

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Vitor Queiroz Santos

**Educação conectada: interior paulista como parte da missão metodista
transnacional entre o final do século XIX e início do XX**

Ribeirão Preto
2021

VITOR QUEIROZ SANTOS

Educação conectada: interior paulista como parte da missão metodista transnacional entre o final do século XIX e início do XX

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo como parte das exigências para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio César da Fonseca

Ribeirão Preto
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Santos, Vitor Queiroz

Educação conectada: interior paulista como parte da missão metodista transnacional entre o final do século XIX e início do XX. Ribeirão Preto, 2021.

383 p.: il.; 30 cm.

Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/ USP. Área de concentração: Educação.

Orientador: Fonseca, Sérgio César da.

1. História Transnacional da Educação. 2. Metodismo. 3. Religião. 4. História de São Paulo.

SANTOS, Vitor Queiroz. **Educação conectada: interior paulista como parte da missão metodista transnacional entre o final do século XIX e início do XX.** 2021. 383f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2021.

Aprovado em: 6 dez. 2021.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Sérgio César da Fonseca (Orientador)

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____

Prof.^a Dr.^a Diana Gonçalves Vidal

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____

Prof. Dr. Felipe Ziotti Narita

Instituição: Universidade Estadual Paulista

Julgamento: _____

Prof. Dr. Marcus Vinicius da Cunha

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Sérgio César da Fonseca, pela acolhida em novembro de 2016, orientação e toda a confiança depositada. Seu olhar preciso e rigorosidade nas leituras serviram como faróis para o desenvolvimento desta tese.

Ao Prof. Dr. Felipe Ziotti Narita que, além de referência acadêmica fundamental, generosamente contribuiu com inúmeras indicações e apontamentos desde minha primeira apresentação do projeto de pesquisa em setembro de 2017.

Ao Prof. Dr. Renan Bandeirantes de Araújo (UNESPAR), ao Prof. Dr. Marcus Vinicius da Cunha (USP) e à Prof.^a Dr.^a Diana Gonçalves Vidal (USP), pelos diálogos e sugestões feitas durante as bancas de qualificação e defesa.

Ao Prof. Dr. Jair Fernandes de Melo Santos e ao Prof. Dr. Paulo Ayres Mattos, pelas interlocuções em Teologia e História da Religião.

Uma pesquisa que analisa seu objeto a partir de um ângulo transnacional não poderia ter sido feita sem contatos transnacionais. Nesse sentido, aproveito para agradecer às prestimosas indicações, sugestões e apontamentos dos professores: David William Scott, Robert Sledge, Ian Robert Tyrrell, Dana Robert e Simão Jaime. À Brian Shetler, Dale Patterson e Candace Reilly, pela atenção e acesso aos arquivos metodistas localizados na Drew University, New Jersey. À Mariana Pelan Garcia, pela mediação que viabilizou o contato com a documentação disponível na National Library of Australia. Ao General Board of Global Ministries, por ter viabilizado minha ida aos Estados Unidos em 2019. Ao grupo Yale-Edimburgo liderado por Christopher Anderson, pelas inúmeras interlocuções. Aos muitos profissionais ao redor do mundo que operam a digitalização e disponibilização de documentação histórica em repositórios virtuais – sem esses personagens ocultos esta pesquisa seria impossível.

Às diretoras Elizabeth Raad Chodraui Nassif e Shirlei Debussi Pissaia, pela generosidade em abrir os arquivos do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto e à bibliotecária Ellen Rodrigues de Matos Souza, pela ajuda no acesso ao acervo da instituição.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da FFCLRP, em especial: Prof.^a Dr.^a Elaine Sampaio Araújo, Prof. Dr. Elmir de Almeida e Prof. Dr. José Marcelino de Rezende Pinto. À CCP, em especial à Prof.^a Dr.^a Teise de Oliveira Guaranha Garcia, à Prof.^a Dr.^a Ana Cláudia Balieiro Lodi e à antiga secretária Sandra Helena Ferreira Rosa, pelas inúmeras orientações e ajudas com a burocracia institucional.

Aos membros do LEPINJE, em especial à William Kleyton Costa.

À interlocução de amigos que leram trechos deste e de outros trabalhos produzidos durante o período da pesquisa, em especial à André Luís Messetti Christofolletti.

Ao professor Renato da Silva Cândido, pela atenta correção dos originais.

À Isabela e Elis, pelo amor diário.

Now is the time when all things are ready for a mighty onward movement for the conquest of the whole world.

Miss Trueheart, 1901.

Brazil, near us because on the same hemisphere and part of the American continent, is yet afar, since days of ocean travel are necessary to reach the stations occupied. It takes as long to reach Brazil as to reach China, and the means of travel are less comfortable, unless the Atlantic is crossed twice, first to England and then from England to Brazil. With a constitution similar to our own, with commendable interest in the cause of education, Brazil is in need of a spiritual power to uplift its people from the thralldom of a corrupt priesthood and the deadly ignorance of Romanism. The pure gospel is having a large fruitage, and many have put on Christ Jesus and discarded Mariolatry. Our Board has planted schools in Rio, the metropolis, in Petropolis, in Piracicaba, Ribeirao Preto, Juiz de Fora, Sao Paulo, and Porto Alegre. The healthful influence radiating from these centers is being felt for miles around, and calls for schools and workers are more numerous it has been possible to accept.

Twentieth-fourth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1901-1902.

RESUMO

SANTOS, Vitor Queiroz. **Educação conectada: interior paulista como parte da missão metodista transnacional entre o final do século XIX e início do XX.** 2021. 383f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2021.

Esta pesquisa analisa a integração do interior paulista ao movimento missionário metodista transnacional dinamizado entre o final do século XIX e o início do XX. Nesse período, a instituição religiosa construiu conexões globais por meio de uma organização em rede edificada a partir das estruturas de comunicação e circulação da modernidade capitalista (ferrovias, vapores, telégrafos, correios, imprensas etc.). Afastando-se das abordagens historiográficas regionais, esse trabalho analisa como essa infraestrutura permitiu com que o interior paulista estivesse conectado ao amplo quadro das simultaneidades das atuações dos projetos missionários de educação que circulavam no plano transnacional. A pesquisa está fundamentada na documentação produzida pelos religiosos, sobretudo, em relatórios, periódicos e publicações voltadas à prática pedagógica.

Palavras-chave: História Transnacional da Educação. Metodismo. Religião. História de São Paulo.

ABSTRACT

SANTOS, Vitor Queiroz. **Connected education: São Paulo countryside as part of the transnational Methodist mission in the late 19th and the early 20th centuries.** 2021. 383f. Thesis (Ph.D. in Education) – Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of Ribeirão Preto, University of São Paulo, Ribeirão Preto, 2021.

This research analyzes the integration of the São Paulo countryside into the transnational Methodist missionary movement dynamized in the late 19th and the early 20th centuries. During this period, the religious institution built global connections through a network that was organized by the structures of communication and circulation from capitalist modernity (railways, steamships, telegraphs, postal services, presses, etc.). Different from the regional historiographical perspectives, this work analyzes how this infrastructure allowed the countryside of São Paulo to be connected to the broad framework of simultaneities of the educational projects organized by missionaries that circulated transnationally. The research is based on periodicals published by the missionaries and official reports of the Church containing several religious and pedagogics records.

Keywords: Transnational History of Education. Methodism. Religion. History of São Paulo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Folha de rosto do <i>Religions of mission fields</i>	14
Figura 2 – Ruínas da Igreja Metodista em Columbia, Carolina do Sul (1864-1866).....	60
Figura 3 – Conferências anuais da Igreja Metodista Episcopal Sul em 1866	64
Figura 4 – Organograma da Woman’s Foreign Missionary Society	67
Figura 5 – Organograma da Junta de Missões Estrangeiras das Mulheres	67
Figura 6 – O campo é o mundo: missões estrangeiras	79
Figura 7 – “Boas notícias para todos os homens”	99
Figura 8 – Projeção missionária global a partir dos Estados Unidos	100
Figura 9 – “Aliste-se”	111
Figura 10 – Condução gigantesca para a redenção do mundo	116
Figura 11 – O continente negligenciado.....	123
Figura 12 – Mapa do México	125
Figura 13 – Mapa de Cuba	129
Figura 14 – Mapa da Coreia	131
Figura 15 – Estações missionárias na China	135
Figura 16 – “Do canibalismo para a civilização”	140
Figura 17 – Mapa do Tratado da África feito para o Western Christian Advocate.....	145
Figura 18 – Viagem de Daniel Parish Kidder no Brasil	158
Figura 19 – “Linha da empresa norte e sul-americana de navios a vapor”	163
Figura 20 – Mapa da província de São Paulo em 1886.....	167
Figura 21 – Emigração para o Brasil	178
Figura 22 – Missões protestantes no interior de São Paulo.....	185
Figura 23 – “O campo é o mundo; o mundo é minha paróquia”	200
Figura 24 – Cartografia das missões metodistas no Brasil.....	216
Figura 25 – “Trazendo o mundo para Columbus”	223
Figura 26 – Pavilhões missionários da Feira Mundial Metodista de 1919.....	224
Figura 27 – Primeira Conferência anual brasileira.....	226
Figura 28 – Última cena da peça <i>The Wayfarer</i>	227
Figura 29 – Parte da exposição da missão no Leste asiático	228
Figura 30 – Parte da exposição da missão na África.....	230
Figura 31 – Publicações educacionais metodistas.....	233

Figura 32 – Exibição da educação missionária na Feira Mundial Metodista de 1919	234
Figura 33 – Lançamento da pedra fundamental do Collegio Methodista.....	258
Figura 34 – Novo prédio do Collegio Methodista em Ribeirão Preto.....	259
Figura 35 – 31ª sessão da Conferência anual brasileira.....	261
Figura 36 – O Dia da Mulher.....	262
Figura 37 – Fachada da Scarritt Bible and Training School.....	264
Figura 38 – Aulas de basquete na Scarritt Bible and Training School.....	271
Figura 39 – Senhorita Johnston e sua aula de costura, Collegio Methodista	278
Figura 40 – Anotações nas páginas 279 e 282 do <i>Religions of mission fields</i>	283
Figura 41 – Senhorita Andrew e a turma de Antigo Testamento no Collegio Methodista em Ribeirão Preto	285
Figura 42 – Publicidade da Casa Publicadora Methodista	287
Figura 43 – Propagandas dos livros com lições internacionais para as escolas dominicais...	289
Figura 44 – Anúncio do Collegio Methodista publicado em 1918	295
Figura 45 – Biblioteca da Methodist Training School	308
Figura 46 – Crianças durante uma brincadeira no jardim da infância em Soochow	329
Figura 47 – Interior do Senah Staley Kindergarten em Soochow na China.....	331
Figura 48 – Planta baixa do pavilhão do Leste asiático	335
Figura 49 – Jardim da infância em Ribeirão Preto	345

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Relatório estatístico	207
Tabela 2 – Relatório financeiro (em dólares)	207
Tabela 3 – Simultaneidades transnacionais do trabalho educacional metodista	247
Tabela 4 – Missionárias enviadas entre 1894 e 1902	272

LISTA DE ABREVIATURAS

MEC	Methodist Episcopal Church
MECS	Methodist Episcopal Church, South
MC	Methodista Catholico
TMV	The Missionary Voice
WCA	Western Christian Advocate
WFMS	Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South
WMA	Woman's Missionary Advocate
WMC	Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South

