenvolvimento econômico e a liberdade de manifestação. É evidente que essa carta de Newman era também um exemplo de texto dos propagandistas da imigração, que procuravam produzir materiais para incentivar o fluxo de imigrantes dos Estados Unidos e a instalação de uma missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil.

Por um período de quase dois anos, Newman morou próximo ao Rio de Janeiro⁸⁴, mudando-se em 1869 “para Saltinho, entre Limeira e Villa Americana, na então província de São Paulo”⁸⁵. Assim como Newman, outros sulistas norte-americanos seguiram o caminho do “Oeste paulista”, como, por exemplo, o coronel William Hutchinson Norris, do Alabama.

⁸²*Imprensa Evangélica*, 17 de fevereiro de 1866. p.4.

⁸³Trata-se de carta datada de 24 de agosto de 1867, publicada em *New Orleans Christian Advocate*, apud NEWMAN, Junius F. apud REILY, Duncan Alexander. *Op. cit.* p. 107.

⁸⁴Não há informações precisas sobre sua moradia no Rio de Janeiro. KENNEDY, James L. *Op. cit.* p. 12.

⁸⁵*Ibid.* p. 12.

Tendo vindo ao Brasil por iniciativa própria, sem contratar e nem confiar em nenhum agente de emigração norte-americano, ele veio com seu filho mais velho Robert e buscou terras que lhe parecessem mais adequadas para se estabelecer com sua família. Assim, acabou chegando à região de Santa Bárbara, no lugar onde hoje é a cidade de Americana, naquela época parte do município de Santa Bárbara, e que depois ficou pertencendo ao termo de Campinas, numa disputa constante entre as duas municipalidades pela questão dessa divisa⁸⁶.

A partir da fixação do coronel Norris⁸⁷ na região de Santa Bárbara, em 1866, muitos outros sulistas chegaram à região, inclusive imigrantes que já estavam instalados no litoral de Santos. Por estarem situadas “em uma área que não fazia parte dos interesses do governo imperial para fins de povoamento, as terras do município de Santa Bárbara não foram oferecidas aos agentes norte-americanos”⁸⁸.

Nos meses subsequentes à chegada dos Norris, em torno de cinquenta famílias vieram se fixar nas proximidades de Santa Bárbara, originárias em grande parte do Alabama, Tennessee e Texas⁸⁹. No período entre 1866 e 1870, chegaram em torno de 200 pessoas na colônia de Santa Bárbara e, segundo Zorzetto, “entre os que permaneceram tempo suficiente para terem seus nomes registrados nos documentos cartoriais, fosse como proprietários, testemunhas ou procuradores, cerca de 84% estavam reunidos em famílias”⁹⁰.

Foi para esses colonos americanos, espalhados pela região de Santa Bárbara, que Newman começou a pregar em 1869. Após dois anos de trabalho missionário itinerante, no mês de agosto de 1871 foi organizada “a primeira Igreja Metodista formada após 25 anos de silêncio por parte dos metodistas, a qual constava das seguintes nove pessoas: Reverendo J. E. Newman e esposa, Mary A. Newman; A. I. Smith e esposa, Sarah J. Smith; Richard Carlton e esposa, Cinthia Carlton; T. D. Smith e esposa; e Miss Leonor Smith, filha desse último casal, que fez profissão de fé, poucas semanas depois”⁹¹.

O circuito missionário organizado por Newman durante os primeiros anos reuniu em torno de 50 membros. A filha de Newman, Mrs. Mary Newman Carr, descreveu o trabalho inicial

⁸⁶AGUIAR, Letícia. *Op. cit.* p. 54.

⁸⁷“Na Villa Americana, Mrs. Martha Steagal Norris ensinou as primeiras letras a seus filhos e, mais tarde, o Dr. Robert Norris os preparou em estudos especializados, até que Mr. King, foi contratado para lecionar na comunidade americana em fase de desenvolvimento”. GOLDMAN, *Op. cit.* p. 167-168.

⁸⁸ “Santa Bárbara foi fundada em 1818, a partir da doação de terras da sesmaria de D. Margarida da Graça Martins, para a construção de uma capela, o que lhe confere uma origem diferenciada, já que sua fundadora foi uma mulher. Das informações que temos, essa foi a única cidade da região fundada por uma mulher. Em 16 de abril de 1839, a capela foi curada transformando-se no Quarto Distrito de Vila Nova Constituição (atual Piracicaba). Em 18 de fevereiro de 1842 a capela curada foi elevada a freguesia. Em 1844, Santa Bárbara passou a pertencer à comarca de Campinas, voltando a pertencer à de Piracicaba em 1846. Em 1869 a freguesia é elevada à categoria de Vila, ganhando a autonomia municipal e, com isso, desmembrando-se de Piracicaba”. *Ibid.* p. 66-68.

⁸⁹AGUIAR, Letícia. *Op. cit.* p. 68.

⁹⁰ZORZETTO, Alessandra Ferreira *Op. cit.* p. 87-88.

⁹¹KENNEDY, James, *Op. cit.* p. 12.

de seu pai nas seguintes palavras:

O primeiro lugar de culto foi uma sala de alguns 14 pés quadrados, não assoalhada e coberta de sapé. A mesma sala tinha servido de venda onde se negociava em licores alcoólicos. O Senhor abençoou esse pequeno começo que logo resultou em uma sociedade de 50 comungantes e o característico mais notável dessa igreja nascente era a sua espiritualidade" ⁹².

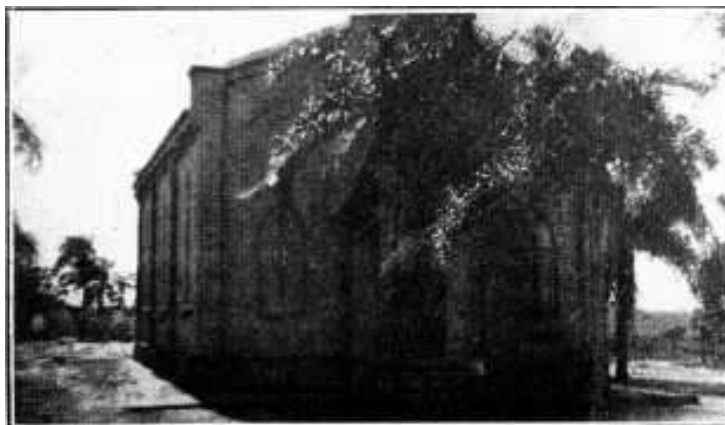


Figura 1 - Igreja Metodista fundada por Rev. Junius E. Newman em 1869. Kennedy, *Op. cit.*, p. 13 [reprodução].

Além dos colonos norte-americanos, o circuito Newman começou a angariar apoio entre fazendeiros e políticos da região do chamado “Oeste paulista”. Segundo Aguiar, os colonos teriam trazido dos Estados Unidos e introduzido inovações como o arado de tipo americano entre os fazendeiros da região de Santa Bárbara, considerado um avanço em relação às técnicas utilizadas na época e responsável por um salto qualitativo na produção dessas fazendas. O coronel Norris “trouxe alguns implementos agrícolas consigo e inclusive deu aulas aos interessados na região, tendo ganhado muito dinheiro com isso”⁹³.

De modo geral, a entrada norte-americana na região é notável no desenvolvimento do comércio e na indústria: “máquinas e toda espécie de produtos fabricados pelos americanos no Brasil e importados dos Estados Unidos podiam ser encontrados nas fazendas do Oeste”⁹⁴. De modo assertivo, Goldman assegura que os sulistas norte-americanos “não vieram ao Brasil em busca de ouro, prata, pedras preciosas ou qualquer outro produto para logo se enriquecerem, mas

⁹²*Ibid.*, p. 13.

⁹³AGUIAR, Leticia. *Op. cit.* p. 109. Segundo Mesquida: “Outros sulistas americanos tomaram sob sua responsabilidade a administração de fazendas na zona de Campinas. Lee Ferguson foi o administrador da fazenda de Luiz de Queiroz, em Piracicaba, a qual, graças à presença americana, tornou-se uma “fazenda modelo”. (...) Depois de alguns anos de uma experiência positiva, Luiz de Queiroz ofereceu a propriedade ao Estado de São Paulo, que aceitou a oferta e fez da fazenda uma escola prática de agricultura” MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*. Juiz de Fora; São Bernardo do Campo: EDUJF; Editeo,1994. p. 45.

⁹⁴ MESQUIDA, Peri. *Op. cit.* p. 47.

para construir um lar baseado em empreendimentos agrícolas”⁹⁵.

Por outro lado, Newman também exercia uma liderança política na região de Santa Bárbara: “esta comunidade [Santa Barbara e regiões próximas] possuía líderes e os seus líderes eram protestantes. Uma boa parte deles era metodista. Um desses líderes era um ex-capelão do exército confederado: Junius Newman”⁹⁶.

O coronel Norris e o reverendo Newman teriam tido também uma ligação com a maçonaria, através da loja fundada em Santa Bárbara em 1874:

A figura central da comunidade estabelecida em Santa Barbara, Coronel Norris, fundou, em 1874, com a aprovação de Saldanha Marinho, a primeira loja maçônica inglesa no Brasil, mas a primeira com o ritual de York, inspirado por Anderson, pastor protestante inglês (Ritual de Anderson). Entre seus fundadores, encontra-se o Rev. Newman, eleito capelão da Loja ⁹⁷.

A fundação da loja maçônica de Santa Bárbara, por sua vez, influenciou a criação da loja de Piracicaba, iniciativa que teve o protagonismo dos irmãos Moraes Barros. Manoel de Moraes Barros e Prudente de Moraes Barros foram dois importantes líderes republicanos. Sua projeção política esteve associada à união promovida pelo casamento com a família Silva Gordo, através do matrimônio de Manoel e Prudente com Maria Inês Silva Gordo de Moraes Barros e sua irmã Adelaide Benvinda da Silva Gordo de Moraes Barros, respectivamente. As irmãs eram filhas de Silva Gordo, tenente-coronel da Guarda Nacional e proprietário de terras em Santos⁹⁸. Os Moraes Barros estabeleceram “ligação com os maçons de toda a região: fazendeiros, empresários, políticos, como Saldanha Marinho, Rangel Pestana, Souza Barros, etc.”⁹⁹.

A influência dos imigrantes norte-americanos, por intermédio da Igreja, teria interferido não apenas em inovações como as que se introduziu nas técnicas agrícolas, como também na construção de uma visão de mundo de fazendeiros e políticos do “Oeste”, os quais ambicionavam a conquista da proeminência econômica, interligada com a formação de uma hegemonia política¹⁰⁰ sob a forma do regime republicano, de acordo com suas pautas e interesses

⁹⁵ GOLDMAN, *Op. cit.* p. 125.

⁹⁶ *Ibid.* p. 15.

⁹⁷ *Ibid.* p.15.

⁹⁸ Moraes Barros ou Morais Barros são utilizados frequentemente para mencionar os irmãos. Ao que tudo indica, Moraes é o sobrenome de solteiro e Morais é o sobrenome de sua esposa, incorporado aos seus nomes após o casamento.

⁹⁹ *Ibid.* p.13.

¹⁰⁰ Adotamos aqui ao conceito de hegemonia proposto por Antonio Gramsci, referido aos vários “graus nos quais se pode apresentar a dupla perspectiva, dos mais elementares aos mais complexos, mas que podem ser reduzidos teoricamente a dois graus fundamentais, correspondentes à natureza dúplice do Centauro maquiavélico, ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e daquele universal (da “Igreja” e do “Estado”), da agitação e da propaganda, da tática e da estratégia, etc.”. GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere* - Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro:

Entendo que a Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos, através de sua missão e do seu corpo de missionários, atuou como um aparelho privado de hegemonia, sobretudo a partir de suas escolas, nas quais se difundiu uma visão de mundo norte-americana protestante junto aos fazendeiros e políticos do Oeste Paulista, em um período de disputa pela hegemonia política, no final do século XIX. Sigo, aqui, a análise de Mesquida:

Um novo contexto exigia uma maneira diferente de formar as novas gerações, seja a nível de conteúdo, seja com relação aos métodos didático-pedagógicos. As escolas protestantes nos Estados Unidos contribuíram eficazmente para a formação das elites liberais do país. Os intelectuais brasileiros vinculados aos fazendeiros do Oeste de São Paulo e da Zona de Mata, em Minas Gerais, estavam convencidos de que a educação norte-americana transferida para o Brasil poderia ser um instrumento de fundamental importância para inculcar no espírito dos filhos dos fazendeiros da Região Sudeste a confiança em si e o apego à liberdade individual e de empresa que, na sua opinião, haviam promovido a força da “Grande Nação Americana”¹⁰².

Na região de Santa Bárbara, o contato e o estabelecimento de uma relação de amizade entre Prudente de Moraes Barros e o reverendo Newman aconteceram provavelmente nos círculos maçons ¹⁰³. Teria sido por consequência de sua iniciativa que se solicitou à Igreja Metodista Episcopal do Sul o envio de seu primeiro missionário ao Brasil, John James Ransom, conhecido por J. J. Ransom.

1.3. A Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil (1876-1890)

A natureza da solicitação feita a J. J. Ransom pode ser inferida na leitura de carta de sua autoria. Ele saíra “dos Estados Unidos com o objetivo de fundar uma escola, aqui, pois, o missionário ambicionado por Prudente de Moraes tinha que ser educador”¹⁰⁴.

Um advogado de renome dessa cidade escreveu ao irmão Newman estimulando-o a abrir um colégio lá. Meu plano é ir a Piracicaba, conseguir pensão em casa de alguma família brasileira educada e logo que for possível, abrir uma escola para brasileiros (...) logo que for aberta, nossa escola, o irmão Newman virá a Piracicaba e teremos a senhorita Annie Newman na escola. Mas necessitamos de algumas moças instruídas

Civilização Brasileira, 2002. v. 3, nota 14, p. 3.

¹⁰¹Segundo Mesquida, verifica-se ainda a articulação entre intelectuais brasileiros e fazendeiros do Oeste de São Paulo e da Zona da Mata em Minas Gerais. Ver: MESQUIDA, *Op. cit.*, Capítulos 1 e 3, *passim*.

¹⁰²*Ibid.*, p. 48.

¹⁰³ “A aliança entre os missionários metodistas norte-americanos e os maçons brasileiros não é um fato isolado na história do metodismo. Segundo o historiador italiano Giuseppe Letti, o fundador do metodismo, John Wesley, foi maçom. Esta constatação é confirmada pelo irlandês Crawley. Em suas *Notes on Irish freemasonry*, Crawley cita um fac-símile da assinatura de Wesley que provaria ter este iniciado na loja nº 38 da Grande Loja da Irlanda, em 30 de outubro de 1738, em Downpatricck”. *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁴*Ibid.* p. 16.

como a Senhorita Anderson que esteve em Campinas. Procure tais pessoas agora...¹⁰⁵.

Sua presença na Corte seria registrada em janeiro de 1878, pela *Imprensa Evangélica* anunciara, ao anunciar a próxima abertura de uma casa do culto metodista na corte.

Esta Igreja dos Estados Unidos, tem no Brasil dois missionários, um dos quais, o Rvd. J. J. Ransom, acha-se no Rio de Janeiro. A missão pretende abrir uma casa de culto na Corte e tem assinado contrato por dois anos da casa n.175 da Rua do Catete. O culto será em inglês às 11 horas da manhã, e em português às 7 ½ da noite, todos os domingos. O culto em inglês principiará no Domingo, 13do corrente. Anunciaremos quando começar o culto em português¹⁰⁶.

Foi assim por sua iniciativa de Ransom, juntamente com Newman e Prudente de Moraes, que se fundou, em 1879, o Colégio Newman, que seria, no futuro, o Colégio Piracicabano. A direção da escola ficaria a cargo da filha de Newman, Annie, com quem Ransom se casara e que veio a falecer, por doença, logo em seguida¹⁰⁷.

Após o fechamento da escola, o reverendo Junius Newman continuou seu trabalho missionário nos circuitos de avivamento no “Oeste” paulista. Participou ativamente das Conferências distritais de São Paulo e das Conferências Anuais, sendoreconhecido como missionário à colônia americana apenas em maio de 1886, pela Junta de Missões¹⁰⁸. Em primeiro de abril do ano seguinte, o *Expositor Christão* noticiaria o fim de seu trabalho missionário no Brasil, prevendo-se sua partida em poucos meses para os Estados Unidos¹⁰⁹.

¹⁰⁵KENNEDY, James L. *Op. cit.* p. 15. Segundo o registro do *Expositor Christão*, “Em junho de 1877 [Ransom] veio para iniciar o trabalho na Corte. Desligado da Junta de Missões nos Estados Unidos por não receber nem recursos, nem comunicações dela, depois de uma parada de três meses no seu trabalho aqui em nome da nossa Igreja, empregou-se na Sociedade Bíblica Americana durante 5 ou 6 meses. Neste interim viajou no Rio de Janeiro, S. Paulo, Rio Grande do Sul, bem como no Uruguai e na República Argentina, vendendo bíblias e negociando para a mesma sociedade, assim sustentando-se a si mesmo, independente da Junta de Missões da América do Norte. No dia de Natal de 1879 uniu-se em santo matrimônio à Miss Annie A. Newman; mas esta união não tardou em se desfazer pela mão cruel da morte. Em 1880 visitou os Estados Unidos, e com os seus discursos despertou na Igreja muito interesse por este país. *Expositor Christão*, 1 de agosto de 1886. p. 4.

¹⁰⁶ Igreja Metodista Episcopal do Sul. *Imprensa Evangelica*, 3 de janeiro de 1878, p. 8. No dia 31 do mesmo mês, era noticiada a abertura da casa de culto: “Religião – A Igreja Metodista Episcopal do Sul, J. J. Ransom, Pastor, funciona no salão, rua do Catete n. 175. Haverá culto em inglês às 7 ½ horas da noite nas sextas-feiras, e nos domingos, às 11 da manhã. Em português, às 7 ½ da noite nas quintas feiras e nos domingos. A entrada é franca, contanto que, durante o culto, se conservem com toda a decência”. *Imprensa Evangelica*, 31 de janeiro de 1878. p. 40.

¹⁰⁷ A família Newman fixara residência na cidade de Piracicaba em 1879. Em janeiro de 1880, consta que “tendo terminado as férias, o colégio reabriu-se com um futuro promissor, apesar de já sentir a falta de sua diretora, Miss Annie, que havia contraído matrimônio com o Rev. Ransom, em dezembro de 1879”. LONG, Eula Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Igreja Metodista do Brasil, 1968. p. 40.

¹⁰⁸ “Em maio de 1887 [1886], a Junta de Missões reconheceu, como missionário à colônia americana, o Ver. J. F. Newman, que ainda continua exercendo este lugar. Sr. Ransom, porém, foi o primeiro missionário da nossa Igreja para os Brasileiros”. *Expositor Christão*, 1 de agosto de 1886. p. 4.

¹⁰⁹ “Acabamos de receber uma carta do irmão Ver. J. K. Newman de Sta. Barbara, informando-nos que ele pretende dispor de tudo que é seu para mudar-se em poucos meses para os Estados Unidos, talvez antes de novembro. Este irmão durante 18 ou mais anos, tem estado aqui pregando o Evangelho. Agora na sua velhice ele deseja voltar para a sua família. Com certeza ele não tem muitos dias mais nem aqui nem lá. Muitos irmãos o seguirão nas suas orações,

Ainda em 1880, J.J. Ransom realizou uma campanha para tentar atrair novos voluntários que pudessem desenvolver a obra evangélica no Brasil. Permaneceria no país até julho de 1886, atuando principalmente na Corte.

A narrativa de Ransom sobre a perda de Annie, que emerge do fundo do seu coração quebrantado, muito ajudou a firmar a missão brasileira na consciência da *Methodist Episcopal Church South*. Graças ao apelo, ele conseguiu arrecadar grande apoio financeiro para o trabalho iniciado por ele, Annie e Junius Newman. Duas regiões episcopais e a Sociedade Missionária de Senhoras resolveram sustentar missionários no Brasil. Depois de ouvir a história de Annie Ransom, em 1881, James W. Kogger e família, James L. Kennedy e Martha Hite Watts ofereceram-se como voluntários para trabalhar no país¹¹⁰.

Para situarmos a atuação desses missionários diante do conjunto da missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil, apresentamos um panorama da membresia, tendo por referência o período entre 1886 a 1890.

Gráfico 2



Fontes: Relatórios das Conferências Anuais 1886-1890, *Expositor Christão*, 1886-1890.

O gráfico 2 apresenta uma tendência de crescimento, no período entre 1886 a 1890, da

e sentirão sua ausência. Ele concluiu a sua carta a nós com as seguintes tocantes palavras: ‘Apesar de muitas coisas perplexas e aborrecidas, eu tenho plena paz com Deus, e tenho convicção firme de que ele disporá de todas as cousas para o bem meu e dos meus para sempre. Bem-dito seja o seu nome para sempre e Sempre’. *Expositor Christão*, 1 de abril de 1887. p. 4.

¹¹⁰ DAWSEY *apud* SOARES, Thais Gonsales. *Representações de uma escola protestante na imprensa: Colégio Piracicabano (1881-1886)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2014. p. 68.

membresia da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil. Entre os anos de 1887 e 1888 ocorre uma pequena queda, que expressa a saída de 14 membros da missão, a qual não se compara, no entanto, com o crescimento entre os anos de 1889 e 1890, com a entrada de 105 novos membros para o trabalho missionário.

Este crescimento entre os anos de 1889 e 1890 interliga-se com o contexto da proclamação da República, isto é, o momento de supressão da religião oficial no Brasil. Deste modo, a convergência política dos missionários metodistas em consonância com o projeto republicano expressava resultados positivos para a missão já em 1890. Três membros se destacavam como lideranças da missão brasileira nesse período assinalado: o reverendo James L. Kennedy, o reverendo John Willian Tarboux e o reverendo Hugh Clarence Tucker, que formavam o chamado “trio de ouro”¹¹¹, e haviam chegado ao país, respectivamente, nos anos de 1881, 1883 e 1886¹¹².

Kennedy passou a ser o editor responsável pelo *Methodista Catholico*, e depois pelo *Expositor Christão*, com a saída do já mencionado Reverendo Ransom. Foi inúmeras vezes presbítero presidente da estação Rio de Janeiro e, em 25 de setembro de 1887, por resolução da Conferência Anual, passou a atuar como presbítero presidente da Estação São Paulo. Tarboux atuava mais nessa última província, de que foi presbítero presidente. Após a Conferência Anual de 1887, trocou com Kennedy a liderança dessas estações. Foi também representante da missão brasileira na Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul. Já Tucker foi membro da Congregação Inglesa na Corte até 1887 e, no final desse ano, tornou-se agente no Brasil da Sociedade Bíblica, organização internacional e interdenominacional que atuava na distribuição de bíblias em diversos países¹¹³.

A doutrina na Igreja Metodista define-se pela busca do consenso, por meio do ensino religioso, distinguindo-se das crenças populares, uma vez que estas não têm formulações próprias sobre sua formação comunitária. Quais os meios de estabelecer o consenso? Através de conferências que atuam como corpos denominacionais legitimados pelo conjunto da Igreja Metodista, tendo em vista a manter e atualizar os padrões religiosos ¹¹⁴.

¹¹¹ LONG, Eula Kennedy, *Op. cit.*

¹¹²O *Expositor Christão* de 1 agosto de 1886 referia-se a esses missionários: “Como prova disso a nossa Igreja enviou em março de 1881 mais dois missionários, o Rev. J. W. Koger, acompanhado de sua senhora e um filho, e o Rev. J. L. Kennedy, então solteiro. Em julho de 1883 chegou o Rev. J. W. Tarboux, com sua senhora e uma filha, para ajudar na extensão do Reino do Senhor neste Império, ora mergulhado nas trevas da superstição e escravizado ao Papa infalível. Recentemente chegou o Ver. Hugh C. Tucker, que tem dedicado os seus dias a pregar o Cristo crucificado aos contritos de coração e liberdade aos cativos”¹¹².

¹¹³*Expositor Christão*, 25 de setembro de 1887.

¹¹⁴ CAMPBELL, Ted. A. *O essencial na Doutrina Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2010. p. 17-18.

De modo detalhado, o *Methodista Catholico* apresentava os resultados das diversas esferas consensuais da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil, desde as Conferências de Igreja às Conferências Gerais, a partir de 1886. Neste sentido, cabia à Missão promover a realização das conferências nos diversos níveis de abrangência, incluindo a Conferência Geral, nos Estados Unidos.

Quadro 4 –
Esferas consensuais da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil – 1886

Nível de abrangência.	Esfera de ação.	Periodicidade
Conferência da Igreja.	Local	Mensal ou Trimestral
Conferência Trimestral.	Regional	Trimestral
Conferência Distrital	Distrital	Anual
Conferência Anual	Nacional	Anual
Conferência Geral.	Internacional	Quadrienal

Methodista Catholico, 1 de maio de 1886. p. 3-4.

Nas conferências da Igreja reúnem-se todos os seus membros e os membros residentes da Conferência Anual sob a presidência do pastor em cargo, havendo periodicidade mensal ou trimestral, nos circuitos missionários.¹¹⁵ Na Conferência Trimestral participavam todos os pregadores locais e itinerários, incluindo os jubilados; presidentes dentro do circuito ou estação; os exortadores, os ecônomos, os depositários membros das igrejas; os regentes de classe dos respectivos circuitos, estações e missões; os superintendentes das Escolas Dominicais; e secretários das Conferências da Igreja, sob a presidência do presbítero presidente. Caberia a essa instância, entre outras atribuições, o poder do julgamento de apelações e queixas recebidas, no sentido de “processar, suspender expulsar, ou absolver qualquer pregador local no circuito, estação ou missão, contra o qual tiver havido alguma acusação”¹¹⁶. Já a Conferência Distrital ocorreria anualmente, no distrito de cada presbítero-Presidente, dela participando todos os seus pregadores, itinerários e locais, incluindo os jubilados, e leigos previamente escolhidos e em sua proporção ao número de clérigos definida pela Conferência Anual. Caberia a Conferência distrital avaliar a condição dos diferentes cargos no Distrito, quanto o estado espiritual e a realização dos ritos e das reuniões sociais da Igreja, e o papel estratégico de avaliar em que

¹¹⁵*Methodista Catholico*, 1 de maio de 1886, p. 4.

¹¹⁶*Ibid.*

localidade poderia abrigar nova missão dentro do território abrangente do respectivo distrito e, por fim, eleger os quatro delegados do Distrito para a próxima Conferência Anual. Quanto à Conferência Geral, seria realizada no mês de abril ou maio, perpetuamente, de quatro em quatro anos, tendo “poderes plenos para criar regras e regulamentos para a nossa Igreja”¹¹⁷.

Em relação à doutrina, a tradição wesleyana instaura a liberdade doutrinária como princípio, o que pode ser definido no chamado “espírito católico”: “disposição de ser aberto e trabalhar em proximidade com aqueles com os quais diferia significativamente em questões de culto e ensinamentos que não afetassem a essência da crença cristã”¹¹⁸.

As chamadas “doutrinas essenciais” podem ser divididas em dois grandes eixos: a herança ecumênica ou católica ampla da fé cristã; e a espiritualidade do movimento metodista. A primeira trataria de temas sobre a Trindade e Cristo, a graça, os sacramentos e os ministérios. Nesse ponto, os metodistas seguem a tradição protestante da Reforma: a autoridade religiosa está definida em sua primazia e eficiência na Bíblia. No entanto, distinguem-se das igrejas fundamentalistas que abordavam unicamente o viés da infalibilidade desses escritos. Assim, a doutrina concebia a abertura para a reflexão da experiência humana neles alicerçada¹¹⁹. Já a segunda doutrina, tipicamente metodista, discutiria os caminhos da salvação em torno da graça preveniente e de suas implicações éticas. Sua extensão e vigor manifestavam-se nos hinos, nos sermões, nas classes catecúmenos e no estudo bíblico na escola dominical¹²⁰.

A especificidade doutrinal metodista encontrava-se na divergência de Wesley com Lutero, Calvino, Agostinho e “na verdade, até mesmo com grande parte da tradição teológica ocidental.”¹²¹.

A esta doutrina da predestinação absoluta Wesley opôs-se com a maior determinação tanto por palavra como por escrito, e fez sobressair com muita ênfase e clareza bíblica a doutrina arminiana da universalidade dos desígnios do amor de Deus para a salvação do mundo. Seu mote foi: a graça ou amor de Deus, d’onde provém a nossa salvação, é livre em todos e para todos. “Uma escolha ou rejeição absoluta não poderei admitir em quanto crer que a Sagrada Escritura vem de Deus, porque semelhante rejeição está em contradição com todo o fim e desígnio do Velho e do Novo Testamento (Wesley)”¹²².

¹¹⁷ A Conferência Geral estava sujeita às seguintes “limitações e restrições 3) Ela não mudara nem alterará nenhuma parte ou regra do nosso governo, de modo a acabar com a episcopacia, ou destruir o plano da nossa superintendência no qual é itinerária. 4) Ela não revogará nem mudará as Regras Gerais das Sociedades Unidas. 5) Ela não acabará com os privilégios de nossos ministros e pregadores de julgamento perante uma comissão, ou de uma apelação: nem tão pouco acabará com o privilégio dos membros de julgamento perante a Igreja, ou uma comissão, e de uma apelação”. *Methodista Catholico*, 15 de maio de 1887. p. 4.

¹¹⁸ CAMPBELL, *Op. Cit.* p.19.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 37.

¹²⁰ *Ibid.* p. 51.

¹²¹ *Ibid.* p. 52.

¹²² *Expositor Christão*, 1 de outubro de 1886. p. 4.

Desse modo, a doutrina metodista definiu em sua concepção teológica a luta pela liberdade como condição fundamental de sua missão religiosa para vivenciar a graça de Deus em sua plenitude. Alinhava-se esta busca com os instrumentos definidos no chamado “quadrilátero wesleyano”: Escritura, razão, experiência e passado cristão. Por fim, a finalidade da doutrina não era avançar o próprio Metodismo, e sim o próprio cumprimento da graça:

Nossa herança foi usada por Deus para uma finalidade muito maior: a vinda do reinado ou Reino de Deus. Então devemos orar fervorosamente pelo dia no qual o Metodismo cessará de existir, para este grande dia no qual, tendo nossa missão sido cumprida pela graça divina, A herança metodista finalmente se dissolvera na glória da igreja uma, santa, católica e apostólica¹²³.

Em relação à membresia da Igreja Metodista, os candidatos eram propostos nas conferências, para receber o veredicto para sua entrada, vigorando, até o início do século XX, a “membresia probatória”, incluindo treinamentos e demonstrações de claras de conduta cristã, tendo como objetivo a moralidade e a espiritualidade. Os missionários norte-americanos que viriam a atuar no Brasil ainda deviam passar pelo estudo do português, como condição probatória¹²⁴.

A primeira Conferência Anual no Brasil, modalidade da qual seria participavam todos os pregadores itinerários e leigos, foi realizada em setembro de 1886, sendo presidida pelo bispo John Cowper Granbery (J. C. Granbery)¹²⁵. Granbery viera ao país com esta finalidade e para visitar as estações, missões e circuitos locais¹²⁶. Nessa ocasião organizaram-se os dois primeiros distritos brasileiros, Rio de Janeiro e São Paulo, cujas respectivas conferências estavam previstas para ocorrer em junho do ano seguinte¹²⁷.

O relatório da Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul, realizada em maio de 1886 em Richmond, Virgínia, informava o número de missionários destinados ao Brasil:

¹²³ CAMPBELL, *Op. cit.* p. 30-31.

¹²⁴ *Expositor Cristão*, 15 de agosto de 1888, p. 4; CAMPBELL. *Op. cit.* p. 26-30.

¹²⁵ O Bispo J. C. Granbery era natural de Norfolk, Virgínia, nascido em 5 de dezembro de 1829. Formou-se no Randolph Macon College em 1848 e servira de pastor em Petersburg, Richmond e Washington; e como capelão do Randolph Macon College e da Universidade de Virginia, obtendo, nessa última, o grau de doutor em Teologia. Foi capelão no exercito sulista; na guerra civil, sendo ferido, e professor de Teologia Prática na Universidade Vanderbilt. Ver *Expositor Cristão*, 15 de agosto de 1886. p. 4.

¹²⁶ O *Expositor Cristão* registra a partida de Granbery do país: “No vapor americano, “Advance”, no dia 22 de setembro passado, embarcaram para os Estados Unidos o bispo J. C. Granbery, tendo feito uma visita pastoral de quase três meses a este país. As igrejas metodistas no Brasil, de que ele é principal pastor, têm com certeza aproveitado muito da sua visita e dele conservam nos seus corações grata recordação, e com alegria saudarão o dia da sua volta, que Deus permita, não esteja para muito longe”. *Expositor Cristão*, 1 de outubro de 1886. p. 3.

¹²⁷ Segundo o registro do *Methodista Catholico*: “No Brazil Mission Conference Annual, organizada pelo Bispo J. C. Granbery aos 16 de setembro próximo passado, há por enquanto dois distritos, o de S. Paulo e o do Rio de Janeiro. Conforme a resolução do Rev. J. W. Tarboux, reunir-se-á a Conferência do seu distrito [São Paulo] aos 9 de junho, próximo futuro, na cidade de Piracicaba. A Conferência Distrital do Rio está convocada para o dia 18 do corrente, na cidade de Juiz de Fora. Um fato histórico muito interessante é que será a primeira Conferência Distrital celebrada pelo Metodismo no Brasil” *Methodista Catholico*, 15 de maio de 1887. p. 3.

(...) a junta de Missões Estrangeiras, tem empregados no Brasil, 4 missionários, 2 professores e 6 pregadores naturais [agora são 5]. Coletas feitas por parte da Junta durante o quadriênio findo em 1 de abril de 1882, foi, \$354,370,00; no quadriênio em 1 de abril de 1886 chegou a ser \$743,961,00, que perfazem em conta redonda e em reis 1.983:896\$000.¹²⁸

Com base na análise do *Methodista Catholico* (1886-1887) e do *Expositor Christão* (1887-1890), identificamos quatro estratégias de ação da Missão no Brasil no período entre 1876 e 1890: a publicação dos jornais; as escolas dominicais; “missões domésticas”; e instituições educacionais.

O *Expositor Christão* chamou-se *Methodista Catholico* entre 1º de janeiro de 1886 e julho de 1887, sendo publicados 24 números no primeiro ano e 14 números no segundo. As edições saíam com periodicidade quinzenal. Entre 1º de janeiro de 1886 e 1º de agosto de 1886, o jornal foi editado pelo reverendo J. J. Ranson.

No primeiro número do *Methodista Catholico*, definia-se o programa do jornal:

A redação do *Methodista Catholico* julga ser do seu dever explicar o seu programa. Sendo esta folha órgão da Igreja Metodista Episcopal no Brasil, portanto o nome Metodista: abraçando a religião cristã em toda a sua plenitude, e fraternizando com todos que creem em Deus e amam a Nosso Senhor Jesus Cristo, portanto o termo *Católico*. Nosso programa é simplíssimo. Todos os números terão as competentes Lições Internacionais para as Escolas Dominicais: um ou mais artigos doutrinários: e o melhor que podemos colher dos jornais brasileiros sobre as grandes questões do dia, tanto religiosas como Morais e sociológicas. Pedimos de todas as Igrejas Evangélicas notícias suas para que o público fique ciente do progresso do Evangelho. Desejamos fazer uma folha que sirva de leitura agradável a todos, e que sirva para instruir os fracos e principiantes no caminho da salvação. (...) Invocamos o auxílio de todos os crentes e amigos do Evangelho, bem como de todos os amadores do progresso e ordem social. Rio, 29 de dezembro de 1885¹²⁹.

Observamos que o programa do jornal justifica a utilização do termo “Catholico” no seu título, associado ao “espírito católico” wesleyano, isto é, à religião cristã em toda a sua plenitude. Entretanto, em um período de grandes atritos entre protestantes e católicos, o título causava ruídos entre esses últimos. No segundo número, publicado no dia 15 de janeiro, o próprio Ranson ressoava as críticas recebidas do jornal *O Apostolo*, apresentando uma resposta irônica:

Mimoseou-nos o Apostolo de 10 de janeiro com o seguinte: “Jornal Protestante. – Sob o título de *Methodista Catholico*, saiu à luz nesta corte um periódico protestante, sob a redação do velho Ranson. Pelo título vê-se que o fim do tal jornal é iludir os tolos. Saibam, pois, os católicos, que esse periódico é por demais perigoso e indigno de entrar nas casas, por suas doutrinas heterodoxas”. Obrigado pela cortesia do representante da “religião oficial”! “Velho Ranson”! Só 32 anos, pela graça de Deus¹³⁰.

¹²⁸*Expositor Christão*, 1 de setembro de 1886. p. 4.

¹²⁹*Methodista Catholico*, 1 de janeiro de 1886. p.1.

¹³⁰*Methodista Catholico*, 15 de janeiro de 1886. p.4.

No período entre 1886 a 1890, o jornal manteve a estrutura de quatro páginas, com quatro colunas em cada uma. Na primeira, publicava o expediente e informações sobre o próprio jornal, como o endereço da caixa do correio, e artigos religiosos. Na segunda, constava a coleção de Lições Internacionais para as Escolas Dominicais. Na terceira, expunham-se ainda as Lições Internacionais e posicionamentos sobre temas que iam da crítica ao alcoolismo à da prática da loteria. Alguns números traziam textos claramente críticos à Igreja Católica e suas práticas no Brasil. O jornal trazia os “Noticiários”, com artigos compilados de outros jornais, incluindo debates políticos, “sociológicos e morais”, com destaque para temas como o da liberdade de culto e as polêmicas religiosas. Havia ainda os “Informes”, com notícias de denominações protestantes no Brasil e no mundo¹³¹ e dados da própria missão metodista, como, por exemplo, os relatórios anuais da missão. Entre os jornais compilados, destacavam-se *O Paiz*¹³², *O Pharol*¹³³, *Gazeta de Notícias*¹³⁴ e a *Imprensa Evangélica*¹³⁵.

¹³¹ “Pode-se aos pastores das diversas Igrejas Evangélicas, em todas as partes do Império, o obsequio obséquio de comunicar a esta folha qualquer coisa que afete a causa evangélica. Notícias de pessoa admitidas a Igreja sob profissão de sua fé, de batismos e de casamentos celebrados, serão publicados gratuitamente. Desejamos tornar a obra evangélica reconhecida” *Methodista Catholico*, 1 de janeiro de 1886. p.1.

¹³²Apresentamos alguns desses textos, transcritos de outros jornais para a folha metodista: “A nossa sociedade em geral, como todas as sociedades ulceradas pelo cancro da escravidão, padece de vícios profundos, que não alterado sensivelmente o caráter nacional e não produzido, sobretudo na esfera econômica, grandes perturbações. (...) No nosso país, dada a instrução que se fornece às mulheres e atendendo-se aos preconceitos comuns da nossa educação – a mulher está condenada a ser perpetuamente um símbolo de fraqueza. Não que a queiramos emancipada, isto é, desnaturada, invadindo os domínios da esfera própria do sexo masculino, pretendendo estabelecer com o homem a luta da concorrência no exercício das faculdades que lhe são próprias: mas, entre a exageração do princípio autônomo, com referência ao sexo delicado, e essa menoridade perpetua a que a condenamos, privando-as, social e domesticamente, de todos os elementos de independência própria – a distância é grande. (...) Ela merece o carinho e a proteção do homem e da sociedade, não somente como a matriz sacrossanta do gênero humano e a colaboradora eficiente do progresso moral dos povos; mas ainda como a origem dos supremos gozos concedidos ao homem, na nobre dualidade da sua constituição física e moral”. “Trabalho para as mulheres”, *O Paiz*, copilado pelo *Methodista Catholico*, 1 de janeiro de 1886. p. 1.