SUMÁRIO

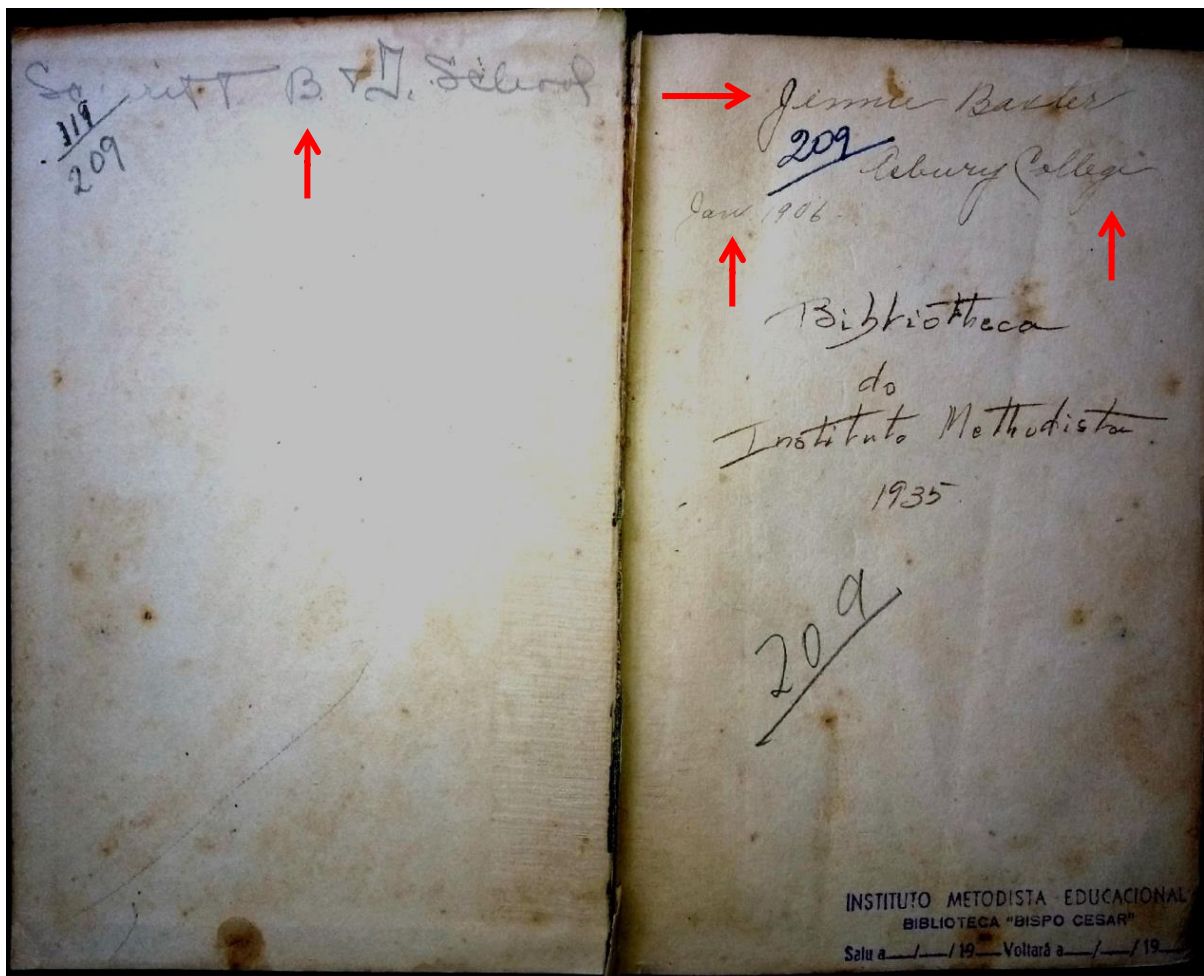
INTRODUÇÃO	14
1 METODISMO AMERICANO NO SÉCULO XIX	31
1.1 Metodismo enquanto concepção missionária	43
1.2 Missões americanas	50
2 <i>UBI CAPITALISMUS, IBI MISSIONARII</i>	62
2.1 Dinâmica do movimento missionário metodista transnacional	68
2.1.1 América Latina	70
2.1.2 Leste asiático	73
2.1.3 África	75
2.2 <i>Ethos</i> empresarial e circulação missionária global	80
2.2.1 Comunicação e organização em rede	92
3 MARCHA MISSIONÁRIA E REFORMA MORAL	102
3.1 Marcha beligerante e fronteiras religiosas	109
3.1.1 América Latina	119
3.1.2 Leste asiático	130
3.1.3 África	139
4 CONEXÕES TRANSNACIONAIS E AS MISSÕES NO BRASIL	147
4.1 Interiorização paulista	165
4.2 Migração confederada e o (re)nascimento missionário	169
5 INTERIORIZAÇÃO DA MISSÃO METODISTA	187
5.1 Institucionalização dos trabalhos e conexões transnacionais	189
5.2 Interiorização missionária em São Paulo: sobreposição de movimentos	203
6 MISSÃO TRANSNACIONAL E EDUCAÇÃO	222
6.1 Educação à luz missionária	235
6.2 Collegio Methodista em Ribeirão Preto: uma construção transnacional	249

7 CIRCULAÇÕES PEDAGÓGICAS TRANSNACIONAIS	262
7.1 Scarritt Bible and Training School	263
7.2 Repertórios em circulação e simultaneidades globais	273
7.2.1 Lições internacionais e ensino religioso	284
8 JARDINS (RE)ENCANTADOS DA INFÂNCIA	296
8.1 Metodistas face a americanização do <i>kindergarten</i>	297
8.2 Ressemantização de repertórios froebelianos.....	311
8.3 Ecos transnacionais dos jardins (re)encantados da infância.....	326
CONSIDERAÇÕES FINAIS	346
REFERÊNCIAS	354

INTRODUÇÃO

Em algumas circunstâncias o despertar do historiador para determinado objeto de estudo nasce em função de uma casualidade. Quando trabalhava como professor de História no Colégio Metodista de Ribeirão Preto, em meados de 2016, durante uma atividade com alunos do Ensino Médio na biblioteca da instituição, um fato gerou certo espanto. Entre as obras disponibilizadas no acervo, encontrei uma edição de um livro intitulado *Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries*, todo em inglês. Ao abrir com cuidado a surrada capa, a curiosidade foi atacada de pronto pela assinatura do nome Jennie Baxter e as referências ao Asbury College e à Scarritt Bible and Training School. Sem ainda saber quem era a senhorita Baxter, tampouco que instituições eram aquelas, a folha de rosto fazia emergir mais dúvidas, de sorte que a inscrição “jan. 1906” ampliou a curiosidade.

Figura 1 – Folha de rosto do *Religions of mission fields*



Fonte: Arquivo do Instituto Metodista de Ribeirão Preto. Indicações minhas.

Ao folhear as primeiras páginas, a edição do livro remetia a um direito autoral de 1905 organizado pelo Student Volunteer Movement for Foreign Missions. O conteúdo do livro explicitava muitas descrições sobre diferentes regiões do mundo e suas respectivas religiosidades. Investigando a obra, o capítulo sobre o “Romanismo Católico” possuía várias linhas grifadas, anotações laterais e indicações das datas de leitura. Certos trechos, por exemplo, continham a indicação ao dia 21 de maio de 1906. Saber que o colégio havia sido fundado por missionárias metodistas norte-americanas com o apoio da Igreja Metodista Episcopal Sul era público e notório, entretanto, a sobrevivência de obras dos tempos iniciais era uma grande novidade para mim.

As inquietações se ampliaram quando do contato com a edição de junho de 1913 do periódico *The Missionary Voice* (p. 329), a qual revela que a senhorita Baxter era natural de Huntsville (Alabama) e possuía experiência como professora em função do trabalho voluntário desenvolvido no México enquanto aluna no Asbury College - localizado em Wilmore (Kentucky), a instituição era um importante centro de preparação para os candidatos e candidatas às missões estrangeiras. Breves pesquisas ainda indicaram que a missionária havia atuado em outras cidades brasileiras no final da década de 1910, chegando a trabalhar como diretora na escola em Ribeirão Preto. Algumas fontes encontradas no arquivo do próprio colégio relatavam que a Scarritt Bible and Training School havia sido um importante centro de formação missionária, construído pela Igreja Metodista Episcopal Sul na cidade de Kansas, no estado do Missouri em 1892. As informações da folha de rosto, antes desconexas, pareciam se inter-relacionar.

Intrigava o fato de uma mulher nascida no Norte do Alabama ter passado por centros de formação no Kentucky e no Missouri, trabalhado no México e estar presente na história de uma escola no interior de São Paulo como uma de suas diretoras. Para o olhar mais desconfiado não poderia se tratar de obra do acaso. A conclusão mais imediata sugeria que a evidência material apontava para conexões estabelecidas entre Estados Unidos e Ribeirão Preto. Havia um fato além. O contato com realidades de outras regiões do mundo que o livro na biblioteca em Ribeirão Preto representava, revela que, de alguma forma e em algum momento, as atividades missionárias viabilizavam a circulação de literatura em plano transnacional. Em outras palavras, a possibilidade de que alguém no interior de São Paulo pudesse conhecer algo sobre, por exemplo, o budismo oriental, pressupunha que o autor do texto havia vivenciado a realidade na China, produzido um dos capítulos do livro que foi editado e impresso no Estados Unidos e, posteriormente, distribuído pelo mundo – lembrando

a ironia marxiana: “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras” (MARX, 2011, p. 219). Além de tudo isso, destacava-se o fato do interior de São Paulo ter se construído tendo em vista sua inserção em um panorama de relações transnacionais protagonizadas por missionários protestantes sediados nos Estados Unidos. Foi dessas amplas indagações que emergiu essa pesquisa.

Em busca de respostas e já sob orientação do Prof. Dr. Sérgio César da Fonseca na Universidade de São Paulo, mergulhei na literatura. Várias produções acadêmicas se esforçaram em estudar a presença dos protestantes na História da Educação em São Paulo. Pesquisadores como Carlos Monarcha (1999), Casemiro dos Reis Filho (1995) e Maria Luiza Marcílio (2014) apontam o tema em seus trabalhos, entretanto, sem grandes aprofundamentos. O prévio levantamento bibliográfico sugeriu certa tendência em analisar o problema a partir de abordagens historiográficas socioculturais tendo em vista os esforços dos programas de pós-graduação de diversas Universidades brasileiras. Assim, muitas produções promoveram o debate em torno da temática de gênero (RAMIRES, 2009; RIBEIRO, 2009; SILVA, 2017), das possíveis interlocuções entre educação e a religião (BOAVENTURA, 1978; VALENTIM, 2008) e, flertando com a análise política, da relação entre protestantismo e a educação em São Paulo (HILSDORF, 1985; MESQUITA, 1995; VIEIRA, 2006; SILVA, 2015). *Grosso modo*, essa historiografia tem delimitado o projeto educacional metodista como parte de um processo de afirmação do credo protestante no interior de quadros sociais específicos, ou seja, de alguma forma circunscrito à História Regional. De tal modo, a análise bibliográfica indica que o problema tem sido emoldurado a partir de relações relativamente fechadas em si mesmas, sem estender a interpretação para abordagens que explicassem, por exemplo, as conexões entre México, Estados Unidos e Brasil, como observadas pelo achado documental em Ribeirão Preto.

Peri Mesquida (1994), cujo trabalho, segundo Elias Boaventura (2001, p. 100), “trata-se, provavelmente, da mais rigorosa obra publicada sobre o tema”, indica que a projeção transnacional metodista se deu na conjuntura da emergência do capitalismo industrial norte-americano, possuindo as atividades educacionais como instrumento para propagação do credo religioso. Do ponto de vista analítico, Mesquida opera a partir do que chama de “transplante metodista”, tendo em vista a “desestruturação da sociedade brasileira em todos os níveis, social, político, econômico e cultural” (MESQUIDA, 1994, p. 117). Segundo o historiador, a “adaptação” de diversas “ideias fora do lugar” ocorreu “à semelhança do que se verificou com

todos os modelos europeus levados a harmonizarem-se a uma realidade histórica e cultural diferente daquela que lhes dera à luz” (MESQUIDA, 1994, p. 71).