¹³³“O senhor Alberto Besouchet no *Buscapé*, e em a pedido no *Pharol*, tem ultimamente dado cópia do espírito intolerante que anima certa gente. Invoca o braço contra a Igreja Metodista Episcopal. (...) Ultimamente está clamando que compete ao povo levantar-se e acabar com este despotismo; e seus conselhos petroleiros já deram fruto no covarde apedrejamento da Igreja Metodista, fato pelo qual é ele o responsável, e moral e civilmente o autor, visto ser a consequência direta e imediata de seus incitamentos”. *O Pharol*, copilado no *Methodista Catholico*, 30 de janeiro de 1886. p. 4.

¹³⁴ “Como era de esperar, a louvável intenção do Sr. Ministro do império, externada no último aviso dirigido aos diocesanos, recomendando-lhes que tratem de promover a vigários colados os sacerdotes católicos devidamente habilitados, evitando, quanto possível, o caráter de interioridade, que atualmente tem a maior parte dos curas d’almas, levantou grande grita por parte das folhas reacionárias da corte, o *Apostolo* e a *Vanguarda*. (...) Somos insuspeitos quando louvamos o aviso em questão, visto que, como todos sabem, para nós só há um meio de conciliar todos os direitos, em matérias de crenças - o da plena liberdade religiosa - liberdade, não como entendem a entendem e querem as duas folhas reacionárias, isto é, soberania para a igreja de Roma igual à do Estado, senão superior à d’este, e quando muito alguma tolerância para os outros cultos, teogonias e filosofias; mas liberdade completa de cultos, e de se externarem as diversas crenças ou convicções, ficando a igreja romana tão tolerada e garantida, como qualquer outra comunhão ou coletividade civil ou religiosa. Também queríamos que o Estado não interviesse nas nomeações dos bispos católicos, dos bispos protestantes, dos sacerdotes, pastores ou ministros de qualquer culto (...). A igreja do Estado é sempre um mal, e hoje já sem razão alguma de ser; (...) O que não se deve, é entregar indefesa a sociedade civil aos abusos do clero romano”. “O governo e os bispos”, *Gazeta de Notícias* copilado pelo *Methodista Catholico*, 15 de janeiro de 1886. p. 1.

O número 15, de 1 de agosto de 1886, registrava a mudança do editor responsável e do editorial. Provavelmente esta alteração havia sido aprovada na Conferência Anual da Igreja Metodista no Brasil, ocorrida em Piracicaba, no dia 17 de julho daquele ano.

Com este número começa uma mudança na parte editorial e no arranjo deste periódico. Instalado sob a responsabilidade do Ver. J. J. Ransom, foi ele aceito como Órgão da Igreja Metodista Episcopal do Brasil, filiada à Igreja Sul-Methodista do Estados Unidos da América do Norte. O ex-redator fez o seu trabalho bem. (...) Tendo em vista promover os interesses daquele ramo da Igreja Cristã, que ele representa, este periódico se esforçará por guardar a santidade do lar doméstico, os interesses da sociedade, e preservar e espalhar as doutrinas do Chirstianismo, sendo a Palavra de Deus adoptada com o fundamento da nossa fé. Todos os Missionários da nossa Igreja serão nossos correspondentes. O Rev. J.L.Kennedy é o redactor responsável e o Sr. Charles Gomes de Souza Shalders o encarregado da edição¹³⁶.

Um ano depois, no dia 15 de julho, o *Methodista Catholico* encerrava suas atividades, com a criação do *Expositor Christão*:

O *Methodista Catholico* acabou-se. Em seu lugar surge o *Expositor Christão*, que será agora o órgão da Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil. (...) Como se deve concluir do título, o fim do periódico será expor – ensinar e defender a doutrina cristã, ou como o antigo redator disse, quando, há um ano, deu à publicidade o *Methodista Catholico*: “Tendo em vista promover os interesses daquele ramo da Igreja Cristã, que ele representa, este periódico se esforçará por guardar a santidade do lar doméstico, os interesses da sociedade, e preservar e espalhar as doutrinas do Cristianismo, sendo a Palavra de Deus adotada como o fundamento da nossa fé¹³⁷.”

Após a 2ª Conferência da Igreja Metodista, em 1887, o jornal passava a sair apenas uma vez por mês, sendo que em alguns meses ocorriam duas edições, havendo irregularidade na sua publicação. Voltaria a sair quinzenalmente, de forma regular, apenas em setembro de 1888. A mesma Conferência de 1887 decidiu transferir o reverendo Kennedy para São Paulo, substituindo o Reverendo Tarboux, que passou a atuar no Rio de Janeiro. Com esta mudança, o jornal passou a ser publicado em São Paulo¹³⁸. Uma última mudança importante do jornal, durante o período analisado, foi nova proposta gráfica que projetava transformar o *Expositor* em uma folha ilustrada, lançada em 1 de junho de 1889: “Leva este número de nossa folha uma bonita gravura, que informará os nossos leitores da Ideia que temos em vista e que pretendemos, se possível for,

¹³⁵ “Preces pelo derramamento do Espírito Santo sobre os que ainda não estão salvos; pelo despertamento e aumento do espírito missionário nos corações dos crentes; pelas missões no país e esforços evangelísticos a fim de que mais trabalhadores cheios de amor e poder sejam enviados e muitas almas salvas; pelos cristãos convertidos de entre os gentios para que sejam firmes e zelosos em buscar a salvação de seus compatriotas; pelos Missionários e Ensinadores, a fim de que lhes seja concedida grande graça e sabedoria; por Israel, antigo povo de Deus, a fim de que seja trazido à fé de Cristo, e pela manutenção da liberdade religiosa em todos os países – Ezeq. XXXVII, Acts. X: 34-38; Rom. XI: 22-36; Joel II: 21-32; Acts XXVI: 12-23; I Thess. I; Miqueias IV; Zac. IV”. Missões no País e no estrangeiro, *Imprensa Evangélica*, copilado pelo *Methodista Catholico* 1 de janeiro de 1886. p. 4.

¹³⁶ *Expositor Christão*, 1 de agosto de 1886. p. 1.

¹³⁷ *Expositor Christão*, 15 de agosto de 1887. p.1

¹³⁸ *Expositor Christão*, 25 de setembro de 1887. p. 1.

levar a efeito – a de tornar o “Expositor” uma folha ilustrada”¹³⁹.

O *Expositor Christão* mantinha-se através de assinaturas anuais, no valor de 3\$000, e com verbas destinadas pela missão da Igreja Metodista, aprovadas nas conferências anuais. Observamos no período entre 1886 a 1890 um total de 2.040 assinaturas, com a seguinte variação e distribuição:

Gráfico 3



Fontes: “Relatórios das conferências”, “informes”, “noticiário”. *Methodista Catholico e Expositor Christão*, 1886-1890.

Observe-se que o ano de 1886 está subestimado, pois a Conferência Anual de julho de 1886 contabiliza apenas as assinaturas até aquele mês. Por esta razão, o ano de 1887 registra um período de assinaturas entre julho de 1887 e dezembro de 1887. As alterações afetam a visibilidade do crescimento, que apresentam quase o mesmo número de assinaturas entre os anos de 1887 e 1888. De toda forma, o *Expositor Christão* apresenta uma taxa média anual de crescimento de 61,6% nas assinaturas, no período entre 1886 a 1890.

A segunda estratégia de ação da missão metodista estava na difusão de sua doutrina através das “Escolas Dominicais” e das “Missões Domésticas”. As escolas dominicais constituíam uma pedra angular no desenvolvimento da missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil. Poderiam atuar em lugares provisórios e muitas vezes

¹³⁹*Expositor Christão*, 1 de junho de 1889. p. 4.

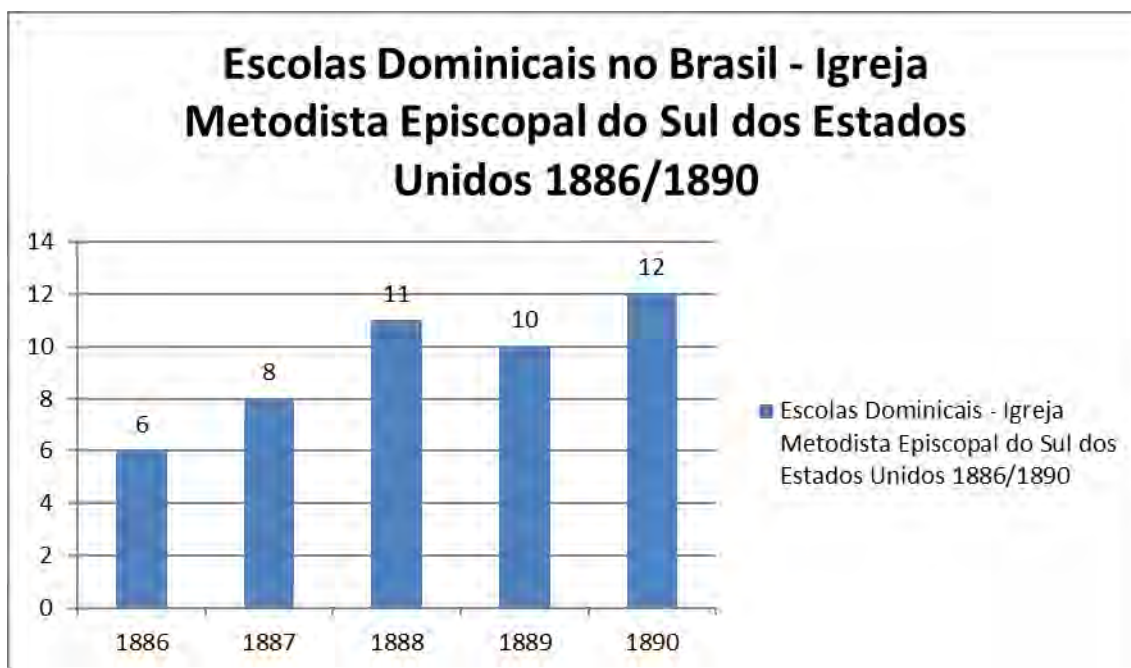
antecediam a construção da igreja ¹⁴⁰.

As escolas dominicais desempenhavam a função de ensinar as doutrinas da igreja para as crianças, buscando fortalecer a ética cristã no caminho da santificação e da perfeição. Este trabalho consolidava o processo de conversão de católicos iniciado pela ação dos missionários, em um forte “avivamento” mediante o estudo das “verdades” contidas na Palavra de Deus.

Estas instituições de ensino informal ou extraescolar estiveram entre os mais eficazes instrumentos de difusão das doutrinas e dos valores do metodismo norte-americano no Brasil e contribuíram enormemente para uniformizar a transmissão e a recepção de ideias comunicadas pelos missionários pioneiros ¹⁴¹.

O relatório da Conferência Anual de 1886 não apresentava o número de alunos das escolas dominicais. De todo modo, podemos verificar o número de escolas entre 1886 a 1890, e o número de alunos das escolas entre 1887 a 1890.

Gráfico 4



Fontes: *Methodista Catholico*, 1886-1887; *Expositor Christão*, 1887-1890

Verifica-se um crescimento em média de 17 % das escolas dominicais entre 1886 a 1890. Observa-se o ano de 1889 fora da margem de crescimento do período anterior, com 10 escolas dominicais, uma queda pequena em comparação com o ano de 1888. No entanto, a queda representava o fechamento de uma escola dominical, em um momento de franca expansão da

¹⁴⁰ MESQUIDA. *Op. cit.* p. 145.

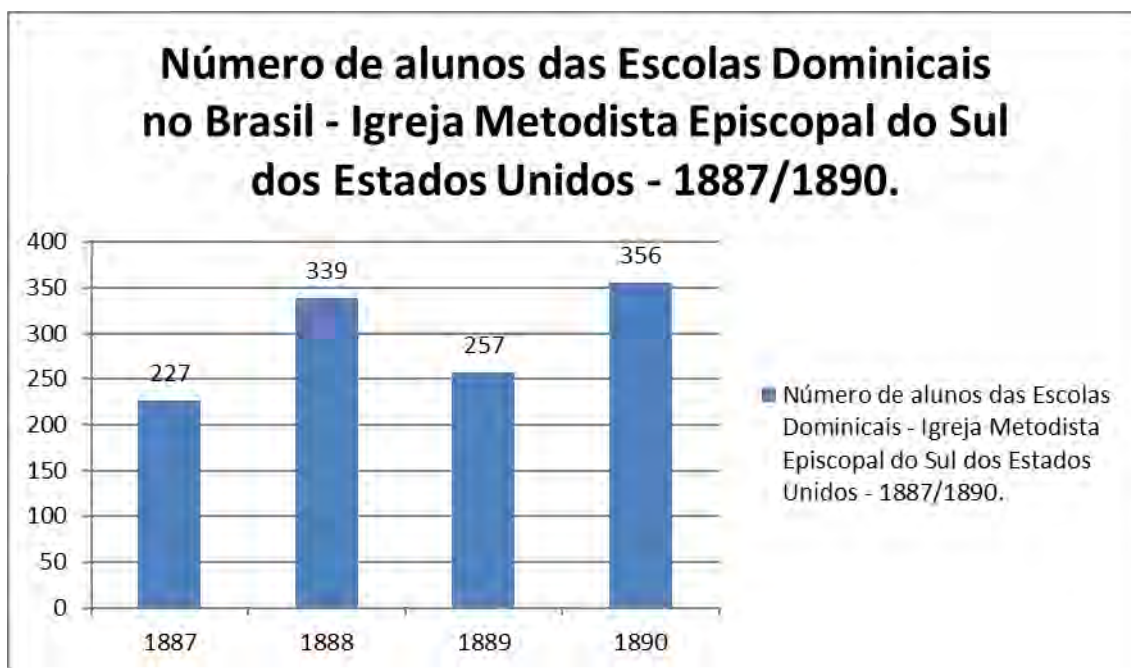
¹⁴¹ *Ibid.* p. 145.

missão.

Em 23 de setembro de 1889, o *Expositor Christão* convocava todas as igrejas para organizarem novas escolas dominicais. As escolas dominicais serviriam como alimentadores das igrejas. O *Expositor* orientava ainda os professores a induzirem, quando possível, os alunos para as escolas dominicais.

Considerando a educação, que se obteve na Escola Dominical, como secundária a nenhuma, a não ser a da casa instamos que todas as nossas igrejas, tomem mais interesse nesta obra, e onde se podem organizar novas escolas que dão esperanças de poderem elas ser continuadas, que não haja demora em realizar-se logo tal reorganização. A Escola Dominical deve alimentar grandemente a Igreja, e quando praticável, os alunos devem ser induzidos na igreja. Os professores devem trabalhar para este fim.¹⁴²

Gráfico 5



Fontes: Relatórios das Conferências Anuais da Igreja Metodista no Brasil, *Methodista Catholico* e *Expositor Christão* (1886/1890)

A chamada do *Expositor Christão* parece ter obtido êxito. O fechamento de uma única escola entre 1888 e 1889 representou uma queda de 82 alunos no total das Escolas Dominicais. Nota-se uma grande concentração de alunos em poucas escolas dominicais, o que implica vigilância constante da missão para manter e expandir as escolas. A campanha do jornal em 1889 contribuiu para abertura de duas novas escolas e para um acréscimo de 99 alunos nas escolas para o ano de 1890.

¹⁴²*Expositor Christão*, 22 de setembro de 1889. p. 4.

As chamadas “missões domésticas” eram ações dos missionários para desenvolver a Igreja Metodista no Brasil. A grande diferença era o financiamento mediante doações e coletas nas instituições de culto e educação nos distritos brasileiros. Portanto, permitiam desenvolver ações e pagar missionários brasileiros, mediante aprovação nas Conferências Anuais, independente das instruções e das vinculações financeiras previstas no orçamento das missões da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos.

Diz-se “Missões Domésticas” em oposição a missões estrangeiras. Estas estão estabelecidas fora do país; aquelas dentro do país. A obra evangélica, que a Igreja dos Estados Unidos está fazendo no Brasil, intitula-se Missões Estrangeiras. A obra evangélica, que a igreja nativa está fazendo no interior do Brasil, chama-se Missões Domésticas, por ser do país e para o país e dentro do país¹⁴³.

As missões domésticas teriam como finalidade realizar obras evangélicas no interior do Brasil, “por ser do país e para o país e dentro do país”, ou seja, expressavam as primeiras tentativas de organização de uma Igreja Metodista brasileira, de modo ainda muito incipiente. Ainda assim, tratava-se de uma iniciativa para buscar autonomia em relação à igreja norte-americana. O desenvolvimento das ações da missão doméstica possibilitava o crescimento gradativo de missionários brasileiros, ao criar recursos para o sustento da igreja nativa.

Por isso, quando recorremos aos crentes e amigos do Evangelho, solicitando contribuições para o fundo das “Missões Domésticas”, estamos pedindo auxílios para sustentarmos, não os missionários, que vêm do estrangeiro, mas os trabalhadores evangélicos, que se levantam do seio da igreja nativa; e cujo sustento depende em parte, ou no todo, da igreja nativa¹⁴⁴.

Não encontramos informações sobre a missão doméstica nos relatórios das Conferências Anuais entre 1886 a 1889. A partir desse ano, o *Expositor Christão* passou a divulgar alguns dados em relatório próprio das missões domésticas, que eram anexados e incluídos nas “Conferências Anuais”.

¹⁴³*Expositor Christão*, 1 de setembro de 1899. p. 1.

¹⁴⁴*Expositor Christão*, 1 de setembro de 1899. p. 1.

Quadro 5

Relatório do Tesouro das Missões Domésticas da Conferência Anual Brasileira (1889)

Caixa em 31 de julho de 1888	236\$930
Coleta - Distrito do Rio de Janeiro	309\$000
Coleta – Distrito de São Paulo	219\$1910
Total em 31 de janeiro de 1889	764\$120

Fonte: *Expositor Christão*, 1 de fevereiro de 1889. p. 4.

Não obstante, a expansão da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil estruturava-se na multiplicação de circuitos, estações e missões, respectivamente, seguindo nessa ordem maior nível de extensão e importância. Os relatórios da 2ª Conferência Anual no Brasil, no ano de 1887, relatavam que havia duas igrejas e três circuitos missionários no Distrito do Rio de Janeiro. Por outro lado, no Distrito de São Paulo constavam duas estações e dois circuitos. Apesar da queda do número de membros da Igreja entre os anos de 1887 e 1888, conforme se verifica no *Gráfico 2*, foi considerável a expansão territorial da Igreja no Brasil entre os mesmos anos.

Quadro 6

Estruturação territorial da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil – 1888

Distrito do Rio de Janeiro	Distrito de São Paulo
Missão do Rio de Janeiro	Missão de São Paulo.
Missão de Palmeiras	Missão de Santo Amaro.
Missão de Juiz de Fora e Rio Novo	Missão de Salto de Itu.
Missão de Paraíba.	Missão de Capivari.
	Missão de Piracicaba
	Missão de Santa Bárbara.
	Missão de Santos.
	Missão de Taubaté.

Expositor Christão, 15 de agosto de 1888. p. 4.

Contudo, apontamos que a estratégia com maior impacto e alcance foi através das escolas metodistas, principalmente pelo grande interesse das elites do Oeste paulista com o sistema norte-americano de ensino. Em 1881, o antigo Colégio Newman foi retomado, sob a direção de Martha Hite Watts, com o nome de “Piracicabano”. Watts chegara ao Brasil nesse ano como a primeira missionária enviada da Junta de Missões das Mulheres Metodistas do Sul dos Estados Unidos. A Sociedade Missionária de Mulheres (*Woman’s Missionary Society*) descrevia Watts tendo “um corpo forte e saudável, ao lado de uma mente ativa e bem disciplinada por uma experiência de sete anos em escolas, ela é alegre, tem um temperamento equilibrado, com uma rara combinação de amabilidade e força de caráter”¹⁴⁵.

De posse de uma carta de recomendação destinada a Manuel de Moraes Barros, Watts foi recebida e hospedada na casa dessa influente família republicana de Piracicaba. Em seguida, organizou a abertura do colégio, com o seu apoio. No primeiro ano de funcionamento (1881), o colégio contou com apenas uma aluna, Maria de Ayres Escobar, filha do jornalista Gomes de Escobar. Porém, no segundo ano, “as famílias dos ‘fazendeiros e dos homens de progresso’, republicanos e maçons de Piracicaba, Santa Barbara (os imigrantes do sul dos Estados Unidos) e de toda Zona Oeste da Província de São Paulo, começaram a matricular os filhos, rapazes e moças, no Piracicabano”¹⁴⁶.

O Colégio Piracicabano baseava-se no método de ensino norte-americano, com sessões públicas de sabatina aos alunos. Nestas compareciam membros das elites locais, para verificar o trabalho desenvolvido. Uma das notas de viagem do missionário norte-americano H. C. Tucker registrava a seção pública do Colégio Piracicabano.

Durante a nossa estada em Piracicaba, tivemos a grande satisfação de assistir aos exames orais e públicos, bem como as festas desta bem-conceituada escola. A diretora Miss M. H. Watts auxiliada por MII Rennote, e por outros professores do colégio, merecem todo o louvor pelo modo cabal por que tem desempenhado a difícil tarefa de que se acha incumbida. Durante os exames, diversas senhoras e senhores, doutores e normalistas, que não fazem parte do corpo docente do colégio, dirigiram numerosas perguntas aos examinandos, cujas respostas patentearam muita habilitação por sua parte, e grande e fácil dedicação por parte dos professores, na sua obra educadora¹⁴⁷.

No entanto, as reações ao desenvolvimento da escola ao longo da década de 1880 foram consideráveis. *O Apostolo*, um jornal católico, realizou uma campanha contra os avanços do Piracicabano¹⁴⁸. Em 1887, o conflito foi com o Inspetor Literário de Piracicaba, Dr. Abilio E. Vianna. *O Expositor Christão* acompanhou a querela, com a transcrição da nota de *O Paiz*, de 15

¹⁴⁵ *Woman’s Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South. apud SOARES. Op. cit. p. 69.*

¹⁴⁶ MESQUIDA. *Op. cit. p. 148.*

¹⁴⁷ TUCKER. C. H. Notas de viagem. *Expositor Christão*, 15 de janeiro de 1889. p. 1.

¹⁴⁸ A respeito dessa campanha, ver SOARES. *Op. cit.*

de fevereiro de 1887:

Não posso admitir que seja o colégio (do qual é V. Ex. muito digna diretora) frequentado por meninos, uma vez que é um estabelecimento de educação de meninas; e muito principalmente meninos de idade superior a 10 anos. Comunico-lhe mais que, em vista do art. 24 deste último Regulamento, é o colégio obrigado a ter um professor da religião do Estado (...) ¹⁴⁹.

No mesmo número do *Expositor Christão*, era publicada a resposta, referente principalmente à questão da obrigatoriedade de professor da “religião do Estado” no “Piracicabano”.

Não tendo as autoridades tomado informações sobre o intento que há de trancar-se a escola Metodista em Piracicaba com as leis de 1851 e 1869, é de presumir, com razão, que estejam elas de íntimo acordo com o ato do inspector local. (...). Em primeiro lugar, a missão metodista tem empregado avultada quantia nessa escola e mandado vir professoras para dirigi-la, tendo-se tudo feito sob garantias expressas, constitucionais e oficiais. (...). Manifestamente, essas empresas não podem ser prejudicadas por leis como a de 1851, nem ficar sem a proteção efetiva da lei. Em segundo lugar, a aquisição de imigrantes protestantes deve ser baseada sobre uma tolerância não aparente, mas real, que inclua necessariamente a educação dos filhos em escolas protestantes, si os pais assim desejarem. A tolerância que impõe o ensino da religião Católica Romana nas escolas protestantes não é tolerância de forma alguma. E como governo não se mostra inclinado a fazer justiça nesta matéria, torna-se um dever fazer conhecido nos países protestantes onde se procuram imigrantes, que a tolerância religiosa no Brasil é uma farsa, uma ilusão ¹⁵⁰.

Também Rangel Pestana ¹⁵¹ defendeu o Piracicabano, na Assembleia Provincial de São Paulo:

Homens importantes por suas luzes e por seu patriotismo, alguns quais já ilustram esta Assembleia, dão solene testemunho do regime e da moralidade d'aquela casa de educação. O orador conhece jovens senhoras perfeitamente educadas e ali, desde que estes exemplos coincidem com a opinião dos pais de família, que são os mais competentes para avaliar os princípios a que submetem a educação de seus filhos, está feita a reputação de um estabelecimento dessa ordem. Seja quem for o inspetor literário de Piracicaba, praticando o ato que o orador vai moralizar, comprometeu os altos interesses da sociedade e particularmente os da província (...) ¹⁵².

Ao que tudo indica, pela leitura do *Expositor Christão*, o Colégio Piracicabano ficou fechado por alguns meses. No dia 15 de agosto, o jornal informava: “o colégio Piracicabano – Reabriu-se na terça-feira, 26 p.p. Por enquanto tem oito internos, e ao todo 75 alunos. Nos primeiros dias de trabalho nunca há tantos alunos como depois. Há esperança de que a

¹⁴⁹*Expositor Christão*, 15 de fevereiro de 1887. p. 2.

¹⁵⁰Transcrito de *The Rio News*, *Expositor Christão*, 15 de fevereiro de 1887. p. 2.

¹⁵¹Um dos signatários do Manifesto Republicano de 1870 e famoso jurista, político e jornalista. Formou o triunvirato junto com Prudente de Moraes e Joaquim de Sousa Mursa na direção da província em 1890.

¹⁵²*Expositor Christão*, 1 de março de 1887. p. 4.

assistência seja maior do que nunca. Que seja assim”¹⁵³. O inspetor, Dr. Abilio E. Vianna, fora demitido:

O que os Padres ganharam para o Dr. A. E. Vianna. Segundo nos consta, o Sr. Presidente da Província de S. Paulo demitiu ao Sr. Inspetor Literário do Distrito de Piracicaba, por causa da posição que este tomou na questão do Colégio Piracicabano. Daqui interfere-se que não fez bem, ou não tinha sido demitido. Mas nós julgamos que o mal não está tanto no que fez o digno Inspector, como na existência de umas leis intolerantes e injustas, que ele quis executar. Se era do dever do Dr. Vianna pô-las em execução, a sua maior culpa consista em não ter querido obrar mais cedo. Mas, embora o Presidente da Província tenha demitido o inspetor, ele não removeu ainda a pedra do escândalo. A constituição do Império garante Liberdade Religiosa. Portanto S. Exa., o Presidente deve tratar imediatamente de trabalhar por anular as leis odiosas e insuportáveis, que exigem, em escolas particulares o emprego de um professor para ensinar a Religião do Estado e que se leve os alunos à missa nos Domingos e dias santificados, e que proibem que os filhos católicos frequentem escolas acatólicas. Tais leis contrariam a constituição do Império e restringem a Liberdade Religiosa não somente dos acatólicos, mas também dos católicos¹⁵⁴.

Um último ponto a destacar sobre o Piracicabano refere-se ao caso da escrava Flora. Ainda em 1881, logo após a abertura do “Piracicabano”, Marta Watts “comprou Flora para poder dar-lhe liberdade e empregá-la no educandário para meninas como cozinheira”¹⁵⁵. Flora trabalhou no colégio até sua morte em 1883, como arrolado no Registro Permanente da Igreja. O procurador da carta de liberdade da “preta Flora” foi Prudente de Moraes, amigo do colégio e da educadora:

Pela presente concedemos liberdade a nossa escrava Flora, preta, solteira, de serviços domésticos, matriculada com a idade de quarenta e um anos, na Coletoria de Capivari, com os números oitocentos e vinte e três da matrícula geral e quinze da relação, e averbada na Coletoria desta cidade em vinte de abril de mil oitocentos e setenta e cinco, o que fazemos mediante a indenização de quatrocentos mil reis, dos quais já recebemos trezentos e quarenta mil reis, ficando a nos dever sessenta mil reis, que pagara em dinheiro ou em serviços. Para servir a título passamos a presente carta. Piracicaba, vinte e cinco de novembro de mil oitocentos e um. P. P. de Pedro Blumer – com poderes especiais – Prudente José de Moraes Barros – Maria Isabel Blumer – Nada mais em dita carta que apedido aqui fielmente registrei, conferi e entrego o original ao que representante que é o primeiro signatário do mesmo e dou fê. Piracicaba, vinte e cinco de novembro de mil oitocentos e oitenta e um. Eu Joaquim Borges Cunha, tabelião interino que escrevi e assino. Joaquim Borges de Cunha. Conferida...[nome ilegível] Borges¹⁵⁶.

A carta de alforria é mais um indício das relações travadas entre políticos e os missionários metodistas no Oeste paulista. Revela, ainda, um alinhamento dos missionários metodistas com as lutas e os grupos políticos no final do século XIX. Em particular, pelo fim da escravidão. Em 1888, temos um relatório com os alguns dados sobre o Piracicabano:

¹⁵³ *Expositor Christão*, 15 de agosto de 1887. p.4.

¹⁵⁴ *Expositor Christão*, 1 de maio de 1887. p. 1.

¹⁵⁵ REILY, Duncan Alexander. *Op. cit.* p. 110.

¹⁵⁶ Segundo Tabelião de Notas de Piracicaba, livro 33 *apud* REILY, Duncan Alexander. *Op. cit.* p. 110.

Quadro 7

Colégio Piracicabano (1888)

Professoras missionárias	2
Outras professoras	9
Alunos e alunas	105
Internas	20
Destes, assistem à Escola Dominical	40

Fonte: *Expositor Christão*, 4 de setembro de 1888, p. 4.

Localizamos também um discurso de Prudente de Moraes, realizado no vigésimo aniversário do Colégio, que aponta nesta direção:

Vindo assistir à festa do XX aniversário da fundação deste colégio eu estava longe de supor que tivesse de ocupar a vossa atenção, dirigindo-vos algumas palavras. (...) Venho simplesmente trazer o testemunho de quem viu fundar-se e crescer o estabelecimento de educação, cujo aniversário hoje festejamos. Há 20 anos, neste mesmo dia, assistia à inauguração deste colégio, sob a direção de Miss Watts, que aqui deixou saudosas recordações, tendo como auxiliar Mlle. Renotte, que dotava de grande talento e tenacidade de vontade contribuiu, eficazmente, para que a nova instituição, se firmasse desde logo, no conceito público. (...). Fundado assim o colégio sob os auspícios de uma direção inteligente e criteriosa, começou logo a atrair a atenção dos pais, que o procuravam para a educação dos seus filhos, sendo eu um dos que aqui eduquei todos os meus filhos – homens e mulheres¹⁵⁷.

As escolas da missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos atuavam como propagadoras de uma nova ordem, ensejada numa nova visão de mundo republicana interligada com o projeto político defendido por aqueles setores.

Tomando por modelo o sistema americano, pelo qual também modelamos as nossas instituições políticas, foi criada em São Paulo, a primeira escola modelo, sob a direção de uma senhora brasileira, educada nos Estados Unidos, que teve como auxiliar, uma distinta educadora americana, Miss Brown. Por essa primeira escola, assim fundada, se modelaram os demais estabelecimentos de instrução pública, que, posteriormente se criaram, sob a inspiração do grande patriota, Dr. Cesario Motta, então membro do governo tendo como auxiliar, o inolvidável Dr. Caetano de Campos, então diretor da Escola Normal¹⁵⁸.

¹⁵⁷*Expositor Christão*, 26 de setembro de 1901. p.1.

¹⁵⁸*Expositor Christão*, 26 de setembro de 1901. p.1-2. Com base no método de ensino do Piracicabano foi criada a Escola Modelo da Luz ou Prudente de Moraes em 1890. Esta escola serviu como a primeira escola modelo baseada no sistema norte-americano no movimento da Grande Reforma do ensino em São Paulo. Ver VIEIRA, Cesar Romero Amaral. *Protestantismo e Educação: a presença liberal norte-americana na Reforma Caetano de Campos – 1890*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, 2006. p. 171.

A missão Metodista, através de seu sistema educacional, produziu “consensos” na consolidação da ordem capitalista e republicana, no processo de disseminação do poder do Estado no final do século XIX e no início do século XX no Brasil. Concomitantemente, estruturou e disseminou seus propósitos no país, inscrevendo seus valores na ordem republicana brasileira.

Dizem alguns que não se conformam com o sistema americano, que, o móvel que traz às nossas plagas, o educador americano, é o interesse da propaganda religiosa. Mas embora isto seja verdade, não vejo o mal que daí possa resultar. De fato qual é a religião que propagam os americanos? Qual o Evangelho que ensinam com a dedicação de verdadeiros apóstolos? É a religião de Cristo, é a religião da paz, do amor e da confraternidade humana. (...). Mas o móvel dos americanos do Norte, que se fixam entre nós, não é somente o da propagação das doutrinas que Jesus pregou: o que os impele, é, sobretudo, o entranhado amor à instrução, sentimento arraigado no coração daquele povo. E tão grande é o culto prestado à instrução na poderosa república que se pode perfeitamente explicar o segredo de sua prosperidade e preponderância no momento, pelo largo desenvolvimento de sua instrução popular¹⁵⁹.

As lutas no interior dos setores dominantes pela hegemonia política necessitam que as forças em disputa tenham a capacidade, a força e a estratégia para construir uma nova ordem econômica, política e moral. A moral figura enquanto questão religiosa ou concepção de mundo onde “o moderno príncipe deve e não pode deixar de ser o anunciador e organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna¹⁶⁰. Os fazendeiros do Oeste paulista e seus representantes apresentavam o modelo de hegemonia dos norte-americanos, como suas vestes no processo de conquista da hegemonia na passagem para o período republicano no Brasil.

¹⁵⁹ *Expositor Cristão*, 26 de setembro de 1901. p. 2.

¹⁶⁰ GRAMSCI, Antonio. *Op. cit.* p.18.

2. HUGH CLARENCE TUCKER: REFORMISTA RELIGIOSO NORTE-AMERICANO E MISSIONÁRIO METODISTA NO BRASIL (1857-1915)

Na famosa capela ‘a City Road Chapel, de John Wesley, eu encontrei e ouvi os mais notáveis líderes Metodistas do mundo’. Eu fiquei especialmente emocionado quando um missionário pioneiro patriarcal com cabelos brancos esvoaçantes, relatou a história de seu trabalho nas Ilhas Fiji, durante o qual ele tinha visto canibais transformados em personalidades civilizadas cristãs. Visitei a Rua Aldersgate onde John Wesley sentiu seu coração “estranhamente aquecido” e na contemplação da qual aquela experiência tinha significado para o mundo, meu próprio coração foi movido e eu redediquei-me ao serviço em que me empreguei¹⁶¹.

Neste capítulo analiso as ações do missionário Hugh Clarence Tucker, nos Estados Unidos e no Brasil. Neste sentido, no primeiro item expõem-se parte de sua trajetória, pelo recurso à leitura de sua autobiografia, de modo a considerar a construção ativa de uma memória, por parte desse autor. No segundo, trato das experiências vivenciadas por Tucker no período da Guerra Civil, nos Estados Unidos, e de seu percurso formativo, nas instituições escolares e na universidade e no âmbito religioso. No terceiro, apresento os resultados da pesquisa sobre sua trajetória no Brasil, no interior da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul e nos movimentos e instituições interdenominacionais. Por fim, trato das relações estabelecidas pelo missionário, com brasileiros e norte-americanos, de modo a avançar na verificação das hipóteses de pesquisa relacionadas à atuação política, no Brasil, da Missão da Igreja Metodista.

2.1 Hugh Clarence Tucker através do espelho: uma viagem por suas memórias

Figura 2
Hugh Clarence Tucker



Retrato de Hugh Clarence Tucker, sem data.

Disponível em: <<http://search.ancestry.com/HughClarenceTucker>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

¹⁶¹ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia do Missionário Hugh Clarence Tucker*: um belo documento histórico de outubro de 1940. Rio de Janeiro, 1940. Arquivo Histórico da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). A versão utilizada na pesquisa não tem numeração de páginas.

Hugh Clarence Tucker nasceu ao sul de Nashville, atual capital do estado do Tennessee, em outubro de 1957. Em sua obra autobiográfica, destaca-se inicialmente a construção memorativa das referências rurais do Sul dos Estados Unidos, nas quais ressaltam os aspectos naturais e geográficos de sua cidade natal e as relações familiares, inseridas numa narrativa mítica de dons e presságios¹⁶².

Tucker morava em pequena fazenda de 45 acres, na região perto do Pico *Hillsboro*, e uma estrada pública passava ao longo da pequena propriedade.

A casa era de uma só peça de madeira, com meio andar em cima e situada numa pequena elevação no condado de Williamson, no estado de Tennessee. Uma cadeia de montanhas por trás e outra na frente, com cerca de trezentos metros de altura que, para meus olhos de criança, pareciam altos como uma torre que tocava o céu. (...)

Numa noite escura e chuvosa, olhando para fora de nossa cabana na encosta do morro, vi pela primeira vez o *Jack-o-lantern* [fogo fátuo] movendo-se ao longo das margens do pequeno riacho, perto da casa de um vizinho. Pensei que fosse um fazendeiro que estivesse cuidando de um animal doente no pasto. As explicações do estranho fenômeno, dadas pelos meus pais, foram significativas para mim, pois continuei imaginando de onde a luz vinha, onde ela podia estar escondida durante o dia e quando ela apareceria outra vez, pois eu continuava esperando por ela. A lembrança daquela luz enfeitada frequentemente parece uma parábola para mim e uma profecia do caminho por mim percorrido durante 63 anos, pois eu tinha 19 anos quando deixei minha casa para ingressar na universidade, saindo daquela cabana entre os montes e para me aventurar no grande e misterioso mundo de horizontes sempre mutantes, de luzes lampejantes e de experiências enriquecedoras para a vida, através de cinco continentes, passando por mares pontilhados de ilhas¹⁶³.

O sobrenome Tucker vinha da família de seu pai, William Alexander. Os Tuckers eram oriundos do condado de Amélia, Virgínia, de onde partiram para os “montes *Alleghanys* logo depois do nascimento de meu avô, em 19 de maio de 1805, e se estabeleceram nas vizinhanças de *Murfreesboro*, a 64 quilômetros a sudeste de Nashville”¹⁶⁴. O nome da família estivera presente, com destaque, na história da Virgínia, assim como em outras regiões dos Estados

¹⁶² Conforme notado por Cecília Azevedo, a religiosidade nos Estados Unidos está imbricada numa narrativa de dons e presságios que integram a identidade norte-americana: “Desde a travessia do Atlântico, os *pilgrim fathers* passaram a reconhecer sua história na Bíblia, na experiência do povo eleito por Deus, atravessando o deserto e enfrentando provações, para alcançar Canaã, a ‘cidade no topo da colina’, conforme pregava John Winthrop, em 1630. Encarnando todas as potencialidades do Novo Mundo, a ‘América’ fiadora da liberdade e da igualdade, adquiria um contorno espiritual, e não físico, o sentido de uma empresa santificada, uma profecia a se cumprir e a se projetar no Oeste e no futuro”. AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiência do protestantismo nos Estados Unidos. *Tempo*, n. 11, 2001, p. 115.

¹⁶³ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

¹⁶⁴ “Foi feita uma pesquisa publicada há poucos anos atrás, revelando que os Tuckers descendem de um certo Teucer, um rei de Tróia. Os primeiros descendentes apareceram na Inglaterra em 1066; um deles lutou sob as ordens de William, o Conquistador, e em 1079 foi agraciado com o brasão Tucker, com a inscrição “NIL DESPERANDUM” (Nunca desespere). Seus descendentes vieram ainda mais para o Oeste das Bermudas e de lá mudaram-se para a Virgínia e outros para Massachussets”. *Ibid.*

Unidos¹⁶⁵. Susan Catherine Tucker, sua mãe, por outro lado, descendia da família Bibbs, “que, segundo dizem, eram donos das terras onde foram construídas Brooklyn e New York”¹⁶⁶.