Essa noção de “transplante metodista” orientou a principal produção acadêmica que desenvolve o tema da penetração missionária pelo Norte de São Paulo a partir do final do século XIX. Trata-se dos resultados da pesquisa de Vasni de Almeida, hoje docente da Universidade Federal do Tocantins no *campus* Porto Nacional. Seu doutorado, intitulado *A educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigüi e Lins (1899-1959)*, defendido em 2003, sugere que as igrejas e as escolas metodistas manifestavam “uma intensa busca de integração às sociedades que as acolhiam, fazendo dos princípios orientadores fundantes e dos interesses das sociedades abrangentes uma teia de interdependência cultural” (ALMEIDA, 2003, p. 29). A retroalimentação das relações entre os missionários estadunidenses e as sociedades locais é analisada dentro de um panorama comparativo entre os colégios metodistas fundados no interior. Segundo o historiador, o Brasil “até a segunda metade do século XIX, praticamente esteve às margens do desenvolvimento econômico que ocorria em vários países europeus e nos Estados Unidos”, de modo que o trabalho educacional metodista foi concebido “como um meio de transplantar uma nova cultura, mais precisamente a cultura norte-americana, propagada como uma real possibilidade de modificar a vivência nas sociedades onde se instalavam as igrejas e as escolas” (ALMEIDA, 2003, p. 57). Desse modo, a relação entre os princípios que orientavam as atividades educativas e os interesses regionais onde elas estavam inseridas é compreendida a partir de um imbricamento que vetoriza o transplante de um polo sobre outro, dentro de quadros sociais relativamente impermeáveis às circulações e transformações globais em curso no período.

A proposta desta pesquisa se afasta de tais interpretações, entendendo que a coordenada teórica que compreende a modernização como vetor de uma ocidentalização, tendo em vista parâmetros de importação de ideias ancoradas em dualismos como original/cópia, autêntico/ inautêntico, influência/ influenciado, assume uma concepção sociológica sustentada por diferenciações essenciais entre os Estados Unidos, como a sede da civilização, e as sociedades supostamente dependentes de um agente modernizador externo (FRANCO, 1976). O dualismo marcado pela exterioridade entre os dois termos consolida um *locus* especializado na produção cultural e cinde substancialmente os polos que se relacionam a partir de causalidades estreitas, como se a modernização desenvolvida pela educação protestante produzisse em outras sociedades apenas um efeito do autêntico processo norte-

americano. Essa aplicação categorial aceita a demarcação da modernização conforme o grau de autenticidade a partir da referência do cristianismo protestante estadunidense, que enxergava a si mesmo como responsável pela salvação e civilização de outros povos. As reificações pressupostas na noção de transplante admitem um suposto arcaísmo das sociedades periféricas marcadas por uma totalidade homogênea que se moderniza a partir da cópia, de modo que as mediações, construídas na conjuntura do processo de valorização do capital, ficam veladas em função da redução da dinâmica social a um produto de determinações vetorizadas pela categoria da causalidade a partir de posições prévia e fixamente estabelecidas (NARITA, 2019).

Seguindo as reflexões de Karel Kosik (1976), a centralidade analítica da categoria da totalidade permite extrapolar a percepção acerca do processo de circulação missionária para além da pseudoconcreticidade apontada pela circunscrição do problema a questões de ordem local. Aquilo que parece à historiografia regional como produto de interações culturais no interior de quadros sociais específicos, revela, ao contrário, a síntese de múltiplas determinações e mediações associadas à integração capitalista edificada pelo sistema-mundo moderno e a assimilação dessa complexa infraestrutura pela instituição missionária protestante. Nesse sentido, o achado na biblioteca em Ribeirão Preto explicita uma pequena interface da relação entre o global e o local engendrada pela Igreja Metodista Episcopal Sul, tendo em vista os fundamentos da infraestrutura técnica que acelerava o processo de troca de mercadorias conforme os circuitos de valorização da modernidade capitalista (WALLERSTEIN, 2011).

Encarar o problema à luz da teoria do sistema-mundo moderno, enquanto sistema-mundo capitalista, significa tão somente alicerçar o objeto de estudo na materialidade das esferas de circulação enquanto dimensão ancorada nas transformações técnicas desenvolvidas, sobretudo, na segunda metade do século XIX (vapor, correios, telégrafos, casas de impressão e ferrovias). Esse processo alcançou periferias globais na medida em que essas regiões eram incorporadas pela expansão das trocas de mercadorias (NARITA, 2019). Parto do entendimento de que a conjuntura tratada foi marcada pela constituição de integrações assimétricas no desenvolvimento da modernidade capitalista, as quais viabilizaram significativas determinações e mediações que favoreceram o ímpeto do movimento missionário, a simultaneidade de suas atuações globais e a circulação transnacional de saberes e práticas educacionais. O uso do termo “periferia” refere-se a regiões que foram destino das missões que partiam do “centro” irradiador nos Estados Unidos, não se constituindo como

polo passivo em uma relação vetorial, mas como um momento que se particulariza no interior de um movimento transnacional. A posição hierárquica da instituição missionária é que delimita as noções de “centro” e “periferia” utilizadas na pesquisa, considerando, sempre que possível, a autonomização dos processos periféricos na medida em que a estrutura episcopal metodista ganhava relativa independência face à consolidação e ampliação das atuações religiosas distantes dos comandos bispais norte-americanos. Trata-se de um uso, portanto, implicado com a assimetria do poder institucional, na medida em que o *modus operandi* metodista partiu da Igreja estadunidense para os campos missionários.

Recorrer às categorias do sistema mundo foi a escolha feita para compreender as coordenadas do movimento religioso e seu alcance transnacional. Entretanto, essas categorias não são transpostas para a análise da circulação cultural. É importante delimitar que não considero aqui, como efeito subjacente das teses de Immanuel Wallerstein, uma identidade imediata entre modernização e “ocidentalização”. Segundo Tony Ballantyne (2005), essa perspectiva desconsidera uma noção multidirecional e fundamenta a formação social em uma “abordagem mecanicista da teoria dos sistemas mundiais” (BALLANTYNE, 2005, p. 38). Isso implicaria, de alguma forma, em um possível retorno às teses de transplante. A ideia é evitar o dualismo entre autenticidade e mimetismo que marca algumas percepções utilizadas por historiadores para compreender a produção da modernidade (NARITA, 2019). A circulação dos missionários metodistas era dinamizada pela via concreta da infraestrutura capitalista, carregando a reboque saberes e práticas pedagógicas as quais, por sua vez, eram produzidas através de complexos processos de apropriação e reelaboração cultural, tendo em vista hibridismos implicados com a intenção de propagação religiosa.

Do ponto de vista da circulação cultural, a orientação assumida na pesquisa aponta tanto para o transporte de repertórios educacionais como para sua metamorfose, seguindo a trilha das transferências culturais (ESPAGNE, 2013; FONTAINE, 2014; ESPAGNE; FONTAINE, 2018; FUCHS; VERA, 2019; NARITA, 2021). Entendendo que esse aporte teórico-metodológico sugere a análise acerca das reinterpretações de objetos culturais, parto da premissa de que a atuação missionária metodista se constituiu, para além de uma transportadora, como promotora de um conjunto de ressemantizações dos repertórios pedagógicos assimilados nas instituições de formação nos Estados Unidos. Nesse caso, não se trata de avaliar uma perspectiva exclusivamente associada aos deslocamentos físicos, mas compreender como legítima a emancipação de conteúdos de seus contextos iniciais e analisar a originalidade de sua reelaboração face aos interesses da reforma moral implicados com as

atuações nos colégios fundados nas periferias alcançadas pelo movimento missionário, entre as quais estava o interior paulista.

Para os protestantes do final do século XIX era clara a intenção e a possibilidade de reformar um povo do ponto de vista moral a partir das pregações e atividades educacionais, entretanto, pensar a formação sociocultural nesses termos, como sugerem Mesquida (1994) e Almeida (2003), pressupõe a marca da tibieza, inatividade, inautenticidade e intangibilidade das sociedades periféricas. Esse paradigma analítico admite que os repertórios culturais sejam “transplantados de um contexto para outro para fazer avançar o desenvolvimento”, o qual, no limite, concebe que “todos estavam em diferentes estágios do mesmo caminho em direção à civilização ou modernização” (FUCHS; VERA, 2019, p. 8). Tal perspectiva ignora o dinamismo de formações sociais no interior das quais processos de circulação e ressignificação compuseram posicionamentos de amplos quadros civis a partir da apropriação de repertórios particulares (NARITA, 2019). Não é a fidelidade aos repertórios de ensino apropriados nos Estados Unidos que regula o grau de autenticidade das práticas pedagógicas utilizadas pelos metodistas, pois tais métodos são igualmente compreendidos, por sua vez, como resultado de outros hibridismos.

A análise, portanto, explora a instituição religiosa enquanto um vetor de transferências cujas alterações promovidas em determinados referenciais educacionais conferiam uma nova feição a específicos objetos culturais. Os locais, entre eles o interior paulista, para os quais o movimento missionário era deslocado não assumem posições fixadas previamente a partir de categorias essencializadas, mas são compreendidos como espaços privilegiados de concretização de repertórios os quais passavam, necessariamente, por processos de ressignificação na medida em que eram diferenciados na circulação mediada por instituições de formação norte-americanas e pelo próprio movimento missionário transnacional. Assim, será possível responder questões subjacentes aos trabalhos acerca das missões metodistas no Brasil que ainda parecem obscurecidas: como as missões metodistas no século XIX foram capazes de irradiar trabalhos pelo mundo constituindo o interior de São Paulo como parte de um movimento global o qual territorializava práticas educacionais? De que forma essa circulação explicita também uma apropriação e particular interpretação de objetos culturais, especialmente pedagógicos, a partir das lentes missionárias metodistas?

Esta pesquisa analisa de que maneira a dinamização de uma complexa rede global viabilizou o movimento metodista pelo mundo por meio de conexões transnacionais que permitiam a construção de sentidos em âmbito local. A tese defendida é a de que o

movimento missionário metodista com sede nos Estados Unidos, ao se servir das conexões construídas pela infraestrutura técnica no bojo do processo de expansão do capital difundida em larga medida no século XIX, articulou a circulação de saberes e práticas educacionais a partir de uma organização estruturada em rede, objetivando um projeto de reforma moral que fazia do interior paulista uma parte integrante de uma dinâmica transnacional.

As reflexões de Ian Tyrrel (2010, p. 6) sugerem que o enquadramento do problema deve ser feito nos termos de um movimento transnacional e não internacional, pois o termo ‘internacional’ “refere-se às interações políticas formais das instituições dos Estados-nação” fundamentadas pela cooperação interestatal, sobretudo em organizações supranacionais como, por exemplo, se configurou a ONU na segunda metade do século XX. A noção de ‘transnacional’, em contrapartida, “inclui o campo mais amplo de atividades sociais, culturais e econômicas não governamentais. Este termo mais moderno descreve o movimento de povos, bens, ideias e instituições através das fronteiras nacionais na era da construção do Estado-nação” (TYRREL, 2010, p. 6). Na mesma direção concordam Eckhardt Fuchs e Eugenia Roldán Vera (2019, p. 11) ao afirmar que o sentido de “internacional” está mais associado ao “contexto da história diplomática, com um foco no Estado ou outros atores institucionalizados”. O objeto dessa pesquisa diz respeito a uma instituição religiosa que se organizava de forma autônoma, mas não dissociada, dos quadros políticos norte-americanos. Tratar o tema nos termos de um movimento transnacional significa admitir que a empreitada metodista foi razoavelmente bem-sucedida em forjar mecanismos de organização através da porosidade das fronteiras tradicionalmente consolidadas pelas histórias nacionais (VIDAL, 2020).

O amálgama teológico e o imbricamento entre histórias de diferentes regiões do mundo sugerem a conexão entre elementos que até então estiveram apartados pela historiografia especializada, de modo que para compreender o processo é preciso, inicialmente, um afastamento da compartimentação realizada pelas abordagens regionais. Descompartimentar a análise exige focalizar o processo a partir de outros referenciais. Capturando alguns dos esforços empreendidos por Sanjay Subrahmanyam (1997), a organização missionária metodista transnacional pode ser enquadrada a partir das dinâmicas de circulação viabilizadas pela infraestrutura técnica construída na segunda metade do século XIX. O movimento metodológico parte do entendimento de que os limites estabelecidos pela formação dos Estados nacionais, enquanto um processo de construção de fronteiras, conceberam mudanças “nas concepções de espaço e, portanto, na cartografia”

(SUBRAHMANYAM, 1997, p. 737), contribuindo para “reificar certas entidades nacionais” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 740). A produção histórica acompanhou essas determinações “como se essas unidades geográficas convencionais de análise, [...] de alguma forma, se tornassem reais e esmagadoras” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 742). Escolher “uma tela geográfica específica, que é afinal um mero dispositivo contingente” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 743), era o ponto de partida, por exemplo, das articulações da História Comparada, que, no limite, utilizava “as unidades geográficas como dadas pela sabedoria convencional” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 743). Segundo Tony Ballantyne (2005, p. 23), a “escrita da história e o Estado-nação têm uma relação simbiótica. A partir do século XVIII, o desenvolvimento da escrita histórica profissional tem sido entrelaçado com a elaboração e consolidação da identidade nacional”. Assumir as reificações geográficas construídas pelo processo de formação dos Estados nacionais implica compartimentar a interpretação histórica a limites pré-estabelecidos, velando as possibilidades de uma abordagem transnacional, alimentando, conseqüentemente, o equívoco de que as conexões são fenômenos recentes. Uma dificuldade significativa da abordagem transnacional reside no fato de que, ao analisar processos globais construídos no seio do capitalismo do século XIX, muitas vezes, é preciso ser sucinto para evitar que o texto tenha uma extensão que extrapole uma paginação razoável. É preciso tentar ser objetivo em algumas passagens, sem cair em generalizações apressadas ou superficialidades analíticas.

Encontrar uma obra que orientava a perspectiva missionária sobre diferentes religiões do mundo em uma biblioteca do interior paulista revela a “interface entre o local e o regional (que podemos chamar de nível ‘micro’), e o supra regional, às vezes até global (o que podemos chamar de nível ‘macro’)” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 745). Subrahmanyam alerta para “o historiador que deseja arranhar abaixo da superfície de suas fontes” que “nada acaba sendo exatamente o que parece ser em termos de fixidez e enraizamento local” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 745). Nesse sentido, a penetração da missão protestante pelo interior de São Paulo não se tratou de um processo radicado unilateralmente em articulações locais, mas perpassado pela construção de relações transnacionais. Segundo Serge Gruzinski (2018) e seus esforços metodológicos, “dar primazia a uma perspectiva global consiste em centrar-se nos vínculos que as sociedades tecem entre elas, nas articulações e conjuntos que constituem” (Edição em formato digital, Capítulo 5, p. 2 de 35).

Não entrarei no debate em torno das diferenças entre as categorias “Conectadas” ou “Global” adotadas, respectivamente, por Sanjay Subrahmanyam e Serge Gruzinski para

definir suas propostas historiográficas. Compreendo que os termos foram cunhados para emoldurar uma produção que versava sobre determinados recortes cronológicos e espaciais, sobre os quais há uma grande dificuldade em delimitar de maneira precisa a formação de estruturas nacionais, sejam europeias ou não – por esse fato, os autores buscaram palavras que não incluíssem o termo “nacional” para nomear suas abordagens. Nesse sentido, capturo não a totalidade, mas elementos das contribuições metodológicas de Subrahmanyam e Gruzinski que permitam enquadrar o objeto desta pesquisa. Da mesma maneira, coloco-me a parte das questões de como cada um dos autores pensam as relações entre centro e periferia, bem como as interações com a noção de moderno e modernidade. Opto em tratar o movimento religioso a partir de uma abordagem transnacional, por analisar um objeto inscrito em um período no qual a ordem mundial estava, em larga medida, articulada de maneira direta ou indireta aos Estados nacionais. Apesar de reconhecer a existência e em diversos momentos dialogar com atores institucionalizados, essa pesquisa parte do reconhecimento de que a organização religiosa metodista dinamizou um movimento missionário tendo em vista uma espécie de dissolução das fronteiras nacionais que determinavam limites políticos (FUCHS; VERA, 2019; VIDAL, 2020) e, ao mesmo tempo, ter construído suas próprias fronteiras na medida em que alcançava regiões periféricas cada vez mais distantes do centro norte-americano. Nessa direção, a abordagem da História Transnacional da Educação foi eleita como o principal foco metodológico, utilizando no título do trabalho o termo “conectada” com o simples objetivo de apontar ao leitor o afastamento da perspectiva regional e direcioná-lo para as conexões construídas pela instituição missionária as quais integraram o interior paulista como parte de uma rede religiosa global.

Como o local interagiu com o global? Por um lado, através do desenvolvimento de uma rede de conexões que utilizava a infraestrutura técnica das ferrovias, vapor, telégrafo, correios e imprensa, amplamente difundidas no século XIX. Por outro, por meio da institucionalização burocrática-administrativa da organização missionária que criava um *ethos* empresarial entre seus trabalhadores sustentado na produção e distribuição de relatórios, missivas, cartas, folhetos, livros e várias formas de publicações. Como equilibrar as diferentes vozes? Serge Gruzinski (2018) sugere a “confrontação constante” entre as fontes (Edição em formato digital, capítulo 5, p. 18 de 35).

Demonstrar a dinâmica da circulação material não deve, por sua vez, restringir a análise, pois “ideias e construtos mentais também fluíam através de fronteiras políticas naquele mundo e, mesmo que encontrassem expressão local específica, permitem-nos ver que

o que estamos lidando não é separado e comparável, mas histórias conectadas.” Nesse sentido, a missão metodista que alcançou o interior de São Paulo, e em outras regiões do globo, sugere a “permeabilidade do que muitas vezes se supõe serem ‘zonas culturais’ fechadas” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 748). Na medida em que a pesquisa se desdobra para um “domínio alterado da interação global” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 749), se desvela o campo das simultaneidades, por isso, para abordar um objeto de estudo que relaciona “dimensões globais” e suas manifestações locais, “não podemos tentar uma ‘macro-história’ do problema sem sujar nossas botas nos pântanos da ‘micro-história’” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 750). Concordando com essa análise, Serge Gruzinski (2018) afirma que não se pode operar nessa perspectiva “sem uma base local focalizada com exatidão” (Edição em formato digital, Capítulo 5, p. 21 de 35). É justamente dentro desse “jogo de escalas” que a pesquisa se assenta (VIDAL, 2020). Nesse sentido, uma significativa dificuldade é analisar processos simultâneos dentro da prisão linear da escrita. Tony Ballantyne (2005, p. 32) sugere:

O melhor trabalho da história mundial presta muita atenção aos 'feixes de relações' que moldam qualquer objeto de estudo e é sensível às complexas inter-relações entre as diferentes camadas da análise: local, regional, inter-regional, nacional, o continental e o global. O Estado-nação não é descartado inteiramente, pelo menos para o período moderno, mas é colocado firmemente em seu lugar, como uma estrutura, embora muitas vezes significativa, que governa a ação humana e os compromissos interculturais.

Segundo o historiador metodista David William Scott (2016), a análise das conexões construídas pelas missões evidencia uma dinâmica inserida no processo de globalização que integrou diversas regiões do mundo a partir da segunda metade do século XIX. O autor entende globalização como um fenômeno multifacetado, com dimensões econômicas, políticas, culturais, religiosas e tecnológicas, entre as quais podem ser identificadas complexas interações. Apesar das diversas possibilidades de definição e interpretação do conceito, sua análise se preocupou principalmente “com aqueles aspectos da globalização que incluem um aumento nas conexões globais que facilitam um maior fluxo de pessoas, recursos, ideias, estruturas organizacionais e informações através das fronteiras nacionais e regionais” (SCOTT, 2016, p. 13). Segundo Eckhardt Fuchs e Eugenia Roldán Vera (2019, p. 12), a “pesquisa na História Transnacional ou Global frequentemente tomam globalização e a dissolução de fronteiras nacionais como processos claramente definidos.”

Uma das chaves para compreensão transnacional se fundamenta na percepção de que a Igreja Metodista Episcopal Sul possuiu “a capacidade de se mover rapidamente por terra ou água, a arte de armazenar informações e fazê-las circular, o costume de operar em escalas tanto continentais quanto transcontinentais, a faculdade de mobilizar recursos humanos” e, sobretudo, se articular “diante do imprevisto” (GRUZINSKI, 2018, Edição em formato digital, Capítulo 5, p. 11 de 35). Com uma semântica equiparada à noção de transnacionalidade, Scott (2016, p. 65) sugere que a teologia missionária desempenhou um papel significativo no processo, na medida em que “as religiões missionárias com aspirações universais são baseadas na superação das fronteiras geográficas”. A globalização implicou uma mudança sobre as ideias de espaço, de modo que o conhecimento sobre a totalidade do planeta alterou profundamente a experiência global e o imaginário geográfico sobre o mundo. As conexões viabilizadas pela infraestrutura da época faziam do metodismo uma religião dinâmica, posto que “incluía a mesma visão global intrínseca à globalização” (SCOTT, 2016, p. 66). Por mais que não exista um consenso entre os especialistas no que diz respeito às diferenças e semelhanças entre a História Transnacional e a já consagrada História Global (VIDAL, 2020), em diversos momentos nesta pesquisa o jogo com os termos serve, tão somente, como estratégia discursiva para pontuar ao leitor as diferentes escalas das atuações do movimento religioso. Se, de um lado, os metodistas observavam a totalidade de suas atuações a partir de uma “visão global”, de outro, dinamizavam conexões construídas por um ímpeto transnacional. O movimento transnacional, nesse sentido, contribuía para alimentar a percepção global das atividades missionárias.

A “expansão ocidental influenciou outras áreas do globo, com certeza, mas o Ocidente foi influenciado por essas outras áreas através de seu contato com elas” (SCOTT, 2016, p. 14). Esta noção multicêntrica obviamente não nega a assimetria nas relações de poder, entretanto, sugere que a questão não pode ser simplificada a uma contraposição categorial a partir de um binômio que vetoriza a relação dos Estados Unidos para os campos missionários. Afastando-se dos dualismos interpretativos, a globalização é entendida como uma transmissão “de todos os lugares para todos os lugares” (SCOTT, 2016, p. 15). Serge Gruzinski (2018) afirma que “a natureza dos contatos que se estabelecem” exerce “sua influência na ordem mundial” (Edição em formato digital, Capítulo 5, p. 7 de 35). Segundo Scott (2016, p. 15), “o global só tem significado na medida em que é instanciado em configurações locais”, de modo que o particular não se constrói determinado/subordinado em relação ao geral (em termos dedutivos), mas a partir de conexões que viabilizaram a desterritorialização e

reterritorialização de repertórios e práticas. É nessa direção que o caso de Ribeirão Preto foi escolhido como sintomático acerca da penetração do movimento missionário pelo interior de São Paulo.