O destaque para as origens familiares compõe, em sua narrativa, o núcleo central: a unidade primordial de formação humana residia no “lar”, apresentado de forma dissociada de qualquer qualificação socioeconômica, pois “aquele lar humilde tornou-se uma verdadeira ‘casa ao lado do caminho, onde passa a raça humana’ e onde cada um da família de 18 pessoas foi ensinado a ser um amigo do homem”¹⁶⁷. Assim, o lar era apresentado como protagonista para tornar a “vida no que ela tem sido e é hoje para mim. Sinto pena daqueles a quem foi negada a benção de um verdadeiro lar, mesmo que tenha sido apenas uma cabana: mesmo que seja humilde, não há lugar como o lar”¹⁶⁸. Desse modo, o “lar” tinha relação direta com a realização das “profecias” na vida de Tucker.

A união de elementos geográficos do sul dos Estados Unidos, da descendência aristocrática e das relações familiares, interligados numa narrativa mítica na autobiografia, remete a elementos que fazem parte do contorno espiritual da nação norte-americana, isto é, “(...) uma ordem mítica, esteio da identidade nacional” norte-americana”¹⁶⁹. De todo modo, religião e identidade nacional estão presentes em obras clássicas sobre os Estados Unidos, sendo examinados também em estudos mais recentes voltados a esse tema¹⁷⁰. Emory Elliott defende que, naquele país, em uma perspectiva de longuíssima duração que perpassa desde a Guerra da Independência até as décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial, ocorreu uma simbiose peculiar entre religião e política, que pode ser observada a partir de um viés geracional e histórico. Assim, a geração patriarcal dos fundadores ou heróis militares norte-americanos constituiu um *establishment* político reforçado pela religião. A segunda geração, diferentemente, rejeitou a interferência religiosa, por considerar o projeto político anterior como fraco ou corroído. Já a terceira foi marcada por “ressentimentos” devido ao afastamento da religião da dinâmica política, inscrito em cenários de “crise”, descritos como de “traição”. Por fim, com a

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ “Na minha meninice o Senador Bibb procurou sem sucesso, recuperar a fortuna para os descendentes da família, baseado no fato que o direito de posse doado por 99 anos tinha expirado”.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ AZEVEDO, Cecília. *Op. cit.* p. 115.

¹⁷⁰ Ver TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1977; WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1997; AZEVEDO, Cecília. *Op. cit.*; ELLIOT, Emory. Religião, identidade e expressão na cultura americana: motivo e significado. In: SACHS, Viola et al. (Org.). *Brasil & Estados Unidos: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988; BELLAH, Robert. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 96, n. 3, 1967, p. 40-55; BERKOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito da América. In: SACHS, Viola et al. (Org.). *Brasil & Estados Unidos: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

quarta geração, frequentemente se observou uma revivificação religiosa, “como ocorrera com o Primeiro Grande Despertar na década de 30 [1730] e o Segundo Grande Despertar nos outros anos 30 (1830).¹⁷¹

Aparentemente contraditórios, religião e política ligaram-se no contexto norte-americano, marcado pela dupla herança da presença protestante e da racionalidade do Iluminismo. Para Elliot, desse modo, “os Estados Unidos são um país cristão, mas os americanos adotam a liberdade e a tolerância religiosas. A maioria dos americanos não teria dificuldade em concordar que essas afirmações, que parecem apresentar ideias opostas, expressam suas crenças sobre a religião e a identidade americana”¹⁷².

Robert Bellah, no conhecido artigo “Religião civil na América” (1967), assinalava que a manifestação religiosa no país comportava aspectos estritamente privados. Por outro lado, determinados elementos religiosos compunham a base da identidade nacional norte-americana: por exemplo, a Divina Providência, a ideia de que Deus guardou uma missão especial a ser cumprida pela América, e o conceito de “sacrifício”, que assumia nos Estados Unidos a função do ônus carregado pela nação, por ser a terra eleita e, portanto, palco de inúmeras lutas e guerras ao longo da História.

Esses símbolos sagrados desempenharam um papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e ainda conferem uma dimensão religiosa a toda a textura da vida americana, incluindo a esfera política. Esta dimensão religiosa pública é expressa num conjunto de crenças, símbolos e rituais que eu estou chamando de religião civil americana.¹⁷³

Sacvan Bercovitch aprofundou a análise das relações entre religião e identidade nacional nos Estados Unidos, em uma perspectiva antropológica, a partir do exame de gestos e rituais. Para além do que fora realizado por Bellah, Bercovitch considerou dimensões conscientes e inconscientes dessas relações, apontando para a formação e a definição da própria “América” como símbolo, no qual foi depositado um elenco de valores como liberdade, progresso e pureza moral, representando ainda as infinitas oportunidades abertas aos indivíduos, isto é, para a classe média que constitui o “*American way of life* capitalista”¹⁷⁴. Bercovitch destaca a utilização, feita pelos puritanos, os primeiros doutrinadores, da tipologia bíblica para compor os ideais e a retórica política. A “consagração simbólica” facultava, desse modo, a associação de valores morais amplos, como o “Destino Manifesto” e a “Cidade sobre a Colina”, servindo a retórica

¹⁷¹“Em muitos aspectos, a revivificação é, em si mesma, uma dramática expressão pública da identidade americana coletiva e individual”. ELLIOT, Emory, *Op. cit.* p. 114.

¹⁷²*Ibid.* p. 120.

¹⁷³BELLAH, Robert *apud* ELLIOT, Emory, *Op. cit.* p. 122.

¹⁷⁴BERKOVITCH, Sacvan *apud* ELLIOT, Emory, *Op. cit.* p. 123.

religiosa para mascarar realidades econômicas e sociais¹⁷⁵.

No entanto, mesmo considerada a retórica religiosa, longe de qualquer uniformidade e consenso, restava, no século XIX, a questão de enfrentar o problema da escravidão. No período, as diversas igrejas existentes foram atravessadas por conflitos relacionados a essa questão, gerando cisões e o surgimento de novas organizações.

Ao apresentar suas impressões sobre a escravidão nos Estados Unidos e no Brasil, Tucker parece entrar em contradição em pelo menos duas passagens, a respeito de sua família ter sido proprietária de escravos. Isso ocorre, na narrativa, ao apresentar recordações da infância no período da Guerra Civil (1861 – 1865).

Nasci no tempo da escravidão nos Estados Unidos e na minha infância sofri de algumas privações e infortúnio de uma longa e cruel guerra ao fim da qual a escravidão foi abolida. (...). Não parece que a escravidão[refere-se ao Brasil] aqui foi acompanhada pelas crueldades que se alegava ser parte de sistemas em outros países. Certamente os escravos recebiam cuidados e consideração depois que o tráfico havia cessado, já que seu valor tinha aumentado e assim os donos tinham um incentivo para os proteger. O sistema também não afetou a psicologia do povo brasileiro como afetou a dos norte-americanos. O preconceito e a discriminação contra negros no sul dos Estados Unidos, estou persuadido, não está nos ancestrais dos negros e sua “prévia condição de servidão” mas é principalmente um produto da política odiosa da orientação da Reconstrução, depois da Guerra Civil. No Brasil a força foi aplicada e nunca se desenvolveu entre os brancos uma atitude em relação aos negros que nem de leve se parecia com aquela prevalecente nos Estados Unidos¹⁷⁶.

Por que Tucker avalia que a escravidão teve um impacto maior nos Estados Unidos, tanto em aspectos políticos e econômicos e quanto na “psicologia do povo”¹⁷⁷, do que no Brasil? Ainda que não seja possível dar com precisão essa resposta, a análise de sua autobiografia dá alguns indícios importantes, sobretudo a partir da consideração de alguns episódios que permaneceram em suas lembranças mesmo após muitos anos do ocorrido, como veremos a seguir.

É possível buscar os indícios para tal resposta se situamos a autobiografia de Tucker no contexto norte americano do século XIX: a escravidão dividiu a nação em Norte e Sul, cisão que determinou a Guerra Civil e que provocou enorme devastação e milhares de mortes; a Guerra afetou fortemente a vida de Tucker, sendo ele filho de uma família do Sul que esteve envolvida

¹⁷⁵BERKOVITCH, Sacvan. *Op. cit.*

¹⁷⁶ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

¹⁷⁷ Este termo apresenta correlação com a discussão sobre os “contornos espirituais” da nação norte-americana, isto é, aspectos que formariam a identidade nacional do país. Talvez, para Tucker, o abalo na “psicologia do povo” passasse também pelos impactos que a escravidão provocou nas igrejas, em particular na Igreja Metodista Episcopal. Ver BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945; e AZEVEDO, Cecília. *Op. cit.*

no conflito. Ademais, a questão da escravidão dividiu a Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos, muitos anos, inclusive, antes da Guerra Civil ¹⁷⁸.

A escravidão era utilizada em larga escala nas regiões produtoras de tabaco e algodão e se concentrava no Sul, sobretudo nos estados de Virgínia e Geórgia. A utilização da mão de obra escrava apoiava-se em aspectos econômicos, sociais e simbólicos: o escravo era um bem que simbolizava uma posição de distinção social para a classe de proprietários. Além disso, havia a crença de que brancos e negros não poderiam conviver pacificamente, descartando-se a possibilidade de liberdade para os últimos. Por fim, os negros escravizados representavam valor econômico “numa complexa rede de compra e venda e sua força de trabalho sustentava a produção nos campos, sendo o responsável pela mobilização de milhões de dólares”¹⁷⁹.

Contudo, apesar de sua importância, o status da escravidão não era consenso nos Estados Unidos. Ao longo da primeira metade do XIX, o tema provocara polêmicas e disputas entre o Sul e o Norte do país. A cisão gerada pela escravidão produzia empecilhos justamente no que tangia à unificação nacional, ou seja, dificultava a formação de uma unidade ideológica, no sentido de compor a identidade da nação norte-americana¹⁸⁰.

O Norte desejava a expansão das denominadas “terras livres” e nele começava a se desenvolver uma classe média, em conjunto com a expansão industrial. O Sul, por sua vez, era fundamentalmente agrícola, e apoiava-se no de *plantation* e escravidão. Contudo, as divergências em torno da escravidão não impediram a interação econômica entre as duas regiões e com o mercado internacional, com destaque para as relações comerciais mantidas com a Inglaterra. Tanto no Norte quanto no Sul não se questionava a “superioridade” do homem branco, excluindo-se os negros das decisões políticas ¹⁸¹.

No interior da Igreja Metodista Episcopal, a escravidão gerava inúmeras controvérsias desde o fim do século XVIII. Anteriormente à criação da instituição, em 1784, a Conferência de Natal, em 1780, deliberara pela condenação da escravidão ¹⁸². Havia, ainda, os entraves contidos

¹⁷⁸Por fim, não menos importante, é necessário considerar que Tucker chega ao Brasil em 1886, em um período no qual acirrava-se a luta pelo fim da escravidão, afinal conquistada em 1888. Não obstante, veremos mais adiante que a visão de Tucker sobre a escravidão no país assenta-se pela influência de determinadas obras em sua formação intelectual.

¹⁷⁹ FERNANDES, Luiz Estevam e MORAIS, Marcus Vinicius de. Os EUA no século XIX. In: KARNAL, Leandro et al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*, 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015. p. 124.

¹⁸⁰*Ibid.* p. 125.

¹⁸¹*Ibid.* p. 129.

¹⁸² “Estamos profundamente cômicos da impropriedade de estabelecer limites à comunhão em uma sociedade religiosa que já está organizada, senão em ocasiões extraordinariamente excepcionais. Assim é que julgamos o costume de conservar os nossos semelhantes na escravidão. Achamos que é contrário à lei áurea de Deus, sobre a qual estão baseados a lei e os profetas, e aos direitos inalienáveis da humanidade, tanto como a todos os princípios da revolução, conservar na mais profunda degradação e numa escravidão tão vil que não se encontra igual noutra parte do mundo, excetuando-se a América, tantas almas que podem refletir a imagem de Deus. (...) Portanto,

legislação relativa à questão da escravidão, que expressavam a dinâmica de formação da nação norte-americana, os quais se tornaria mais agudos nos conflitos que delinearam a Guerra Civil.

Segundo Buyers, ainda que a Igreja Metodista condenasse a escravidão desde o fim do século XVIII, seus pregadores estavam impedidos de libertar seus escravos, devido aos entraves legais impostos nos estados do Sul. Neste sentido, a Igreja Metodista e outras igrejas protestantes conformaram-se aos limites da legislação, com exceção dos quakers, ou “amigos”, que proibiam expressamente seus membros de possuírem escravos¹⁸³.

A solução provisória adotada desde o fim do XVIII, de condenar a escravidão nos estados onde tal decisão não entrasse em confronto com a legislação vigente, representava, no contexto norte-americano, cindir em duas a Igreja Metodista Episcopal: ao Sul, membros da Igreja eram donos de escravos; ao Norte, uma parte da igreja, seguidora da linha oficial, era contrária à escravidão¹⁸⁴.

A cisão na Igreja Metodista Episcopal ocorreu na Conferência Geral em Nova York, em 1844, tendo como estopim o caso de um bispo de nome Andrews. Nesta mesma conferência fora apresentada para deliberação, também, a decisão anterior relativa à suspensão de um presbítero que se unira em matrimônio com uma mulher proprietária de escravos, até que se fizesse a emancipação dos mesmos, que foi mantida¹⁸⁵.

Ao longo da Conferência de Nova York formou-se uma comissão de delegados para propor uma solução para questão da escravidão na Igreja Metodista Episcopal que, após quatro dias de recolhimento e jejum, não teve sucesso em seu objetivo. Foi então que o caso do bispo Andrews precipitou a cisão. Seu afastamento da função de bispo da Igreja Metodista foi solicitado com base na proposição relativa ao presbítero afastado, mas com agravantes: Andrews era proprietário de escravos, que obtivera por casamento, mas também deixados diretamente em herança¹⁸⁶. Para Buyers, qualquer decisão acerca desse caso teria levado à desintegração da

julgamos que é nosso dever impreterível lançar mão de todos os recursos ao nosso alcance para extirpar do nosso meio esta “abominação”. (...) Estas regras afetam os membros da nossa sociedade até ao ponto em que não entram em conflito com as leis dos estados em que residem. (...) E a respeito dos nossos irmãos no estado de Virgínia, depois de considerarmos a sua situação peculiar, permitimos-lhes dois anos desde o primeiro aviso para que considerem a conveniência ou não de se conformarem com estas regras”. Conferência de Natal [1780] *apud* BUYERS, Paul Eugene. *Op. cit.*, 1945. p. 145.

¹⁸³ *Ibid.* p. 146

¹⁸⁴ De forma geral, na própria Lei da Igreja, podemos destacar três resoluções sobre a escravidão em períodos distintos: a primeira, conforme vimos, na Conferência de Natal de 1780; a segunda, já sob a organização da Igreja Metodista Episcopal, na Conferência Geral de 1808 que deliberava que era proibido que o pregador itinerante possuísse escravos nos estados onde a lei permitia a emancipação. *Ibid.* p. 146.

¹⁸⁵ Segundo Buyers, “O caso foi discutido, mas na votação a sentença da Conferência de Baltimore foi sustentada por 117 votos contra 56. O resultado dessa votação revelou o fato que o elemento antiescravista estava mais forte do que o elemento conservador”. *Ibid.* p. 147.

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 148.

Igreja Metodista Episcopal.

A solução encontrada pelos bispos foi adiar a decisão até a próxima Conferência Geral, de modo a repensar as funções que o bispo Andrews ainda poderia exercer na Igreja Metodista Episcopal, numa tentativa de conciliar os interesses antagônicos dos delegados do Norte e do Sul. Entretanto, os delegados da Nova Inglaterra decidiram deixar a Igreja Metodista Episcopal, caso o bispo Andrews não fosse afastado. O ponto foi então mantido em pauta, sendo apresentada a proposta de suspensão do bispo, afinal aprovada, com a vitória dos delegados do Norte¹⁸⁷.

A minoria derrotada apresentou então uma moção, assinada por cinquenta e um delegados das conferências onde existia a escravidão, com exceção da Conferência do Texas, iniciativa que resultou em proposta de separação amigável da Igreja Metodista Episcopal. Acolhido o pedido, o “plano de separação” foi aprovado por 135 votos favoráveis, contra apenas 17 votos contrários¹⁸⁸. A Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos foi organizada no ano seguinte, na convenção organizada na cidade de Louisville, Kentucky¹⁸⁹.

A leitura da autobiografia de Tucker merece atenção na passagem sobre a posse de escravos por integrantes de sua família, especialmente se pensamos na importância que tal questão ganhou na construção de sua narrativa, enquanto um dos mais importantes missionários metodistas, em um cenário, como vimos, de fortes tensões e disputas. Ainda que mencione em apenas duas passagens a posse de escravos na família, parece haver nelas ambiguidade.

Em um primeiro trecho, Tucker escreve: “meu pai não foi dono de escravos. Nunca entrei em contato direto com a escravatura e minhas lembranças a respeito dela são bem vagas”¹⁹⁰. Em outra passagem, quando recorda a Guerra Civil, refere-se a “um rapaz negro, chamado John que

¹⁸⁷Segundo Buyers, “para continuar no ofício episcopal, ficaria incapacitado de presidir a qualquer Conferência nos estados do Norte e os irmãos da Nova Inglaterra retirar-se-iam da Igreja Metodista Episcopal e fundariam uma nova Igreja; e, se fosse demitido, os irmãos do Sul ficariam escandalizados”. *Ibid.* p.149.

¹⁸⁸*Ibid.* p. 150.

¹⁸⁹“Que a Conferência Geral de 1844 deu plena e completa liberdade às Conferências Anuais dos estados onde existem escravos para decidirem sobre a necessidade de organizar uma corporação eclesiástica e separada no Sul, que dezesseis das tais Conferências estão aqui representadas, que é evidente que o ministério e os membros no Sul, quase quinhentos mil, na razão de noventa e cinco por cento deram seu parecer que uma divisão é indispensável, que se isto não for realizado, cerca de um milhão de escravos, que ouvem agora dos ministros o Evangelho se retirarão do nosso cuidado e que, tomando esta posição, as Conferências do Sul estão, de boa vontade, prontas a tratar com a divisão do norte da Igreja em qualquer tempo, com o fim de ajustar as dificuldades desta controvérsia nas condições e princípios que sejam satisfatórios a ambos. (...). E então esses delegados solenemente declararam dissolvida a jurisdição, até então exercitada pela Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal sobre as Conferências Anuais representadas na convenção e que as ditas Conferências Anuais ficavam constituídas em uma corporação eclesiástica, separada, baseada sobre a Disciplina da Igreja Metodista Episcopal, abrangendo as doutrinas e todas as regras e regulamentos morais, eclesiásticos e ecumênicos da dita Disciplina, exceto as alterações verbais que sejam necessárias para ser conhecido pelo estilo e título da Igreja Metodista Episcopal do Sul”. Conferência Geral [1844] *apud* Buyers. *Op. cit.* p. 151.

¹⁹⁰ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

tinha sido dado a ele [seu avô], embora a gente não pensasse nele como um escravo, vinham às vezes para ajudar. Cada um da família tinha que fazer o que podia na casa, no estábulo e nos campos (...)"¹⁹¹.

Conforme vimos, Tucker pertencia a uma família do Sul dos Estados Unidos – com propriedade de terras e certa ascendência aristocrática –, sendo a mão de obra escrava utilizada em larga escala nas fazendas da região. O fato de negar, no primeiro trecho, e amenizar, no segundo, a questão da presença de escravos e de sua utilização por sua família talvez se explique se consideramos o contexto da Igreja Metodista nos Estados Unidos naquele momento e, principalmente, a disputa memorativa que incide sobre o tema, no tocante à escrita de sua autobiografia, nos anos posteriores.

As informações escassas em sua autobiografia sobre a questão da escravidão permitem-nos ainda inferir certa correlação entre a situação descrita, do escravo de seu avô, com uma sugestão, feita no período, por Andrew Johnson, governador militar do Tennessee (1862) e vice-presidente do segundo mandato de Abraham Lincoln (1864-1865), que veio a substituir esse último após seu assassinato. No início da guerra, Johnson foi o único senador do Sul que não deixou seu posto, apoiando a política militar do presidente e lutando contra a rebelião em seu estado natal. Entretanto, o senador não era um abolicionista radical, recomendando que “cada chefe de família norte-americano tivesse um escravo para evitar que sua família fosse obrigada a executar serviços ‘inferiores e desagradáveis’ segundo suas próprias palavras”, situação que parece ter sido a da família de Tucker, a tomarmos o trecho mencionado de sua autobiografia¹⁹².

A Guerra Civil durou quatro anos e teve um imenso saldo de devastação, com a destruição de propriedades e contabilizando mais de 600 mil mortos¹⁹³, provocando a emigração de norte-americanos para outros países¹⁹⁴.

O ponto de maior divergência entre o Norte e o Sul, além da escravidão, estava na disputa dos novos territórios anexados pelos Estados Unidos, com destaque para a tomada de diversos domínios anteriormente pertencentes ao México, a partir da “Cláusula Wilmot” em 1846 e da “Lei Kansas-Nebraska” de 1854¹⁹⁵. As eleições de 1860 haviam sido cruciais para a definição da

¹⁹¹*Ibid.* p. 3.

¹⁹²Andrew Johnson nasceu pobre na Carolina do Norte e emigrou para o leste do Tennessee, onde trabalhava como alfaiate. Na política tinha como pauta central o ataque à aristocracia dos fazendeiros. FERNANDES, Luiz Estevam e MORAIS, Marcus Vinicius de. *Op. cit.* p. 141

¹⁹³ HOBBSAWM, Eric. *A era do Capital, 1848 – 1875*. 23ª. Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2015. p. 224.

¹⁹⁴ Com destaque para a vinda de norte-americanos ao Brasil, sobretudo para o Oeste paulista. A respeito, ver o Capítulo 1 desta dissertação.

¹⁹⁵A Cláusula Wilmot, proposta pelo democrata David Wilmot, defendia a abolição da escravidão em todo o território anexado do México. Não foi aprovada, contudo resultou no acirramento de tensão entre o Norte e o Sul e expôs as contradições e disputas na definição do território norte-americano, expressas, por exemplo, nos impasses

questão da escravidão, vide as expectativas geradas quanto a resolução do impasse produzido nos últimos anos. Contudo, a vitória de Lincoln¹⁹⁶ não solucionou a crise por conta de sua política de conciliação e pela ambiguidade de seus atos e falas: os sulistas viam em Lincoln um abolicionista; por sua vez, os nortistas consideravam Lincoln um conservador, por se não empenhar na luta para pôr fim ao regime escravocrata¹⁹⁷.

A eleição de 1860, como sabemos, teve impacto direto para o início formal dos conflitos. A Carolina do Sul deflagrou a separação, após convocar uma convenção no qual se declarava separada da União, posição que foi acompanhada por Mississippi, Flórida, Alabama, Geórgia, Louisiana e Texas. A união desses estados formou os chamados Estados Confederados da América, com Jefferson Davis como presidente. Foi novamente na Carolina do Sul que aconteceu outro episódio importante: a deflagração da guerra, em abril de 1861. Os confederados tomaram o forte Sumter das tropas da União, ordenando posteriormente a sua evacuação. Lincoln reagiu como envio, para a região, de um reforço de quase 80 mil homens. Com o início do conflito, separaram-se da União Carolina do Sul, Tennessee, Virgínia, Arkansas e Carolina do Norte.

Os sulistas contavam como vantagem a sua tradição militar, alimentada por grandes nomes da estratégia dos Estados Unidos¹⁹⁸ e, por isso, nutriam orgulho de sua superioridade frente à “ralé” do Norte. Contudo, essa avaliação demonstrou-se equivocada, diante do tamanho do exército do Norte, o que foi agravado pelo fato de o Sul não poder utilizar mão-de-obra escrava no recrutamento e pelo ingresso de imigrantes europeus recém-chegados nos exércitos da União. Além disso, a Guerra Civil produziu efeitos diferentes nas duas partes em conflito. O Sul foi palco dos encontros das tropas, o que trouxe consequências diretas na produção econômica baseada na atividade agrícola. Grande parte da milícia sulista era composta por homens brancos de baixa condição social, que não possuíam escravos, e que demandavam uma política de aquisição de alimentos a preços menores para sua manutenção, o que acarretava prejuízos para comerciantes e proprietários. De modo diverso, para Hobsbawm e Fernandes e Moraes a guerra trouxe para o Norte, apesar das numerosas baixas, oportunidades de crescimento, com o fortalecimento das indústrias têxtil, de calçados e, principalmente, bélica.

acerca da legislação dos territórios anexados. Por outro lado, a Lei Kansas-Nebraska, apresentada por David Atchison que representava os sulistas, foi aprovada pelo Congresso norte-americano em 1854 e determinava a revogação da abolição da escravidão diante de qualquer projeto no tocante à administração territorial. A reação do Norte foi imediata, assim como a oposição ao governo de Franklin Pierce (1853-1857) perante a conviência com tal projeto favorável à escravidão. FERNANDES, Luiz Estevam e MORAIS, Marcus Vinícius de. *Op. cit.* p. 128.

¹⁹⁶ Abraham Lincoln disputou o pleito presidencial com o democrata Stephen Douglas. *Ibid.* p. 130.

¹⁹⁷ Segundo Fernandes e Moraes: “O presidente pode ser considerado um antiescravista, mas nunca um abolicionista aberto e declarado”. *Ibid.* p.130.

¹⁹⁸ Como, por exemplo, o general Robert Lee. *Ibid.* p. 132.

Essa vantagem econômica somava-se ao fato de o Norte somar mais de 70 % da população total dos Estados Unidos e, claro, 90% da produção industrial ¹⁹⁹.

As memórias de Tucker sobre a guerra têm a peculiaridade de terem sido produzidas a partir do estado sob o governo militar de Andrew Johnson, que apoiava Washington. Assim, refere-se aos combates na região próxima à sua cidade natal:

As lutas ao redor de Nashville causaram uma profunda impressão na mente e nos corações; nós ouvíamos o ruído das espingardas, o troar dos canhões e víamos a fumaça subindo nos horizontes, à distância. Certa ocasião os soldados Federais acamparam perto de nossa casa, fizeram fogueiras à noite, serrando a madeira da cerca que circundava nosso pequeno pomar e levaram o último cavalo que tínhamos, deixando um que era velho e inútil em seu lugar. Nós queríamos saber por que eles faziam tais coisas, mas somente nos anos de amadurecimento, nós pudemos compreender por observação e experiência, os terríveis métodos da guerra ²⁰⁰.

Tucker relembra, também, a ida de seu pai para a guerra:

Uma das mais antigas e vívidas lembranças de infância é da manhã em que meu pai deixou a casa para ir para a Guerra entre os Estados, ocorrida entre 1861 e 1865. Nós, as crianças (cinco meninos, o mais velho com cerca de 8 anos e o mais moço com 1 ano e meio) despertamos cedo certa manhã e saímos de nossas camas baixas de rodinhas, como sempre, mas não foi com o costumeiro sorriso doce que nossa mãe nos recebeu. Seu rosto estava triste; a voz quase sempre alegre do pai denotava tristeza. Ele estava indo embora, mas não para a cidade, de onde voltaria à tarde, como fazia duas ou três vezes por semana. Em lágrimas ele beijou os meninos e esposa e dando adeus, saiu de casa, montou no cavalo e cavalgou para a guerra, talvez por um longo tempo ²⁰¹.

Em outra passagem, relata que a experiência de sua mãe, Susan Catherine, de ler salmos da Bíblia para buscar conforto nos momentos difíceis, sem saber se Willian Alexander retornaria para casa com vida, despertou seu interesse para ler e conhecer a Bíblia.

Eu costumava ficar imaginando por que minha mãe lia a Bíblia com tanta frequência e com tamanho prazer, especialmente os Salmos de Davi, algumas vezes com lágrimas de júbilo correndo pelo rosto. O desejo de saber o que havia naquele livro que tanto interessava minha mãe, aumentou quando cresci. Mais tarde, cheguei a saber, a coisa que eu desejava acima de tudo: era ter a minha própria Bíblia. Uma experiência triste daqueles dias foi que Papai Noel não veio naquele Natal. Tivemos certeza que a guerra devia ser uma coisa terrível, já que não permitiu que Papai Noel trouxesse coisas boas para encher meias. Assim, as guerras obrigam as crianças a sofrer ²⁰².

O Sul cometeu erros de estratégia que foram fatais para seus resultados na Guerra Civil. Em contraste com o esforço econômico do Norte, as lideranças sulistas decidiram cancelar a exportação de algodão para tentar gerar pressão sobre a Inglaterra, na tentativa de obtenção de

¹⁹⁹ Ver HOBBSAWM, Eric. *Op. cit.*, e FERNANDES, Luiz Estevam; e MORAIS, Marcus Vinicius de. *Op. cit.*

²⁰⁰ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁰¹ *Ibid.* p. 3.

²⁰² *Ibid.* p. 3.

seu apoio militar. A medida não surtiu o efeito esperado, pois os ingleses possuíam estoque da matéria-prima, e não trouxe efeitos negativos para a produção industrial. Outrossim, Lincoln adotou medidas de bloqueio de entrada e saída de gêneros alimentícios do Sul, trazendo de imediato problemas de abastecimento, prejuízos e fome para suas tropas. Em tal cenário, em 1863, um terço da tropa sulista havia abandonado os campos de batalha. A solução adotada pelos confederados para seguir no conflito teria impactos diretos para a abolição nos Estados Unidos: a convocação de parte da população escravizada nas fazendas do Sul ²⁰³.

Deste modo, a Guerra Civil teve duas consequências importantes: no próprio contexto da guerra, as medidas do governo Abraham Lincoln, no primeiro momento, apontaram para a emancipação lenta, gradual e indenizada dos escravos. Contudo, algumas das ações governamentais surtiram efeitos inesperados e, além da pressão dos políticos do Norte e das estratégias adotadas pelos negros escravizados, aceleraram o processo de emancipação. A primeira “Lei do Confisco”, de 1861, determinava que as terras sulistas que viessem a cair na mão dos nortistas seriam confiscadas pela União. A lei impulsionou fugas coletivas de escravos que ainda permaneciam nas fazendas, já que muitos se aproveitaram das invasões para obter a liberdade. Em seguida, foi aprovada a abolição da escravidão no território do Distrito de Columbia²⁰⁴.

Tais fatos contribuíram para que o governo mudasse a sua estratégia: a segunda “Lei do Confisco”, de 1862, declarava livres os escravos fugidos e capturados. Outro passo importante para a abolição foi tomado por Abraham Lincoln, em contexto de grande pressão, com a proclamação da Lei de Emancipação dos escravos, em janeiro de 1863. Assim, “graças aos escravos e aos abolicionistas, um combate, que se iniciara em nome da recuperação da unidade territorial do país, transformou-se numa luta pelo fim da escravidão”²⁰⁵. A abolição da escravidão foi promulgada em 1865, como a décima terceira emenda à Constituição norte-americana, após um período de quatro anos de lutas e agitações negras e abolicionistas.

Antes do fim da Guerra Civil, Willian Alexander Tucker retornou com vida para casa. Tucker narra o dia do retorno do pai como um dos mais felizes de sua vida.

A cena de júbilo quando o Pai regressou da guerra causou uma impressão tão profunda em minha mente como a de sua partida. Foi ao cair da noite, eu me lembro, num dia chuvoso de julho. Seu irmão subiu a escada da varanda de nossa casa de um só compartimento; a minha Mãe exclamou: Olá Robert, é você? Ele respondeu: “aqui vem

²⁰³ FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinicius de. *Op. cit.* pp. 133 – 134.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 134.

²⁰⁵ Um ano antes, em 1862, o governo norte-americano aprovava o *Homestead Act*, que “entregava um quarto de um distrito ainda não desenvolvido no Oeste para qualquer família ou indivíduo maior de 21 anos dispostos a migrar para a região”. *Ibid.* p. 134. *Ibid.* p. 134.

alguém que você verá com maior prazer do que a mim”. Poucos minutos depois o pai, de muletas, surgiu da escuridão para os braços de minha mãe. Minha memória não relembra, através dos anos, uma cena de maior alegria. Entre os poucos papéis que ele deixou quando morreu, em abril de 1892, eu guardo como uma relíquia sua. Sua dispensa “por estar completamente incapaz de executar qualquer dever de um soldado, por motivo de reumatismo que o tornou incapaz por quase 4 meses, e agora ele é incapaz de cuidar de si mesmo”²⁰⁶.

2.2 O pós-guerra e os anos de formação

Ao longo da Guerra Civil, as igrejas metodistas sofreram inúmeros prejuízos, especialmente a Igreja Metodista Episcopal do Sul. Acompanhando o avanço da União, a Igreja Metodista Episcopal do Norte tomou propriedades e igrejas, o que criava dificuldades ainda maiores para uma eventual reconciliação. Os metodistas do Sul, em alguns casos, tiveram que recorrer ao governo para reaver propriedades.

No pós-guerra, foi proposto um ponto central de discussão para as igrejas metodistas: a representação leiga em suas conferências. Em 1868, deliberou-se, na Igreja do Norte, sobre essa questão, admitindo-se clérigos e leigos na Conferência Geral a realizar-se em 1872. No mesmo caminho, em 1866, foi aprovada a representação leiga na Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul, de modo a incidir na composição de clérigos e leigos no encontro a ser realizado em 1870. Em ambos os casos, a composição mantinha-se desigual, sobressaltando o número de clérigos no total²⁰⁷.

Também após o fim da Guerra Civil, o número de negros na Igreja Metodista Episcopal do Sul caiu de 207.766 membros em 1860, para 78.742 em 1866. Foi reconhecido um pedido para uma igreja só de negros, organizada em 1870 sob o nome *The Colored Methodist Episcopal Church in América*²⁰⁸.

Por outro lado, como assinalado por Hobsbawm, “o triunfo do Norte também era o triunfo do capitalismo americano e dos Estados Unidos modernos”²⁰⁹. A própria guerra representara uma excelente oportunidade para a impulsão industrial, notadamente com o avanço

²⁰⁶ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁰⁷ BUYERS, Paul Eugene. *Op. cit.* pp. 153-155. A divergência sobre a representação leiga e sobre o poder dos bispos tinha gerado cisão na Igreja Metodista Episcopal, quando os membros insatisfeitos decidiram sair e fundar a Igreja Metodista Protestante, em 1830. Um dos pontos centrais rumo à ruptura fora a diferença de opinião acerca da participação de leigos. Ver CAMPANTE, Delcio Hilton da Silva. *Metodismo e setores populares*. Análise da proposta de trabalho do Instituto Central do Povo. Dissertação (Mestrado em Educação). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1985. p. 63-64; e CAMPBELL, Ted A. *O essencial da doutrina metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2010, p. 13-33.

²⁰⁸ Mais tarde, a Igreja Metodista Episcopal Negra passou a ser denominada posteriormente Igreja Metodista Episcopal Cristã. CAMPBELL, Ted A. *Op. cit.* p. 16.

²⁰⁹ HOBBSAWM, Eric. *Op. cit.* p. 224.

do capital dos *robber barons*— os “barões ladrões”, como eram referidos, pejorativamente, os poderosos e ricos empresários norte-americanos do século XIX²¹⁰. A peculiaridade dos *robber barons* norte-americanos, em comparação com os empresários de outras economias capitalistas do período, pode ser apontada a partir de três características: a liberdade para a atuação econômica, sem intervenção do governo, com o que se abriam possibilidades para práticas comerciais de concorrência agressiva e desleal, com grande margem de corrupção em níveis locais e nacionais; a busca incessante pelo desenvolvimento tecnológico em si mesmo, isto é, para além da preocupação imediata em fazer dinheiro—tal como os empresários do Velho Mundo, os *robber barons* buscavam desenvolver e realizar construções tecnológicas, com destaque para a construção de estradas de ferro; e o fato de que grande parte dos *robber barons* eram “*self-made men* e não possuíam competidores em riqueza e posição social”²¹¹.

Tucker descreve a rotina dura de trabalho nas fazendas, após o fim da Guerra Civil, suavizada pela experiência religiosa.

Não era fora do comum naqueles dias de recuperação e reconstrução do pós-guerra que todos estivessem em campo trabalhando às 7 horas da manhã, parando para o almoço e depois trabalhando de 13:00 horas até cerca de 18:00 horas, completando assim de 9 a 10 horas de trabalho por dia. Em geral estávamos tão cansados à noite, que nem mesmo a Bíblia podia ser lida com proveito. Mas lembro que de vez em quando, alguns sentados em cadeiras, outros no chão encostados na parede, outros até juntos com o pai e a mãe, cantávamos hinos e canções evangélicas (...).²¹²

Assim, se, por um lado, a guerra modificou a história norte-americana, sobremaneira no que se refere ao desenvolvimento do capitalismo em larga escala, por outro, a liberdade e a posterior integração dos negros libertados ocorreram de forma diferenciada. Se, num primeiro momento, ocorreu a “Reconstrução”, com a imposição do regime nortista, o Sul retornou posteriormente ao controle dos brancos conservadores. Em 1877 as tropas do Norte deixaram em definitivo os antigos estados confederados. Para Hobsbawm, “o sul permaneceu agrário, pobre, atrasado e ressentido, os brancos ressentindo a nunca esquecida derrota, os negros vivendo a privação de direitos civis e a rudeza de subordinação reimposta pelos brancos”²¹³.

²¹⁰ A Guerra Civil propiciou possibilidades de expansão econômica para grandes empresários: “Quando a Guerra Civil eclodiu, a palavra milionário ainda era escrita em caracteres italicizados, mas quando o maior *robber* da primeira geração, Cornelius Vanderbilt, morreu em 1877, sua fortuna de 100 milhões dólares requereu a cunhagem de um novo termo, multimilionário (...)”. *Ibid.* p. 245.

²¹¹ “Apenas 42% dos homens de negócios desse período, que entraram no *Dictionary of American Biography*, vinham das classes médias ou baixas. Muitos vinham de famílias de comerciantes ou de profissionais liberais”. *Ibid.* p. 229.

²¹² TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²¹³ No contexto político norte-americano, “os republicanos do Norte (que mantiveram o controle da presidência pela maior parte do tempo de 1860 a 1932) não podiam ganhar no Sul solidamente democrata, que dessa forma guardou uma autonomia substancial. O Sul, por outro lado, por meio de seu voto em bloco, podia exercer alguma influência

Tucker iniciou sua formação escolar com oito anos de idade nesse contexto, no ano de 1866. O avivamento moral provocado pela leitura da Bíblia, na experiência escolar, é tecido com destaque em sua narrativa, compondo espaço importante entre as unidades memorativas selecionadas em sua autobiografia.

Eram dados prêmios pelo meu professor em concursos de memória. O prêmio que me foi concedido foi minha primeira Bíblia, a única coisa acima de todas as outras, que eu mais desejava. Eu ainda a conservo como meu tesouro de maior valor. (...) Tenho por inúmeras vezes, no correr dos anos, visto o dia nascer e o sol na terra e no mar, algumas vezes sob circunstâncias bem extraordinárias: no Corcovado no Rio, nos Andes na América do Sul, no Monte das Oliveiras em Jerusalém e em outros lugares, mas eu não senti nessas ocasiões maior alegria do que senti na manhã quando os primeiros raios de luz espantaram a escuridão e o sol surgiu, quando encontrei meu professor e lhe disse da minha preferência pela Bíblia. Voltei saltitante para casa, com o coração leve e pronto para um grande dia de trabalho no campo, mais do que qualquer um de meus irmãos²¹⁴.