Compreender a dialética entre o local e o global corrobora a pujança da circulação e contribui para a superação das reificações que delimitam a abordagem histórica ao interior das fronteiras nacionais e aos modelos analíticos associados ao “transplante cultural”. Articulando algumas noções de Serge Gruzinski com as percepções de David Scott, o local ganha novos significados interpretativos, na medida em que se opõe “aos esquemas dualistas que se limitam a fazer dele o polo antagônico ao global” (GRUZINSKI, 2010, p. 92). Tendo em vista que “o nacionalismo nos cegou para a possibilidade de conexão” (SUBRAHMANYAM, 1997, p. 761), os esforços se direcionam, portanto, em reconstruir “os fios às vezes frágeis que conectavam o globo” (p. 762). “Descompartimentar, reenquadrar, voltar a conectar” (GRUZINSKI, 2018, Edição em formato digital, Capítulo 5, p. 21 de 35): tal é o caminho que possibilita redimensionar um passado que a tradição universitária regionalista apartou.

Para essa empreitada, no primeiro capítulo, após trilhar brevemente a história dos Estados Unidos no período anterior à Guerra Civil (1861-1865), descrevo como a configuração histórico-teológica do metodismo evidencia sua “natureza móvel”. O retorno a esses elementos básicos constituintes do credo wesleyano será recorrente, na medida em que esse primeiro momento também explicita a cisão da Igreja Metodista Episcopal em 1844, relacionando-a aos pressupostos da secessão que motivou o conflito de 1861. As missões metodistas norte-americanas começaram em 1819 se projetando para regiões do meio-Oeste. Já nos anos 1830 o movimento começa a se globalizar e chega, entre outros locais, ao Brasil. Dinamizando-se por meio das conexões construídas pelo capitalismo comercial, a presença missionária nesse período já havia penetrado pelas terras orientais, entretanto, a Guerra Civil americana inviabilizou o desenvolvimento e aprofundamento da projeção transnacional.

O segundo e o terceiro capítulos formam um par e analisam o movimento missionário metodista enfatizando seus nexos transnacionais, evidenciando a organização e o assentamento religioso em regiões da América Latina (exceto o Brasil), Leste asiático e África. Nesse sentido, o segundo capítulo desenvolve cronologicamente a análise iniciada no capítulo 1, assumindo minha versão oitocentista do provérbio latino “*ubi ecclesia, ibi Roma* (onde está a Igreja, está Roma) do século IV. A evocação da máxima “*ubi capitalismus, ibi missionarii*” (onde está o capitalismo, está o missionário) tem como objetivo sintetizar o imbricamento entre o movimento metodista transnacional e a infraestrutura técnica edificada

pela modernidade capitalista. A partir da Reconstrução norte-americana (1865-1877), a reorganização promovida pela Igreja Metodista Episcopal Sul nas suas atividades missionárias, paulatinamente se estruturou em um processo de profissionalização e burocratização. Defendo que a projeção transnacional foi viabilizada pela administração promovida, sobretudo a partir dos anos 1870, tendo em vista o desenvolvimento de um vasto aparato de comunicação. Aproveito, inclusive, para contextualizar a formação da instituição missionária protagonizada pelas mulheres metodistas, pelo fato de seu intenso engajamento com as atividades educacionais.

Completando esse movimento, o terceiro capítulo aprofunda outros aspectos da dinamização transnacional missionária. Apontando para uma analogia entre a lógica imperialista e a instituição religiosa, analiso como o deslocamento dos metodistas esteve imbricado a uma retórica beligerante no processo de ampliação das fronteiras de atuação tendo em vista o projeto de reforma moral do mundo. Não se trata de uma organização religiosa a serviço dos poderes imperiais, mas de um movimento que não se furtou em utilizar as frestas abertas pela expansão dos grandes impérios para a consolidação de suas atividades. Essa complexa e muitas vezes paradoxal relação aponta para a construção de narrativas sobre outros povos (muito presentes no livro encontrado na biblioteca em Ribeirão Preto) que justificavam a atuação protestante.

As mediações e determinações construídas ao longo da análise desenvolvida nos capítulos 1, 2 e 3 são pressupostas para a sequência da tese. Os capítulos 4 e 5 também compõe uma unidade, mas, agora, focalizando o caso da missão sobre o Brasil. Desta forma, o quarto capítulo discute o entrelaçamento das relações transnacionais dinamizadas pela segunda escravidão entre Sul dos Estados Unidos, Cuba e Brasil e o desenvolvimento das atividades missionárias no país. Partindo da dinâmica construída no seio do capitalismo atlântico, analiso os primeiros movimentos metodistas no Brasil à luz da perspectiva transnacional. Desdobrando o contexto posterior à Guerra Civil americana, no qual a imigração de um grande contingente de ex-confederados para a então província de São Paulo permitiu o assentamento das atividades protestantes, aponto para as percepções iniciais sobre o processo de interiorização regional.

O quinto capítulo completa a análise ao demonstrar como a projeção transnacional missionária se serviu da dinâmica proporcionada pela franja pioneira no interior de São Paulo para efetivar suas atividades religiosas – a interiorização metodista. A ideia é explicitar a sobreposição de movimentos que marcava o campo das simultaneidades globais e que se

expressava no processo de ocupação do interior de São Paulo, além de demonstrar a institucionalização missionária face às tensões com o catolicismo local. Os casos de Ribeirão Preto e Birigui são reconstruídos a partir da dinâmica transnacional que conectava o já estado de São Paulo aos Estados Unidos.

Feito esse longo percurso em cinco capítulos, parto especificamente para a discussão educacional. O sexto capítulo apresenta a posição que a educação ocupava no interior das projeções missionárias a partir de uma análise da Feira Mundial Metodista organizada em Columbus (Ohio) em 1919. Demonstrando a compreensão que os religiosos tinham sobre a educação a partir de uma concepção psicológica tripartite, desdubro a discussão evidenciando o assentamento de colégios nas periferias urbanas assimiladas pelo processo de valorização, os quais, igualmente, faziam dos espaços urbanos locais privilegiados para a consolidação das atividades missionárias educacionais. O caso da construção do prédio próprio para o Collegio Methodista em Ribeirão Preto é analisado com o objetivo de demonstrar a integração do interior paulista à rede metodista transnacional sediada nos Estados Unidos.

O sétimo capítulo evidencia uma interface criada pelos religiosos que permitiu conexões e repercussões de experiências educacionais a partir de repertórios pedagógicos assimilados em centros de formação nos Estados Unidos. A Scarritt Bible and Training School referenciada na obra encontrada em Ribeirão Preto, citada na introdução, é analisada como uma das mais significativas nesse processo, na medida em que permitiu o envio de missionários e missionárias treinadas para diversas regiões globais entre o final do século XIX e início do XX. Além do repertório em circulação, nesse momento analiso algumas simultaneidades dos trabalhos educacionais, enfatizando o argumento da integração do interior paulista ao quadro das atuações globais.

Por fim, o oitavo capítulo segue a esteira das transferências culturais para analisar de que maneira os metodistas sulistas produziram uma interpretação específica do jardim da infância, na medida em que se apropriavam do método froebeliano a partir de articulações com emergentes centros de formação do ensino público estadunidense. A teologia missionária e sua decorrente concepção educacional subsidiaram um processo de ressignificação desse específico repertório cultural que é analisado a partir de diversas obras produzidas pelos religiosos, entre as quais estão algumas encontradas na biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto.

Todo esse percurso de pesquisa examina a expansão global dos missionários metodistas a partir dos Estados Unidos e dos desdobramentos quanto às dinâmicas de

circulação, haja vista a transnacionalidade de sua rede de organização. Enquanto contemporâneos da mundialização da técnica capitalista, analiso o movimento missionário apontando as simultaneidades globais edificadas em interlocução com as configurações locais dos trabalhos desenvolvidos em várias regiões do mundo. A ênfase dada ao interior de São Paulo visa demonstrar que sua construção não se deu isoladamente, mas de maneira integrada a dinâmicas conectadas. Com um recorte cronológico difuso, capturo, numa ponta, a projeção transnacional missionária no período anterior à Guerra Civil americana, momento marcado, aliás, pela divisão da Igreja Metodista Episcopal. Chegando, na outra ponta, até o início dos anos 1930, pelo fato de a estrutura já contar com uma sólida organização institucional e consolidadas projeções internacionais. Focalizo esse balizamento a partir da interpretação do historiador metodista Robert W. Sledge (professor emérito do Departamento de História da McMurry University em Abilene, Texas), segundo o qual as décadas entre 1870 e 1910 foram “a idade de ouro da realização missionária metodista do Sul” cujo “trabalho ‘estrangeiro’ foi a peça central” (SLEDGE, 2005, p. 217).

Para trilhar esse caminho, o recorte documental disponibilizado pelo arquivo do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto, organizado pelo Prof. Dr. Vasni de Almeida, ex-funcionário da instituição, forneceu uma base importante, mas não respondia às demandas do problema da pesquisa. Foi necessário, desse modo, buscar mais documentos em outros acervos que subsidiassem a análise transnacional. A partir de uma série de contatos com historiadores e historiadoras de diversas regiões do mundo, a começar por alguns e-mails trocados com o professor da Universidade de Columbia, Eric Foner, sucederam-se comunicações com Karine Walther (Georgetown University, Qatar), Christopher Anderson (Yale Divinity Library), Dana L. Robert (Boston University), Robert Sledge (McMurry University) e David William Scott (Global Ministries of United Methodist Church) que sugeriram alguns repositórios *online* nos quais pude ter acesso a uma extensa documentação da Igreja sulista, tais como: relatórios anuais da Junta Missionária¹, relatórios anuais da Sociedade Missionária das mulheres, relatórios anuais da Junta Missionária das mulheres e minutas oficiais da organização.

Esses contatos me direcionaram a Brian Shetler e Dale Patterson dos Arquivos Metodistas localizados na biblioteca da Drew University em Madison, New Jersey. A troca de e-mails viabilizou o acesso a uma extensa iconografia, edições não disponibilizadas *online* de diversas publicações metodistas e todos os volumes do periódico *The Missionary Voice*. Os

¹ O termo *Board* que aparece na documentação foi, por sugestão do Prof. Dr. Paulo Ayres Mattos, traduzido por “Junta”, como tradicionalmente têm sido feito pelas publicações que versam sobre o tema.

repositórios metodistas também permitiram a aproximação com um grande volume de edições de periódicos e relatórios anuais da Igreja nortista. Apesar de a pesquisa focalizar as atividades sulistas, não me furtei em utilizar em alguns momentos essa documentação, sobretudo em função da chancela do historiador Robert Sledge, segundo o qual, “apesar da cisão” entre as Igrejas, “os empreendimentos nortistas e sulistas foram marcadamente similares em teologia, motivações, táticas, linguagem e estrutura” (SLEDGE, 2005, p. 2).

Outros contatos também permitiram o acesso às edições do periódico *Woman's Missionary Advocate* e do *Western Christian Advocate*, além de publicações de Concílios Ecumênicos. Ao contarmos os materiais disponibilizados pela Livraria do Congresso americano e os recursos da Hemeroteca digital, excedo o número de 50 000 páginas angariadas. Utilizando a ajuda da tecnologia para a inspeção do material e pesquisa das fontes, por meio de programas que permitem varreduras específicas consegui capturar pontualmente os recortes documentais, cruzar informações que interessavam à abordagem metodológica e analisar qualitativamente o material angariado. Cabe ressaltar, por fim, que todas as traduções foram feitas por mim privilegiando de maneira mais fiel o sentido original dos textos em inglês.