Tucker cresceu numa família protestante, com participação ativa na Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos e, posteriormente, com a separação, na Igreja Metodista Episcopal do Sul. Seu avô era superintendente na primeira Escola Dominical que ele frequentou: “eu passei pela experiência com a conversão com a idade de 13 anos e fui admitido como membro da *Johnson’s Chapel* (...)”²¹⁵. Com dezenove anos, obteve licença para pregar pela *Quarterly Conference of Bethlehem and Johnson Clerge*, precisamente no dia 22 de janeiro de 1876: “o presbítero na presidência era o Reverendo R. P. Ranson [a referência correta é J. J. Ransom], nesta época vindo para o Brasil; ele chegou ao Rio de Janeiro em 2 de fevereiro de 1876 e organizou definitivamente o Trabalho Missionário Metodista”²¹⁶. Numa situação de dificuldade financeira, sobretudo pelas perdas de sua família ao longo da guerra, trilhou um caminho de formação intelectual sustentado por alguns trabalhos eventuais em fazendas e com um empréstimo tomado com o Fundo de Empréstimos estudantis da Universidade Vanderbilt. Também em virtude dessas questões Tucker começou a vender bíblias para a Sociedade Bíblica nos Estados Unidos²¹⁷ e a se interessar pelo trabalho missionário da igreja.

nacional, pois seu apoio era essencial para o sucesso de outro grande partido, o Democrata”. HOBBSAWM, *Op. cit.* p. 225. Andrew Johnson e Abraham Lincoln promoveram a chamada “reconstrução presidencial” e este último, após o assassinato do presidente, tentou afastar os grandes fazendeiros sulistas do poder, com a nomeação de administradores selecionados dentre os políticos sulistas, sob sua intervenção. O projeto presidencial foi frustrado pela liderança radical dos republicanos a partir de 1865. Ver FERNANDES, Luiz Estevam e MORAIS, Marcus Vinícius de. *Op. cit.* pp. 140-144.

²¹⁴ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Tucker registrava que “nem pensava que poderia seguir suas pegadas [de Ranson] dez anos mais tarde”. *Ibid.* p. 5. Sobre J. J. Ransom, ver Capítulo 1 desta dissertação.

²¹⁷ Segundo Tucker: “Nas férias de verão de 1878 tive minha primeira experiência na venda de Bíblias para a Sociedade Bíblica Americana. Foi uma grande benção e talvez tenha influenciado minha decisão, anos mais tarde, quando me ofereceram a Agência da Sociedade no Brasil”. *Ibid.*

Matriculei-me no departamento preparatório Acadêmico e Teológico da Universidade Vanderbilt em 1876 quando tinha quase 19 anos. Meu irmão mais velho, que dirigia uma pequena fazenda localizada a 9 quilômetros da Universidade ofereceu-me pensão gratuita, meu pai deu-me um cavalo para fazer a viagem de ida e volta diariamente.²¹⁸

No primeiro ano da Faculdade de Teologia desenvolveu sinusite, segundo ele por conta das viagens de deslocamento para a Universidade, precisando se afastar da mesma. Nesse período, trabalhou numa fazenda produtora de laticínios. Retomou os estudos em 1877 e, dois anos depois, relatava encontrar-se em difícil situação financeira.

Meu pai podia oferecer somente uma pequena ajuda e minha aventura para as férias foi vender Bíblias para a Sociedade Bíblica, como já relatado, que me trazia poucos dólares. Todo o fundo disponível naquele ano, nas mãos do Tesoureiro do Fundo de Empréstimo para ajuda a estudantes pobres, através do Departamento Bíblico, já tinha sido distribuído quando fiz meu pedido. Havia promessas extraordinárias; se eu estivesse pronto para ir procurá-las, um empréstimo seria feito com os lucros obtidos. Pela primeira vez na vida, com a idade de 21 anos, tomei um trem de Nashville para Franklin, a 13 quilômetros de distância, com notas e endereços de pessoas a quem não conhecia. A sensação era empolgante, sem dúvida, mas foi dobrada em grau na viagem de volta, pois tinha 50 dólares em meu bolso para apresentar ao Tesoureiro e promessas de mais 100²¹⁹.

No entanto, era preciso encontrar uma fonte de renda para garantir sustento próprio no período até a conclusão da Universidade. A solução encontrada por Tucker foi entrar no ministério ativo da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos, o que só era possível mediante requerimento de admissão ou prova para participar da Conferência Anual. A luta agora era conseguir um pouco de dinheiro para comprar algumas roupas e viajar até o local de seleção. Sua primeira tentativa de lecionar numa escola de verão não deu certo e, mais uma vez, o estudante encontrou solução no trabalho no campo.

Os fazendeiros estavam procurando mão de obra para colher o trigo dourado de seus campos. Eu estava desesperadamente necessitado; pedi um ancinho e, talvez imprudentemente, a uma hora da manhã, num dia quente de verão, juntei-me a um grupo de trabalhadores calejados até o pôr do sol. Eu não trabalhara no campo por cerca de 3 anos. Na manhã seguinte foi preciso meia hora de massagens para acabar com o endurecimento dos meus músculos, mas, para surpresa de todos, eu estava pronto e no local para continuar a colheita. Trabalhando durante a estação de colheita, a um dólar e meio por dia, eu consegui o dinheiro para a Conferência Anual Metodista, e além disso, a experiência foi boa para mim na época, e tem sido uma benção pois entrei em muitos outros amplos campos de trabalho²²⁰.

Nesse período, Tucker também se viu em dificuldades para entender o sentido de sua formação intelectual e vocacional. Segundo ele, o prêmio conquistado no concurso de memorização, aos oito anos de idade, havia direcionado sua formação apenas para memorizar e

²¹⁸*Ibid.*

²¹⁹*Ibid.*

²²⁰*Ibid.* p. 7

decorar as lições escolares. Na Universidade, teria descoberto “pela primeira vez que o objetivo do treinamento escolar deve ser aprender a pensar, a racionalizar e a investigar, não simplesmente decorar”. De outra forma, após visão profética - “tive uma visão de um veado ágil e reluzente passando com uma fita ao redor do pescoço na qual estava escrita uma mensagem. Ao mesmo tempo, numa série de reuniões de reavivamento que eu estava assistindo, um jovem me disse: ‘você me levou a Cristo’”²²¹ – tomou uma decisão “imediate e definitiva”: “logo afirmei para a Igreja e para os líderes missionários que eu estava pronto para o trabalho em qualquer parte do mundo onde eu fosse necessário”.

Fui para a Universidade com o propósito de preparar-me para o ministério cristão. Desde a meninice a inclinação para o ministério tinha sido estimulada. Agora a visão dos deveres e privilégios estava se tornando mais clara. Outrossim, a tentação de ficar em casa com o grupo social que conhecia estava ficando mais forte, embora isto tenha seguido uma linha de menos resistência em evitar as implicações de responsabilidade pessoal e de incertezas, e, naturalmente de negar a mim mesmo a sensação de aventuras heroicas ²²².

Tucker terminou a Faculdade de Teologia pela Universidade Vanderbilt em 1879. A dívida de 150 dólares contraída com o Fundo de Empréstimos da Universidade só seria paga mais tarde, quando já estava no Brasil. Foi ordenado diácono da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos pelo bispo Robert Taine em 1880, sendo nomeado presbítero em 1883, pelo Bispo George F. Pierce. Ao longo do pastorado na Igreja de *Park Avenue*, em Nashville, Tennessee, Tucker conheceu a Universidade Fisk, dedicada à educação dos libertos,²²³ e teve contato com as experiências dos *Jubilee Singers*²²⁴, encantando-se com seus relatos de viagens. Nutria então expectativas quanto ao trabalho missionário, como forma de crescimento espiritual, buscando reconhecimento no interior da Igreja Metodista Episcopal do Sul, ao mesmo tempo em

²²¹*Ibid.* p. 7.

²²²*Ibid.* p. 7-8.

²²³Instituição privada fundada em 1865, após a Guerra Civil, é considerada a instituição mais antiga de ensino superior em Nashville, Tennessee. Foi nomeada em homenagem ao general Clinton B. Fisk, do Bureau de Liberdade do Tennessee, que forneceu para a escola instalações em antigos quartéis do Exército da União. Os primeiros alunos tinham idades variadas, mas “compartilharam experiências comuns de escravidão e pobreza - e uma extraordinária sede de aprendizagem”. Foi patrocinada pela *American Missionary Association* e pela *United Church of Christ*. Ver FISK University History, disponível em: <https://www.fisk.edu/about/history>>. Acesso em 14 jul. 2017. Sobre a Universidade Fisk, Tucker assinala que apenas “(...) alguns dos professores brancos ocasionalmente vinham à minha igreja”. TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²²⁴O grupo originara-se da reunião de estudantes que partiram de Nashville em outubro de 1871, com o objetivo de, através da música, angariar recursos para o funcionamento da escola. Ver FISK University History, disponível em: <https://www.fisk.edu/about/history>>, acesso em 14 jul. 2017. A esse respeito, Tucker faz o seguinte registro: “Eu conheci e ouvi alguns dos primeiros *Jubilee Singers*, especialmente na sua primeira apresentação em público em Nashville, quando regressaram da viagem triunfal ao exterior, onde, como relataram, cantaram perante sete das cabeças coroadas da Europa. Um deles, me lembro, fez um relato vívido e sem par da viagem marítima, dos ventos, das ondas imensas e de seu navio balouçante; e justamente neste momento, o excelente baixo-cantor do grupo veio a frente da plataforma e cantou como só ele podia ‘Embalado no Berço do Veado’. A enorme audiência ficou quase fora de controle, de tanta emoção”. *Ibid.*

que buscava retorno financeiro, com vistas ao pagamento das dívidas contraídas na formação universitária

Em 1886, recebeu do presidente da Junta da Igreja de *Park Avenue* a confirmação do seu nome para o trabalho missionário, tendo como destino o Brasil. Atribuiu a escolha de seu nome a seu perfil pastoral “prudente” e “discreto” e à história pessoal de luta, como quando da formação intelectual e vocacional.

Ao final de um dia luminoso e cheio de trabalho, em 1886, eu estava descansando no quintal de minha casa pastoral no *Sun Line*, em Nashville, quando o presidente da Junta da Igreja de *Park Avenue* chegou e me cumprimentou “Você soube de seu destino?”, perguntou ele. Eu de nada sabia. Mas o presidente tinha pedido ao oficial para convocar uma reunião da Junta, fechar as contas até aquela data e se preparar para receber um novo pastor. Eu estava indo para o Brasil. (...) No começo de maio, o tesoureiro da Junta de Missões tinha me lembrado da promessa. Ele tinha recebido um pedido da colônia americana no Rio de Janeiro para que enviassem um pastor jovem para organizar e servir uma Igreja Metodista de língua inglesa e ele era de opinião que eu preenchia as especificações apresentadas. Cinquenta anos depois a carta original chegou às minhas mãos e eu descobri naquela data tardia que as especificações incluíam “as qualidades essenciais de um bom pregador e pastor em relação com uma boa medida de prudência e discrição, mas, sobretudo precisava ser um pastor com coragem moral para lutar, mesmo as custas da popularidade, com os males que prevaleciam naquela época²²⁵.

Apesar das possibilidades abertas com o trabalho missionário, Tucker tinha duas preocupações: a dívida com o fundo de empréstimo da Universidade de Vanderbilt e a educação de sua única irmã, Clara Tucker. Contudo, registrava:

Uma vez que o pedido do Brasil trazia as assinaturas de pessoas responsáveis, com o Ministro e o Cônsul Geral dos Estados Unidos eu estou certo que o pastorado no Rio de Janeiro me faria capaz de saldar minhas dívidas prontamente quando chegassem às cobranças que receberia na Conferência do Tennessee. (...) Eu preciso me antecipar neste ponto e mencionar que eu pude pagar minha dívida e ajudar minha irmã. Isto provou ser o melhor investimento que fiz. Minha irmã tornou-se esposa de um pregador, mãe com filhos, uma líder em assuntos eclesiásticos e missionários numa escola do governo e presidente do Conselho Missionário Feminino da Igreja Metodista Episcopal, no Sul ²²⁶.

Neste momento, Tucker passa a se preparar para o trabalho missionário no Brasil. Inicia o estudo da língua portuguesa e a “história, os costumes, a cultura e a psicologia do povo brasileiro e a geografia do próprio país”²²⁷. Após sugestões de amigos e pessoas próximas, tomou contato com *History of Brazil*, de Robert Southey²²⁸ e *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e*

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Sobre essas leituras, Tucker registrava: “Eu era um homem jovem e sem experiência, da zona rural do sul dos Estados Unidos, sem nenhuma experiência em questões mundanas e somente possuía uma educação média completamente alheia ao meu ambiente e à minha missão”. *Ibid.* p. 13.

²²⁸ Tucker informa sobre a preparação do livro: “Parece que no ano de 1800 Southey visitou Portugal como

descritivo, de Daniel P. Kidder e James C. Fletcher (Filadélfia, 1857)²²⁹.

History of Brazil é considerada obra clássica, tendo sido publicada em Londres entre 1810 e 1819. Considerado rival de Francisco Adolfo de Varnhagen²³⁰, este último reconhecia a qualidade de sua pesquisa. Luiz Joaquim de Oliveira e Castro, tradutor da edição brasileira, tinha o livro como o melhor sobre a História do Brasil, tendo sido as notas da primeira edição elaboradas pelo cônego J. C. Fernandes Pinheiro, então primeiro-secretário do IHGB²³¹. Entre a autobiografia de Tucker e *History of Brazil* depreende-se ciclo epistemológico curioso. Tucker se utilizou livro de Southey para entender a História do Brasil. Assim, o livro compõe parte do conhecimento geral sobre o país em sua autobiografia. Essa avaliação pode ser estendida, ainda, para uma parte da historiografia brasileira do XIX, sendo evidente a afinidade de Southey com o romantismo, que “condensa, de uma certa maneira, referências que são decisivas à formação da ideia de história no Brasil”²³².

Por outro lado, para Southey o testemunho de cronistas e viajantes constituía a cor local, isto é, correspondia a fontes autênticas do passado. Poderíamos tomar essa perspectiva para considerar a própria autobiografia de Tucker, como fonte e registro de um período histórico. Claro, para além de registros importantes na passagem do XIX para o XX no Brasil, a autobiografia auxilia a compreensão do próprio autor.

O Brasil e os brasileiros reúne relatos das experiências missionárias e de viagem de Daniel Parish Kidder e James Cooley Fletcher no país. Kidder era missionário da *American Bible Society* em 1837 e auxiliou o metodista norte-americano Justin Spaulding, que havia sido

convidado de seu tio, Reverendo Robert Hill, o qual, durante 30 anos, tinha sido um capelão inglês, popular em Lisboa. Leitura de escritos do tio levou-o a resolução de escrever uma história de Portugal, que ele esperava ser de 10 a 12 volumes. Através da influência de seu tio, ele obteve acesso a todos os registros nos arquivos do Governo em Lisboa e nele encontrou tal riqueza de material sobre a colônia de além-mar, que resolveu agrupá-las em uma História daquele país longínquo, assim facilitando um trabalho maior sobre Portugal. O resultado foi sua *História do Brasil*, publicado pela primeira vez em 3 volumes de tamanho ¼”. *Ibid.* p. 14.

²²⁹ Tucker nos apresenta aos autores: “(...) eram ambos cidadãos dos Estados Unidos. Kidder esteve no Brasil de 1837 a 1840 como um missionário metodista e percorreu o Brasil de maneira mais completa do que qualquer outro estrangeiro de sua época. Em 1845, ele publicou um livro intitulado *Esboço de moradia e de viagens pelo Brasil*. Fletcher veio para o Brasil poucos anos depois e, com o consentimento de Kidder bem como com sua cooperação, aumentou o trabalho em um volume de 640 páginas em 1/8, com o título *Brasil e brasileiros*. Este foi publicado em 1857 e passou por 9 edições até 1879”. *Ibid.* p. 14.

²³⁰ Segundo Temístocles Cezar, Varnhagen “(...) foi acompanhado durante toda sua vida intelectual por uma presença incômoda, às vezes francamente desagradável, a do historiador das coisas do Brasil que o antecedeu, o poeta inglês Robert Southey (1774-1843). (...) Parece-me correto afirmar que os membros do IHGB fizeram a história da nação um pouco contra Southey, mas muito a partir dele”. CEZAR, Temístocles. O poeta e o historiador: Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. *História – Unisinos*, v. 11, n. 3, set./dez. 2007, p. 308-309.

²³¹ *Ibid.* p. 309.

²³² Segundo Temístocles Cezar, “a busca desta cor local conduziu Southey aos testemunhos de cronistas e de viajantes. (...). Fontes autênticas de crenças, eles auxiliam, com seus olhos e ouvidos, o historiador a pensar, imaginar, enfim escrever sobre o passado”. *Ibid.* p. 308.

enviado ao país na primeira tentativa missionária no Brasil da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos, no ano anterior²³³. Fletcher foi missionário da *American and Foreign Christian Union* e capelão da *American Seamen's Friend Society*, em 1851, missão que durou até 1854²³⁴.

O Brasil e os brasileiros teve relativo sucesso editorial, com dezenas de edições sucessivas e se tornando, para os americanos, um livro clássico sobre o Brasil. Na apresentação de outra obra de Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil* (1845), também publicada no país, Rubens Borba de Moraes avalia que o primeiro livro tinha caráter mais anedótico e voltado para o entretenimento, se comparado com *Reminiscências*, mais sério e valioso no viés histórico. O trabalho de Fletcher no livro “consistia, principalmente, em adicionar pequenas descrições de lugares por onde Kidder não andou e também (temos a impressão) de dar uma redação mais espirituosa a certos trechos, embora prejudicando a verdade”²³⁵.

De modo geral, é possível delimitar algumas influências e contribuições de *History of Brazil* e de *O Brasil e os brasileiros* para o trabalho missionário de Hugh Clarence Tucker no Brasil. Do primeiro, obteve o conhecimento básico da História e da Geografia do país, com destaque para alguns costumes do povo brasileiro. Dos missionários protestantes reuniu informações úteis para o trabalho religioso, isto é, sobre as características regionais do país e a recepção da população nesses locais. Em ambas as obras, ressalta a importância de uma nova referência em termos civilizacionais, em substituição do modelo português e católico, residindo aí divergências entre seus autores: Robert Southey tinha como referência a Inglaterra²³⁶, e Daniel Parish Kidder e James Cooley Fletcher aludem à entrada de norte-americanos na política internacional, em meados do século XIX²³⁷.

Estes dois trabalhos em inglês formaram o currículo pelo qual me eduquei a respeito do país e do povo que tinha vindo servir. Eles me deram a chave para eu entender o desenvolvimento do Brasil desde os primeiros períodos, quase os meus próprios tempos que eu tenho vivido e em medida participado na parte da história do Brasil que foi efetuada depois que os estrangeiros haviam escrito ²³⁸.

²³³ Ver FLETCHER, James Cooley e KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/o-brasil-e-os-brasileiros-esboco-historico-e-descritivo-v2/preambulo/6>>. Acesso em 15 jul. 2017; NOMURA, Miriam do Prado Giacchetto Maia. *Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do XIX*. Dissertação (mestrado em História) São Paulo. Universidade de São Paulo, 2011.

²³⁴ Ver ROSI, Bruno Gonçalves. James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil. *Almanack*, n. 5, jan. jun. 2013, p.62-80, e capítulo 1 desta dissertação.

²³⁵ MORAIS, Rubens Borba. Apresentação. In: KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*: Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília: Senado Federal, 2001. p. 17-18.

²³⁶ CEZAR, Temístocles. *Op. cit.* p. 310.

²³⁷ Ver FLETCHER, James Cooley e KIDDER, Daniel Parish. *Op. cit.* p. 352.

²³⁸ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

A despedida de Tucker para o trabalho missionário foi saudada com homenagens por sua igreja de *Park Avenue*, em Nashville, e contou com a vinda de seus familiares para a festa, o sermão e o culto na Igreja *Mackendree*.

Um missionário que partia, era naquela época, alvo de interesse, mesmo em Nashville, o centro administrativo do metodismo sulista. Meu pai, minha mãe e avô vieram do interior. Houve uma festa de despedida, um sermão e um culto na Igreja *Mackendree* presidida pelo notável Cel E. W. Cole, assistido pelos bispos e o clero da cidade. Em minhas viagens por terra e mar por mais de meio século, tenho levado comigo o que o jornal *Christian Advocate* chamou um “valioso relógio de ouro”, com a inscrição “Ao Rev. H.C. Tucker, de suas amigas da Igreja de Park Avenue, maio de 1886”²³⁹.

Em 4 de Junho de 1886, Tucker deixou pela primeira vez o Tennessee, rumo ao Brasil. A viagem guardaria forte impacto em sua vida, por ter tido nela a companhia do Bispo John Granbery, que vinha realizar no Brasil a Primeira Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul, e de sua filha, Ella Granbery, sua futura esposa.

Em 4 de junho de 1886 pela primeira vez em minha vida atravessei as fronteiras de meu estado. Tomei um trem em Louisville com o Bispo John Granbery que fazia uma visita episcopal ao Brasil, acompanhado por sua filha Ella e duas amigas. Viajamos passando por Richmond, onde eu preguei na *Centenary Church*, onde foi previsto que se formaria um romance entre os jovens viajantes. Eu, precipitadamente garanti que isso não era possível, mas em julho de 1891 a Srta. Ella Granbery tornou-se minha esposa numa cerimônia presidida pelo Embaixador dos Estados Unidos, no Rio. E assim caminhamos unidos por todos os passos da jornada missionária²⁴⁰.

A viagem foi realizada no *S.S. Advance* da Companhia *Mail S.S.* dos Estados Unidos e do Brasil. Tucker, em tom jocoso, explicava que o nome da empresa “significava Companhia de Navegação Extraordinariamente Vagarosa e Mal Administrada, mas durante os primeiros anos de meu envolvimento com a companhia, os navios eram confortáveis e administrados por capitães e uma tripulação cortês e eficiente(...)”²⁴¹.

2.3 Hugh Clarence Tucker no Brasil

John Granbery, Ella Granbery e Hugh Clarence Tucker desembarcaram no Rio de Janeiro no dia 4 de julho de 1886 ²⁴².

Tucker deixou relatos da viagem ao Brasil e suas impressões sobre a chegada na Corte:

Quando lançamos âncoras em Belém, nosso navio foi abordado por um pequeno exército de oficiais médicos, alfandegários e polícia, cada um com vários assistentes; e

²³⁹*Ibid.* p. 9.

²⁴⁰*Ibid.*

²⁴¹*Ibid.*

²⁴² CHEGADA. *Methodista Catholico*, 15 de julho de 1886, p. 4.

eles efetuaram suas rotinas de inspeção. Eu nunca antes tinha visto uma tal demonstração de oficialismo e fiquei muito impressionado e supus que tudo fizesse parte da monarquia. O mesmo desempenho foi repetido em outros portos onde paramos com o número de pessoas exigido para nos dar permissão para deixar o navio até que a cerimônia alcançou um clímax primoroso no Rio de Janeiro. (...) Entre nossos passageiros havia dois jovens brasileiros que voltavam a Belém, vindos dos Estados Unidos. Seus parentes e amigos foram os primeiros a chegar ao navio, e eu testemunhei com espanto os apertos de mão, abraços e tapinhas nas costas e beijos nas faces, que fazem parte da etiqueta brasileira. Por mais de meio século eu tenho me deleitado e praticado estas cerimônias, apreciando o espírito de cortesia e amizade que os inspiravam, mas não estava preparado para efusão tão calorosa em 1886. (...) E então, numa tarde de um domingo escuro e chuvoso em 4 de julho de 1886, passamos entre a montanha Pão de Açúcar e o forte de Santa Cruz, adentrando a famosa, arrebatadora e bela baía de Guanabara no Rio de Janeiro. (...) As sensações experimentadas pelas jovens criadas no interior, quando o navio entrou nesta nobre baía nunca se apagaram da memória. Não havia cais para a atracação. Nosso navio ancorou no riacho acima de *Villegagnon*. Umhas poucas barcas a vapor e numerosos barcos a remo vieram nos buscar; as lanchas traziam as bandeiras do Brasil Imperial e eu julguei que festejavam o 4 de julho! Subiu a bordo um exército de oficiais inspetores e a vistoria foi iniciada; o navio, a tripulação e os passageiros foram colocados sob controle marítimo e alfandegário, e nós tivemos permissão para desembarcar. E não tinha passaporte; estranhos não suspeitos de serem malfeitores não eram obrigados a mostrar tais documentos²⁴³.

A partir do desembarque no Rio de Janeiro, o grupo se separou. O bispo Granbery, acompanhado de sua filha e de outros missionários, seguiu para a Casa Missionária, enquanto Tucker foi para o Hotel Carson no Catete, na rua Correia Dutra: “Nunca tinha estado em um hotel antes e o casal que falava inglês e era proprietário do hotel, foi um grande auxílio para mim”.

Seguimos, ao desembarcar, em velhas carruagens puxadas por pequenas mulas, por ruas estreitas e mal pavimentadas com pedras e mal iluminadas por lampiões a gás. Atravessando-se a rua encontrava-se a Câmara dos Deputados em velho edifício que, em anos passados tinha sido uma prefeitura e o xadrez (...). O Rio em 1886 oferecia pouca semelhança com a magnífica cidade de hoje em dia. As ruas eram estreitas, mal pavimentadas, pouco iluminadas e eram sujas. O transporte era feito por tálburi, pequenas carruagens puxadas por mulas com lugar para um só passageiro, além do condutor. Havia 5 linhas principais de carros com ramais que terminavam na intercessão das ruas Gonçalves Dias, rua Uruguaiana e rua do Ouvidor; havia outras no Largo de São Francisco de Paula, Largo do Paço (agora Praça Quinze de Novembro) e na Lapa e Santa Teresa, ligadas por plano inclinado à rua Riachuelo²⁴⁴.

O jovem missionário iniciou sua atividade no Brasil na função principal de “pastor da Congregação estrangeira da Igreja Metodista Episcopal da Corte”²⁴⁵.

Agora eu estava propriamente lançado no meu ministério missionário. Eu estudava a

²⁴³ Segundo Tucker, “a pedido do ministro o Bispo protestante e seus subordinados foram dispensados das costumeiras inspeções e receberam permissão para sair do navio imediatamente e uma lancha especial, que eram poucas naquela ocasião, foi providenciada para nos levar à terra. Pus meus pés pela primeira vez no Rio no Cais Pharoux na Praça D. Pedro II, hoje Praça 15 de Novembro”. TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁴⁴*Ibid.*

²⁴⁵*Methodista Catholico*, 15 de Setembro de 1886, p. 4.

língua portuguesa e a história do país, pregando em inglês para a pequena congregação que se reunia regularmente na capela do Catete. Era uma igreja Metodista até 1914 quando com a aprovação da congregação e das autoridades eclesiásticas, foi estabelecida a *Union Church* do Rio de Janeiro.²⁴⁶

A congregação estrangeira da Igreja Metodista Episcopal da Corte incluiria os ingleses e, especialmente, a colônia norte-americana instalada no Rio de Janeiro²⁴⁷. Dentre eles estavam o “embaixador dos Estados Unidos, Thomas J. D. Jarvis e sua esposa da Carolina do Norte, o Cônsul Geral dos Estados Unidos, H. Clay Armstrong e sua família de Alabama, um dentista, C. D. Rambo, sua esposa e um irmão da Geórgia”²⁴⁸. A Congregação instalou-se na sede da nova Igreja da Missão Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil, no Largo do Catete, n. 7, hoje Praça José de Alencar, onde em 5 de setembro de 1886 foi inaugurado o culto divino²⁴⁹.

A atuação de Tucker como pastor dessa congregação foi ponto fulcral em sua recepção e para a construção de relações sólidas no Brasil, com destaque para o trânsito entre brasileiros e norte-americanos influentes. Por esse motivo, o Bispo Granbery teria previsto a possibilidade de êxito da Missão no Brasil, ainda que fossem considerados os empecilhos e dificuldades existentes para o ministério protestante, face à existência da religião oficial do Estado²⁵⁰.

Meu ministério na excelente pequena congregação que frequentava a Igreja do Catete enriqueceu minha própria vida e foi aceitável, de acordo com os meus conhecimentos. Em pouco e surpreendente tempo tornei-me socialmente bem recebido e eu entrei em contato pessoal com brasileiros influentes, devido em grande parte ao fato de muitas pessoas influentes fazerem parte de minha congregação ou estavam interessados em meu trabalho. O Bispo Granbery, embora ficasse pouco tempo em sua primeira visita ao

²⁴⁶ “Fui informado de que meu salário seria de 3 contos de reis (cerca de \$ 1.000) por ano e teria duas refeições por dia com famílias da congregação. Porém o mil réis estava em alta e a quantia era suficiente para minhas necessidades. Consegui um quarto com café da manhã por 35 mil reis por mês (cerca de \$ 12,50). Dois amigos me deram uma escrivaninha que usei por mais de 50 anos e sobre a qual estas notas foram escritas e comprei uma cadeira por 25 mil reis que também está ainda sendo usada. Minhas necessidades eram simples e as despesas baixas. Por 100 réis (cerca de 2 cents) eu podia comprar café, um jornal e podia engraxar os sapatos. O preço da passagem de bonde era 100 réis por zona, uma distância de cerca de 3 quilômetros, e em alguns casos abrangia a distância completa da linha. Esses preços duplicaram em 50 anos, mais ainda são os preços mais baratos de transporte que conheço”. TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁴⁷ “Eu encontrei um grupo de pessoas que falavam inglês, cerca de 100, todos americanos”. *Ibid.*

²⁴⁸ “Estes eram todos membros da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos. O Sr. e Sra. Longstreth eram Quaker da Filadélfia. Havia presbiterianos da Escócia e Metodistas Wesleyanos da Inglaterra. Havia também uns poucos brasileiros e alguns negros de Barbados. Era evidente que meu ministério sobrepujaria fronteiras eclesiásticas, nacionais e raciais”. *Ibid.*

²⁴⁹ *Expositor Cristão*, 15 de Setembro de 1886, p. 4.

²⁵⁰ Contudo, “logo deparei com a questão do meu direito legal para realizar batismos e casamentos. A Igreja Católica Romana era a religião oficial do Estado e os documentos da Igreja eram usados como documentos oficiais. Seguindo o conselho de um distinto amigo advogado, eu obtive do Cônsul Geral dos Estados Unidos um certificado atestando a assinatura e as relações oficiais do Bispo George P. Pierce, cujo nome estava assinado no certificado de meus encargos. Os documentos foram devidamente traduzidos e registrados e assim obtive autorização legal para realizar batizados, casamentos e outros atos oficiais que no Brasil eram da responsabilidade do clero”. TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

Brasil, percebeu a situação social com a precisão de um estadista eclesiástico que era, e fez e faz amplos planos para o longo futuro em vista²⁵¹.

Até o final de 1986, Tucker foi responsável pela coluna de lições da Escola Dominical, publicada regularmente no *Expositor Cristão*²⁵². No mesmo ano, foi secretário da Primeira Conferência Geral da Missão no Brasil.²⁵³

Um ano após a chegada no Brasil, aceitou o convite para ser colportor da Sociedade Bíblica Americana²⁵⁴. Essa experiência mudaria os rumos de sua atuação, como registrado na narrativa autobiográfica: “daqui para diante todo o vasto país seria minha paróquia e eu me tornaria um itinerante através de uma área praticamente não limitada”.

Minha experiência como colportor (viajante ambulante vendedor de livros cristãos) para a Sociedade na parte montanhosa do Tennessee tinha me feito interessar no trabalho, e meu pouco conhecimento da situação brasileira convenceu-me de que o livre acesso às Santas Escrituras era essencial ao estabelecimento de uma democracia bem-sucedida. (...) A Junta oficial de minha Igreja e as autoridades da Junta de Missões aprovaram a decisão. Minha nomeação é datada de 18 de agosto de 1887, em Nova York e eu trabalhei para a Sociedade até que me aposentei em 31 de dezembro de 1934. Em 7 de setembro de 1887 eu abri um escritório no 3º andar de um prédio na rua 7 de setembro, consegui de um editor amigo um grande mapa do Brasil e comecei a estudar a geografia do país e a situação referente à distribuição da Bíblia. Minha nova tarefa exigia um melhor conhecimento da língua, da terra e da psicologia (cultura) do povo²⁵⁵.

O convite da Sociedade Bíblica Americana informava ser o Brasil “um vasto campo, grande em área e em necessidades, com grandes dificuldades a serem enfrentadas, mas grande também em promessas de bons resultados”²⁵⁶. Note-se que essa aposta dos metodistas americanos, pode-se supor, pautava-se na valorização desse tipo de ação como estratégica para o aumento do número de conversões e o aumento de sua Igreja:

De minha experiência de meio século de distribuição de Bíblias, seria fácil preencher um volume com estudos de casos de pessoas convertidas tendo como único instrumento a Bíblia. Em muitos lugares no Brasil igrejas evangélicas têm crescido devido a influência silenciosa de uma ou mais Bíblias distribuídas pelos colportores; todas as denominações basearam seus primeiros esforços sobre as Bíblias que tinham precedido os primeiros funcionários nas várias comunidades. Estou convencido de que alguns estudantes no campo da psicologia religiosa e de educação não têm se impressionado pelo fato alegado que a leitura da Bíblia pode frequentemente levar a um despertar espiritual e o subsequente desenvolvimento do caráter cristão²⁵⁷.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Expositor Cristão*, 15 de setembro de 1886. p. 4.

²⁵³ *Expositor Cristão*, 1 de agosto de 1886. p. 4.

²⁵⁴ GIRALDI, Luis Antonio. *História da Bíblia no Brasil*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. Sem numeração de página.

²⁵⁵ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁵⁶ GIRALDI, Luis Antonio. *Op. cit.* Sem numeração de página.

²⁵⁷ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

Uma das primeiras providências de Tucker, nesse trabalho, foi a mudança da loja da Sociedade para o novo endereço em um andar térreo, com vitrine, de modo a facilitar o acesso ao público e a exibição dos livros. Para tanto, contou com a ajuda de outro colportor, João da Silva Pereira²⁵⁸. Ainda em 1887, foi celebrado um contrato com o Instituto Benjamin Constant, para a produção de cópias do Evangelho Segundo João no sistema Braile ²⁵⁹.

Tais providências teriam tido como efeito o aumento das vendas, inclusive com o envio dos livros por via postal, suscitando, por outro lado, críticas do clero católico e algumas represálias. Tucker registrou, a esse respeito, o episódio em que o vendedor André Cayret, ao oferecer as bíblias a passageiros de uma barca na baía da Guanabara, teve todo seu material adquirido por um padre que, em seguida, “fez uma palestra sobre o caráter pecaminoso dos livros e então jogou-os ao mar”²⁶⁰.

A partir de 24 de novembro de 1887, em duas etapas de seis semanas de duração, a primeira, e de quatro meses, a segunda, o missionário percorreu 6.512 quilômetros, visitou 78 cidades e vilas, distribuindo 1.900 Bíblias²⁶¹. As viagens eram precedidas pelo trabalho de “preparar cuidadosamente um itinerário, usando mapas e todas as informações adicionais que pudesse conseguir; despachar caixas com Bíblias na frente (antecipadamente) para vários pontos ao longo do caminho e levar comigo [Tucker] um grupo de colportores, pastores nativos e carregadores”. O pastor era acompanhado de sua esposa, que “com frequência nos acompanhava, atraindo os apreciadores da música e preparando o ambiente para meus sermões, tocando hinos num órgão portátil”.

Não havia estradas longe do litoral e ainda não existem e, qualquer coisa parecida com rodovias modernas não era conhecida. Usávamos os rios, montávamos em mulas ou caminhávamos a pé, transportando nossos pertences e suprimentos nos lombos de mulas

²⁵⁸GIRALDI, Luis Antonio. *Op. cit.* Segundo o próprio Tucker: “Parecia óbvio que o sucesso na minha nova empreitada dependia em grande parte em esclarecer as concepções errôneas a respeito e assim ajudar a vencer as oposições a ela. Necessitávamos de uma loja no nível da rua com vitrine onde os livros pudessem ser mostrados”. TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁵⁹ Há divergência em torno do número de cópias da edição em Braile. Tucker registra que tinha se tornado “interessado em certas pessoas cegas que encontrava nas ruas do Rio de Janeiro e fiz um contrato com uma escola para cegos, o Instituto Benjamin Constant, para que fossem produzidas 500 cópias do Evangelho segundo João no sistema Braille. Quando foi feito o anúncio, apareceu em um jornal católico romano um vigoroso protesto e um aviso aos cegos que ‘ficassem em guarda, pois ela (a Sociedade Bíblica) tem o propósito de presenteá-los com um livro condenado pela Santa Igreja’. Este artigo acentuava que os protestantes ‘queriam tirar vantagem do fato de não haver muita variedade de literatura no sistema Braille e também de tirar vantagem destes nossos irmãos’. TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.* Segundo GiralDI, teriam sido editados 100 exemplares para cegos. GIRALDI, Luis Antonio. *Op. cit.*

²⁶⁰ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁶¹*Ibid.*

ou carregando-os em nossas próprias costas. Era uma vida dura, mas nós éramos jovens e a paixão pela Causa de Jesus era muito forte²⁶².

Tucker registrou outros momentos de tensão e fortes reações à sua atividade por ocasião de suas jornadas missionárias pelo país. Em Lençóis, na Bahia, houve ataques aos colportores que contaram, no entanto, em sua defesa, com o apoio do Chefe da Polícia:

19 de outubro de 1888, quando chegamos perto de Lençóis, encontramos um homem que nos contou que encontraríamos oposição. Uma multidão instigada pelo padre estava pronta para nos expulsar do lugar. Enquanto ainda estávamos na floresta, desmontamos e nos ajoelhamos em oração e então fomos em direção da cidade. Era um conjunto de casas de um só pavimento, aninhadas na base de montanhas áridas e rochosas. O solo, ao longo das margens do rio e a pouca distância das montanhas, tinha sido revolvido, peneirado e lavado à procura de diamantes. Não havia hotel, mas foi possível alugar uma casa pequena. A notícia que tínhamos recebido foi confirmada pela informação que o padre tinha sabido de nossa chegada e tinha organizado um grupo para nos fazer oposição²⁶³.

Tucker teria tido boa recepção, em contrapartida, nas províncias do Sul, em São Paulo, em cidades e vilas do Norte, e em algumas cidades mineiras. Ele descreve, assim, o sucesso do trabalho de colportagem em Paracatu:

O povo e as autoridades nos receberam cordialmente e nos deram permissão para pregar nas ruas. Ficamos 9 dias e tivemos um bom grau de sucesso. Duas razões são apontadas para a falta de oposição aqui. Alguns colportores tinham passado por lá alguns anos antes e algumas pessoas influentes tinham estudado as Bíblias por eles deixadas e o padre era velho e rico e não mais se preocupava com o que acontecia com o povo. O trabalho evangélico sempre prosperou por aqui²⁶⁴.

De um modo geral, apesar da resistência à ação dos missionários, Tucker fazia uma avaliação bastante positiva de seu trabalho, cujos frutos poderiam aparecer com o tempo. Informava assim em suas memórias que, de volta ao Rio de Janeiro, recebera uma carta de “um cavalheiro”, da Bahia, com o relato de que “24 pessoas estavam se reunindo e estudando os livros deixados pelos colportores. Estavam se esforçando para adorar a Deus de acordo com a

²⁶²*Ibid.*

²⁶³ “Voltamos ao nosso quarto, preparamos o jantar e nos sentamos para descansar. Quase imediatamente começou o barulho de pedras contra o prédio. Uma multidão tinha chegado e com muitos gritos e zombaria as pessoas continuaram a apedrejar a casa por cerca de uma hora. Por fim, um dos colportores abriu a porta, explicou aos líderes do grupo que tínhamos vindo em missão de paz e distribuiu alguns panfletos pedindo que nos procurassem pela manhã. A atitude dele funcionou. A multidão desapareceu. (...). À noite fomos à sala indicada pelo chefe de polícia como o lugar para nossa reunião. Estava cheia de pessoas e muitos ficaram de fora. O culto pareceu proveitoso e eu anunciei que mais duas reuniões similares seriam realizadas no dia seguinte. Em todas ocasiões houve ordem e bastante atenção. O chefe de polícia havia mandado soldados para controlar qualquer distúrbio. Um considerável número de pessoas mostrou interesse em nossa mensagem e veio para posteriores explicações depois do culto. Vendemos um grande número de nossas Bíblias, e como o segundo dia de nossa estada na cidade coincidia com o dia de feira, muitos desses volumes foram levados para o interior do país por fazendeiros que vinham fazer compras”. *Ibid.*

²⁶⁴*Ibid.*

nova fé, da melhor maneira que podiam e rogaram que fosse enviado um pregador para instruí-los da melhor maneira”²⁶⁵.

2.4 Religião e política na narrativa autobiográfica de Hugh Clarence Tucker

Hugh Clarence Tucker permaneceu ativo em suas funções na Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos por um longo período. Até 1957, exerceu papel de liderança em diversas frentes como reverendo na Igreja Metodista no Catete, função que exercia ainda no início do século XX²⁶⁶, em conjunto com outras igrejas e movimentos protestantes, e como agente da Sociedade Bíblica Americana. Exerceu, desse modo, considerável influência política, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, em diferentes campanhas, manifestando-se sobre temas candentes nos dois países.

Recordava, em suas memórias, os “dois aspectos institucionais da vida brasileira que mais me impressionaram (...) a monarquia e a escravidão, os quais logo desapareceriam”²⁶⁷. Avaliou, assim, as perspectivas que se apresentavam à liberdade e para os negros no país, cuja situação se diferenciava da existente nos Estados Unidos.

No Brasil, tudo era a favor da liberdade. Numerosas providências foram tomadas para emancipação, e, quando livre, não encontrou nenhuma barreira à sua completa participação na vida do país. Se um homem negro possuísse as qualificações adequadas, era possível a ele ascender a uma posição social elevada. Alguns dos homens mais inteligentes no Brasil descendiam de africanos, cujos antepassados tinham sido escravos. Sob a lei brasileira um escravo podia chegar perante um magistrado, fixar seu preço e comprar a si mesmo. Havia um fundo para a compra e libertação de escravos e sociedades de emancipação de iniciativa particular que os compravam em número considerável. A imprensa relatava muitos exemplos de libertação voluntária da parte de donos de escravos. Estes asseguravam pagamento a vista por trabalhos executados em feriados e em outras ocasiões além das costumeiras horas de trabalho e, com os ganhos acumulados, podiam comprar sua liberdade”²⁶⁸.

Encontrava-se em viagem quando da abolição, tendo assinalado sua repercussão e as comemorações a que assistiu.

Eu estava em Januária, no rio São Francisco, e à noitinha do domingo, 27 de maio de 1888, o mensageiro trouxe a notícia da lei de emancipação. Embora houvesse poucos escravos naquela região do interior, a notícia foi recebida com entusiasmo considerável.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Culto Evangélico. Igreja Metodista do Catete. *Correio da Manhã*, 9 de abril de 1909.

²⁶⁷ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

²⁶⁸ *Ibid.* Acrescentava que “negros são admitidos em convivência social, em toda parte. Não há preconceito contra o negro, como tal. Brancos e negros trabalham juntos, se divertem juntos, e em algumas vezes se casam em casamentos mistos”. *Ibid.*

Houve uma procissão que percorreu as ruas, ao som de música de alguns instrumentos velhos, batidas de latas e panelas, e gritaria²⁶⁹.

Sobre d. Pedro II, o julgava um homem culto, dirigente de um governo amoroso e benevolente²⁷⁰, talvez o mais “sincero republicano”, buscando em outras razões, que não a atuação do monarca, a explicação para o desaparecimento da monarquia no Brasil.

D. Pedro era um homem de aparência impressionante e de vasta cultura. Dizia-se que dominava todas as principais línguas europeias bem como o grego e o hebraico. Ele era notável como linguísta e lia a literatura mais importante de todas as épocas na sua língua original. Sempre frequentava a Sociedade Histórica. Gostava dos poemas de Longfellow e de Whitier, alguns dos quais traduziu para o português, enviando-os para os autores com seus cumprimentos e congratulações. (...). O reinado de D. Pedro cobriu quase meio século e foi um governo brando e benevolente, caracterizado pela justiça em afeto genuíno pelo povo. Era tido em alta estima pessoal pela maioria do povo e foi provavelmente o mais sincero republicano de todos eles. Houve pouca inimizade pessoal envolvida na queda da monarquia e na expulsão da família imperial²⁷¹.

O que explicava, para Tucker, a queda da monarquia e a expulsão da família imperial? Por um lado, “o sentimento anti-monarquista tinha crescido no Brasil por vários anos, influenciado pelo sucesso da forma de governo republicano dos Estados Unidos”²⁷². De outro, destacava o papel de dois líderes desse movimento, Benjamin Constant Botelho de Magalhães, que, em seu entendimento, havia sido responsável pela doutrinação do “exército brasileiro com o positivismo e com ideias republicanas”²⁷³, e o marechal Deodoro da Fonseca, que “astutamente aproveitou-se de todas as desavenças no país (...) e desta forma incentivou a revolta dentro das forças armadas”. Dentre os insatisfeitos, destacava “os grandes proprietários de terra que tinham perdido seus escravos, o clero que se ressentia pelo castigo imposto a alguns de seus membros, aqueles que alimentavam rancores pessoais e os oficiais da marinha e do exército que estavam proibidos de intrometer-se na política”²⁷⁴.

²⁶⁹*Ibid.*

²⁷⁰ A respeito do imperador, Tucker registra: “Há uma história verdadeira e frequentemente citada que ilustra o amor dele pelo Brasil. Antes de embarcar para o exílio ele pediu a um criado para encher um saco com terra, dizendo que embora seu corpo não pudesse descansar na terra que ele amava, desejava que sua cabeça pudesse repousar em solo brasileiro. Em 1913, quando minha filha e eu voltávamos da Convenção Mundial de Escolas dominicais em Zurique, visitamos Lisboa e procuramos a velha igreja de São Vicente, onde repousavam os corpos de D. Pedro e de sua Imperatriz. O atendente tirou a bandeira brasileira que os cobria e nos permitiu ver a face do Imperador, dizendo: ‘Sua cabeça repousa no travesseiro de terra brasileira que ele trouxe do Brasil quando ele foi exilado de seu país’”. *Ibid.*

²⁷¹*Ibid.*

²⁷²*Ibid.*

²⁷³ Sobre a Igreja Positivista, Tucker observa que “ele [Constant] e outros tornaram o positivismo uma religião no Brasil e a filosofia de Comte ocupa esta posição até o presente. (...) Aqui fez-se a tentativa de se criar um sincretismo religioso, juntando-se ideias e valores de vários sistemas, produzindo uma curiosa mistura religiosa. Com a morte de Benjamin Constant, Miguel Lemos, o primeiro sacerdote do templo, e outros dos primeiros e ardentes adeptos, teve início uma decadência que reduziu a congregação e a Igreja Positivista a um punhado de gente e seu futuro não parece promissor”. *Ibid.*

²⁷⁴*Ibid.*

A mudança de regime, como era esperado, representaria para os metodistas o fim da religião oficial e a superação da influência negativa que, na avaliação de Tucker, a Igreja Católica Apostólica Romana exercera sobre a formação da sociedade brasileira. Ainda no final do século, registrara a esse respeito:

A prostituição é flagrante e ampla, especialmente nas cidades. Os sacerdotes foram tão infiéis aos votos de celibato e tão imorais. (...). Essas condições tornam evidente a grande necessidade do Evangelho de Jesus Cristo entre as pessoas, e eles fazem aparente também a grande necessidade e a grande oportunidade para mulheres missionárias e seus trabalhos escolares. É muito percebendo que os missionários e seus trabalhos tiveram uma influência considerável na melhoria do estado da sociedade, onde eles entraram em contato com as pessoas por vários anos ²⁷⁵.

Esse quadro moral, herdado do passado colonial, contrastava com os avanços significativos obtidos após a entrada das diversas igrejas e movimentos protestantes, na segunda metade do XIX. Do mesmo modo, para Tucker, “largamente como resultado do sentimento de repugnância pelo catolicismo corrupto e do crescente espírito de liberdade, o positivismo foi bem-vindo e rapidamente cresceu em força”²⁷⁶. Ademais, a mudança do regime, como resultado da liderança de Benjamin Constant e seus aliados, “proclamou o sul dos Estados Unidos sob uma constituição quase idêntica à de seu homônimo do Norte”²⁷⁷.

Contudo, apesar de tais avanços, em avaliação análoga à que seria expressa pela Missão Episcopal do Sul dos Estados Unidos no *Expositor Cristão*²⁷⁸ a respeito da recém instituída república, Tucker ponderava que a “revolução” não fora efetivada, pois o “Brasil não estava preparado para a democracia”²⁷⁹. Quando do golpe de 15 de novembro, o reverendo estava em viagem como agente da Sociedade Bíblica e pode, assim, testemunhar os acontecimentos e sua repercussão nas províncias do Norte, bem como o “adesismo” do primeiro momento:

Eu estava no Pará, retornando ao Rio de Janeiro de uma viagem de mais de 1.609 quilômetros Amazonas acima, quando as novas da queda da monarquia chegaram lá. Os líderes republicanos receberam instruções para liderar os acontecimentos na província. O presidente da província nomeado pelo governo imperial, tinha estado no cargo

²⁷⁵ TUCKER, Hugh Clarence. *Brazil*. In: BEACH, Harlan P. et al. *Protestant Missions in South America*. New York: Student Volunteer Movement For Foreign Missions, 1900. p. 69. Tradução de minha autoria.

²⁷⁶ *Ibid.* p. 61.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 61. Nesta passagem, Tucker refere-se ao Brasil como “Sul dos Estados Unidos”, em alusão à proximidade entre as duas nações. Em sua autobiografia, assinala: “Um editor americano de um jornal no Rio de Janeiro editou e fez circular uma tradução da constituição dos Estados Unidos e esta atitude de familiarizar o povo com aquele documento fez muito para influenciar a produção de uma constituição para o Brasil, tendo por modelo, a dos Estados Unidos. Ela separava a Igreja do Estado e instituiu um congresso. Tem havido mudanças constitucionais através dos anos. O documento foi abolido com a revolução de 1930”. TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia*. *Op. cit.*

²⁷⁸ Ver Capítulo 1 desta dissertação, especialmente no tocante ao editorial de o *Expositor Cristão* sobre a República Brasileira.

²⁷⁹ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia*. *Op. cit.*

somente por 48 horas e quando informado que deixasse vago o cargo, respondeu que ele não tinha recebido aviso do imperador para fazer isso. Ele concordou, porém quando um destacamento de soldados esperava por ele. (...). Foi uma viagem memorável de 3.591 quilômetros de volta ao Rio numa velha gaiola típica do Amazonas. Fizemos a viagem em 31 dias parando em 6 portos, onde recebemos como passageiros 5 ex-presidentes de províncias com suas famílias, empregados e uma comitiva de oficiais. Durante todo o tempo o único tópico de conversa era a revolta política. Um dos ex-presidentes de província comentou que quando foi nomeado para o cargo era monarquista, mas a monarquia caiu e ele imediatamente tornou-se republicano. (...). Meu primeiro conhecimento com a monarquia foi no Pará em junho de 1886 e foi no Pará em novembro de 1899 que testemunhei seu final ²⁸⁰.

Também o governo provisório de Deodoro da Fonseca (1889-1891) seria assinalado em sua narrativa autobiográfica de forma negativa, por “sua política ditatorial [que] não era popular e o andamento das questões brasileiras não era dos melhores. Mas algum progresso real foi alcançado”. Seguindo novamente a opinião da Missão, Tucker ressaltava positivamente a figura do presidente Prudente de Moraes Barros, “eleito por voto popular de acordo com a nova constituição”²⁸¹ em 1894 –opinião que pode ser indício de sua proximidade com os setores republicanos dessa província.

Ele [Prudente de Moraes] foi o primeiro autêntico presidente civil da República, um “paulista” de Piracicaba. Ele foi um dos mais nobres na História do Brasil e sua administração fez muito para ajudar o país a ter uma melhor apreciação dos valores democráticos, embora ele encontrasse oposição dos elementos despóticos e, em certa ocasião, tivesse que enfrentar uma rebelião em um dos estados mais atrasados [refere-se aqui, provavelmente, à Revolução Federalista, encerrada em 1895, e à Guerra de Canudos (1897)]. (...)

Eu conheci bem e admirava muito o Presidente Prudente de Moraes. Ele era atencioso para com nossa escola Metodista, em Piracicaba e fez muito para ajudar a dar à instituição a confiança pública em seus primeiros dias. Ele tinha um grande apreço e admirava as habilidades e o trabalho da diretora Miss Martha H. Watts. Quando ela recebeu a missão de abrir uma nova escola em Petrópolis, a residência de verão dos Imperadores, Presidentes e diplomatas, ele logo permitiu que seu nome aparecesse como referência na circular que anunciava o empreendimento, como também o fez seu distinto irmão, Senador Manoel Moraes Barros. Quando ele assumiu o cargo de Presidente da República eu o presenteei com uma bem encadernada cópia da Bíblia em português, bem como gravações em cobre de George Washington e Abraham Lincoln, oferecidos por Miss Watts. Recebi uma carta em resposta, muito gentil, afirmando seu recebimento e sua gratidão. Era assinada pelo Dr. Rodrigo Otávio, secretário confidencial do presidente e ele mesmo um distinto cidadão brasileiro, amigo dos Estados Unidos.²⁸²

Por esse tempo, Tucker havia construído uma ampla rede de relações com políticos e jornalistas brasileiros, que incluía figuras como Saldanha Marinho²⁸³, Joaquim Nabuco²⁸⁴, José

²⁸⁰*Ibid.*

²⁸¹*Ibid.*

²⁸²*Ibid.*

²⁸³Tucker registra os encontros com esses personagens: “Uma pessoa que conheci pessoalmente e cuja amizade significava muito para mim, era o Dr. Saldanha Marinho, um famoso jurista, jornalista, estadista e maçom. Depois da Lei Rio Branco, de 1871, que libertava todas as crianças de mães escravas, ele tornou-se um renomado líder na

do Patrocínio²⁸⁵, o Barão de Cotegipe²⁸⁶ e José Carlos Rodrigues, dentre outros. Vamos nos deter, em especial, na apresentação dos contatos e vínculos mantidos com o reverendo americano pelo último jornalista.

Apesar das pesquisas recentes anos sobre a vida e as ações de José Carlos Rodrigues – criador do jornal *Novo Mundo*, em 1870, proprietário do *Jornal do Commercio* a partir de 1890 e figura importante nos bastidores da política do Rio de Janeiro no período, além de idealizador e membro-fundador de iniciativas como a da Policlínica das Crianças na Santa Casa de Misericórdia, em 1909²⁸⁷ –, as informações sobre suas relações com igrejas e missionários protestantes, nos Estados Unidos e no Brasil, ainda são escassas. A investigação desses aspectos, acreditamos, poderia ser útil para responder questões importantes referentes a sua trajetória, bem como as ações desses atores.

De acordo com o artigo escrito pelo historiador americano Charles Anderson Gauld e publicado no *Jornal do Commercio* em 1953, que serve de fonte de referência para os estudos acima referidos, José Carlos Rodrigues teria iniciado a leitura da Bíblia ainda jovem quando, em transcurso a cavalo entre a fazenda de sua família, em Cantagalo, no Vale do Paraíba fluminense²⁸⁸, e a cidade de São Paulo, onde cursava Direito, “acontecia-lhe pernoitar na fazenda

organização e na direção de um partido republicano que finalmente derrubou a Monarquia. Era um grande liberal que em 1869 recusou-se a repetir o juramento de fidelidade à Igreja Romana, e ele estava sempre pronto a dar conselhos e interessava-se pelos meus esforços em servir o povo e avançar o bem-estar humano”. *Ibid.*

²⁸⁴ “Joaquim Nabuco era outro dos velhos tempos. Era líder do movimento de abolição, com aspecto de príncipe. Douro em realizações e eloquente em discursos. Quando se sabia que ele deveria falar no Parlamento Imperial, as galerias ficavam sempre lotadas e suas falas em prol dos encraves eram magistras e emocionantes. Embora fosse monarquista convicto, ele aceitou servir sob o governo republicano, tornando-se ministro em Londres e depois o primeiro embaixador em Washington, onde se tornou um excelente Pan-americano. Ele era católico romano leal, mas era liberal em seus pontos de vista religiosos e era apreciador dos valores do cristianismo Protestante para a vida moral e intelectual do Brasil”. *Ibid.*

²⁸⁵ “Outro líder abolicionista com quem eu mantinha relações de amizade era o notável jornalista e orador José do Patrocínio, ele próprio um negro. Diz-se que este homem, num momento de incontrolável êxtase levou seus dois filhos pequenos subindo os degraus que levavam ao assento da Princesa Isabel, quando assinava a Lei Áurea e fez um discurso apaixonado começando assim: ‘Minha alma sobe os degraus deste palácio de joelhos’” *Ibid.*

²⁸⁶ “Eu também vi e ouvi muito do ministro conservador Barão de Cotegipe, o qual em 1886 e 1887 esforçou-se para salvar os remanescentes da escravatura, apoiando a monarquia cambaleante. Ele também era mestiço”. *Ibid.*

²⁸⁷ Sobre José Carlos Rodrigues, ver GONÇALVES, Vanessa da Cunha. “O Imperador poderia tornar-se segundo Washington si abdicasse da monarquia em prol do povo”: o *Novo Mundo* e as relações entre Brasil e Estados Unidos na segunda metade do século XIX (1870-1879). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016; JUNQUEIRA, Julia Ribeiro. Fragmentações em uma história de vida: esquadrinhando os rastros do jornalista José Carlos Rodrigues (1844-1923). In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: Anpuh, 2013; JUNQUEIRA, Julia Ribeiro. *José Carlos Rodrigues: um interlocutor privilegiado nos bastidores do poder (1867-1915)*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015; SILVA, Bárbara Damasco da. *A Policlínica das Crianças da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: Filantropia e Saúde (1909-1929)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde). Fundação do Instituto Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2015.

²⁸⁸ José Carlos Rodrigues nasceu em Cantagalo, no Rio de Janeiro, em 19 de julho de 1844, em família abastada, sendo seu pai um rico cafeicultor da região. Faleceu em Paris, a 28 de junho de 1923. Estudou no Colégio Marinho, em sua cidade natal, e no Imperial Colégio de Pedro II. Em ambos, criou jornais estudantis. Ver: SILVA, Bárbara Damasco da. *Op. cit.* pp. 13-14.

de amigos que haviam adquirido uma Bíblia de missionários americanos. Entrou, assim, em conhecimento com a Bíblia que passou a ler diariamente”²⁸⁹.

Esse episódio da vida de Rodrigues é também mencionado por Tucker.

Rodrigues viu a Bíblia pela primeira vez no lar humilde onde ele procurou abrigo para a noite numa viagem a cavalo do Rio a São Paulo, quando era um jovem estudante. O livro havia sido deixado na casa pelo Rev. Daniel P. Kidder muitos anos antes e o jovem estudante ficou muito interessado nele²⁹⁰.

Segundo Vanessa Gonçalves, haveria indícios de que antes de um “autoexílio” nos Estados Unidos, entre 1869 e 1870, após o breve período em que serviu como oficial de gabinete do presidente do conselho de ministros, Zacarias de Góis e Vasconcelos (1866-1868)²⁹¹, Rodrigues pode ter se convertido ao protestantismo²⁹². Julia Junqueira, por sua vez, sugere uma aproximação de Rodrigues com “alguns membros da Igreja Presbiteriana; relações sociais que o ajudariam após a sua chegada aos Estados Unidos”, ressaltando, no entanto, que ele não teria se declarado “fiel dessa instituição religiosa”²⁹³. Desse modo, poderíamos indagar sobre as ligações de Rodrigues com as igrejas protestantes no Brasil, o que, de fato, poderia explicar a rede de contatos e relações que acionou em sua passagem pelo Estados Unidos²⁹⁴.

Para Gonçalves, é possível perceber da leitura de seu jornal *Novo Mundo*, fundado em 1870²⁹⁵, sua religiosidade, e isso se deveria à história trilhada pelo jornalista, “grande conhecedor da Bíblia e apoiador do Cristianismo prático”. Por exemplo, Rodrigues criticava o apoio da Igreja católica à escravidão, o que considerava como contrário às questões morais e aos ensinamentos de Cristo, entendendo ser a religião do Estado não “apenas um erro moral, mas um crime político”²⁹⁶. No *Novo Mundo*, publicava sobre temas políticos de grande relevância e “se propunha a contribuir para uma compreensão dos Estados Unidos, não apenas por apresentar notícias, mas também por expor as principais evidências de seu progresso e analisando as causas

²⁸⁹GAULD, Charles Anderson. Jose Carlos Rodrigues: o patriarca da imprensa, carioca. *Revista de História*, v. 7, n. 16, p. 427-438, dez. 1953. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/35784>>. Acesso em: 27 set. 2017.

²⁹⁰TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia*. *Op. cit.*

²⁹¹José Carlos Rodrigues tinha atuado como advogado no escritório de Zacarias de Góis e Vasconcelos. Ao ser nomeado seu oficial de gabinete, configurou-se uma situação de conflito de interesses que foi explorada pela oposição do ministro, levando o jornalista a deixar o país. SILVA, Bárbara Damasco da. *Op. cit.* p. 14.

²⁹²GONÇALVES, Vanessa da Cunha. *Op. cit.* p. 100.

²⁹³JUNQUEIRA, Julia Ribeiro. Fragmentações. *Op. cit.*

²⁹⁴Ver, a esse respeito, o Capítulo 1 desta dissertação.

²⁹⁵*O Novo Mundo – Periódico Ilustrado do Progresso da Edade* tinha periodicidade mensal e foi editado a partir de outubro de 1870 nos Estados Unidos, em português, para distribuição no Brasil. Circulou até 1879. GONÇALVES, Vanessa da Cunha. *Op. cit.* p. 44-45.

²⁹⁶Gonçalves nota, entretanto, que para Rodrigues: “uma sociedade sem religião seria uma coesão de indivíduos apenas, mas não mais uma sociedade. Na interpretação de Rodrigues, para que uma sociedade moderna e civilizada fosse plena, era necessário que existisse a democracia – e esta deveria ter por base o Evangelho”. *Ibid.* p. 97-98.

e direção desse progresso”.²⁹⁷ Divulgava, ainda, as ações das igrejas e missionários protestantes no Brasil ²⁹⁸. Vale recordar que no contexto norte-americano, com o qual Rodrigues teve contato na segunda metade do século XIX, religião e identidade nacional encontravam-se imbricados²⁹⁹.

Tucker registrou tanto seus estudos da Bíblia como a amizade com o jornalista brasileiro:

Pouco tempo depois da publicação da Versão Brasileira [Novo Testamento e a Bíblia em 1910], outro trabalho monumental de conhecimentos apareceu: os dois volumes “Estudos históricos e críticos do Velho Testamento” por Dr. José Carlos Rodrigues, editor do influente jornal: “Jornal do Comercio”. Este ilustre brasileiro era um dos meus amigos mais chegados e o mais sábio conselheiro e eu tive a honra de ser constantemente consultado por ele, à medida que seu trabalho sobre o Velho Testamento progredia ³⁰⁰.

Essa amizade é assinalada, também, por Charles Gauld:

Desde 1890 até a sua morte, ocorrida em 1923, José Carlos Rodrigues foi amigo íntimo do Rev. Dr. H. C. Tucker, mui conhecido pastor protestante americano que aqui viveu mais de sessenta anos (1886-1947) e que atualmente, com 95 anos de idade, reside com sua filha em Pensilvânia. Entre os americanos amigos do Brasil, o Rev. Tucker é o mais velho³⁰¹.

É possível que José Carlos Rodrigues e Hugh Clarence Tucker tenham se conhecido ainda nos Estados Unidos, ao longo dos anos de 1880, na sede da Sociedade Bíblica Americana³⁰². Mais tarde, no Brasil, “recebia frequentemente o Dr. Tucker conselhos e auxílio de Rodrigues, que por sua vez costumava comprar Bíblias e Novos Testamentos para distribuir aos amigos”³⁰³ e “sem lucro algum, fazia imprimir na sua tipografia livros evangélicos. Enquanto viveu foi o maior amigo que tiveram os protestantes no Brasil”.³⁰⁴

Em contrapartida, Tucker relata que, anos mais tarde, após a aposentadoria do cargo de editor ativo no *Jornal do Commercio*, Rodrigues se dedicou a formar sua própria biblioteca e a escrever obra própria sobre a Bíblia, sendo apoiado amplamente pelo amigo em seu projeto pessoal.

²⁹⁷ *Ibid.* p. 28-29.

²⁹⁸ *O Novo Mundo*, janeiro de 1879, p. 4-6.

²⁹⁹ AZEVEDO, Cecília. *Op. cit.*, e primeiro subitem deste Capítulo da dissertação.

³⁰⁰ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

³⁰¹ Segundo Charles Gauld, o *Reader's Digest* teria publicado um “excelente artigo” sobre Rodrigues em setembro de 1943, intitulado “*God's Good Neighbor*” (O Bom Vizinho de Deus), o qual, no entanto, não foi localizado.

³⁰² Segundo Gauld, “foi em Nova York que Rodrigues veio a conhecer os diretores da Sociedade Bíblica. Em 1882 estava empenhado na tradução do Novo Testamento para o português, quando teve de partir para Londres e interromper o seu trabalho” GAULD, Charles Anderson. *Op. cit.* p. 434. Ver também Hugh Clarence Tucker, *Op. cit.*

³⁰³ GAULD, Charles Anderson. *Op. cit.* p. 433-434.

³⁰⁴ Segundo Gauld, “ainda em 1900, participando das comemorações do quarto centenário do descobrimento, escreveu um livro sob o título “Religiões acatólicas do Brasil”. (...) Defensor incansável da liberdade religiosa, Rodrigues criticava acerbamente todas as manifestações de fanatismo no interior do Brasil, tais como as perseguições aos evangélicos, a destruição dos seus templos e a queima de suas Bíblias como por vezes faziam sacerdotes intolerantes”. *Ibid.* p. 435.

Tão estrita tinha sido minha associação e colaboração com o Dr. Rodrigues e tão fervorosamente tinha aprovado seu projeto, que eu sinto quase um orgulho de propriedade em seu trabalho. Imediatamente após seu retorno do exterior ele me visitou e me apresentou os primeiros dois volumes, a dedicatória expressada apreciação “pelo encorajamento novo me deu constantemente na preparação e pelo profundo respeito que eu sinto por seu modesto, mas não menos eficiente trabalho apostólico e meu país por quase meio século”³⁰⁵.

Hugh Clarence Tucker e José Carlos Rodrigues foram importantes personagens das relações Brasil e Estados Unidos no final do XIX e início do XX. Foi notória a atuação de Rodrigues na propagação da nação norte-americana no Brasil, concedendo amplo espaço em seu jornal para a divulgação das atividades das missões e dos missionários das igrejas protestantes daquele país³⁰⁶. Nesse ínterim, ambos mantiveram contato próximo com A. J. Lamoureux (1850-1928)³⁰⁷, dono e editor do jornal *The Rio News*³⁰⁸, publicado em inglês desde abril de 1874, no Rio de Janeiro. Lamoureux era vizinho de Tucker no prédio que sediava a Sociedade Bíblica Americana no Rio de Janeiro, de quem “ele tornou-se e permaneceu um bondoso amigo e conselheiro”³⁰⁹.

É preciso pontuar alguns aspectos em relação à atuação de Hugh Clarence Tucker neste contexto. Segundo seu próprio registro, seus vínculos com Brasil foram bastante sólidos. Ao longo de sua estadia no país, entre 1887 e 1947, casou-se e teve dois filhos, um dos quais cedo veio a falecer por doença.

Estou ligado ao Brasil por laços que nenhuma agência humana pode romper. Aqui, em 16 de julho de 1891, eu casei com a mulher que ainda senta-se a meu lado. O certificado de O. H. Dochery, Cônsul Geral dos Estados Unidos está diante de mim agora. O evento foi registrado na Igreja do Catete e está nos arquivos do Departamento de Estado em Washington, aqui nossos filhos nasceram: Elvira Granbery em 30 de março de 1894 e Hugh Clarence em 15 de março de 1897. O único pedaço de terra que possuo é um pequeno espaço de terra na seção “não consagrada” do centenário de São Francisco sob as majestosas palmeiras reais, que, como sentinelas vigiam as praias da Baía do Caju, onde desde 1900 tem descansado o corpo de nosso pequeno menino. Ele teve sarampo e contraiu um resfriado. O médico fez o que pode e recomendou uma mudança de ares,

³⁰⁵ Segundo Tucker, “Quando estava completo ele voltou a Londres e conseguiu os mapas mais autorizados e outros materiais ilustrativos na forma de reproduções de velhos manuscritos e descobertos arqueológicas. Em 1921 seu trabalho foi publicado por T. Constable, de Edimburgo em volumes de dois oitavo de 1.360 páginas”. TUCKER, Hugh Clarence. *Brazil. Op. cit.*

³⁰⁶ Encontramos 61 ocorrências do nome de Hugh Clarence Tucker no *Jornal do Commercio* apenas no período entre 1890 e 1899, isto é, nos primeiros anos em que Rodrigues dirigiu o jornal. A pesquisa foi realizada na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional em 2 de agosto de 2017.

³⁰⁷ A. J. Lamoureux (1850-1928) era natural de Michigan e fez estudos na Universidade de Cornell. Começou a atuar na imprensa em 1870 e, em 1877, mudou-se para o Rio de Janeiro, trabalhando em *The Rio News*, de que foi proprietário e editor. Publicou livros de André Rebouças, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa e, de sua autoria, *Handbook of Rio de Janeiro* (1887). Ver ROCHA, Antonio Penalves. *The Rio News de A. J. Lamoureux: um jornal abolicionista carioca de um norte-americano. Projeto História*, São Paulo, n. 35, p. 141-159, dez. 2007, p. 144.

³⁰⁸ *The Rio News* saía três vezes por mês. Cobria assuntos de política e negócios, publicando notícias de interesse da colônia estrangeira na capital e manifestando-se em defesa da separação entre Estado e igreja e da abolição. *Ibid.* p. 144 – 145.

³⁰⁹ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia, Op. cit.*; e GAULD, Charles Anderson. *Op. cit.*, p. 434- 435.

mais havia uma greve de motoristas e nós não podíamos chegar às montanhas. No Hospital dos Estrangeiros o serviço médico e de enfermagem suplementaram o cuidado constante da mãe. Não havia telefone, mas cedo de manhã de 18 de janeiro um a nota chamou-me ao hospital, mas o espírito de nosso filho havia partido quando cheguei. Minha esposa, meus filhos, o túmulo de meu único filho e as amizades e afeições de mais de meio século me prendem ao Brasil ³¹⁰.

Apesar dessa forte ligação, o reverendo assinala nunca ter quebrado “os laços que me prendem a minha terra nativa, laços de nascimento, cidadania, família, amigos, igreja e uma lealdade que nunca deixou de existir” ³¹¹.

Na análise de sua trajetória e atuação, longe de estabelecer dualismos – por exemplo, se Tucker era mais próximo do Brasil ou dos Estados Unidos, ou se possuiu vinculação próxima com determinados grupos em terras brasileiras ou estrangeiras – propomos pensar, a partir de seu exemplo, na formação de uma unidade dos contraditórios, sintetizada pelo “*mito soreliano*”, o que implica serem as lideranças capazes, inclusive, de mobilizar seus adversários no processo de formação de determinado bloco histórico ³¹².

Vejamos, por exemplo, as diversas passagens em que, na narrativa autobiográfica, Tucker informa sobre as redes de influência a que esteve vinculado e sobre seu conhecimento ou proximidade com figuras proeminentes da política nos Estados Unidos.

Neste contexto, ressalta a composição de uma unidade de relações e influências, representada pela colônia norte-americana no Rio de Janeiro, com destaque para a relação de proximidade com o embaixador norte-americano Edwin Vernon Morgan, cuja missão no país se estendeu de junho de 1912 a agosto de 1933 ³¹³. Tucker e Morgan mantiveram relação de amizade, com reflexos tanto na vida do primeiro, especialmente para os contatos nos altos escalões, quanto na do diplomata, marcadamente após sua aposentadoria.

Tenho conhecido com certo grau de intimidade o Presidente Roosevelt, Taft, Wilson e Hoover, Elihu Root, William J. Bryan, Rainlidge Colly, Charles Evans Hughes, Cordeel Hull, Summer Welles e muitos outros e tenho estreitas relações com todos os Embaixadores dos Estados Unidos e Cônsul Geral enviados ao Rio em 56 anos. Tenho conhecido praticamente cada americano que veio à cidade e tenho sido amigo íntimo de

³¹⁰ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Para Antonio Gramsci, “o processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de investigações e classificações pedantes de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços característicos, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, o que põe em movimento a fantasia artística de quem se quer convencer e dá uma forma mais concreta às paixões políticas”. O comunista italiano se inspira, em sua proposição a respeito da formação do bloco histórico e da vontade coletiva, na noção do teórico francês Georges Sorel de “mito” político, “produtor de realidades”. Ver GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 3. p. 16-17 e p. 26. Longe de querer definir posição assertiva, pretende-se aqui propor a consideração dos meios de construção da hegemonia norte-americana no Brasil, cujas bases foram lançadas ainda no século XIX de “baixo para cima”, a partir de aparelhos privados de hegemonia.

³¹³ Ver, por exemplo, *Correio da Manhã*, 1 de agosto de 1906, p. 2.

toda a colônia dos amigos estrangeiros. Entre os primeiros a me cumprimentar em 1886, foram os Embaixadores e a Sra. Thomas J. Jarvis de Carolina do Norte e o Cônsul Geral e a Sra. H. Clay Armstrong de Oklahoma. Eles tinham sido em grande parte responsáveis pela minha vinda e eram membros de minha congregação, leais em comparecerem liberais nas ofertas fiem aos princípios do Evangelho. Ambos eram meus amigos queridos e sábios conselheiros e frequentemente convidavam-me para atividades públicas e me apadrinharam na confiança dos oficiais brasileiros. (...)

Um dos amigos que me ajudaram por muitos anos foi o Embaixador Edwin V. Morgan. Durante seus vinte anos de serviço, seu interesse e meu trabalho foi genuíno e generoso e nenhum homem fez mais para fornecer para mim conhecidos prazerosos de contatos úteis em altos escalões. Quando Mr. Morgan chegou ao Brasil estava de luto pela morte de seu mais distinto homem de estado, Barão de Rio Branco e o novo Embaixador logo colocou uma coroa de flores no tumulo recém feito. Este gesto simples foi publicado pela imprensa e em seguida conquistou o coração do país³¹⁴.

Segundo Tucker, Morgan, após a aposentadoria, decidiu permanecer no Brasil para contribuir em movimentos de “bem-estar social” e de jovens artistas. Mantiveram, então, contato diário em um escritório da Casa da Bíblia, cedido pelo ex-embaixador³¹⁵.

Sendo nome proeminente no interior da colônia norte-americana na capital federal, Tucker esteve presente em outras ocasiões importantes para as relações Brasil e Estados Unidos, no horizonte temporal delimitado por essa pesquisa, como a 3ª Conferência Pan-Americana, em 1906, a recepção ao político norte-americano William Jennings Bryan, em 1910³¹⁶, e quando o presidente eleito Herbert Hoover (1929-1933) veio ao Brasil em 1928, em visita pela América do Sul³¹⁷.

³¹⁴ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

³¹⁵ Tucker recorda que“(...) quando ele [Morgan] faleceu preguei no seu funeral em português e organizei um culto memorial especial da Union Church para uma grande audiência de distintos visitantes”. *Ibid.*

³¹⁶ Seria possível mencionar, também, o protagonismo de Tucker na criação do Instituto Cultural Brasil – Estados Unidos, em 1937. Segundo seu registro: “minhas atividades de Bom Vizinho culminaram em 1937 com o estabelecimento do Instituto. Uma divisão de relações culturais Internacional tinha sido estabelecida no ministério de relações Exteriores. Tinham sido organizadas sociedades entre os grupos franceses e, inglês, alemão, italiano e outros grupos. A visita de boa vontade do Presidente Roosevelt tinha sido anunciada e o congresso Pan Americana de Paz foi marcado para reunir-se em Buenos Aires. Como o tempo parecia propício, um pequeno grupo reuniu-se no Palácio Itamaraty por convite do Ministro do Exterior, em janeiro de 1937. Eu presidi esta reunião inicial na qual nós organizamos o Instituto Cultural Brasil - Estados Unidos. Dr. Helio Lobo que foi Cônsul Geral em N. Iorque e em outros países, foi eleito presidente e eu fui eleito primeiro vice-presidente da nova sociedade. Tenho sido um membro da junta desde o início. O Instituto cresceu no que se tornou a força mais poderosa para cimentar a amizade das duas nações, no início era uma organização sem fundos, mas nós desenvolvemos um grupo de membros com uma taxa anual e eu consegui uma doação anual liberal do *National City Bank* N. Y. O Instituto tem promovido palestras de vários tópicos, recebeu e ouviu quase todos os visitantes de importância nos Estados Unidos e está conseguindo um crescente número de bolsas de estudo para jovens brasileiros em Universidades e colégios americanos.. TUCKER, Hugh Clarence. *Ibid.*

³¹⁷ Tucker recorda que visitou o casal Hoover e “os presenteei com cópias da Bíblia em português, belamente encadernadas, tendo mais tarde uma simpática carta de apreciação. Ambos, Mr. e Mrs. Hoover assistiram nossos cultos na *Union Church* na manhã de domingo (...). A autoridade brasileira [ofereceu] um passeio especial, mas a sugestão havia sido polidamente recusada pelo Presidente eleito com a declaração que ele e Mrs. Hoover preferiam ser encontrado no se costumeiro local de culto no domingo”. *Ibid.*

A realização da 3ª Conferência Pan-Americana, no Rio de Janeiro³¹⁸, foi antecedida pelas mediações tendo em vista a definição dessa sede, iniciadas, em 1905, com a criação da Embaixada do Brasil em Washington, tendo tido destaque, para esse objetivo, o trabalho diplomático de Joaquim Nabuco. O evento teve um peso ainda maior pela participação, inédita em uma Conferência Pan-Americana, de um secretário de Estado americano, Elihu Root, também resultado das gestões do embaixador brasileiro³¹⁹. A solenidade de inauguração, em 25 de julho, no Palácio Monroe³²⁰, contou com a presença de quase todos os delegados dos países americanos e de membros da colônia norte-americana, inclusive o reverendo Tucker e sua esposa³²¹.

Tucker registrou o contato com o secretário de Estado em um passeio, quando os dois teriam tido “uma conversa numa lancha viajando através da baía e ele fez-me numerosas perguntas, mostrando um interesse sincero e inteligente em meu trabalho com a Bíblia e com a expansão do Evangelho no Brasil”³²².