1 METODISMO AMERICANO NO SÉCULO XIX

*In Christ there is no east and west.
In him no north, no south.
But one great fellowship of love
Throughout the whole wide world.*

John Oxenham, 1908

A experiência da Guerra Civil (1861-1865) mexeu profundamente com os Estados Unidos no século XIX. Uma ampla historiografia se debruçou em tentar compreender sua complexidade, de modo que ao longo do século XX um denso debate foi desenvolvido com profundas discussões interpretativas (MCCONNELL, 1993). Suas causas nos remetem às tensões que se acirravam de maneira mais ou menos problemática desde fins do século XVIII e podem ser percebidas a partir da diferença que se constituiu entre as regiões Norte e Sul, no sentido da edificação de duas sociedades com ideologias diferentes. Essas configurações sociais constituíram-se dentro de um cenário que envolveu tremendas disputas eleitorais, criação e desaparecimento de agremiações políticas, longos debates em torno do tema da abolição, questões migratórias, ocupação das terras a Oeste, desenvolvimento ferroviário e alguns *compromisses* (FONER, 1980).

Tecendo um rápido panorama sobre a realidade no nordeste do país, pode-se afirmar que na virada para o século XIX uma verdadeira revolução de mercado transformou significativamente a região. A construção de canais e *steamboats* permitiram um desenvolvimento em termos de diversificação econômica e atividades de pequenas manufaturas. As transformações tecnológicas encurtavam as distâncias e agilizavam o acesso aos emergentes mercados urbanos que cresciam impulsionados, entre outros fatores, pela migração europeia (LEVINE, 1992). A ferrovia e o telégrafo aos poucos passariam a fazer parte do cotidiano. Os *northerners* se sentiam porta-vozes de uma civilização mais avançada na medida em que se entendiam como construtores de uma sociedade a qual oferecia oportunidades para o desenvolvimento do indivíduo, para uma melhora de vida, em que o cidadão teria condições de ascensão através do esforço pessoal. As transformações no mercado marcaram reconfigurações na concepção de trabalho naquela região, se associando à noção de mobilidade social e incorporando uma das mais importantes noções do século XIX: o progresso. O trabalho e sua dignificação, somado à figura do pequeno produtor formavam a espinha dorsal de uma organização liberal que acreditava no potencial do indivíduo, de modo

que o nível de participação no mercado era o referencial que demarcava o grau de civilização de um povo: um solo livre, trabalho livre, homem livre (FONER, 1995).

Por outro lado, no Sul do país os valores e hábitos que fundamentavam as relações sociais de alguma maneira passavam pela influência de um sistema que se afirmava a partir da ideia de propriedade sobre pessoas consideradas inferiores. A escravidão se constituiu como uma instituição total por estar enraizada na sociabilidade construída por aqueles sujeitos, definindo, de maneira indelével, modos de vida e pensamento. Com a escravidão ligada à produção majoritária de algodão, havia o fornecimento de matéria prima para importantes centros industriais do mundo à época. O destaque social estava, de modo geral, vinculado à figura do grande proprietário, encontrando na ampliação do modelo das *plantations* para as terras a Oeste do Mississipi um fator importante no processo de edificação do *cotton kingdom* e a consolidação de uma sociedade marcada pela exploração compulsória (BRADBURY; TEMPERLEY, 1981). Importante frisar que a noção de superioridade racial do branco em relação ao negro era inquestionável na maior parte do território em que valores de origem anglo-saxã-cristã se constituíam como hegemônicos. Todavia, segundo Eugene Genovese (2014, p. 28), entre os sulistas o “espírito aristocrático dos senhores absorveu a capacidade de aquisição e a direcionou para canais que eram socialmente desejáveis para uma sociedade escravista: o acúmulo de escravos e terras”, sustentada pelo estímulo à reprodução natural da população afro-americana, sobretudo após a abolição do tráfico em 1808.

Alexis de Toqueville narra sua experiência em navegar entre os estados de Kentucky e Ohio, capturando uma face das distinções regionais americanas. Não entrarei na discussão política a partir da obra, recorro a esse autor como alguém que *in loco* conseguiu explicitar uma perspectiva que exemplifica a análise aqui proposta.

Os dois Estados só se diferenciam num ponto: Kentucky admitiu escravos, Ohio rejeitou-os de seu território. O viajante que, situando-se no meio do [rio] Ohio, se deixa levar por sua corrente até este rio desaguar no Mississipi navega por assim dizer entre a liberdade e a servidão; basta olhar a sua volta para julgar num instante qual é a mais favorável à humanidade. Na margem esquerda do rio, a população é esparsa; de vez em quando, percebe-se uma tropa de escravos percorrendo com ar despreocupado os campos semidesertos; a floresta primitiva reaparece sem cessar; dir-se-ia que a sociedade está adormecida; o homem parece ocioso, a natureza oferece a imagem da atividade e da vida. Da margem direita, ao contrário, ergue-se um rumor confuso que proclama ao longe a presença da indústria; ricas searas cobrem os campos; elegantes moradas anunciam o gosto e os cuidados do lavrador; em toda a parte, revela-se a fartura; o homem parece rico e contente; ele trabalha (TOQUEVILLE, 2005, p. 400).

A construção e desenvolvimento dessas duas *ideological societies*, sobretudo em sua expansão para o Oeste até fins da década de 1840, aponta para uma perspectiva dos problemas que levaram à Guerra Civil. O modo como os estados emergentes eram organizados para sua inclusão nos Estados Unidos se tornou um dos elementos decisivos para as tensões. A articulação política dentro desses territórios criava problemas quando o assunto se tratava da existência ou não do modelo escravocrata. Desde fins do século XVIII, alguns estados no Norte já conviviam com a liberdade dos escravos, entretanto ao Sul do Kentucky, por exemplo, todas as regiões garantiam a manutenção do modelo.

A década de 1850 foi marcada por tornar explícitas essas diferenças. O desenvolvimento da ferrovia conectando Chicago a Boston e do alcance dos fios telegráficos promoveu uma intensificação da dinâmica econômica dos estados do Norte, impulsionando as manufaturas na medida em que permitiu um acesso mais rápido aos mercados consumidores urbanos. Já no Sul, a situação foi outra, pois as ferrovias estavam subordinadas às lavouras para exportação de algodão, ao mesmo tempo em que o mercado interno era limitado. Em resposta à grave crise econômica de 1857, o Norte via na ocupação das terras a Oeste uma eficaz válvula de escape ao problema dos grandes contingentes populacionais que habitavam os centros urbanos, no interior dos quais, aliás, o discurso civilizacional relacionava mobilidade social ao trabalho individual. A perspectiva sulista caminhava nos termos da necessidade de expansão das fronteiras agrícolas e, por consequência, do modelo escravista. O paradoxo estava no fato de que para o americano do Norte se houvesse escravidão nas terras a Oeste, a migração cessaria. Desse modo, o argumento final não consistia propriamente na questão racial, mas em âmbito moral (FERNANDES; MORAIS, 2014).

Essas, entre outras questões, acirraram a disputa no interior das forças políticas republicanas (nortistas) e democratas (sulistas) que literalmente explodiram após a tensão Kansas-Nebraska e a eleição de Abraham Lincoln em 1860. A secessão quebrou a unidade mais ou menos forjada desde os idos da independência em 1776, a partir da iniciativa da Carolina do Sul, seguida pelos estados do Alabama, Flórida, Mississippi, Geórgia, Texas, Carolina do Norte, Arkansas, Luisiana e Virginia. Cabe destacar, ainda, que um longo debate marcou o posicionamento do Missouri e Kentucky ao longo do conflito. Os Confederados liderados por, entre outras figuras, Jefferson Davis criaram sua própria constituição, moeda, bandeira, capital e diversos elementos que simbolicamente faziam nascer um novo país, que não aceitava a causa abolicionista defendida pela União (TOTA, 2013).

Um dos grandes eventos da sangrenta década de 1860, a Guerra Civil americana foi iniciada com o conflito no forte Sumter e se tornou uma catástrofe do ponto de vista humano. Ainda que as táticas de combate fossem, em sua grande maioria, tradicionais e importadas da Europa por inspiração, sobretudo, napoleônica (privilegiando em larga medida a ocupação territorial), o envolvimento industrial, que viabilizou o uso de uma tecnologia avançada para a época, contribuiu decisivamente para que o número de mortos ultrapassasse 650 mil pessoas. A luta foi vencida pelo Norte, segundo Eric Hobsbawm (1982, p.19), “em última análise pelo peso do poder econômico e dos recursos superiores”. Eric Foner (2015) argumenta que o resultado não foi inevitável e que é preciso identificar também fatores políticos (como os problemas do governo Davis em comparação a relativa estabilidade promovida pelas articulações do governo Lincoln) e sociais (a questão da participação dos negros no conflito a partir de 1863, por exemplo) para a compreensão da complexidade do processo. Apesar das especificidades analíticas, não parece haver grandes dúvidas de que o Sul saiu arrasado enquanto o Norte ficou fortalecido.

O relativo monopólio dos republicanos no Congresso e o grande consumidor de armamentos que o Estado se tornou para manutenção das atividades militares nas fronteiras de combate impulsionaram o desenvolvimento econômico nortista. Segundo Luiz Estevam Fernandes e Marcos Vinicius de Moraes (2014, p. 135):

A revolução industrial estava em andamento no Norte desde aproximadamente 1820, com as ferrovias, o barco a vapor e o telégrafo como bons exemplos da expansão econômica. A região conseguiu enriquecer ainda mais com a Guerra Civil, fortalecendo a indústria têxtil, de calçados e principalmente a bélica. Muitos imigrantes europeus recém-chegados se integraram às tropas da União. E os enfrentamentos de tropas aconteceram principalmente no Sul, o que livrou o Norte de maior destruição de cidades e da grande mortandade de civis.

Ratificada a 13ª emenda em 1865, uma das principais dificuldades foi conciliar um executivo moderado (visando retornar aos moldes anteriores à Guerra Civil, excetuando a questão escravista) no embate com uma tendência radical proveniente do Congresso (defendendo, por exemplo, a extensão dos direitos civis aos negros).² A tensão residia na maneira de se fazer a Reconstrução, ou seja, surgia entre os nortistas a possibilidade de articular uma conciliação com o Sul (proposta que vinha do executivo) ou estabelecer uma ocupação para garantir suas imposições (defendida por parte do legislativo republicano).

² Parece claro aos leitores mais rigorosos que não podemos polarizar a questão política da Reconstrução americana desta maneira, tentamos, todavia, uma síntese mínima do processo que com certeza deixa lacunas. As obras de Eric Foner referenciadas analisam o período de maneira mais específica.

Muitos nortistas migraram para o Sul, em um processo que não deixou de ser marcado por tensões e paradoxos: mesmo com a abolição, a maioria da sociedade acreditava na inferioridade negra e parecia claro aos políticos que havia uma necessidade de um grande intervencionismo estatal, contradizendo a tradição federalista herdeira de Thomas Jefferson e Andrew Jackson.

Entre os problemas, entretanto, estava a condição do trabalho negro nas *plantations* sulistas. Entre os *southerners* brancos desenvolveu-se uma noção de que o trabalho realizado por negros libertos estaria vinculado à ideia de preguiça e baixa produtividade, na medida em que, mesmo com assalariamento, este setor social se preocuparia exclusivamente em suprir suas necessidades físicas. Em outras palavras, segundo uma grande parte da sociedade sulista, entre os afro-americanos não havia uma noção de que o trabalho estivesse vinculado a um valor moral em si. A ideia de humanidade neste contexto estava associada à noção de *rational-profit-maximizing individual* (FONER, 2015).

Entre os negros, em contrapartida, a liberdade não se vinculava necessariamente à noção de independência. A garantia da possibilidade de trabalho assalariado se materializava como uma reconfiguração do trabalho compulsório em diversas regiões, de modo que a real liberdade estava ligada à ideia de autonomia econômica, isto é, a possibilidade de alugar, comprar e lavrar a própria terra, retirando seus próprios rendimentos, seja em forma de produtos a serem vendidos no mercado, ou em forma de alimentos para subsistência.

De alguma maneira, a história do liberto Jourdon Anderson revela o choque entre diferentes concepções de liberdade e trabalho na medida em que expressa uma perspectiva do embate social do mundo americano pós-abolicionista. Após 32 anos de serviços, Anderson e sua esposa foram libertos com o auxílio das tropas da União durante a Guerra Civil. O trabalho remunerado que eles encontraram em Ohio assegurou uma vida muito diferente da experimentada nos campos do Sul, entretanto, após o fim do conflito, Anderson recebeu uma carta de seu antigo proprietário, convidando-o a voltar a trabalhar nas plantações sulistas. Sua resposta foi enviada em agosto de 1865.

Eu quero saber particularmente qual é a boa chance que você me propõe. Eu estou indo razoavelmente bem aqui. Recebo vinte e cinco dólares por mês, com alimentos e roupas; tenho um lar confortável para Mandy – as pessoas a chamam de Sra. Anderson – e as crianças – Milly, Jane e Grundy – vão para a escola e estão aprendendo bem. O professor diz que Grundy será um bom pregador. Eles vão para a escola dominical, e Mandy e eu frequentamos a igreja regularmente. Somos gentilmente tratados. Às vezes ouvimos outros dizendo: ‘As pessoas de cor eram escravas’ no Tennessee. As crianças se sentem magoadas quando ouvem tais observações; mas eu digo a eles que não era uma desgraça no Tennessee pertencer

ao coronel. Muitos perdedores teriam se orgulhado, como eu costumava ser, de te chamar de mestre. Agora, se você vai escrever e disser que salários vai me pagar, poderei decidir sobre minha volta (ANDERSON, 1865, n.p).

As grandes extensões de terra no Sul contribuíram para um ambiente de tensões. Não foram raros os motins e revoltas de escravos. Os sulistas amarguraram uma tremenda derrota na guerra, que assolou cidades, plantações, infraestrutura, mão-de-obra, o orgulho e estimulou a migração, criando sérios entraves ao processo de Reconstrução da nação. O conflito terminou oficialmente em 9 de abril de 1865, com a rendição assinada pelo general sulista Robert Edward Lee em Appomatox. A exigência de unidade, que rondava os Estados Unidos desde os Congressos Continentais da Filadélfia na década de 1770, agora envolvia a reintegração dos confederados ao país. A guerra havia provocado o colapso da economia do Sul, pois a região, segundo Fernandes e Morais (2014, p. 135-136),

[...] viu-se impossibilitada de vender algodão e tabaco e de fabricar armas. As milícias e os regimentos sulistas eram formados por soldados brancos de baixa condição social, que não possuíam escravos e precisavam ser alimentados. Para prover as tropas, os líderes sulistas lançaram uma política de aquisição de gêneros alimentícios de todos os tipos, exigindo preços menores de seus produtores, o que ocasionou prejuízo a muitos comerciantes e proprietários de terras. Outro fator importante a explicar a derrota sulista é que o Sul manteve, durante a guerra, a liberdade de imprensa; as pessoas que criticavam o governo e o exército por meio dessa não eram punidas, criando, assim, um clima desfavorável ao consenso exigido numa época de guerra.

O governo Andrew Johnson, que chegou ao poder como sucessor do presidente Lincoln após seu assassinato dias depois da vitória na Guerra Civil, pode ser caracterizado pela emergência de embates políticos em torno das alterações nas leis e na Constituição, no sentido de tentar lidar com as consequências do conflito e os desafios da Reconstrução. Uma questão importante que repercutia na época era em que medida o governo federal poderia interferir nos estados vencidos ao Sul, ou seja, qual seria a legitimidade constitucional para o intervencionismo estatal. Seu plano para a Reconstrução entendia que todos os *white southerners* envolvidos no conflito (excetuando setores sociais com propriedade acima de 20 000 dólares) teriam restaurados “todos os direitos de propriedade, exceto quanto aos escravos” (JOHNSON, 29 maio 1865, n.p), bastando para isso que o indivíduo jurasse lealdade ao governo. Havia inclusive a possibilidade de cada estado decidir sobre o sufrágio dos homens negros.

A política johnsoniana carregava, em certo sentido, uma agenda moderado-conciliatória, a ponto de não se colocar como grande opositor em relação aos mecanismos

burocrático-legais que inviabilizavam o acesso dos negros à terra. O primeiro *black code* surgiu no Mississippi em 1865 e legislava sobre vários aspectos, entretanto, não emergiu da mesma maneira em todas as regiões onde apareceram. Importante destacar que em cada estado esse sistema assumiu especificidades regionais (WILSON, 1965). Para não ser considerado um vadio pela lei, o negro ou mulato deveria apresentar um contrato de trabalho que o vinculasse a um patrão branco, assinado anualmente. Sem esse documento o sujeito era multado, sendo dever de o xerife local deter o liberto “que recusar ou negligenciar o pagamento de tal imposto, e proceda imediatamente que qualquer pessoa que pague o referido imposto possa contratar pelo menor tempo possível o inadimplente” (FROHNEN, 2008, p. 96). Isto é, uma espécie de leilão legalizado.

Um dos grandes problemas do governo Andrew Johnson foi sua inabilidade política em atrair setores moderados republicanos. Na medida em que o republicanismo se fortaleceu no Congresso, contra a realidade sulista acima exposta, tendo em vista uma forte influência radical, a relação entre executivo e legislativo ficou comprometida e a noção federalista sofreu contundentes abalos. O Senado e a Casa dos Representantes foram locais de movimentações radicais, entre as quais estava o *Civil Rights Act*, de 9 de abril de 1866 que determinava que todos os norte-americanos de todos os estados (nascidos nos Estados Unidos) eram “declarados cidadãos dos Estados Unidos; e tais cidadãos, de todas as raças e cores”, possuíam “o mesmo direito, em todos os Estados e Territórios nos Estados Unidos” (FROHNEN, 2008, p. 99). Anulando os *Black Codes* na medida em que determinava uma definição nacional de cidadania e liberdade, avançava-se os esforços de muitos nortistas empreendidos desde a abolição em 1865.

As eleições legislativas de 1866 marcaram um momento importante no debate político, pois propiciaram, aproximadamente, dois-terços da representatividade do Congresso aos republicanos. Dentro de um contexto muito complexo de debates políticos e diferentes posicionamentos no interior da Casa dos Representantes e no Senado, o presidente Johnson perdeu razoavelmente apoio, a ponto de a Reconstrução assumir efetivamente uma tendência radical, que pode ser vista de maneira mais nítida no primeiro *Reconstruction Act* de 1867 (FERNANDES; MORAIS, 2014). Esse documento, entre outras coisas, dividia os estados rebeldes (como os sulistas eram chamados) em zonas militarizadas que na prática registrariam e controlariam as eleições, garantindo que as novas convenções constitucionais seriam eleitas “pelos cidadãos do sexo masculino do referido Estado, com vinte e um anos de idade ou mais, de qualquer raça, cor ou condição anterior” (FROHNEN, 2008, p. 103). A abertura promovida

pelo *black suffrage* transformou em pouco tempo o Sul de um reduto democrata escravista, em uma coleção de estados liderados pelos republicanos, com afro-americanos em posições de poder – algo inédito na história ocidental na medida em que a inclusão jurídica dos libertos no *corpus* da organização social se deu de maneira precoce, isto é, dois anos após a abolição. Outro evento que merece ser citado, talvez ainda mais radical, foi a tentativa de impeachment do presidente Johnson em 1868, fracassado por apenas um voto.

A 14ª emenda constitucional, ratificada em 9 de julho de 1868 após uma longa articulação congressista, ajuda a compreender esta virada no jogo federalista. Em sua seção 5 encontramos a clara proposição: “[...] o Congresso terá poderes para aplicar, por legislação apropriada, as disposições deste artigo” (FROHNEN, 2008, p. 135). O governo federal se tornaria o protetor das liberdades, o cerceador da autonomia dos estados – emergente problema para a articulação da Reconstrução. O Congresso se colocou sobre os estados para controle e proteção dos direitos dos cidadãos, reconfigurando substancialmente o sistema federal americano. A seção 3 tornava impossível a ocupação de alguns cargos públicos sem que se prestasse anteriormente “um juramento, [...] para apoiar a Constituição dos Estados Unidos” (FROHNEN, 2008, p. 135). Essa emenda introduzia a noção de igualdade entre os homens pela primeira vez na história americana, pelo fato de que até então o termo ter sido vinculado a questões exclusivamente numéricas de representatividade entre os estados. Importante frisar que ainda não se discutia a questão dos nativos americanos, que não entraram nessa noção. O que está posto envolvia, exclusivamente, a discussão de ordem racial. A primeira seção da 14ª emenda ainda revela:

Todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos e sujeitas à sua jurisdição são cidadãos dos Estados Unidos e do Estado em que residem. Nenhum Estado fará ou aplicará qualquer lei que restrinja os privilégios ou imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; nem qualquer Estado deve privar qualquer pessoa de vida, liberdade ou propriedade, sem o devido processo legal; nem negar a qualquer pessoa dentro de sua jurisdição a igual proteção das leis (FROHNEN, 2008, p. 135).

Desdobrando a discussão, é importante destacar o limite que havia no interior dessa pretensa *birthright citizenship*. Ao percorrer, em especial a seção 2 do documento, não passa despercebido ao leitor o uso explícito do termo “*male*”, isto é, a igualdade da 14ª emenda não chegava às mulheres, privando-as de direitos. Esse fato reacendeu de maneira calorosa o movimento sufragista feminino, que já existia desde *antebellum*. Em geral, a figura feminina estava vinculada a funções domésticas, apesar de muitas já ocuparem trabalhos entendidos como masculinos. Dentro de uma sociedade que se orientava a partir de valores da tradição

judaico-cristã, elementos como o casamento, vida sexual e a maternidade apareciam como símbolos que garantiam uma moralidade superior às mulheres e engendravam uma submissão em relação aos homens (FAULKNER, 2007).

A principal exigência girava em torno da possibilidade de cidadania aberta pela 14ª emenda, cujo maior símbolo, não o único, era o voto. Nomes como Elizabeth Cady Stanton, Olympia Brown, Susan B. Antony e Victoria Woodhull, entre outras, se tornaram importantes lideranças dessa questão no século XIX. Não é difícil imaginar a aproximação dessas mulheres com o republicanismo radical, todavia não houve o apoio que era esperado dos políticos de destaque, para os quais a questão racial ainda era prioridade. Uma frase comumente usada pelos homens do Congresso que se colocavam contra o discurso de igualdade feminina, dizia que aquele momento era “*the negro’s hour*”.