Posteriormente, no ano de 1910, Hugh Clarence Tucker esteve entre os que receberam a visita de William Jennings Bryan ao Brasil. Bryan era membro proeminente do Partido Democrata, tendo concorrido por três vezes as eleições presidenciais – contra William McKinley, Theodore Roosevelt, Jr. e William Taft –, sendo derrotado.³²³

³¹⁸Foram realizadas seis Conferências Internacionais de Estados Americanos no período até 1930, a primeira em Washington DC. (1889-1890); a segunda na Cidade do México (1901-1902); a terceira no Rio de Janeiro (1906); a quarta em Buenos Aires (1910); a quinta em Santiago de Chile (1923); e a sexta em Havana (1928). Para Leslie Bethell, tais eventos marcaram “o início da ‘americanização’ da política externa brasileira” no período. BETHELL, Leslie. Conferências Pan-Americanas. FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. *Dicionário da Elite Política Republicana*. Disponível em <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CONFER%C3%80NCIAS%20PAN-AMERICANAS.pdf>. Acesso em 10 ago. 2017.

³¹⁹Segundo Alencar e Santos, “Theodore Roosevelt reanimara a Doutrina Monroe e Elihu Root fizera do pan-americanismo um dos elementos da sua política à frente do Departamento de Estado. (...) Tornara-se mesmo corrente que essa preferência americana muito devia à amizade que Nabuco havia estabelecido com Root, um ex-professor universitário, que ‘amava os clássicos e conhecia o latim perfeitamente bem’”. ALENCAR, José Almino de e SANTOS, Ana Maria Pessoa dos [org.]. Apresentação. In: _____. *Meu caro Rui, meu caro Nabuco*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1999. p. 14-17.

³²⁰ O Palácio Monroe foi construído para a Conferência, aproveitando, em grande parte, o pavilhão brasileiro da Feira Mundial de Saint Louis de 1903-1904. BETHELL, Leslie. *Op. cit.*

³²¹ “Na Conferência”. *Correio da Manhã*, 1 de agosto de 1906. p. 2.

³²² Tucker lembra que o “Secretario Root fez uma visita especial a Vila Americana e a Colônia de Santa Bárbara de Americanos. Os colonos ficaram profundamente tocados pela vinda do seu distinto conterrâneo. As lágrimas corriam pelas faces de homens fortes quando apertavam sua mão em despedida, mas nenhuma manifestou a esperança de ver sua terra nativa outra vez”. TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. Cit.*

³²³ William Jennings Bryan era natural de Salem, Marion County, Illinois, nascido em 19 de março de 1860. Elegeu-se para o Congresso em 1890. Concorreu ao Senado em 1894, sem sucesso. Dedicava-se à propaganda da doutrina da “livre-cunhagem de prata”. William Bryan. O *Correio da Manhã* o comparava a Rui Barbosa, “exemplo robusto dessa espécie na personalidade”, representada pelo político americano. *Correio da Manhã*, 18 de março de 1910. p. 3.

Bryan chegou ao Rio, vindo de São Paulo, no dia 17 de março de 1910, acompanhado, exatamente, por José Carlos Rodrigues, sendo recebido em cerimônia oficial “pelo Barão do Rio Branco, ministro do Exterior, muitos membros da colônia americana e pessoas da nossa melhor sociedade”. Um dos nomes em destaque no *Correio da Manhã*, na cobertura do evento, como representante da colônia norte-americana, foi o de Hugh C. Tucker. Dias depois, “‘o grande estadista americano’ realizou sua primeira conferência nesta capital, na Igreja Metodista do Catete, a Praça José de Alencar”³²⁴.

A fluidez e a extensão de suas relações e práticas sociais no Brasil, em diversos níveis, posicionam Hugh Clarence Tucker num conjunto complexo e articulado, situado historicamente na quadra da passagem do Império para a República no Brasil; da ascensão hegemônica dos fazendeiros paulistas, e seus representantes na política *stricto sensu*, na vida social e econômica do país neste contexto de transição; na consolidação e extensão da Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil; no movimento interdenominacional no Brasil e nos Estados Unidos; e em tela nesta conjuntura do cenário brasileiro, acompanhado ao longo período de 1886 a 1915, a construção de uma rede de influências significativas – em níveis intelectuais e acadêmicos, no conjunto dos valores republicanos e educacionais, e na política interna e externa brasileira – que marcaram a projeção da nação norte-americana sob a nação brasileira na esfera da política internacional no começo do século XX³²⁵.

³²⁴“Eram estas as pessoas que o esperavam na estação central: Barão do Rio Branco, coronel Serzedelo Corrêa, Myron A. Clark, Ch. Pratts, representando a America Association; Dr. Nogueira Paranaguá, Dr. Luiz Frederico Carpenter, da Associação Cristã de Moços; Alvaro Reis, Custodio Alves de Lima e família, Coronel Jonathas Barreto, Dr. Araújo Jorge, J. J. Schlecto, vice cônsul americano, Walter G. Borchers, Dr. Botelho, E. B. Ceros, Reo Bennett, E. E. Vann e senhora, Dr. J. J. Coachmann, H. C. Tucker, Lucas Neiva Goulart e representantes de todos os jornais da manhã. Willian Bryan”. *Ibid.* p. 3.

³²⁵Consideramos aqui que o “capital monopolista internacional”, na lógica do poder econômico, financeiro ou tecnológico, passou primeiramente pela fase de construção e consolidação de determinada visão de mundo norte-americana em solo brasileiro, através das ações empreendidas por determinados intelectuais orgânicos na disseminação de educação universal (nos moldes norte-americanos), instalação de instituições e igrejas sólidas no Brasil (em Antônio Gramsci aparelhos privados de hegemonia), que posteriormente, alcançaram vantagens e liberdades econômicas no jogo da política internacional. Ver, a respeito, FIORI, José Luís (org.). *O poder americano*. Petrópolis, Vozes, 2004.

3. O INSTITUTO CENTRAL DO POVO, O EVANGELHO SOCIAL E O PORTO DO RIO DE JANEIRO (1906-1915)

O objetivo deste capítulo é analisar a iniciativa de criação e o trabalho desenvolvido pela Missão Central, depois Instituto Central do Povo, no período entre 1906 e 1915, instituição sediada na capital da República, vinculada ao projeto missionário da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil. A abordagem tem em conta o contexto da reforma urbana, considerando o projeto da Igreja Metodista e a dinâmica da região portuária, objeto dessa intervenção. Neste sentido, pontua-se o denominado “evangelho social”, no contexto norte-americano e no Brasil, de modo a entender sua lógica interna e o contexto específico da criação da Missão Central / Instituto Central do Povo.

Nessa análise, é possível inferir que o projeto desenvolvido pelos metodistas se iniciou em consonância com o projeto do então governo federal – com destaque para o período do presidente Rodrigues Alves (1902 – 1906) –, de promover amplo programa de saneamento da cidade do Rio de Janeiro e a reforma do porto.

A Missão Central, nome inicial da instituição que viria a se chamar Instituto Central do Povo, tinha por objetivo realizar o “saneamento moral” do porto do Rio de Janeiro. Isto é, realizar uma ação complementar, pela via do consenso, às medidas do governo federal de modernização da capital do país.

É possível conhecer o programa de ações realizadas pela Missão Central / Instituto Central do Povo) a partir dos relatórios anuais da instituição, quantificando-se a abrangência do trabalho realizado. Por outro lado, os relatórios permitem conhecer com precisão os objetivos traçados pela instituição; a atuação de seu fundador, o pastor Hugh Clarence Tucker; a participação ativa do médico sanitariano Oswaldo Cruz para a fundação de um dispensário na instituição; e o papel de destaque da *C. H. Walker Company Limited*, firma inglesa contratada para realizar a reforma do porto, que se mantém como uma das principais mantenedoras da instituição, e que tem como um dos diretores Joseph J. Walker, registrado nos relatórios como fundador financeiro da Missão Central.

A Missão Central/Instituto Central atuou, portanto, em um território que movimentava diversos interesses, de empresas nacionais e internacionais, políticos, médicos sanitarianos, marinheiros e missionários metodistas brasileiros e norte-americanos, que convergiam no mesmo eixo: o porto do Rio de Janeiro.

O capítulo está dividido em três eixos de discussão.

No primeiro, apresentamos o contexto de referências e influências do chamado

“evangelho social”, nos Estados Unidos e no Brasil, pano de fundo da Missão Central, em 1906.

No segundo, são apontadas as ações de modernização e saneamento da capital federal no período delimitado pela pesquisa e algumas questões envolvendo a região do porto, objeto das principais intervenções; e expomos um breve quadro da Rua do Acre, sede provisória da Missão Central, a partir de um estudo sociológico promovido pela Missão Central, em 1908.

Por fim, apresentam-se os resultados do levantamento realizado sobre a Missão Central / Instituto Central do Povo, no período entre 1906 a 1915, de modo a esmiuçar a estrutura montada pela instituição, a natureza de suas ações e as informações sobre seus dirigentes e equipe de trabalho.

3.1. O Evangelho Social: notas de experiência de Hugh Clarence Tucker nos Estados Unidos e no Brasil

O levantamento sobre Hugh Clarence Tucker e a fundação do Instituto Central do Povo identifica como unidade central de sua ação a convergência de elementos tanto do contexto brasileiro na passagem do século XIX para o século XX, assim como a influência de movimentos religiosos norte-americanos, ressignificados pelo pastor norte-americano em seu trabalho missionário, como na referência ao “Evangelho Social”³²⁶.

Inicialmente, como referido no capítulo anterior desta dissertação, a questão da escravidão e dos negros escravizados havia sido central para Tucker, sendo assinalada em sua autobiografia. Em uma perspectiva comparativa entre a experiência dos Estados Unidos e do Brasil, o missionário ressaltava que:

Não parece que a escravidão aqui foi acompanhada pelas crueldades que se alegava ser parte de sistemas em outros países. Certamente os escravos recebiam cuidados e consideração depois que o tráfico havia cessado [em 1850], já que seu valor tinha aumentado e assim os donos tinham um incentivo para os proteger. O sistema também não afetou a psicologia do povo brasileiro como afetou a dos norte-americanos. O preconceito e a discriminação contra negros no sul dos Estados Unidos, estou persuadido, não está nos ancestrais dos negros e sua “prévia condição de servidão” mas é principalmente um produto da política odiosa da orientação da Reconstrução, depois da Guerra Civil. No Brasil a força foi aplicada e nunca se desenvolveu entre os brancos uma atitude em relação aos negros que nem de leve se parecia com aquela prevalecente nos Estados Unidos. (...). No Brasil, tudo era a favor da liberdade. Numerosas providências foram tomadas para emancipação, e, quando livre, não encontrou nenhuma barreira à sua completa participação na vida do país³²⁷.

³²⁶ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.* A edição consultada não tem numeração de página.

³²⁷ *Ibid.*

Em sua argumentação sobre a escravidão e seus efeitos, estavam presentes experiências pessoais, vivenciadas em ambos os países. Para o Brasil, por exemplo, Tucker citava o caso de um escravo que fora zelador da Igreja Metodista do Catete, o qual havia trabalhado para conseguir acumular a quantia necessária para obter a liberdade, no longo do período entre os anos de 1886 e 1888³²⁸, antes mesmo da abolição. Tucker recordava que, posteriormente, “ele encontrou emprego nos Correios, onde trabalhou lealmente e bem até que foi aposentado com uma pensão. Foi calculado que um escravo com energia e hábitos frugais, podia acumular dinheiro suficiente em 10 anos, para comprar sua liberdade³²⁹.”

Em outra passagem, Tucker mencionava o exemplo de um aluno negro do Colégio Granbery, o único de sua turma, que seguira carreira na Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul e, depois de 1930, na Igreja Metodista do Brasil. Sua história ilustrava “o fato, precisamente mencionado que o preconceito não impede negros capazes de participar plenamente na vida social e religiosa no Brasil”³³⁰. A posição de Tucker sobre a questão do negro no Brasil se diferenciava das teorias racialistas em voga na passagem do século – embora o próprio conceito de “raça” estivesse presente em sua argumentação –, aproximando-se, por sua vez, da tese a respeito enunciada por Donald Pierson³³¹ e outros autores. Para esse autor, não havia grupos raciais ou sequer distinção de cor no Brasil. Assim, as dificuldades enfrentadas pelos descendentes de escravos ligavam-se a questões econômicas e educacionais e, de nenhuma maneira, à questão racial³³². Tucker, de modo semelhante, assegurava que:

No Brasil hoje o “problema de raça” como conhecido nos Estados Unidos, praticamente não existe. Negros são admitidos em convivência social, em toda parte. Não há preconceito contra o negro, como tal. Brancos e negros trabalham juntos, se divertem juntos, e em algumas vezes se casam em casamentos mistos. Esta ausência de preconceito social estimulou o interesse do Presidente Theodore Roosevelt, que o levou a comentar que no Brasil está sendo efetuada uma experiência que poderia resultar na criação de uma nova raça. Seria, porém, demais (inverídico) dizer que os negros no Brasil, não encontram quaisquer desvantagens. São uma minoria da população e a maior

³²⁸ Isto é, no curto período entre a atuação de Tucker como pastor da Igreja Metodista do Catete de Língua Inglesa (1886 – 1887) e a abolição da Escravidão (1888).

³²⁹ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia*. *Op. cit.*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Donald Pierson é considerado um dos personagens centrais para o desenvolvimento da Sociologia no Brasil. Esteve no Brasil entre 1935 e 1937, para a pesquisa de sua tese sobre a situação racial e cultural na Bahia. O trabalho foi publicado pela Universidade de Chicago, com o título *Negroes in Brazil: A study of race contact at Bahia* (1942), e no Brasil, na série Brasileira da Companhia Editora Nacional, com o título de *Brancos e pretos na Bahia* (1943). Ver BACELAR, Jeferson. Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia. *Horizontes Antropológicos*, v. 3, n. 7, p. 129-143, nov. 1997. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831997000300008>>. Acesso em: 06 jul. 2017.

³³² Ver BACELAR, Jeferson. *Op. cit.*; PIERSON, Donald. *Brancos e pretos na Bahia: Estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943. (Brasiliiana, 241); FREYRE, Gilberto. Um estudo do professor Pierson. *Correio da Manhã*, 31 de janeiro de 1940. p. 2; SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870- 1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

parte deles se concentra no interior do país. Provavelmente eles não gozam do uso proporcionado dos lucros e das bênçãos da ordem social e, se fosse feita uma pesquisa a respeito de seu *status* econômico e educacional, seria revelado, que eles vivem em considerável desvantagem. Mas tudo isto é explicado pelo funcionamento das bem conhecidas forças econômicas, ao invés de preconceito³³³.

A abolição da escravidão, em 1888, tivera impactos sociais e econômicos importantes. Por um lado, os libertos encontravam poucas oportunidades de assegurar sua permanência nas cidades, onde “centenas e milhares se tornavam miseravelmente pobres e vítimas da bebida, doenças venéreas e pragas costumeiras de que são vítimas tais pessoas”³³⁴. Por outro, a estrutura econômica havia sido desorganizada “quando os escravos das grandes plantações de café e de açúcar tiveram que ser substituídos por homens livres e assalariados”³³⁵.

Por sua vez, a questão racial levava às preocupações de Tucker com questões sociais, educacionais e econômicas, que enfrentava no seu trabalho missionário no Brasil, pela aproximação com o conceito de “ecumenismo social” de John Mackay, da Universidade Princeton³³⁶.

Relacionava-se, também, com as experiências vivenciadas no pastorado perto da Universidade Fisk, no Tennessee³³⁷. Ademais, a preocupação com problemas sociais estava no cerne do debate teológico que ganhara grande força na segunda metade do XIX nos Estados Unidos.

De modo geral, a perspectiva humanista conquistara espaço na medida em que depositava esperanças no aperfeiçoamento do homem, portanto, rompendo, totalmente ou em parte, com a tese da “Predestinação Absoluta” calvinista. Com isso, o conceito de redenção ganhava novos significados, ao deslocar-se da instância futura para a missão do bem na vida terrena³³⁸.

Neste contexto, as ações sociais passavam a incorporar a rotina da maioria das igrejas nos Estados Unidos. Ao repercutirem, geralmente, de forma positiva, passavam a servir como ferramenta para atrair fiéis que orbitavam entre igrejas e denominações por conta da proximidade, do bom relacionamento com o pastor e dos projetos sociais. Segundo Cecilia Azevedo, mais da metade dos norte-americanos vinculavam-se a uma das três principais

³³³ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ “Nada no Mundo é comparável ao ecumenismo social, se assim podemos chamar, o que existe no Brasil. Aqui, mais que em qualquer outro lugar, a raça cósmica está se desenvolvendo. Não há discriminação contra os negros. No Rio de Janeiro, a capital, se um negro ou um homem com sangue negro em suas veias, é capaz de ocupar determinado posto, a cor de sua pele não o impede de ocupá-lo”. *Ibid.*

³³⁷ Ver capítulo 2 desta dissertação.

³³⁸ AZEVEDO, Cecília. *Op. cit.* p. 122-123.

denominações: a Metodista, a Batista e a Presbiteriana” no século XIX³³⁹. Em paralelo com as questões morais, as iniciativas missionárias marcaram o início da tradição filantrópica do período, ganhando diversas direções e entrando na vida pública e na política norte-americana³⁴⁰.

O espírito missionário protestante desenvolve-se, no fim do século XVIII e no início do XIX, por duas razões: primeiro pelo “avivamento espiritual” liderado pelos metodistas no XVIII, o qual se voltava, nos Estados Unidos, aos índios e negros; e pelo movimento de expansão territorial, com o deslocamento da fronteira, que provocava, por outro lado, o isolamento de determinadas comunidades, criando espaços para a expansão religiosa, que garantia apoio espiritual e educacional para às novas gerações³⁴¹.

Com relação aos escravos, a Igreja Metodista Episcopal utilizou nos Estados Unidos dois métodos de evangelização. A partir do contato prévio com o senhor de escravos, o pregador tentava convencê-lo a deixá-los assistir aos cultos. Em outros casos, a própria Igreja destinava missionários, exclusivamente, para realizar um trabalho sistemático entre os escravos, com o propósito de pregar e organizar classes de catecismo³⁴².

Entre os índios, oficialmente, o trabalho missionário começara com a organização da “Sociedade Missionária” da Igreja Metodista Episcopal, em 1819. É importante destacar, como indicado na análise de Buyers a narrativa mítica norte-americana do século XIX. Nessa leitura, o trabalho missionário com os índios iniciou-se com o pregador metodista Marcos Lindsey, que trabalhou em Merietta, Ohio, em 1815. Seu sermão teria modificado a vida de pecado de João Stewart, “um negro ébrio”. Após dias de jejuns e vigílias, Stewart teria ouvido uma voz que dizia: “tens de ir na direção do Nordeste até chegar a nação dos índios e contar às tribos selvagens a história de Cristo, teu Salvador”³⁴³.

Seguindo a profecia, Stewart teria encontrado a tribo de Wyandotts, estabelecendo contato com o negro Jonatas Pinter, prisioneiro dos indígenas, que sabia falar seu dialeto indígena. Jônatas Pointer e João Stewart fundaram uma primeira congregação, que tinha um índio chamado “Arvore Grande” e Maria Stewart, que, por sua vez, tinha o “dom” de cantar bem.

Conforme a narrativa, graças ao trabalho de João Stewart, grande orador que não bebia

³³⁹ *Ibid.* p. 127.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 127-128.

³⁴¹ BUYERS, Paul Eugene. *Op. Cit.* p. 137.

³⁴² “Estes dois métodos deram bons resultados. Não levou muito tempo para convencer muitos dos senhores que um escravo crente era mais obediente e fiel. Houve donos de escravos que convidaram a Igreja para mandar missionários para trabalhar entre seus escravos e diversos ajudaram com as despesas”. *Ibid.* p. 137.

³⁴³ *Ibid.* p. 138.

“água de fogo”³⁴⁴, fora convertida a primeira geração de indígenas e fundado o primeiro núcleo ou a primeira congregação da Igreja Metodista Episcopal. O trabalho missionário, em seguida, foi estendido aos Wyandottes, Ojibways, Creeks, Chactaus, Chichasaws, Cherokees, Flat Heads, Sênecas, dentre outros grupos³⁴⁵. Na segunda metade do século XIX, prosseguiu nas zonas criadas pelo governo norte-americano para a população indígena³⁴⁶.

De modo geral, Buyers afirma que o espírito missionário marcou os fundadores do metodismo, os irmãos Wesley, e que o “(...) movimento metodista foi um movimento missionário”³⁴⁷. No entanto, a realização desse trabalho no exterior viria a acompanhar o próprio ritmo de extroversão da nação norte-americana, isto é, de modo lento e gradual na primeira metade do século XIX, voltado para o índio, o negro e a fronteira, para, em um segundo momento, de maior ímpeto missionário, especialmente após a Guerra civil, dirigir suas ações ao continente americano³⁴⁸.

A criação da Sociedade Missionária, em 1820,³⁴⁹ não apresentou, no entanto, resultados imediatos, mesmo contando com a participação direta dos bispos da igreja. Os primeiros candidatos para o trabalho missionário na África apresentaram-se em 1832³⁵⁰, para o Brasil e Argentina, em 1835³⁵¹, e para a China, em 1842³⁵².

Em 1841, o relato das “Missões sul-americanas” da Igreja Metodista Episcopal registrava

³⁴⁴ Na leitura de Buyers, seria o que conhecemos no Brasil como cachaça. *Ibid.* p. 139.

³⁴⁵ “Em 1819 a Conferência de Ohio mandou James Montgomery para ajudá-lo. Daí em diante novos missionários foram enviados e o trabalho prosperou”. *Ibid.* p. 138.

³⁴⁶ “Há trabalho missionário promovido ainda entre os índios nas zonas que o governo cedeu a eles. Em 1882, entre algumas das tribos que estavam sob o cuidado da Igreja Metodista Episcopal do Sul, havia 5.026 membros indígenas na Igreja e diversas escolas profissionais. O governo tem ajudado na manutenção de missões aos índios; mas o trabalho é difícil, porque os índios não gostam de adotar a vida civilizada e preferem a vida ao ar livre, a pesca e a caça”. *Ibid.* p. 138.

³⁴⁷ *Ibid.* p.138.

³⁴⁸ Registram-se também ações missionárias na África e na China. *Ibid.*, p. 137-157.

³⁴⁹ “Em 1820 a Conferência geral aprovou a fundação da Sociedade Missionária, e daquela data para cá o trabalho missionário tem sido promovido por meio de Juntas de Missões, sejam das Conferências Anuais, ou sejam Juntas Gerais”. *Ibid.* p. 138.

³⁵⁰ O primeiro missionário escolhido para a África foi Melville Cox. Chegou à África em 1833, e logo depois caiu doente com febre. Faleceu naquele mesmo ano, no dia 21 de julho. Em carta deixada para sua mãe, deixou o seguinte relato: “É-me difícil convencer-me, minha querida mãe, de que estou cinco ou seis mil milhas distante da senhora. Mas encontrar-nos-emos daqui a pouco. Nenhum de nós pode ficar aqui por muito tempo. Oxalá seja no céu o nosso encontro! Estou certo de que estou no caminho para lá. Realmente nunca senti em minha vida o auxílio da graça de Deus como agora, desde que a deixei em casa. Meu cálice transborda e nunca ficou vazio. Não fique preocupada comigo; apenas continue a orar por mim, pelo bom êxito da missão e pela perfeição da minha natureza no espírito e na prática do Evangelho” COX, Melville *apud* BUYERS, Paul Eugene. p. 140

³⁵¹ Para o Brasil foi designado Justin Spaulding, que chegou no Rio de Janeiro em 29 de abril de 1836. Esta primeira tentativa missionária no Brasil da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos durou até 1841. Ver FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. “*Que venha o teu reino*”: estratégias missionárias para a inserção do Protestantismo na sociedade monárquica. Brasília: UNB, 2012. p. 25.

³⁵² “Os portos da China foram abertos em 1842. Logo começaram a chegar missionários aquele país. Diversas Igrejas mandaram missionários para lá. A Igreja Metodista Episcopal abriu trabalho missionário no Porto de Foochow em 1847 e a Igreja Metodista Episcopal do Sul fundou uma missão na China em 1848”. BUYERS, Paul Eugene. *Op. Cit.* p. 140.

um quadro pouco promissor para a sua ação no império do Brasil:

O estado instável do país, a religião estabelecida da América do Sul, e a natureza peculiar das superstições por todo o Continente são todos obstáculos formidáveis à obra missionária. (...). Nossos missionários conseguiram, porém, circular Bíblias e Testamentos em português e (...) tratados. (...). A Sociedade lamenta informar que a Missão Sul-Americana foi abandonada. Embora o estado da tesouraria não justificasse a continuação de uma missão que só oferecia promessa bem remota de consumação do objetivo para o qual foi estabelecida – a iluminação do povo entenebrecido e pior que pagão (se isso é possível) – não há nenhuma evidência contudo, de que o dinheiro e labor empregados na missão foram inúteis ³⁵³.

A face inglesa do movimento educativo-religioso foi apropriada e amplamente utilizada no momento de "fronteira", isto é, no período de expansão para o Oeste. De modo mais radical, a “dessacralização” do templo permitiu instalações em qualquer lugar, assim como todo o princípio da liberdade, em aceitação ou não da graça de Deus. Fato marcante para tanto havia sido a Conferência de Natal, entre 1784 e 1785, que celebrou a separação e definiu diferenças em relação ao metodismo inglês. A principal mudança foi direcionar o processo educativo para determinadas grupos sociais, as classes médias superiores e elites, desvinculando-se sua ação do ensino popular e das questões sociais no modelo wesleyano naquele país. A fundação do Cokesbury College em Maryland, em 1787, marcou esta mudança e representou um corte com a linha inglesa³⁵⁴.

Na década de 1820, iniciou-se período denominado de "Era Metodista" ou a "Era do Homem Comum", de acordo com o primeiro governo de Andrew Jackson (1829-1832), quando o metodismo passar a estar presente na formação cultural do ‘homem comum’ norte-americano e na educação das classes dirigentes” ³⁵⁵. Como eixo central, nessa etapa, os bispos metodistas apontavam a similaridade entre o metodismo e a democracia enquanto sistema político, isto é, como “a religião da República”³⁵⁶.

Em 1840, constava 28 academias, seminários e escolas profissionais sob a direção da Igreja Metodista Episcopal, grande número delas nas décadas de 1830 e 1840; sendo o período de 1844 a 1855 marcado pela criação de universidades³⁵⁷.

³⁵³ *Twenty-third Annual Report, 1842 apud REILY, Duncan Alexander. História documental do protestantismo no Brasil. 3ª. Edição. São Paulo: ASTE, 2003. p. 104.*

³⁵⁴ MESQUIDA, Peri. *Op. cit.*, p. 34.

³⁵⁵ *Ibid.* p. 37.

³⁵⁶ “Pôr em marcha um "modelo de civilização cristã a ser seguido por outras nações". Tratava-se, afinal, de "civilização em marcha para a vitória e o aperfeiçoamento". Portanto, democracia e metodismo passam a constituir a unidade da Religião da República da nação responsável para pôr em marcha o destino manifesto civilizacional da vitória e do aperfeiçoamento rumo à perfeição crista. (...) A Igreja Metodista, enquanto igreja dominante, estava estreitamente identificada com esta concepção do destino dos Estados Unidos". *Ibid.* p. 40.

³⁵⁷ Podem ser mencionadas a “Wesleyan University, Connecticut; Randolph Macon College, no estado de Virgínia; Dickinson e Allegheny College, no estado de Pensilvânia; Indiana e Asbury University, no estado de Indiana;

Portanto, apesar do trabalho inicial com negros e índios, a Igreja Metodista Episcopal direcionou-se, ao longo do XIX, para a formação das elites norte-americanas. Tucker, entretanto, encontraria forte inspiração para o trabalho com as classes populares nas experiências de outras igrejas e nos diversos movimentos interdenominacionais norte-americanos então existentes, no movimento intitulado “reformismo religioso”³⁵⁸.

Inicialmente, o movimento de reforma apareceu como expressão calvinista de oposição ao iluminismo e ao liberalismo, no tocante à religião, tendo como nomes expressivos Timothy Dwight (1752–1817), Nathaniel Taylor (1771-1816), Lyman Beecher (1775-1863) e Charles G. Finney (1792–1875). Timothy Dwight apresentou oposição à tendência unitarista ligada ao grupo congregacional que controlava a *Harvard Divinity School*, na qual defendia Deus como idealizador generoso, uno e racional do Universo, em desacordo com a doutrina da Trindade. Defendia, assim, a tese calvinista no tocante à natureza do homem, no entanto, não aceitava o pecado original e a predestinação³⁵⁹.

No movimento crescente de reformas, na Nova Inglaterra, Nathaniel Taylor, discípulo de Dwight, foi considerado o mais importante teólogo do neocalvinismo do início do século XIX. Nesse contexto, aprofundou as críticas à predestinação e defendeu a tese de que todos os indivíduos eram livres, logo, portadores de capacidade para ultrapassar as predisposições naturais ao pecado. Realçava, assim, as ideias de liberdade e fé no desenvolvimento do indivíduo, em relação ao pecado original³⁶⁰.

Lyman Beecher, discípulo de Dwight, realizou na década de 1810 ações de “reavivamento religioso” com milhares de pessoas, de diversas igrejas, nas igrejas congregacionais da Nova Inglaterra, buscando reconhecer os estados pecaminosos dos fiéis e a necessidade da entrega a Deus. Também na Nova Inglaterra, juntamente com outros evangélicos, criou redes de grupos missionários e de caridade, com destaque para a fundação da *American Bible Society* (Sociedade Bíblica Americana), em 1816. Tinha como objetivo difundir os ensinamentos de Cristo nos Estados Unidos, e nas diversas partes do mundo, defendia a proibição de atos não religiosos no domingo e fim dos duelos, jogos de azar e prostituição³⁶¹.

Mckendree College, no estado de Illinois.; Emory and Henry College, agora Emory University, no estado de Geórgia. (...). Há diversas universidades metodistas. Mencionaremos somente algumas, tais como: Ohio Wesleyan University, fundada em 1844; North Western University, fundada em 1854; Iwoa Wesleyan, fundada em 1845; Baker University, fundada em 1858. Algumas que foram fundadas no Sul durante este período são Trinity College, agora Duke University, (1851), Warford College, em Spartanburg, na Carolina do Sul, em 1854; e Central College, em Fayette, Missouri, em 1855. BUYERS, Paul Eugene. *Op. Cit.* p. 142.

³⁵⁸ FERNANDES, Luiz Estevam e MORAIS, Marcus Vinícius de. *Op. cit.* p. 117 – 123.

³⁵⁹ *Ibid.* p. 120.

³⁶⁰ *Ibid.* p. 121.

³⁶¹ “Acabavam funcionando como expoentes de uma certa cultura urbana do Leste em terras da fronteira”. *Ibid.* p.

Segundo Fernandes e Morais, Beecher participou ativamente da luta de maior êxito do movimento de reforma religiosa, a “cruzada da abstinência” contra o consumo de bebida alcoólica, em especial do uísque. Esta campanha contou com a liderança da *Society for the Promotion of Temperance* (Sociedade para a Promoção da Temperança), criada em 1826 por Beecher e Justin Edwards, que inicialmente defendia a utilização do álcool com moderação e passou, ao longo do tempo, à defesa da abstinência³⁶². De modo amplo, este segmento influenciou o *Social Gospel Movement* (Movimento de Evangelismo Social), que criticava o trabalho infantil e a exploração feminina nas fábricas. Verificaram-se, então, movimentos que interligaram universidades e igrejas; a vinda para os Estados Unidos da Young Men’s Christian Association (YMCA, Associação Cristã de Moços), fundada por George Willians em Londres, em 1844³⁶³; e do Exército da Salvação, criado por metodistas ingleses em 1865³⁶⁴.

Conforme analisamos no Capítulo 2 desta dissertação, foi notória a influência desses movimentos e instituições do contexto da reforma religiosa norte-americana na vida de Hugh Clarence Tucker, especialmente da Sociedade Bíblica Americana e da YMCA, presente no Brasil a partir de 1893. O termo “Evangelho Social”, utilizado por Tucker em sua autobiografia, advinha do teólogo norte-americano, seu contemporâneo, Walter Rauschenbusch.

Walter Rauschenbusch (1861-1918) era pastor na Segunda Igreja Batista de fala alemã no norte de Nova York, em um bairro pobre intitulado como "a cozinha do inferno", e professor de História da Igreja no Seminário Teológico de Rochester, na mesma cidade. Publicou obras importantes, como *Chistianity and the Social Crisis* (1907), *For God and the People: Prayers of*

120.

³⁶² “(....). O uísque e outros destilados eram mais baratos do que o leite ou a cerveja, e mais seguros do que a água (muitas vezes contaminada): na década de 1820, o consumo dessas bebidas era três vezes maior nos Estados Unidos, em números per capita, do que nos dias atuais. Os reformistas da abstinência viam o alcoolismo como uma perda de autocontrole e de responsabilidade moral que gerava o crime e a degradação da sociedade”. *Ibid.* p. 120.

³⁶³ “Na ocasião o objetivo era oferecer aos jovens que chegavam em Londres a trabalho, uma opção à vida nas ruas, incentivando a prática de princípios cristãos, conforme ensinados por Jesus Cristo, através de estudos bíblicos e orações. A proposta da YMCA era incomum à época, pois propunha uma ruptura nas rígidas separações entre denominações cristãs e classes sociais que delineava a sociedade inglesa de então. Esta abertura se tornaria uma distinção a caracterizar a associação, disposta a inclusão de qualquer homem, mulher, ou criança, independentemente de raça, religião ou nacionalidade. A ênfase no contato social também foi desde o início uma característica da associação”. ASSOCIAÇÃO CRISTÃ DE MOÇOS. RIO DE JANEIRO. Institucional. História. Disponível em: <<http://acmrio.org.br/institucional/historia>>. Acesso em: 28 set. 2017.

³⁶⁴ “No ano de 1865 o Exército de Salvação surge na Inglaterra com William e Catherine Booth, em meio à Revolução Industrial, numa sociedade que passava por uma das maiores revoluções da sua história. Logo no início, sua luta era para que os pobres também pudessem frequentar as igrejas e assistir aos cultos como os outros de classes sociais mais favorecidas. Desde seu início, os salvacionistas têm sido motivados pelo amor de DEUS e à Sua Criação Especial feita à Sua imagem e semelhança: o ser humano. Sua estrutura característica imitando o modelo militar, com hierarquia e uniformes, visa tornar a liderança mais ágil e facilitar a tomada de decisões. (...). O slogan: “sopa, sabão, salvação” tornou-se um marco do Exército de Salvação e abalou as estruturas dos métodos das igrejas naquela época”. EXÉRCITO DA SALVAÇÃO. Quem somos. Disponível em: <<http://www.exercitodesalvacao.org.br/quem-somos/nossa-historia>>. Acesso em: 28 de set. 2017.

the Social Wakening (1910), *A Theology for the social gospel* (1917), e *The Social Principles of Jesus* (1918). Dentre eles, *Cristianismo e a crise social*, publicado originalmente na Alemanha, fez enorme sucesso, vendendo mais cópias que qualquer outro texto religioso durante três anos, sendo considerado como marco importante do pensamento e da ação cristã norte-americana ³⁶⁵.

Cristianismo e a crise social promoveu forte apelo à nação cristã para assumir a luta dos trabalhadores pobres, vistos como vítimas da sociedade capitalista. Assim, segundo o argumento do livro, não bastava ao cristão ser apenas virtuoso, pois se tornava vital contribuir para que a população mais pobre pudesse ter vida limpa, econômica e sóbria. Por esse motivo, Rauschenbusch foi interpretado por parte dos evangélicos como um defensor da justiça social. O autor invertia a visão evangélica do pecado como falha dos indivíduos, e dos meios de salvação como unicamente pessoais, dispendo o Reino dos Céus na terra para os mais pobres ³⁶⁶.

Temos um evangelho social. Precisamos de uma teologia sistemática grande o suficiente para combiná-lo e vital o suficiente para apoiá-lo. Esta é a principal proposta deste livro. Os três primeiros capítulos são para mostrar que um reajuste e expansão da teologia, para que ele forneça uma base intelectual adequada para o evangelho social, é necessário, viável desejável e legítimo. O restante do livro oferece sugestões concretas sobre como algumas das seções mais importantes da teologia doutrinal podem ser ampliadas e reajustadas para dar lugar às convicções religiosas resumidas no "evangelho social". Alguns dos meus leitores, que conhecem a idade, a tenacidade e o caráter monumental da teologia, sorrirão contra a audácia desta proposta. Outros, que conhecem a teologia ainda melhor, tratarão este empreendimento muito a sério. Se a teologia para de crescer ou é incapaz de ajustar-se ao seu ambiente moderno e para atender às suas tarefas atuais, vai morrer. Muitos agora a consideram como morta. O evangelho social precisa de uma teologia para torná-la efetiva; mas a teologia precisa do evangelho social para vitalizá-lo³⁶⁷.

Rauschenbusch defendia o conceito de Reino de Deus enquanto lógica coletiva e nacional, que trouxera autonomia, solidez e poder nos domínios dos reis davídicos em Israel. Logo, justiça social, progresso e felicidade, da perspectiva de Jesus, adviriam por meio de processos orgânicos postos no presente, já que o Reino “é ainda uma concepção coletiva, envolve toda a vida social humana. Não é um assunto de salvação de átomos humanos, mas a salvação do organismo social”³⁶⁸.

³⁶⁵WRESTLING WITHRAUSCHENBUSCH. Disponível em: <<http://www.somareview.com/wrestlingwithrauschenbusch.cfm>>. Acesso em: 1 de set. 2017.

³⁶⁶ “Durante a maior parte do século passado, a versão de Rauschenbusch do cristianismo prevaleceu. Quase imediatamente, "Cristianismo e a crise social" mudaram a forma como os cristãos realizaram o trabalho social; seus seguidores apoiaram a política progressista e, mais tarde, o New Deal, Martin Luther King Jr. chamam Rauschenbusch como modelo”. *Ibid.*

³⁶⁷ RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. New York, Nashville: Abingdon Press, 1917. p. 1-2. Tradução de minha autoria.

³⁶⁸COMPANHIA DE SANTA TERESA DE JESUS. O Evangelho Social de Rauschenbusch. Disponível em: <<http://www.teresianasstj.com/index.php/encontro-e-partilha/atencao-ao-positivo-emergente/198-o-evangelho-social-de-walter-rauschenbusch>>. Acesso em 1 de set. 2017.

Segundo Tucker, o trabalho de Rauschenbusch e os de outros seguidores do “evangelho social” “classificaram minhas ideias e aprofundaram minhas convicções, mas elas não acrescentaram nada essencialmente novo”,³⁶⁹, se considerado o conjunto de ações de justiça social já praticado por Tucker, por exemplo, desde a fundação da Missão Central, no Rio de Janeiro, em 1906.

Frequentemente me perguntam quando é como me tornei interessado no moderno “evangelho social”. A pergunta não pode ser respondida, pois tal interesse é inseparável do desenvolvimento de minha atitude cristã e minha carreira desde o início. As crianças de algum pobre imigrante, nossos vizinhos, em nossa escola do interior, não tinham o suficiente para comer e eu instintivamente sabia que deveria repartir minha merenda com eles. Eu testemunhei as devastações da guerra civil e subsequente desorganização da sociedade e o sofrimento do povo. Em Nashville, durante um ano e meio eu auxiliei os pobres trabalhadores empregados nas fábricas industriais. Lá eu também encontrei as necessidades e problemas dos negros através da Universidade Fisk. Não me ocorreu que a religião que eu professava e sobre a qual pregava não tivesse mensagem ou aplicações para os problemas com as quais eu entrava em contato diariamente. Nunca concebi religião exclusivamente termos de “outro mundo”³⁷⁰.

Portanto, teria sido a partir de experiências pessoais nos Estados Unidos e no Brasil que Tucker encontrou a inspiração para realizar ações nos marcos do denominado “evangelho social”. Entretanto, a definição do termo e a reflexão sobre sua profundidade teológica foram ao encontro do pensamento de Walter Rauschenbusch, nos textos publicados no início do século XX.

3.2.A cidade e o porto do Rio de Janeiro: apontamentos sobre o período de 1902 – 1915

No início do século XX, a capital republicana foi objeto de importante intervenção urbanística, que envolveu a produção de um novo espaço para a reprodução do capital e o projeto de saneamento da cidade e dos seus habitantes.

A chamada “Reforma Passos” promoveu mudanças significativas na malha urbana carioca, tais como a abertura das avenidas Mem de Sá, Salvador de Sá, Gomes Freire, Passos, Beira-Mar e Atlântica, o arrasamento do Morro do Senado e o alargamento de diversas ruas. A reforma do porto – cuja importância pode ser medida pelo fato de que por ele passavam, em 1906, 41% das importações e 1/7 das exportações brasileiras³⁷¹ – sob a responsabilidade direta do Ministério da Viação e Obras Públicas, englobou o alargamento da Avenida Marechal

³⁶⁹ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia*. *Op. cit.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ PADILHA, Sylvia F. Da Cidade Velha à periferia. *Revista Rio de Janeiro*, v. 1, n. 1, p. 15-23, set./dez. 1985.

Florianópolis e extensão até o Largo de Santa Rita, o prolongamento da Rua do Sacramento e a abertura da Avenida Central, medidas voltadas ao objetivo de agilizar a circulação de pessoas e mercadorias entre o novo cais, o centro comercial e financeiro da cidade e a estação da Estrada de Ferro Central do Brasil e também ao embelezamento e ao reforço da higiene pública³⁷².

Segundo Berenice Cavalcante, a noção de higiene, no período, estava relacionada com a noção de cidadania, isto é, operava distinções dentro da sociedade, em polos opostos, numa aceitação do que era considerado como moderno, rejeitando-se, por sua vez, a memória do passado monárquico e da escravidão. A noção de higiene compunha assim um perfil que a autora define como iluminista, no qual a razão era um signo de beleza, ordem e vitalidade. Em contrapartida, formava-se uma visão negativa da região que era objeto das intervenções urbanísticas, como contagiosa, necessitando a negação de todos os seus aspectos, como a falta da educação, as habitações insalubres, o ar contaminado, devendo, para valorização da nova ordem, ser reprimida³⁷³.

A nova ordem republicana demandava valores “modernos”, que exigiam para a sua vigência mudanças profundas, no sentido do urbano, social, ideológico e econômico, acompanhando a mudança política recente. Diante de um sistema de recolhimento de lixo, abastecimento de água e esgoto insuficientes, das construções insalubres como os cortiços, a saúde pública tornava-se fundamental para adequação do novo espaço urbano desejado. Na avaliação corrente, essa desordem tinha como maior expressão os bairros da Saúde, Gamboa e Santo Cristo, na região portuária, espaços entendidos como de *contra poder*³⁷⁴.

Tratamos dessa região da cidade que será objeto da ação dos metodistas por meio do conceito de “comunidade social portuária”, proposto em estudos que percebem, ali, o surgimento de uma comunidade econômica e social, desenvolvida a partir do porto, envolvendo a atuação de empresas de operações portuárias e de navegação internacional, bancos, indústrias de insumos, hotéis, bares, restaurantes, bordéis e instituições sociais³⁷⁵.

No aspecto social, o conceito de comunidade social portuária envolveria os trabalhadores que desempenhavam diretamente as atividades operacionais no porto, os que estavam ligados às atividades de suporte, imigrantes, marinheiros, prostitutas, entre outras categorias sociais. Logo, essa primeira definição do conceito supõe um dado território que servia de base para um padrão

372CAVALCANTE, Berenice. Beleza, limpeza, ordem e progresso: a questão da higiene na cidade do Rio de Janeiro, final do séc. XIX. *Revista Rio de Janeiro*, v. 1, n. 1, p. 95-113, set./dez. 1985.

373Ibid. p. 95.

374 RABHA, Nina M. C. E. Cristalização e resistência no centro do rio de Janeiro. *Revista Rio de Janeiro*, v. 1, n. 1, p. 35-43, set./dez. 1985. p. 36.

375 HONORATO, CEZAR. Os afrodescendentes e a comunidade portuária do Rio de Janeiro do final do século XIX ao início do XX. *Revista Crítica Histórica*, v. 7, n. 13, jun. 2016, p. 3.

de agir, morar, trabalhar, de lazer etc.³⁷⁶

Segundo os historiadores Cezar Honorato, Thiago Mantuano e Alcidesio Junior:

Comunidade Social uma composição social onde emerge o *homem simples*³⁷⁷ aquele que vive esta realidade complexa e que vaga pelas suas ruas e locais de trabalho, formando uma massa sem identidade própria, sem dignificação social que tem direta ou indiretamente a referência na atividade direta ou indireta portuária e que vive num determinado lugar marcadamente da pobreza e da exclusão social³⁷⁸.

Neste mesmo território e comunidade caberiam outras referências étnicas ou culturais, ou até mesmo múltiplas territorialidades. No entanto, sua existência está inserida na “referência fundamental que é o porto”³⁷⁹.

Para a compreensão dessa unidade, deveria ser considerado outro fator que é a maleabilidade da geografia econômica no porto, constituído da alfândega, de trapiches alfandegados, de outros não alfandegados de uso público e de uma periferia de trapiches e armazéns privados. Como a Alfândega não era perene, a mudança das peças podia alterar toda a geografia do porto³⁸⁰.

Frente a essa estrutura, as relações de trabalho tinham uma conformação muito peculiar. Os trabalhadores se concentravam na parede - local de concentração para o aguardo da seleção -, esperando a chegada de encarregados ou capatazes das diversas firmas. O processo de seleção para o trabalho envolvi os códigos manifestos nos olhares, em pequenos gestos, nas denotações que lembrar favores devidos, o reconhecimento de conhecidos, enfim, remetia a uma rede de favores e solidariedade. A escassez, a imprevisibilidade e a concorrência marcavam o trabalho na região³⁸¹.

Estes trabalhadores, devido à inconstância, ficavam expostos, esperando nos “botecos”. Estes eram um lugar privilegiado, onde ocorriam encontros políticos, acerto de contas entre lideranças e trocas de experiências. Eram, constantemente, alvo de repressão policial, devido à flexibilidade que o Código Penal de 1890 conferiu aos policiais, que detinham amplos poderes de decisão, sendo comuns prisões por vadiagem, e, na prática, não ocorrendo a distinção entre desempregado e vadio³⁸².

³⁷⁶ *Ibid.* p. 2.

³⁷⁷ A este respeito ver MARTINS, José de Sousa. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Contexto, 2008.

³⁷⁸ HONORATO, CEZAR; JUNIOR, Alcidesio de Oliveira; MANTUANO, Thiago. *Comunidade social portuária: organização e qualidade de vida dos imigrantes na região portuária do Rio de Janeiro (1870-1920)*. p. 4. No prelo.

³⁷⁹ HONORATO, *Op. Cit.* p. 4.

³⁸⁰ *Ibid.* p. 3-14.

³⁸¹ MENDONÇA, Joseli. *Evaristo de Moraes*: tribuno da república. São Paulo: Ed. Unicamp, 2007. p. 99.

³⁸² ARANTES, Erika Bastos. Negros do porto: trabalho, cultura e repressão policial no Rio de Janeiro, 1900-1910. In: AZEVEDO, Elciene; CANO, Jefferson; CHALHOUB, Sidney; CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Ed.

De outra forma, seria necessário delimitar diferenças entre os padrões de sociabilidade existentes no território do porto, isto é, indicando modos de agir distintos em relação à cidade do Rio de Janeiro. O romancista, teatrólogo, cronista e jornalista João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, mais conhecido pelo seu pseudônimo João do Rio, deixou crônicas bem detalhadas que permitem observar as especificidades do porto, em relação à cidade do Rio de Janeiro no início do século XX.

Em “As Mariposas do Luxo”, João do Rio estabelece analogia entre os trabalhadores que observavam as vitrines de luxo da cidade do Rio de Janeiro e as mariposas que, em sobrevoos noturnos, buscando seu afã a sobrevivência - contudo, sempre no precipício de pousar, do qual define sua identidade e nomeação. Através do olhar sinuoso do cronista e jornalista, a vida dos trabalhadores é descrita em movimentos similares ao do habitat natural deste inseto: idas e vindas em ruas estreitas na busca do seu sustento, pousadas em admiração e contentamento diante das vitrines e dos personagens do mundo moderno da *Belle Époque* carioca, que resplandecem no cair da noite, quando as artérias da cidade se comprimem³⁸³.

João do Rio descreve as ruas da cidade do Rio de Janeiro no momento de pujança do projeto de modernidade da *Belle Époque* “como se estivesse sob o domínio da alucinação, vendo passar um pretérito que já passou. Há um hiato nas feiras das vaidades: sem literatos, sem poses, sem flirts. Passam apenas trabalhadores de volta a faina e operárias que mourejaram todo o dia”³⁸⁴.

O projeto modernizador que impõe à cidade do Rio de Janeiro novas avenidas, ruas, valores e modos de agir, oferecesse para os trabalhadores que passam nas ruas o susto, o medo, provocado pela imposição do luxo e por desvelar as desigualdades sociais entre os modos de viver na modernidade, como na oposição ao encontrado no território portuário.

Elas acordaram cedo, foram trabalhar. Voltam para o lar sem conforto, com todas as ardências e os desejos indomáveis dos vinte anos. A rua não lhes apresenta só o amor, o namoro, o desvio... Apresenta-lhes o luxo. E cada montra é a hipnose e cada *rayon* de modas é o foco em torno do qual reviravoltam e anseiam as pobres mariposas. (...).Que lhes destina no seu mistério a vida cruel? Trabalho, trabalho; a perdição, que é a mais fácil das hipóteses; a tuberculose ou o alquebramento numa ninhada de filhos. Aquela rua não as conhecerá jamais. Aquele luxo será sempre a sua quimera³⁸⁵.

No cair da noite “a rua delira de novo. À porta dos cafés e das confeitarias, homens,

Unicamp, 2009. p.121-122.

³⁸³ RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1952. p. 61.

³⁸⁴*Ibid.* p. 62.

³⁸⁵*Ibid.* p. 63.

homens, um estridor, uma vozeria”. As operárias³⁸⁶ caminhavam para o Largo de São Francisco para retornar de bonde à comunidade social portuária do Rio de Janeiro: “Já se divisam perfeitamente as pessoas no Largo de S. Francisco — onde estão os bondes para a Cidade Nova, para a Rua da América, para o Saco”³⁸⁷.

Na crônica “Os Trabalhadores da Estiva”³⁸⁸ João do Rio apresenta suas impressões após passar um dia com esses trabalhadores.

Às 5 da manhã ouvia-se um grito de máquina rasgando o ar. Já o cais, na claridade pálida da madrugada, regurgitava num vai-e-vem de carregadores, catraieiros, homens de bote e vagabundos mal dormidos à beira dos quiosques. Abriam-se devagar os botequins ainda com os bicos de gás acesos; no interior os caixeiros, preguiçosos, erguiam os braços com bocejos largos. Das ruas que vazavam na calçada rebentada do cais, afluía gente, sem cessar, gente que surgia do nevoeiro, com as mãos nos bolsos, tremendo, gente que se metia pelas bodegas e parava à beira do quiosque numa grande azáfama³⁸⁹.

Em outra passagem, João do Rio enfatiza o diálogo com um delegado de polícia que, durante a última greve, afirmara que os trabalhadores portuários eram “criaturas ferozes! Nem a tiro”³⁹⁰. Numa outra passagem, o cronista relata que:

(...) os homens com quem falava têm uma força de vontade incrível. Fizeram com o próprio esforço uma classe, impuseram-na. Há doze anos não havia malandro que, pegado na Gamboa, não se desse logo como trabalhador de estiva. Nesse tempo não havia a associação, não havia o sentimento de classe e os pobres estrangeiros pegados na Marítima trabalhavam por três mil réis dez horas de sol a sol. Os operários reuniram-se. Depois da revolta, começou a se fazer sentir o elemento brasileiro e, desde então, foi uma longa e pertinaz conquista. Um homem preso, que se diga da estiva, é, horas depois, confrontado com um sócio da União, tem que apresentar o seu recibo de mês. Hoje, estão todos ligados, exercendo uma mútua polícia para a moralização da classe. A *União dos Operários Estivadores* consegue, com uns estatutos que a defendem habilmente, o seu nobre fim. Os defeitos da raça, as disputas, as rugas são consideradas penas; a extinção dos tais pequenos roubos, que antigamente eram comuns, merece um cuidado extremado da *União*, e todos os sócios, tendo como diretores Bento José Machado, Antônio da Cruz, Santos Valença, Mateus do Nascimento, Jerônimo Duval, Miguel Rosso e Ricardo Silva, esforçam-se, estudam, sacrificam-se pelo bem geral³⁹¹.

A despeito das críticas que podem ser feitas à crônica de João do Rio, sobretudo quando recai no argumento recorrente da época que enfatiza o lado viril e violento do negro e que carregava um viés racista, cunhada pelas teorias científicas do final do XIX, é possível constatar

³⁸⁶ Uma primeira questão remete ao significado do termo utilizado. Atualmente, tem um sentido mais restrito, ligado aos trabalhadores empregados no setor fabril. Poderíamos concluir, portanto, que se tratavam de mulheres dentro dessa categoria. Neste caso, chegaríamos à conclusão de que João do Rio está observando uma parcela pequena dos trabalhadores, ou refletindo uma concentração de empregados da indústria nas ruas centrais da cidade. Para o autor, entretanto, a referência tinha outro valor, outra intenção. “Operário”, à época, quer dizer “obreiro”, “trabalhador”.

³⁸⁷RIO, João do. *Op. cit.* p. 64.

³⁸⁸*Ibid.* p. 65.

³⁸⁹*Ibid.* p. 65.

³⁹⁰*Ibid.* p.67.

³⁹¹*Ibid.* p. 68.

na sua leitura um território com modos de trabalho, de agir, de lazer, que se organiza sob formas de resistência às imposições do projeto de modernização da cidade do Rio de Janeiro, então capital federal.

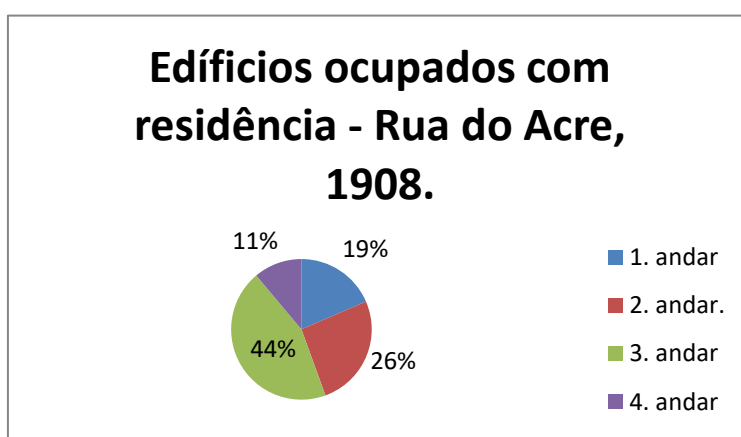
O relatório anual de 1908 da Missão Central, posteriormente Instituto Central do Povo, apresentava um “estudo sociológico do ambiente e condições em que a população vive nos quais buscamos ajudar e abençoar. Algumas estatísticas darão alguma ideia do que está sendo tentado nesta linha. Tomemos um lado de um quarteirão de certa rua perto da Missão”³⁹².

Quadro 8 – Prédios de residência por número de andares. Rua do Acre, 1908.

Tamanho dos prédios	Quantidade de prédios.
1. Andar	5
2. Andar	7
3. Andar	12
4. Andar	3
Total de prédios	27

Elaboração própria, a partir de *Relatório anual* da Missão Central, 1908. p. 2.

Gráfico 6 – Prédios de residência por número de andares. Rua do Acre, 1908.



Elaboração própria, a partir de *Relatório anual* da Missão Central, 1908. p. 2.

³⁹²*Relatório Anual do Instituto Central do Povo (Missão Central)*, 1908. A Missão situava-se, nesse momento, na Rua do Acre nº. 17.

Foram encontrados no estudo da Missão Central, em 1908, vinte e sete prédios de moradia no quarteirão próximo à sede da instituição. Desse total, 44% (12) eram prédios de três andares, 26% (7) de dois andares, 19% (5) de um andar e 11% (3) de quatro andares.

Tendo como referência esse levantamento, foi possível estabelecer o número de cômodos, janelas, tanques de lavagem, caixas d'água, jardins, terraços e a composição média dos prédios de moradia no quarteirão analisado na Rua do Acre.

Quadro 9– Cômodos e demais instalações em prédios de moradia. Rua do Acre, 1908.

Tipo.	Número total nos prédios de moradia.
Salas	88
Dormitórios	168
Cozinhas	39
Salas de Banho ³⁹³	34
Total de cômodos	329
Janelas	347
Caixas de água	50
Tanques de lavagem	68
Armários	44
Pequenos jardins	8
Terraço	14

Elaboração própria, a partir de *Relatório anual* da Missão Central, 1908. p. 2.

³⁹³O número de salas de banho não consta inserido no total de cômodos do estudo sociológico realizado pela Missão Central. Para efeitos de composição total dos cômodos, optei por incluir o total das salas de banho no total de cômodos.

**Quadro 10 – Composição média de cômodos e instalações em prédios de moradia.
Rua do Acre, 1908.**

Tipo.	Número médio nos prédios de moradia.
Salas	3,2
Dormitórios	6,2
Cozinhas	1,4
Salas de banho	1,2
Média de cômodos por prédio de moradia.	12
Janelas	12,8
Caixas de água	1,8
Tanques de lavagem	2,5
Armários	1,6
Pequenos jardins	0,2
Terraço	0,5

Elaboração própria, a partir de *Relatório anual* da Missão Central, 1908. p. 2.

Apesar de não termos os números precisos dos prédios de moradia em relação ao tamanho de cada prédio, é possível avançar na composição de moradia na Rua do Acre, com base nos números apresentados. No total de 27 prédios de moradia, temos o número médio de doze cômodos por prédio, sendo três salas, seis dormitórios, uma cozinha e uma sala de banho. Os prédios de moradia ainda possuíam em média doze janelas, uma caixa d'água, dois tanques de lavagem, um armário, um número médio abaixo de zero de pequenos jardins e a proporção média de um prédio com terraço, a cada dois prédios de moradia.

O *Relatório* da Missão Central ainda apresenta a relação de moradores dos vinte e sete prédios de residência levantados.

Quadro 11 – Composição dos moradores dos prédios de residência. Rua do Acre, 1908.

Tipo	Número total.
Número de famílias	89
Menor de 12 anos	115
Maior de 12 anos	342
Podem ler e escrever	200
Analfabetos	257
Número total de pessoas	457

Elaboração própria, a partir de *Relatório anual* da Missão Central, 1908. p. 2.

Tendo em vista a composição dos moradores dos prédios de residência, pode-se constatar que 74,8% são maiores de 12 anos, 56% são analfabetos e cada família tem em média cinco pessoas.

Se estabelecermos relação entre o Quadro 1 (Prédios de residência por número de andares) e o Quadro 4 (Composição dos moradores dos prédios de residência) temos a média de dezessete pessoas morando em cada prédio, o que significa, em média, que três famílias moravam em cada prédio, tendo em vista a variação média de 15 para 17 pessoas.

Entre o Quadro 2 (Cômodos e demais instalações por prédios de moradia) e o Quadro 4 (Composição dos moradores dos prédios de residência), constata-se que, em média, três pessoas dormem em cada dormitório; cada família tem menos de uma sala e há uma cozinha, uma casa de banho, um armário e um tanque de lavar roupa em média para mais de duas famílias.

Na comparação entre o Quadro 3 (Composição média de cômodos e instalações em prédios de moradia) e o Quadro 4 (Composição dos moradores dos prédios de residência) temos dezessete pessoas, em média, vivendo em doze cômodos em cada prédio de moradia na Rua do Acre.

Os dados apresentados não deixam dúvidas quanto ao número expressivo de moradores nas habitações que se aglomeravam no território da comunidade social portuária do Rio de Janeiro. É possível, no entanto, discernir que os prédios de residência localizados na Rua do Acre se diferenciavam das casas de cômodos, que se constituíram “por pequenas casinhas de porta e janela, alinhadas, contornando o pátio central, separados em quatro peças: sala, dormitório da frente, alcova e cozinha”³⁹⁴. Por outro lado, os prédios de residência da Rua do Acre podem ser

³⁹⁴LOBO, Eulália M. L.; CARVALHO, Lia A.; STANLEY, Myrian. *Questão Habitacional e o movimento operário*.

definidos enquanto habitações coletivas, destinadas a operários, artesãos e demais trabalhadores pobres, apresentando separações internas precárias como, por exemplo, o compartilhamento de banheiros e cozinhas entre mais de uma família.

3.3.O saneamento moral da comunidade social portuária do Rio de Janeiro: a história do Instituto Central do Povo (1906-1915)

Figura 3 – Instituto Central do Povo (1919).



Fotografia da sede do Instituto Central do Povo. *Relatório Anual* do Instituto Central do Povo, 1919, p. 1.

A imagem acima está reproduzida no *Relatório Anual* do Instituto Central do Povo do ano de 1919. Registra o aterramento realizado no território portuário, afastando o mar dos morros, as atividades portuárias ao longo do cais e, ao fundo, o prédio adquirido de forma definitiva para sediar o Instituto Central do Povo, na Rua do Livramento, n. 233.

A história da Missão Central, depois Instituto Central do Povo, se integra por meio de diversas ações às redes de sociabilidade da comunidade social portuária do Rio de Janeiro. Tal integração ocorre por meio das ações desenvolvidas pela instituição, com ampla repercussão na imprensa e que contaram com o apoio de membros do governo e de agentes privados, que apostam na capacidade da instituição de em *sanear a comunidade social portuária do Rio de*

Janeiro. Tratava-se, portanto, de modificar padrões de sociabilidade situados nas trincheiras de resistência ao projeto de modernização, tendo por centro a cidade do Rio de Janeiro.

No dia 17 de maio de 1906, o *Expositor Christão* noticiava a cerimônia de inauguração da Missão Central, ocorrida no dia 13 do mesmo mês.

No sobrado do importante edifício do Centro de Comércio de Cereais, à rua do Acre n.º 17 (Prainha) nesta capital, domingo pp., às 5 horas da tarde, foi iniciado o trabalho de evangelização, pelo rev. H. C. Tucker. No vasto e bem arejado salão que pode comportar comodamente mais de 400 pessoas, vimos grande número de membros das diversas igrejas evangélicas desta cidade e um bom número de pastores que prontamente acudiram ao convite que o rev. Tucker previamente lhes fizera para assistirem a esse ato³⁹⁵.

Prosseguindo o relato sobre a cerimônia, o jornal metodista ressaltava que o trabalho iniciado vinha satisfazer o desejo de um número pequeno de crentes em desenvolver ações em benefício de “almas que vivem entregues ao árduo trabalho, resultante das obras de reconstrução e melhoramentos materiais por que está passando esta capital”³⁹⁶.

No entanto, a falta de recursos, tanto de ordem financeira, quanto em relação à existência de um local apropriado para tal iniciativa, impunha sérias dificuldades. A cobertura da cerimônia realizada pelo *Expositor Christão* referia-se ao discurso proferido do reverendo Tucker, que fora o nome mais ativo na criação da instituição.

A narrativa feita pelo rev. Tucker em seu breve histórico perante a numerosa assembleia de crentes e pessoas estranhas, reunidas na ocasião do culto inaugural do novo centro de evangelização, que fica sendo denominado – Missão Central. Disse o rev. Tucker: “Há tempos, um pequeno grupo de crentes, desejosos de fazerem alguma coisa em benefício das almas dessa numerosa multidão de trabalhadores que têm vindo de diversos pontos do país, para esta capital, têm se reunido, de semana em semana, em oração, rogando a Deus para lhes deparar os meios necessários e um lugar apropriado, para onde pudessem convidar o povo, especialmente a multidão dos operários para lhes anunciar o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo. Passado não muito tempo, sem que intervisse qualquer pedido pessoal, alguns amigos que estão empregando os seus capitais nas obras de melhoramentos e saneamento desta cidade, e, como cristãos verdadeiros, também interessados na salvação de seus semelhantes, puseram à minha disposição certa quantia para ser empregada na obra de evangelização tão necessária para o saneamento moral (salvação das almas), como as obras de transformação material para o saneamento da cidade. Desse modo é que temos agora esta boa sala onde periodicamente pregaremos o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, que é a Sabedoria de Deus e o poder de Deus para a salvação dos pecadores”³⁹⁷.

A partir desse depoimento, é possível verificar que a criação da Missão Central fora financiada por empresários envolvidos nas obras de melhoramento e saneamento da cidade. O mote das ações da Missão, portanto, era complementar ao processo de reforma urbana da capital

³⁹⁵*Expositor Christão*, 17 de maio de 1906. p. 6.

³⁹⁶*Expositor Christão*, 17 de maio de 1906. p. 6.

³⁹⁷*Expositor Christão*, 17 de maio de 1906. p. 6.

federal, ao passo viabilizaria, por meio de ações sociais e evangelização, o saneamento moral da comunidade social portuária.

Também em sua autobiografia, Tucker registrou com detalhes o contexto de criação da Missão. Atuando como Secretário da Sociedade Bíblica, enviara:

Colportores para aquela zona para distribuir cópias da Bíblia e deles eu recebi alguns relatórios interessantes. Um dos colportores me pediu para ir com ele a certo lugar na hora do almoço. Lá encontramos um grupo de 42 trabalhadores sentados em tábuas de madeiras, pedras, ou no chão. Um dos homens sabia ler e ele comeu seu lanche rapidamente e leu em voz alta o Novo Testamento enquanto os outros comiam mais devagar. Esta era a rotina diária até que todo o Novo Testamento foi lido. Então perguntaram ao colportor se ele recomendaria outro livro, o que ele fez. Mas em nossa visita seguinte fomos informados que os homens não gostaram do segundo livro como do primeiro então eles estavam lendo o Novo Testamento do começo ao fim³⁹⁸.

Tucker descreve a região portuária, a partir da vinda de milhares de trabalhadores, vindos de todas as partes do Brasil, que haviam se fixado numa área densamente povoada, com os morros e outros locais, onde belos prédios haviam sido ocupados, tornando-se cortiços superlotados. Tinham se desenvolvido assim os “bairros cortiços”, nos quais as condições de moradia eram muito precárias.

Nas tardes de domingo eu frequentemente andava por estas ruas cheias de gente a becos, observando as faces e os movimentos dos homens, mulheres e crianças e pedindo a Deus que eu pudesse achar uma maneira de fazer alguma coisa para melhorar suas condições³⁹⁹.

Desde então, Tucker passara a procurar um lugar para reuniões e a planejar ações nesse sentido. Apresentando o quadro de desigualdade social e pobreza da faina portuária, essa expunha a situação a empresários e políticos. No ano de 1906, recebia carta do empresário C. Hay Walker, de Londres, sobre esse assunto.

Ele [Walker] era desconhecido para mim, mas sua firma estava removendo o Morro do Senado e Construindo o cais do porto, e ele ouvindo a respeito de minhas ações dando a Bíblia para seus trabalhadores. Ele sugeriu que sua companhia estaria pronta a ajudar si eu procurasse o escritório no Rio. Eu reuni meu grupo de amigos e mais visitante “tenho esperado por você por vários dias”, ele disse: “tenho ordens para entregar-lhe 250 pomadas”. Esta era uma quantia muito maior do que eu esperava, mas Mr. Walker e sua esposa contribuíram com uma quantia semelhante, anualmente por sete anos, até que fosse completado o trabalho sob sua direção⁴⁰⁰.

³⁹⁸ TUCKER, Hugh Clarence. *Op. cit.*

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

C. H. Walker, ou Charles Hay, como aparece nos relatórios da Missão Central, era o nome do proprietário da firma inglesa que levava seu nome e obtivera o contrato de execução das obras de melhoramentos do porto do Rio de Janeiro, em setembro de 1903.

Segundo Sergio Lamarão, atendendo à sugestão da comissão das obras do porto, não houvera concorrência pública, o que suscitara forte reação na imprensa e na oposição. Assim, as obras teriam sido confiadas a firma por causa “em grande parte, das amizades conseguidas pelo persistente Joseph J Walker, um dos diretores. A firma, criada em 1850, havia construído anteriormente as docas Swansea, o canal naval de Manchester e as docas de Buenos Aires. Os serviços no Rio de Janeiro de 1904 a 1911 representavam um contrato de 4,5 milhões de libras”⁴⁰¹.

Joseph Walker foi o fundador financeiro da Missão Central com o repasse do valor de 250 libras iniciais para Tucker. Ele e sua esposa se mantiveram como os principais contribuintes da Missão Central por sete anos. A sede inicial da Missão Central, no salão alugado no sobrado do Centro Comercial de Cereais, na Rua do Acre, situava-se no local onde ocorrera umas das primeiras intervenções, dentro da zona portuária, através da execução do projeto pela firma inglesa Walker & Co, com a ampliação da antiga Rua da Prainha. Desta maneira, a fundação da Missão Central nesse logradouro ganha ainda um outro sentido, na sua relação com o projeto de modernização⁴⁰².

O Instituto Central do Povo foi localizado perto do cais do porto, onde marinheiros de todas as partes do mundo caminhavam à toa pelas ruas enquanto seus navios estavam no porto. Não havia missão ou abrigo para marinheiro no Rio, e eu fiquei tão impressionado com a necessidade para isso, que determinei arranjar um estabelecimento de tal instituição⁴⁰³

Logo, Tucker conseguiu um salão, comprou cadeiras, uma mesa, e enviou convites para a pregação inicial de um sermão. No domingo, 13 de maio de 1906, aniversário da assinatura da Lei Áurea, juntamente com outros missionários, reuniram-se ali duzentos e vinte e cinco pessoas que lotaram o salão: “assim começou a Missão Central agora Instituto Central do Povo, que através dos anos tem expandido seu trabalho e tem se tornado o mais importante centro social protestante em todo Brasil”⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ Stanley Stein *apud* LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. *Dos trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretária Municipal das Culturas; Departamento Geral de Documentação e Informação cultural, Divisão de Editoração, 2006. p. 148.

⁴⁰²*Ibid.* p. 150.

⁴⁰³ TUCKER, *Autobiografia. Op. cit.*

⁴⁰⁴*Ibid.*

Em outro trecho de sua autobiografia, Tucker descreve a expansão das ações da Missão Central, nos anos posteriores a 1906. O missionário atuou na propagação de uma instituição voltada para a comunidade social portuária, no Rio de Janeiro, junto a associações privadas e em outros portos, na Europa e nos Estados Unidos.

Procurei auxílio de firmas de negócios e de indivíduos no Brasil da Associação Britânica em Londres e da Sociedade de Amigos dos Marinheiros em N.Y, o apelo recebeu o apoio de todas estas associações. Foram conseguidas salas e mobílias e a missão dos marinheiros tornou-se uma realidade. Relatos de sua existência e de seu trabalho foram levados por marujos ao redor do mundo e ela tornou-se uma bem conhecida instituição de caráter internacional. Por motivo de minha atividade neste aspecto convidaram-me para participar numa conferência internacional em benefício de marinheiro e a inauguração do novo Instituto dos Marinheiros em N.Y. em 1908, e como um penhor de apreciação, a Companhia Lamport e Holt e a Companhia brasileira Lo Hoyal arranjaram a passagem de ida e volta para Nova York para a ocasião⁴⁰⁵.

No *Relatório Anual* de 1910, precisam-se os objetivos que a instituição buscava alcançar.

O intuito do Instituto é trabalhar pela elevação e melhoramento intelectual, moral, social e físico do indivíduo, da família e da sociedade. Determinados métodos de esforços organizados e atividades sabiamente dirigidas são empregados com o intuito de levar a cada coração e vida a mensagem do Evangelho, a instrução de que necessita, a simpatia humana e socorro⁴⁰⁶.

Destacam-se, em suas finalidades, uma proposta ampla e complexa de intervenção na comunidade social portuária do Rio de Janeiro, tanto em relação aos indivíduos, como quanto aos padrões sociais. Não por acaso, o termo “melhoramento”, utilizado largamente nas reformas urbanas do período, aparece no relatório para dar sentido às finalidades da Missão. Isto é, o projeto missionário da instituição atuaria de modo complementar às próprias reformas.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1910*. p. 2.

Figura 4 - 1st Kindergarten class in Brazil



1st Kindergarten class in Brazil. ANCESTRY. Hugh Clarence Tucker. Disponível em: <<http://search.ancestry.com/HughClarenceTucker>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

Por outro lado, seu escopo missionário apoiava-se numa visão de mundo religiosa que retroalimentava as finalidades institucionais nos níveis educacionais, sociais e morais. Sua inspiração, por sua vez, baseava-se em uma compreensão moderna, liberal e esclarecida do Evangelho de Jesus Cristo:

1) Que a necessidade suprema do mundo não é tanto uma salvação dos males de uma vida futura, pela crença nos credos, como de uma salvação pessoal e presente dos males físicos, intelectuais e morais que enfraquecem e roubam a virilidade da inda individual e nacional; 2) Que esta segurança individual e social há de ser conseguida, mais por métodos positivos, ativos e científicos, do que pela obediência e conformidade passiva aos dogmas da Igreja; 3) Que o incentivo e inspiração necessárias para tais esforços acham-se somente no sentimento íntimo de uma relação pessoal para com Deus como pai e para com o homem como irmão⁴⁰⁷.

A direção religiosa da Missão Central ia de encontro com o modelo wesleyano de salvação pelas ações realizadas em vida, centrando-se na capacidade ativa da igreja em promover mudanças individuais e sociais. Não obstante, a definição acima apresenta contornos teológicos precisos da vertente que seria denominada de Evangelho Social, no que tange à realização na vida presente da justiça social mediante a relação entre Deus e o homem como irmão. Assim, os

⁴⁰⁷ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1910*. p. 2.

meios para alcançar a salvação em vida passavam pela capacidade de desenvolver esses valores individualmente, em iniciativas como a da Missão Central ⁴⁰⁸.

A escolha do nome de “Missão Central” talvez tenha estado ligada com as pretensões iniciais em tornar a instituição o “mais importante centro social protestante em todo Brasil”, transmitindo o sentido de ação eminente sobre os problemas sociais e por estar localizado geograficamente numa posição central, isto é, na capital federal do país naquele momento. No relatório de 1909, informava-se a mudança do nome para o atual “Instituto Central do Povo”.

Ninguém talvez saiba. Justamente como nós passamos a dar este movimento para a frente o nome da "Missão Central". Ele certamente tem uma missão para executar e está centralmente localizado. No entanto, de vez em quando tem havido conversas e sugestões sobre o nome que devemos finalmente adotar. Durante o ano, foi publicado um pequeno panfleto que delinea a finalidade e o programa do Movimento e do Instituto Central do Povo. Alguns ou quatro amigos expressaram-se tão satisfeito com o nome. Agora que chamamos a atenção pela primeira vez em nosso relatório a este assunto nós estaremos muito satisfeitos ter na expressão da opinião de nossos amigos e leitores. A missão dos marinheiros, como um ramo da obra, tem seu título muito apropriado e distintivo. Muitos dizem que o nome "O Instituto Central do Povo" define de forma mais precisa e correta o que este Movimento Futuro pretende ser e fazer do que a palavra Missão. Se ninguém sugerir um título mais apropriado e significativo e não se deve dar razões convincentes para manter o antigo nome, vamos propor para o futuro "O Instituto Central do Povo"⁴⁰⁹.

Para acompanharmos a expansão das ações da Missão Central/ Instituto Central do Povo, e esmiuçarmos as atividades por ele realizadas, apresentam-se dados referentes as suas despesas conforme constam nos relatórios anuais. É possível estabelecer relação entre a expansão das ações e as despesas pois estas representam materialmente sua realização, sendo precedidas por campanhas de divulgação. As despesas representam, também, os custos de manutenção da instituição.

⁴⁰⁸ CAMPBELL, Ted. A. *O essencial na Doutrina Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2010. p. 15.

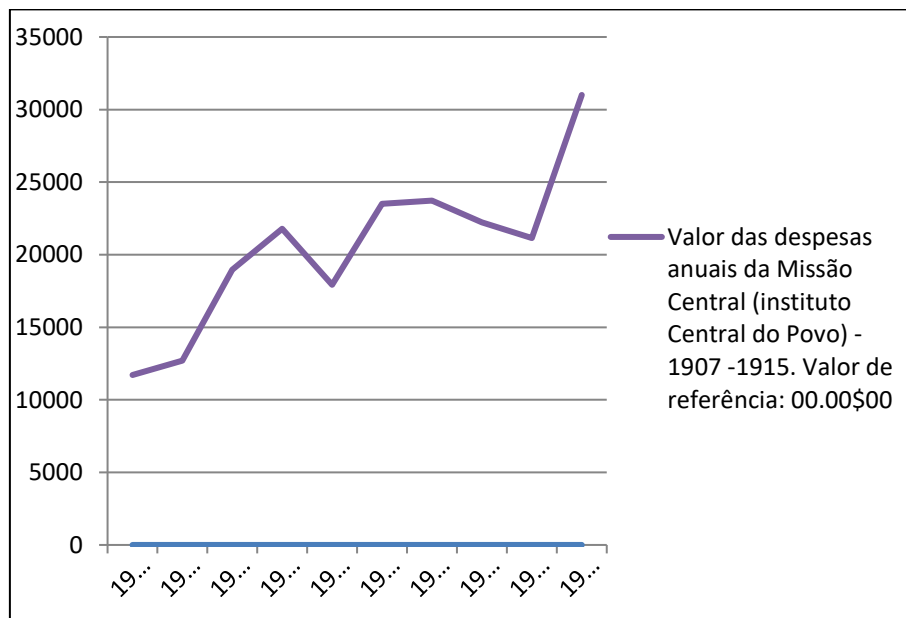
⁴⁰⁹ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1909*. p. 2.

Tabela 1 – Relação anual dos valores das despesas do Missão Central/Instituto Central do Povo – 1906 / 1915

Ano	Valor
1906	11:710\$460
1907	12:690\$74
1908	21:777\$520
1909	11:200\$482
1910	17:925\$75
1911	23:511\$280
1912	23:727\$200
1913	22:236\$120
1914	21:136\$920
1915	31:004\$930

Elaboração própria, a partir de *Relatórios anuais* da Missão Central/Instituto Central do Povo – 1907/1915.

Gráfico 7 – Valor das despesas anuais da Missão Central / Instituto Central do Povo – 1907/1914



Elaboração própria, a partir dos *Relatórios anuais* da Missão Central / Instituto Central do Povo – 1907/1915⁴¹⁰.

⁴¹⁰ Os relatórios anuais de 1907 a 1909 referem-se ao ano anterior. Deste modo, o relatório de 1907 remete ao ano de 1906, o de 1908 ao ano de 1907 e o de 1909 ao ano de 1908. No ano de 1910 foram publicados dois relatórios, sendo o primeiro referente ao ano de 1909 e o segundo ao próprio ano de 1910. Os relatórios posteriores, analisados

As despesas da Missão Central/Instituto Central do Povo apresentavam tendência de crescimento no período de 1906 a 1915, tendo dois períodos de queda: entre 1908-1909 ocorreu diminuição das despesas e, entre 1913-1914, novo recuo. De outro modo, o Gráfico 2 mostra um salto significativo nas despesas entre os anos de 1907-1908 (9:086\$78), o que justifica em parte a queda no período seguinte, entre 1908-1909, indicando, também, um novo ritmo nas despesas e na expansão do programa da Missão Central.

No *Relatório anual* de 1908, temos a descrição das ações da instituição:

A pregação pública, as Escolas Dominicais, música vocal e instrumental, as Escolas diária e noturna, visitação casa a casa, colportagem, reuniões de mães, salas de leitura e jogos, concertos, palestras, lanterna mágica, dispensário, trabalho odontológico, aulas de enfermagem e primeiros socorros, cultura física, etc.⁴¹¹.

A realização desses serviços ocorria, nessa época, no andar superior do edifício do Centro Comercial de Cereais, na Rua do Acre, já referido. As instalações do prédio permitiam mudanças e improvisações para adequar às atividades, havendo, ainda, quartos para o “Departamento dos Homens do Mar”. A localização central permitia o acesso dos moradores da comunidade social portuária, dos trabalhadores das obras de reforma e dos funcionários de bondes da *Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Co.*

O edifício alugado, ocupado pela Missão é composto por um grande salão com capacidade para cerca de 350 pessoas, duas salas de leitura e jogo, o dispensário, o qual é dividido em consultório médico, consultório odontológico, farmácia e laboratório, dois pequenos escritórios, Sala do comissário de bordo, uma sala de armazenamento e outras conveniências. O salão principal é usado para a Escola de diária, bem como para reuniões gerais. Todos estes em certa medida estão montados e mobiliados para os diversos fins de trabalho⁴¹².

até 1915, passaram a ser publicados no final dos anos correntes.

⁴¹¹ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1909*. p. 2.

⁴¹² Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1909*. p. 2.

Figura 5 - Group photo, at the institute.



Group photo, at the institute. ANCESTRY. Hugh Clarence Tucker. Disponível em: <<http://search.ancestry.com/HughClarenceTucker>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

O relatório 1909 oferece um quadro mais amplo das atividades realizadas organizadas segundo os distintos departamentos.

Quadro 12 – Departamentos da Missão Central / Instituto Central do Povo – 1909

Departamento de Evangelização.
Departamento de Instrução Religiosa.
Departamento de Educação Prática Elementar
, Departamento de Treinamento Físico
Departamento de Caridade e Ajuda
Departamento de Recreação e Diversão
Departamento de Emprego.
Departamento dos Homens do Mar

Relatório Anual de 1909, Missão Central/Instituto Central do Povo.

O Departamento de Caridade e Ajuda compreendia o trabalho de visitas às crianças “doentes, necessitadas e negligenciadas”, as consultas médicas, o atendimento clínico e odontológico, denominado nos relatórios de Dispensário. Este aparece detalhado pela primeira vez no *Relatório Anual* de 1908. Ou seja, é provável que o início do atendimento médico e odontológico gratuito tenha ocorrido no ano de 1907.

O atendimento odontológico foi uma das primeiras ações da Missão Central, diante da falta de atenção ao problema, “frequentemente resultando em dor e doenças”. J. W. Coackman, que foi chamado “pai dos trabalhos dentário do Rio”, atendeu os chamados de Tucker para o Departamento: “Ele oferece seus serviços profissionais. Consegui escovas e ensinou as crianças a usá-las”⁴¹³.

Figura 6 - First Dispensary



First Dispensary (medical and dental clinics, Pharmacy and Laboratory, nursing and 1st and). ANCESTRY. Hugh Clarence Tucker. Disponível em: <<http://search.ancestry.com/HughClarenceTucker>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

Tucker também foi responsável pelos contatos com os médicos, para que realizassem o trabalho de caridade, pedindo a eles que fizessem “um trabalho voluntário tratando as crianças cujos pais não podiam pagar serviços médicos”⁴¹⁴. Em sua autobiografia, Tucker refere-se, também, à necessidade de treinamento de enfermeiras. A divulgação dessa demanda no *Jornal do Commercio* ajudar a despertar o interesse de “uma enfermeira do Hospital dos Estrangeiros e

⁴¹³ Missão Central. *Relatório Anual de 1907*. p. 3.

⁴¹⁴ Missão Central. *Relatório Anual de 1907*. p. 3.

ela, com o médico diretor de nossa clínica, deu as primeiras instruções de enfermagem jamais dadas na cidade”⁴¹⁵.

No entanto, além dessas ações da própria Missão Central, seu significado tem relevância mais ampla se observamos a rede de contatos que ele estabeleceu, e que se traduziram na obtenção de apoios de nomes importantes para o trabalho missionário. Em diálogo com o médico sanitaria Oswaldo Cruz, por exemplo, Tucker expõe os planos de criação da Missão e da oferta de serviços médicos, a partir da abertura de uma clínica naquela região.

Oswaldo Cruz teria respondido:

Meu Deus! Porque você foi para aquele distrito para fundar tal instituição? É a mais difícil e perigosa zona da cidade. Às vezes, o povo faz barricadas nas ruas e desafiam a polícia”. [Retruca Tucker:] Eu o fiz ver que o trabalho era mais necessário justamente e tal lugar. Meu conhecimento com ele, através da campanha da febre amarela tinha se tornado em verdadeira amizade, e ele disse: “Farei tudo o que puder para ajudá-lo”⁴¹⁶.

Outra ação importante de Tucker na área de saúde foi a campanha da tuberculose, em 1913, tendo como centro ativo o Dispensário do Instituto Central do Povo. Após realizar pesquisas na vizinhança da instituição, constatando o que foi identificado como sendo a prevalência da doença, Tucker passou a colaborar na campanha, junto ao embaixador norte-americano no Brasil Edwin Morgan e com políticos e autoridades da área sanitária e médica no Rio de Janeiro.

Consegui dos Estados Unidos, o cartão “Não faça isso” e o editei em português. Também arranjei para mostrar um número de slides sobre a tuberculose para nosso doutor falar a respeito enquanto os mostrava. Eu sabia que, se o embaixador Americano, que estava interessado e era muito popular, consentisse em assistir, eu poderia contar com a presença de um número de oficiais brasileiros e de homens de influência. E cortesmente concordou em estar presente e assim informei o prefeito do Rio, o Diretor da Junta de Saúde Pública, homens da imprensa e muitos outros. Quase todos destes e 200 outros viram os slides, ouviram a palestra e receberam os cartões. Nossa campanha estava lançada com sucesso⁴¹⁷.

A campanha prosseguiu com a distribuição dos cartões com recomendações sobre a tuberculose. Por outro lado, Tucker conseguiu junto ao Diretor da Junta de Saúde Pública, Carlos Seidl, que os slides fossem mostrados em escolas públicas: “Eles foram mostrados ao ar livre em praças públicas da cidade. Eu chamei atenção para a expectoração sem cuidado e o habito das moscas caseiras como fatores de expansão da doença”⁴¹⁸.

⁴¹⁵TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

⁴¹⁶*Ibid.*

⁴¹⁷*Ibid.*

⁴¹⁸*Ibid.*

Outro nome importante na Campanha da Tuberculose foi o médico Belfort Duarte. O *Correio da Manhã*, em nove de abril de 1913, noticiava a realização de uma conferência intitulada “Contra Tuberculose. O doutor Belfort Duarte realiza uma conferência de combate ao grande mal, na Associação Cristã de Moços”, que contou, também, com a participação do de Carlos Seidl, diretor da Saúde Pública.

Esse conceituado estabelecimento que é a Associação Cristã de Moços tomou a iniciativa de promover conferencias a todos os respeitos úteis. Ontem ocupou ali a tribuna, conforme estava anunciado, o dr. Belfort Duarte, médico higienista. Às 8 horas da noite, com a presença do dr. Carlos Seidl, diretor da Saúde Pública, e de grande número de convidados e sócios, teve início a preleção ilustrada por projeções luminosas, que sobremodo esclarecem a dissertação. (...). Em todos os países, disse o orador, tem diminuído a mortalidade pela Tuberculose; no Brasil, tem aumentado. O dr. Belfort Duarte terminou afirmando aos assistentes que estes podiam auxiliar direta e indiretamente o combate à tuberculose, adotando os meios aconselhados para evitá-la, indiretamente, auxiliando a ação dos poderes públicos, especialmente da Diretoria da Higiene, ora tão decididamente empenhada nessa louvadíssima e patriótica campanha⁴¹⁹.

Na ocasião, Seidl destacava que o meio mais prático de efetivar a campanha era ir para o “meio do povo” explicar com detalhes a tuberculose. Concluía destacando a importância das instituições que realizavam esse trabalho: “É isso, dia a dia, que o Instituto Central do Povo espera alcançar, é isso que está realizando a Associação Cristã de Moços”⁴²⁰.

No relatório anual de 1912, Tucker agradece o trabalho realizado por Belfort Duarte no Dispensário e o apoio de Seidl, referindo-se, especialmente, à campanha contra a tuberculose:

O Dispensário tem continuado seu bom trabalho em beneficio dos enfermos. Ao dr. T. Belfort Duarte somos devedores dum reconhecimento especial pelo interesse sincero que tem manifestado nesse departamento do trabalho, bem como ao Ilm.º sr. Diretor da Saúde Pública [Carlos Seidl], pela sua benévola atenção para conosco, pedindo-nos para que lhe consigamos literatura, chapas para lanterna mágica e qualquer outro material disponível, próprios para serem empregados nas campanhas contra a tuberculose e para o bem da saúde pública⁴²¹.

Belfort Duarte foi responsável pelo Dispensário no Instituto Central do Povo no período entre 1910 a 1915, conforme consta nos relatórios anuais da instituição. Em 1912, informa-se que “o médico [Belfort Duarte] deu consulta no Dispensário a mais de 700 pessoas”⁴²².

Em 1909, o Dispensário passara a contar com pequena farmácia, com o custo inicial de 1:386\$100⁴²³. A partir das informações dos relatórios anuais de 1912 a 1915, podemos dimensionar o serviço realizado na farmácia do Instituto.

⁴¹⁹ *Correio da Manhã*, 9 de abril de 1913. p. 5.

⁴²⁰ *Correio da Manhã*, 9 de abril de 1913. p. 5.

⁴²¹ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1912*. p. 2.

⁴²² Instituto Central do Povo, *Relatório Anual de 1912*. p. 2.

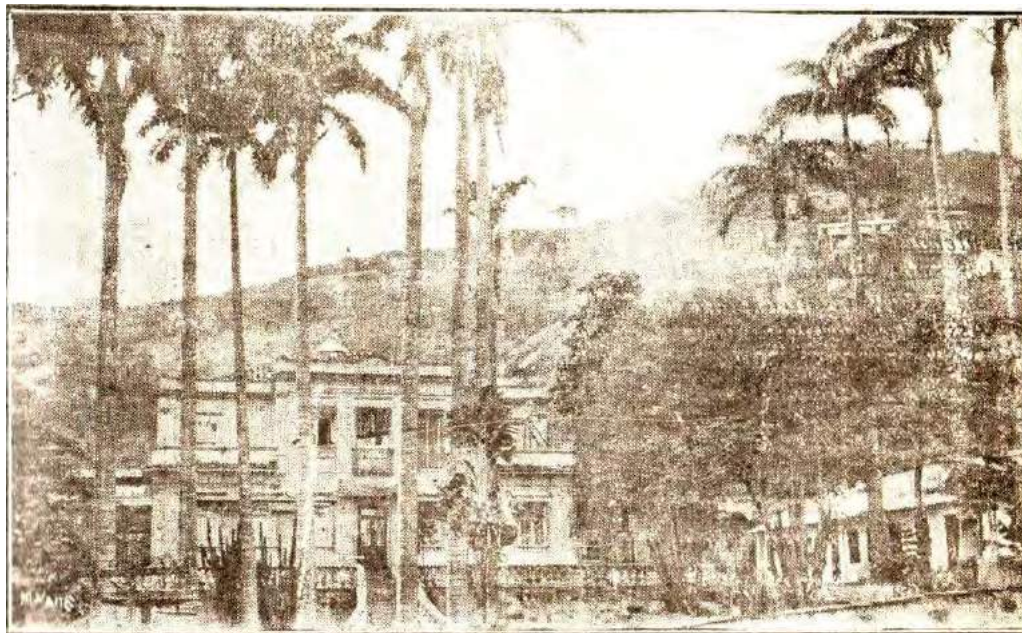
Tabela 2 – Receitas dispensadas na Farmácia do Instituto Central do Povo, 1912 – 1915.

Ano	Número de receitas dispensadas na Farmácia.
1912	692
1913	720
1914	1457
1915	2745
Total	5614

Elaboração própria, a partir dos *Relatórios anuais* do Instituto Central do Povo – 1912/1915

Em 1912, o Instituto Central do Povo passava por mudanças. O *Correio da Manhã* noticiava a realização da assembleia que decidira pela “liquidação” do Centro Comercial de Cereais, com a formação de um novo “*trust*”. Ainda que não possamos afirmar com precisão, essa teria sido a razão da busca pela nova sede ⁴²⁴.

Figura 7 – Instituto Central do Povo (1915).



Relatório anual do Instituto Central do Povo, 1915 [capa, reprodução].

⁴²³ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1909*. p. 3.

⁴²⁴ *Correio da Manhã*, 28 de junho de 1912. p. 2.

Em 1914, dava-se a mudança para Rua do Livramento, n. 233, no bairro da Gamboa. Na imagem acima, capa do relatório anual de 1915, temos uma visão frontal no novo endereço da instituição.

A sede alugada era a antiga chácara Hargreaves, no pé do Morro do Favela, ao final da Rua do Livramento. O imóvel foi adquirido de forma definitiva em 1916⁴²⁵. A localização da nova sede ganharia centralidade com a abertura do túnel João Ricardo, em 1921, quando a instituição passaria estar situada em uma das principais ligações entre a cidade e o porto.

Observa-se ao longo dos primeiros dez anos do Instituto Central do Povo, inicialmente Missão Central, um programa extenso de ações, estruturado em departamentos, que visavam promover mudanças nos modos de viver, sobretudo no território portuário do Rio de Janeiro. A direção dessas ações apontaria para o objetivo da reforma moral do território em questão, de modo a complementar as reformas urbanas promovidas ao longo desse período. Entende-se que, por essa razão, o programa da instituição foi bem-sucedido em seu objetivo de desenvolvimento e expansão, contando com o apoio de agentes públicos e de diversos setores privados que estavam alocando recursos na capital federal e no porto do Rio de Janeiro.

Contudo, para além da direção e dos interesses econômicos e políticos contidos nessas ações, cumpre destacar a especificidade do Instituto, ligado à Missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil, e à atuação marcante de seu fundador Hugh Clarence Tucker. Portanto, se de modo externo (agentes públicos e privados), o conjunto de ações missionárias acentuava a denominada reforma moral, as motivações internas, isto é, da própria vinculação missionária, deram contornos para o desenvolvimento original do chamado Evangelho Social no Brasil, ressignificado por seus fundadores no trabalho junto à comunidade social portuária do Rio de Janeiro.

⁴²⁵ Instituto Central do Povo. *Relatório Anual de 1916*. p. 2.

CONCLUSÃO

O Brasil, a seu modo de ver [do Bispo Granbery], estava à beira de grandes sublevações, as quais, se bem dirigidas, levariam a nação a ter importância mundial e os vastos recursos não avaliados e esperando exploração, certamente algum dia levariam a nação a posição de comando. Mas no momento havia necessidades urgentes. Aqui estava uma nação incentivando a democracia mas completamente despreparada para levá-la ao sucesso⁴²⁶.

Se for possível aplicarmos a definição de intelectual orgânico de Antonio Gramsci, Hugh Clarence Tucker é definitivamente o quadro da missão brasileira da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos com maior trânsito em diversas esferas sociais, em níveis locais, nacionais e internacionais, de modo a compartilhar determinadas visões de mundo a partir da correlação sociedade civil e sociedade política, conforme apresentado no capítulo 2.

Para organizar e direcionar uma nova vontade coletiva nacional-popular, na proposição de Antonio Gramsci⁴²⁷, em um contexto de grandes sublevações, era necessário que as mudanças econômicas em curso, conduzidas pela fração da classe dominante dos fazendeiros do Oeste paulista, fossem acompanhadas da “produção praticamente nova de uma liderança progressista, liberal e socialmente dedicada”. Se isso, para Tucker, “significava uma política de educação de longo alcance”, a Missão Metodista era “um movimento de sucesso como instituição nativa brasileira”⁴²⁸.

Nesse estudo, indica-se o perfil peculiar do programa de ações do Instituto Central do Povo, distinto inclusive de outras ações desenvolvidas no interior da Missão Episcopal do Sul dos Estados Unidos no Brasil. O Instituto Central do Povo direcionava-se para promover o Evangelho Social, estruturando-se para o atendimento de questões sociais e religiosas no território portuário do Rio de Janeiro, a partir de 1906.

O das influências e da expansão do Evangelho Social no Brasil, e em na capital da República, ganha sentido com a investigação da biografia de Hugh Clarence Tucker – ainda que, por conta da extensão e da duração de suas atividades nos Estados Unidos e no Brasil, ao longo

⁴²⁶ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

⁴²⁷ Momento esse em que é necessário “(...) definir a vontade coletiva e a vontade política em geral no sentido moderno, a vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo. Uma das primeiras partes deveria precisamente ser dedicada à “vontade coletiva”, apresentando a questão do seguinte modo: quando é possível dizer que existem as condições para que se possa criar e se desenvolver uma vontade coletiva nacional-popular? Em seguida, uma análise histórica (econômica) da estrutura social do país em questão e uma representação “dramática” das tentativas feitas através dos séculos para criar essa vontade e as razões dos sucessivos fracassos” GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 3, p. 17-18.

⁴²⁸ TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia. Op. cit.*

dos seus 99 anos de vida, o tema demandaria pesquisa específica.

Na dimensão da correlação de forças políticas e econômicas, ressalta-se a extensão das ações do Instituto em seu objetivo de realizar um programa amplo de reformas, definido em seus relatórios anuais como de “saneamento moral”. Compreende-se que se analisarmos o perfil do território, por meio do conceito de comunidade social portuária, e se aprofundarmos a reflexão para o contexto do período, verifica-se que tal ação atuaria em via complementar às reformas urbanas empreendidas pelo governo federal, Rio de Janeiro. Nesse sentido, é notório o apoio de agentes públicos e privados aos diversos programas da instituição.

Diante do material apresentado, conclui-se pela consideração de que a Missão Episcopal do Sul dos Estados Unidos, bem como, distintamente e de forma complementar, também o próprio Instituto, através das relações mantidas entre membros da sociedade política e civil e missionários metodistas, atuou como aparelho privado de hegemonia, em conjunto com o projeto da elite política do “Oeste paulista”, a partir de 1866 – sendo marco importante a ascensão de Prudente de Moraes a Presidência da República, em 1894 –, nos dois pontos fundamentais apontados por Gramsci⁴²⁹, quais sejam, a formação de uma vontade coletiva nacional-popular, a que nos referimos, e a reforma intelectual e moral.

⁴²⁹ GRAMSCI, Antonio. *Op. cit.* p. 18-19.

REFERÊNCIAS

A) FONTES PRIMÁRIAS

ARQUIVO HISTÓRICO – UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Expositor Christão (1887/1890).

Imprensa Evangélica (1866-1878).

Methodista Catholico (1886/1887).

TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia do Missionário Hugh Clarence Tucker* - Um belo documento histórico de outubro de 1940.

HEMEROTECA DIGITAL – BIBLIOTECA NACIONAL

ALMANAK Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio e Janeiro. Rio de Janeiro: Cia. Tipográfica do Brasil, 1868.

BRASIL. Relatório do Presidente da Província de São Paulo (1866/1867).

BRASIL. Relatório do Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas (1866/ 1867).

Correio da Manhã, 1906 – 1915.

Almanaque Laemmert (1867).

INSTITUTO CENTRAL DO POVO

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1909.

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1910.

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1911.

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1912.

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1913.

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1914.

Instituto Central do Povo. Relatório Anual de 1915.

Missão Central. Relatório Anual de 1907.

Missão Central. Relatório Anual de 1908.

B) FONTES SECUNDÁRIAS

AGUIAR, Letícia. *Imigrantes norte-americanos no Brasil: mito e realidade, o caso de Santa Bárbara*. Dissertação (Mestrado em Economia). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

ALBUQUERQUE, Marli Brito Moreira de. *Trabalho e Conflito no Porto do Rio de Janeiro (1904-1920): um estudo sobre a participação política das categorias portuárias no movimento operário da Primeira República*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1983.

ALENCAR, José Almino de e SANTOS, Ana Maria Pessoa dos [org.]. Apresentação. In: _____. *Meu caro Rui, meu caro Nabuco*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1999.

ARANTES, Erika Bastos. Negros do porto: trabalho, cultura e repressão policial no Rio de Janeiro, 1900-1910. In: AZEVEDO, Elciene; CANO, Jefferson; CHALHOUB, Sidney; CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiência do protestantismo nos Estados Unidos. *Tempo*, n. 11, p. 111-129, 2001.

BACELAR, Jeferson. Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia. *Horizontes Antropológicos*, v. 3, n. 7, p. 129-143, nov. 1997.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund *et al.* *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p. 308-310.

BEACH, Harlan P. et al. *Protestant Missions in South America*. New York: Student Volunteer Movement For Foreign Missions, 1900.

BELLAH, Robert. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 96, n. 3, 1967, p. 40-55.

BERKOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito da América. In: SACHS, Viola et al. (Org.). *Brasil & Estados Unidos: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean- François (org.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 350.

BETHELL, Leslie. Conferências Pan-Americanas. FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. *Dicionário da Elite Política*

Republicana. Disponível em <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CONFER%C3%80NCIAS%20PAN-AMERICANAS.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2017.

BORGES, Vavy Pacheco. História e política: laços permanentes. *Revista Brasileira de História*. v. 12, n. 23-24, p. 7-18, set. 1991/ago.1992.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.

BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

CAMPANTE, Delcio Hilton da Silva. *Metodismo e setores populares*. Análise da proposta de trabalho do Instituto Central do Povo. Dissertação (Mestrado em Educação). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1985.

CAMPBELL, Ted. A. *O essencial na Doutrina Metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2010.

CAPELATO, M. H.; PRADO, M. L. *O bravo matutino*. Imprensa e ideologia no jornal *O Estado de S. Paulo*. São Paulo: Alfa Ômega, 1980.

CARDOSO, Elizabeth D. *História dos Bairros: Saúde, Gamboa e Santo Cristo*. Rio de Janeiro: Index, 1987.

CARVALHO, Maria Ligia Rosa. *Fazendo Américas: a missão metodista no Rio de Janeiro e a construção de um projeto para a nação, 1895-1910*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2000.

CAVALCANTE, Berenice. Beleza, limpeza, ordem e progresso: a questão da higiene na cidade do Rio de Janeiro, final do séc. XIX. *Revista Rio de Janeiro*, v. 1, n. 1, p. 95-113, set./dez. 1985.

CEZAR, Temístocles. O poeta e o historiador: Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. *História – Unisinos*, v. 11, n. 3, p. 306-312, set./dez. 2007.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo*. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2009.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988. p. 14.

COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999.

CRUZ, Maria Cecília Velasco e. Tradições negras na formação de um sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, Rio de Janeiro, 1905-1930. *Afro-Ásia*, n. 24, p. 243-290, 2000.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

DAWSEY, James M. *Americans: imigrantes do velho sul no Brasil*. Piracicaba: Ed. Unimep, 2005.

DOSSE, François. *A história a prova do tempo*. São Paulo: UNESP, 2001. p. 42.

ELLIOT, Emory. Religião, identidade e expressão na cultura americana: motivo e significado. In: SACHS, Viola et al. (Org.). *Brasil & Estados Unidos: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FEBVRE, Lucien. *O Problema da incredulidade no Século XVI – A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. “*Que venha o teu reino*”: estratégias missionárias para a inserção do Protestantismo na sociedade monárquica. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília. Brasília, 2012.

FERNANDES, Luiz Estevam e MORAIS, Marcus Vinicius de. Os EUA no século XIX. In: KARNAL, Leandro et al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*, 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

FIORI, José Luís (org.). *O poder americano*. Petrópolis: Vozes, 2004.

FLETCHER, James Cooley e KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

FONTES, V.; MENDONÇA, S. R. História e teoria política. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 60-61.

GAULD, Charles Anderson. Jose Carlos Rodrigues: o patriarca da imprensa, carioca. *Revista de História*, v. 7, n. 16, p. 427-438, dez. 1953.

GIRALDI, Luis Antonio. *História da Bíblia no Brasil*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

GOLDMAN, Frank P. *Os pioneiros americanos no Brasil: educadores, sacerdotes, covos e reis*. São Paulo: Pioneira, 1972.

GONÇALVES, Vanessa da Cunha. "*O Imperador poderia tornar-se segundo Washington si abdicasse da monarquia em prol do povo*": o *Novo Mundo* e as relações entre Brasil e Estados Unidos na segunda metade do século XIX (1870-1879). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 3.

HOBBSBAWM, Eric. *A era do Capital, 1848-1875*. 23ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HONORATO, Cezar Teixeira. Os afrodescendentes e a comunidade portuária do Rio de Janeiro do final do século XIX ao início do XX. *Revista Crítica Histórica*, v. 7, n. 13, jun. 2016.

HONORATO, Cezar Teixeira; JUNIOR, Alcidesio de Oliveira; MANTUANO, Thiago. Comunidade social portuária: organização e qualidade de vida dos imigrantes na região portuária do Rio de Janeiro (1870-1920). Digit. No prelo.

JUNQUEIRA, Julia Ribeiro. Fragmentações em uma história de vida: esquadrinhando os rastros do jornalista José Carlos Rodrigues (1844-1923). *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: Anpuh, 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370963018_ARQUIVO_TEXTO-ANPUH2013-JULIARIBEIROJUNQUEIRA.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

JUNQUEIRA, Julia Ribeiro. *José Carlos Rodrigues: um interlocutor privilegiado nos bastidores do poder (1867-1915)*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

KARNAL, Leandro et.al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

KENNEDY, James L. *Cincoentaannos de Methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*. Brasília: Senado Federal, 2001.

LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. *Dos Trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Secretária Municipal das Culturas, Departamento Geral de Documentação e Informação cultural, Divisão de Editoração, 2006.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer; CARVALHO, Lia A.; STANLEY, Myrian. *Questão*

- habitacional e o movimento operário*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1989.
- LONG, Eula Kennedy. *Do meu velho baú Metodista*. São Paulo: Igreja Metodista do Brasil, 1968.
- MARTINS, José de Sousa. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MENDONÇA, Joseli. *Evaristo de Moraes: tribuno da república*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2007.
- MENDONÇA, Sonia Regina de. *O ruralismo brasileiro (1888-1931)*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 38.
- MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*. Juiz de Fora; São Bernardo do Campo: EDUJF; Editeo, 1994.
- MESQUIDA, Peri. Metodismo e Educação no Brasil. Formar elites e civilizar a nação. *Revista de Educação do COGEIME*, v. 2, n. 2, p. 29-50, 1993.
- NOMURA, Miriam do Prado Giacchetto Maia. *Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do XIX*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.
- OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Alguns dados históricos da vinda de norte-americanos ao Brasil no século XIX*. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista, 2008.
- PADILHA, Sylvia F. Da Cidade Velha à periferia. *Revista Rio de Janeiro*, v. 1, n. 1, p. 15-23, set./dez. 1985.
- PAMPLONA, Marco A; STUVEN, Ana M (orgs.). *Estado e nação no Brasil e no Chile ao longo do século XIX*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: Estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943. (Brasiliana, 241).
- PIRES, Jackson Luiz de Oliveira. *Empreendimento missionário e americanismo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.
- ; e CARVALHO, Maria Ligia Rosa. *Fazendo Américas: a missão metodista no Rio de Janeiro e a construção de um projeto para a nação, 1895-1910*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2000.
- PRADO, Maria Emília (org.). *Intelectuais e ação política*. Rio de Janeiro: Revan, 2011.
- RABHA, Nina M. C. E. Cristalização e resistência no centro do rio de Janeiro. *Revista Rio de*

Janeiro, v. 1, n. 1, p. 35-43, set./dez. 1985.

RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. New York, Nashville: Abingdon Press, 1917.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do Protestantismo no Brasil*. 3a. ed. São Paulo: ASTE, 2003.

REMOND, René. *Por uma História Política*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 36.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1952.

ROCHA, Antonio Penalves. The Rio News de A. J. Lamoureux: um jornal abolicionista carioca de um norte-americano. *Projeto História*, São Paulo, n. 35, p. 141-159, dez. 2007, p. 144.

ROSI, Bruno Gonçalves. *James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil*. *Almanack*, n. 5, p. 62-80, jan./jun. 2013.

SACHS, Viola et al. (Org.). *Brasil & Estados Unidos: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SALLES, Ricardo. A Guerra do Paraguai, a “questão servil” e a questão nacional no Brasil (1866-1871). In: PAMPLONA, Marco A. e STUVEN, Ana Maria (org.). *Estado e nação no Brasil e no Chile ao longo do século XIX*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

SALVADOR, Jose Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil: dos primórdios à Proclamação da República (1835 a 1890)*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982. v. 1.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870- 1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Bárbara Damasco da. *A Policlínica das Crianças da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: Filantropia e Saúde (1909-1929)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde). Fundação do Instituto Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2015.

SOARES, Thais Gonsales. *Representações de uma escola protestante na imprensa: Colégio Piracicabano (1881- 1886)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1977.

VIEIRA, Cesar Romero Amaral. *Protestantismo e Educação: a presença liberal norte-americana*

na Reforma Caetano de Campos – 1890. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, 2006.

WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1997.

ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Propostas imigrantistas em meados da década de 1860: a organização de associações de apoio à imigração de pequenos proprietários norte-americanos – análise de uma colônia*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

C) SITES E PÁGINAS DA INTERNET

ASSOCIAÇÃO CRISTÃ DE MOÇOS. Institucional. Disponível em: <<http://acmrio.org.br/institucional/historia/>>. Acesso em: 01 out. 2017.

COMPANHIA DE SANTA TERESA DE JESUS. O Evangelho Social de Rauschenbusch. Disponível em: <<http://www.teresianasstj.com/index.php/encontro-e-partilha/atencao-ao-positivo-emergente/198-o-evangelho-social-de-walter-rauschenbusch>>. Acesso em 1 de set. 2017.

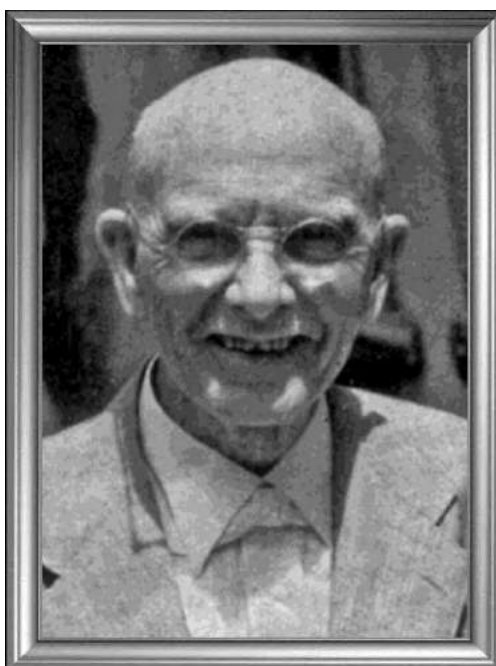
EXERCITO DA SALVAÇÃO. Quem somos. Disponível em: <<http://www.exercitodesalvacao.org.br/quem-somos/nossa-historia>>. Acesso em: 01 out. 2017.

FISK University History, disponível em: <https://www.fisk.edu/about/history>>. Acesso em 14 jul. 2017.

WRESTLING WITHRAUSCHENBUSCH. Disponível em: <<http://www.somareview.com/wrestlingwithrauschenbusch.cfm>>. Acesso em: 1 de set. 2017.

ANEXO A

Retrato de Hugh Clarence Tucker aos 85 anos, sem autoria [reprodução].



Rev. Hugh Tucker at 85. ANCESTRY. Hugh Clarence Tucker. Disponível em: <<http://search.ancestry.com/HughClarenceTucker>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

ANEXO B

Ficha consular de qualificação emitida para Hugh Clarence Tucker, pelo Consulado do Brasil em Filadélfia, 1949 [reprodução].

MODELO S.C. 139
346 487

REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL
FICHA CONSULAR DE QUALIFICAÇÃO

Esta ficha, expedida em duas vias, será entregue à Polícia Marítima e à Imigração no pôrto de destino

Nome por extenso Hugh Clarence Tucker

Admitido em território nacional em caráter temporário
(temporário ou permanente)

Nos termos do art. 7 letra A do dec. n. 7.967, de 1945

Lugar e data de nascimento Franklin, Tennessee 4.10.1857

Nacionalidade Americana Estado civil Casado

Filiação (nome do Pai e da Mãe) William Alexander Tucker e Susan Catherine Tucker Profissão Ministro Evangélico

Residência no país de origem R.F.D.nº3, Media, Pensilvânia

	NOME	IDADE	SEXO
FILHOS MENORES DE 18 ANOS			

Passaporte n. 258 expedido pelas autoridades de Embaixada dos EUA no Rio de Janeiro na data 2 de abril de 1947

visado sob n. 254 (duzentos e cinquenta e quatro)

ASSINATURA DO PORTADOR:
Hugh Clarence Tucker

Consulado do Brasil
em Filadélfia
16 de novembro de 1949
O CONSUL
R. Sawyer

NOTA—Esta ficha deve ser preenchida à mãozinha pela autoridade consular, sendo as duas vias em original.

Ficha consular emitida para Hugh Clarence Tucker, pelo Consulado do Brasil em Filadélfia. ANCESTRY. Hugh Clarence Tucker. Disponível em: <<http://search.ancestry.com/HughClarenceTucker>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

ANEXO C

Aniversário natalício do Dr. H. C. Tucker. *O Malho*, 13 de outubro de 1923, p. 22 [reprodução].



Aniversário natalício do Dr. H. C. Tucker. “Lunch” no Palace Hotel, oferecido pela colônia norte-americana e presidida pelo embaixador Edwin Morgan. *O Malho*, 13 de outubro de 1923, p. 22. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/116300/51232>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

ANEXO D

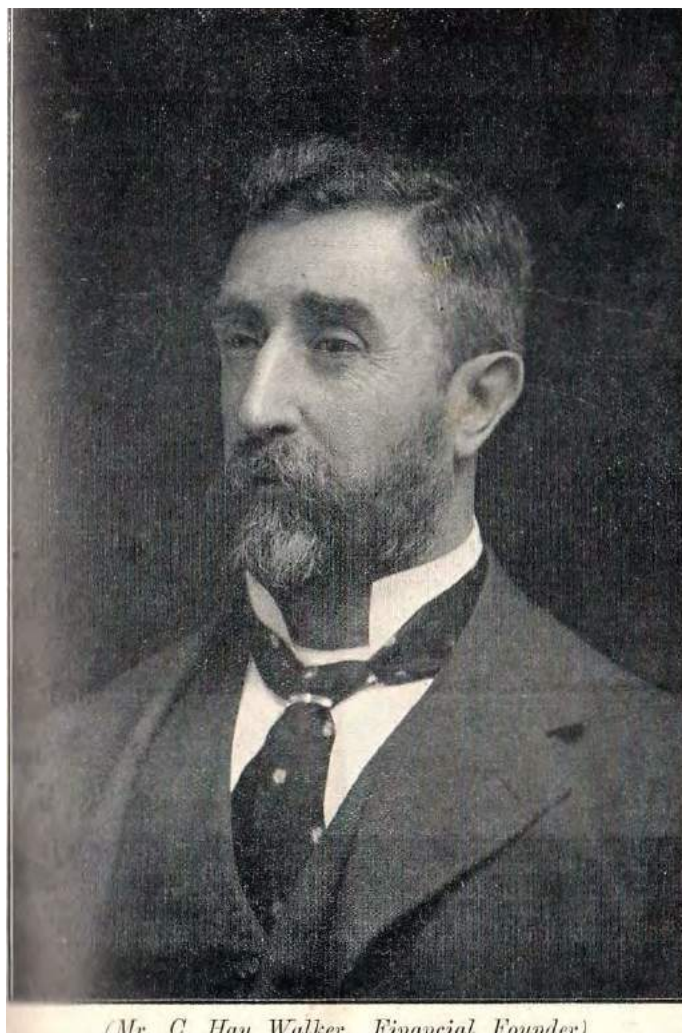
Os protestantes no Rio. *O Malho*, 26 de agosto de 1911, p. 39 [reprodução].



Os protestantes no Rio. Grupo de pastores e delegados à 25ª Sessão da Conferência Anual da Igreja Metodista Episcopal do Sul, reunida no templo do Catete, sob a presidência do Rev. Bispo Lambuth. Sentados: 1, rev. J. R. de Carvalho; 2, J. W. Tarboux, presidente do Ginásio Grambery; 3, bispo Lambuth; 4, J. Kemedý; P. P. de S. Paulo; 5, H. C. Tucker, gerente da Casa Bíblica Britânica; 6, J. C. Reis, pastor de S. Paulo. *O Malho*, 26 de agosto de 1911, p. 39. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/116300/19603>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

ANEXO E

Retrato de C. H. Walker, diretor da firma inglesa *C. H. Walker Company Limited*, autoria desconhecida [reprodução].



Mr. C. H. Walker. Financial Founder. INSTITUTO CENTRAL DO POVO. *Relatório anual de 1915*. Rio de Janeiro, 1915. p. 1.

ANEXO F

Dr. Hugh Tucker, Missionary, 99, Dies; Helped Set Up Methodist Church of Brazil. *The New York Times*. November, 6th, 1956 [reprodução].

Dr. Hugh Tucker, Missionary, 99, Dies; Helped Set Up Methodist Church of Brazil

Special to The New York Times.

PHILADELPHIA, Nov. 5 — In Brazil, Dr. Tucker also had Dr. Hugh Clarence Tucker, who worked with organizations com- aided in establishing and devel- bating yellow fever, tuberculosis oping the Methodist Church of and leprosy. In 1943 he was Brazil, died yesterday at the awarded the Order of the South- Elnwood Sanitarium in sub- ern Cross by the Brazilian Gov- urban Swarthmore. He was 99 ernment.

years old. Dr. Tucker was born in Wil- liamson County, Tenn., and was ed intimately with all phases of graduated from Vanderbilt Uni- Methodist work in Brazil. He versity.

went to that country in 1886 and In 1947 he returned to the served for sixty-one years as a United States and made his minister and missionary and for home with a daughter, Mrs. El- forty-seven years as secretary vira Estes in near-by Media. He of the American Bible Society. continued his social and religious

Records of the society show work as a guest speaker and that his duties took him to the minister. He also had been chap- jungle interior, often for months lain of the Philadelphia chapter, at a time. He was responsible United Daughters of the Con- for the distribution of 2,500,000 federacy.

Bibles, many of which he carried Also surviving are a brother, up the Amazon River in log a sister, four grandsons and six canoes. great-grandchildren.

The New York Times

Dr. Hugh Tucker, Missionary, 99, Dies; Helped Set Up Methodist Church of Brazil. *The New York Times*. November, 6th, 1956. p. 35 [reprodução]. *The New York Times*. Archives. 1956. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1956/11/06/archives/dr-hugh-tucker-missionary-99-dies-helped-set-up-methodist-church-of.html>>. Acesso em: 19 abr. 2017.