Esse ímpeto feminista existiu tanto no Norte (maior volume) como no Sul, mas não conseguiu o êxito esperado, apesar disso, a circunstância revelou um importante elemento para esta pesquisa. Paulatinamente se intensificava a noção entre as mulheres, em diversos setores sociais, de que homens não poderiam (ou se disporiam a) advogar pelos seus direitos, de modo que sua atuação contribuiu para o florescimento de um número significativo de organizações que se estruturavam de maneira autônoma, isto é, sem liderança masculina. Em outras palavras, a Reconstrução, em especial após a 14ª emenda, também trouxe à tona uma grande discussão em torno da emancipação feminina no interior de uma sociedade eminentemente patriarcal. Reivindicando igualdade, diversas mulheres se tornaram protagonistas de relevantes esforços para a construção de um novo estatuto civil que ampliasse, sobretudo, sua participação política (FONER, 2015). A capilarização desse processo no interior da organização metodista será explorada nos próximos capítulos.

No final do mandato do presidente Johnson, tremendas articulações para sucessão presidencial tomaram conta do palco político americano (incluindo os primeiros votos de homens negros), dentro do qual foi eleito o republicano Ulysses S. Grant. General unionista de destaque durante a Guerra Civil, assumiu importância capital na Reconstrução articulada pelo Congresso, pois era figura central para a imposição militar sobre os estados sulistas. O final da década de 1860 presenciou uma verdadeira revolução política nos estados do Sul. Novos personagens (mulheres e ex-escravos) se mobilizaram com agendas específicas defendendo direitos e reivindicando cidadania de uma maneira jamais pensada nos idos de 1850 – os homens negros obtiveram maior sucesso. Fica evidente que a tendência radical ainda permaneceu como parâmetro da Reconstrução durante o governo Grant (inclusive com

o auxílio da força em vários momentos) e pode ser mais bem entendida quando recorremos à objetividade do texto da 15ª emenda, cuja determinação dizia que o “direito dos cidadãos dos Estados Unidos a votar não deve ser negado ou abreviado pelos Estados Unidos ou por qualquer Estado por conta de raça, cor ou condição prévia de servidão” (FROHNEN, 2008, p. 136).

Essa política presidencial, em certa medida, criou problemas. O uso da força por parte do poder governamental motivou uma série de tensões que se desdobraram em divergências entre os republicanos. Vários políticos nortistas interpretavam o fato como um excesso (espécie de continuidade da Guerra Civil) e uma violação à liberdade individual e autoridade local. Foi neste contexto que o partido republicano se fragmentou e, por consequência, tornou mais frágeis as iniciativas nortistas para o controle sobre o Sul. Outros dois fatores ajudam a compreender a perda de fôlego do projeto radical de Reconstrução. Primeiro, certo esgotamento entre os *northerners* das incursões militares para defesa dos negros ao Sul, na medida em que altos gastos eram empreendidos sobre um território de proporções continentais e poucas transformações efetivas eram apresentadas (FERNANDES; MORAIS, 2014). Em segundo lugar, de acordo com Eric Foner (2015), pode-se dizer que houve uma relativa (re)efervescência do racismo entre a população nortista, por meio, sobretudo, de uma intensa propaganda sulista que enfatizava a inferioridade dos negros para a condução dos assuntos públicos. Em outras palavras, emergia um desdobramento da noção de superioridade racial branca, agora vinculada ao receio do governo ser mal administrado pelas mãos de políticos afro-americanos – visão que se prolongaria pelo século XX. Eric Hobsbawm (1982, p. 159) destaca o fato de que essa perspectiva cultural (estruturada nos termos do darwinismo social) se tornou a “teologia nacional do final do século XIX nos Estados Unidos”.

Esse período também foi palco de acontecimentos importantes, que de alguma maneira refletiam as transformações em curso no século XIX. No ano de 1876, aconteceu a Exposição Universal da Filadélfia, que fazia um verdadeiro elogio ao progresso e a civilização, símbolos do mundo industrial-capitalista e que contou, inclusive, com a presença de D. Pedro II. Em 4 de julho do mesmo ano, no centenário da proclamação de independência, foi publicado mais um importante documento/manifesto do movimento sufragista feminino, a *Declaration of Rights of the Women of the United States* por iniciativa da National Woman Suffrage Association, exigindo mais uma vez igualdade política, ainda longe de ser conquistada. No ano seguinte, 1877, houve a maior greve de trabalhadores da história americana até então, que paralisou ferrovias e contou com um sangrento conflito em cidades como Pittsburg.

Diante do complexo cenário, a década de 1870 presenciou a paulatina ampliação da perspectiva de que a paz e a prosperidade somente voltariam ao solo americano se o modelo da Reconstrução engendrado pelo governo Grant acabasse – contraditoriamente seu *slogan* de campanha havia sido “*let us have peace*”. Um acordo realizado nos bastidores do processo eleitoral de 1876 pôs fim a Era da Reconstrução. O *Compromisse* de 1877 previa que os republicanos deveriam assumir o governo federal (com o presidente Rutherford B. Hayes), os democratas teriam o completo controle no Sul (*the redeemers*), não mais haveria esforços para aplicação dos itens previstos na 14ª e 15ª emenda e as tropas que ocupavam o Sul seriam retiradas. Desta forma, as pretensões igualitárias se esvaziaram e o *slogan* “*equal but separate*” passou a fazer parte da agenda dos estados sulistas que criaram mecanismos de organização social pautados no segregacionismo, nascia o *Jim Crow System* (TOTA, 2013). Essa reconciliação contou com a *race ideology* como elemento fundamental e mostrou a vitória do nacionalismo americano sobre o regionalismo – fato que de maneira nenhuma excluía a continuidade da resistência negra. (Re)nascia o país, a partir da noção de que a harmonia nacional era mais importante do que a garantia dos direitos de igualdade entre os homens (FERNANDES; MORAIS, 2014). Para as eminentes indústrias do Norte, o referencial racial fez com que se buscassem trabalhadores imigrantes de países europeus ao invés dos negros sulistas, ao mesmo tempo em que movimentos de contestação apontavam para os limites da organização jurídico-civil segregada. Segundo Antonio Pedro Tota (2013, p. 100):

Até 1865 a economia dos Estados Unidos era basicamente agrícola. Não havia nenhuma empresa industrial registrada na Bolsa de Nova York. Do fim da Guerra de Secessão em diante, o país foi se transformando na maior potência industrial e financeira do mundo, superando a Inglaterra. Não que a agricultura tivesse deixado de ser importante, ainda era a principal atividade econômica, mas mudou de qualidade na geração da riqueza geral do país. A agricultura estava se industrializando.

Enquanto a economia sulista se reerguia, os EUA começaram a desenvolver uma política externa cada vez mais agressiva quando comparada com os primeiros tempos do século XIX. Esse período foi marcado, entre outros fatores, pela expansão do capitalismo industrial, a falência das sociedades escravistas, conquista de novos mercados e a busca por novas fontes de matéria-prima, de modo que “o ‘progresso’ tornou-se a ideologia nacional” (HOBSBAWM, 1998. p. 53). Até então a coroa britânica era detentora de uma relativa hegemonia nos quadros geopolíticos e econômicos mundiais (*Pax Britannica*), mas começou

a sofrer golpes profundos com a emergência de importantes atores industriais, entre os quais figuravam os Estados Unidos, e em solo europeu, sobretudo, Alemanha, Bélgica e França. Tensões e conflitos em regiões africanas e asiáticas também contribuíram para o abalo britânico. De acordo com Clodoaldo Bueno (2012, p. 257):

Em 1900, a Grã-Bretanha ainda controlava o maior império visto até então, apoiado na maior Marinha do mundo (tanto a de Guerra quanto a Mercante), na rede de bases navais, no comércio e nos investimentos externos; contudo, desde 1870, entrara em um processo de perda de supremacia, pois sua capacidade de produção e de competição não acompanhava a dos concorrentes (Alemanha e Estados Unidos).

A emergência industrial dentro dos quadros econômicos globais do século XIX também se articulou com a edificação de um paradigma cultural. Cresceu, sobretudo a partir da década de 1870, o discurso que atribuía aos Estados Unidos um referencial civilizacional. Essa postura, também marcada por uma intensa beligerância, se tornou o “símbolo do verdadeiro americanismo, da liberdade e da tradição branca nativa” (HOBBSAWM, 1998. p. 152). A hierarquização racial, que internamente justificava a segregação dos negros, também fundamentava o comprometimento com a elevação cultural de outras regiões do planeta.

Do ponto de vista das relações internacionais, a instrumentalização promovida pelas articulações entre grandes empresas e o poder político em nível estadual e federal permitiu que os Estados Unidos, recém-saídos de um grande conflito interno, passassem a disputar com as grandes potências europeias um lugar mais ativo dentro da geopolítica global. O discurso do panamericanismo, que se explicitou na primeira Conferência de Washington (1899-1900), posicionava o país em um quadro de hegemonia no continente e desengavetava as noções monroístas, retomadas desde a anexação do Texas na década de 1840. Para além das articulações regionais no continente americano, os Estados Unidos igualmente se fizeram presentes em negociações em escala internacional expandindo as fronteiras de sua atuação econômica. O imbricamento entre essas dimensões esteve fortemente presente na conjuntura que levou à Primeira Guerra Mundial (1914-1918), momento, a propósito, em que os norte-americanos já apresentavam a maior produção industrial do capitalismo central.

A análise realizada nessa pesquisa toma como cenário de fundo esse desenvolvimento. Foi simultaneamente ao contexto da Reconstrução americana, ao longo dos anos 1860 a 1870, que as empreitadas missionárias dos metodistas foram projetadas de maneira definitiva em nível global. Entretanto, antes de entrar nesse debate, faz-se necessário articular alguns pressupostos fundamentais acerca do metodismo americano. Foi durante o processo de construção da nação americana (no interior do qual emergiu a conjuntura que levou à Guerra

Civil) que os metodistas se assentaram pelo território e organizaram suas primeiras atividades missionárias, que já contaram com projeções para regiões fora dos Estados Unidos.

1.1 Metodismo enquanto concepção missionária

O metodismo nasceu na Inglaterra ligado aos esforços intelectuais de estudantes da Universidade de Oxford, tendo em vista as leituras dos trabalhos filosófico-teológicos de pensadores como René Descartes, Blaise Pascal e John Locke, a influência dos platonistas de Cambridge e um amplo debate que de alguma maneira se relacionava com os desdobramentos da Reforma de 1517 (RACK, 1989). John Wesley (1703-1791), partindo do interior da Igreja Anglicana, desenvolveu diversas reflexões ao longo da primeira metade do século XVIII, que acabaram por estruturar a religião metodista em parceria com seus compatriotas oxfordianos, entre os quais estava seu irmão Charles Wesley. Sua noção de justificação, isto é, a reflexão sobre a relação entre a condição humana e a justiça de Deus, partia da ideia de que “para salvar os que sinceramente buscam a verdade” Deus havia resgatado do pecado original toda a humanidade para reconduzir as “almas mortas à vida espiritual” (WESLEY, 1745, n.p). Universalizando a possibilidade da graça e considerando que a “noção bíblica de justificação é o perdão de pecados”, a santificação do ímpio, enquanto, “fruto imediato da justificação” (WESLEY, 1745, n.p), significava segundo Wesley, a possibilidade de salvação orientada pela fé e a conduta em busca da perfeição moral. Nesse sentido, desvalorizavam-se os elementos externos correspondentes à graça, entretanto, os sacramentos ainda se constituíam como valiosos mediadores através dos quais era possível a santificação.

Retomando Santo Agostinho, a Paideia cristã era associada ao processo de santificação como um movimento contínuo de compreensão de si mesmo. A ancoragem da graça em âmbito subjetivo assimilava e reconfigurava elementos do pietismo e arminianismo europeus, enfatizando a liberdade individual e as obras de misericórdia como elementos essenciais à salvação (MESQUIDA, 1994). Radicalizando a doutrina da santificação e da justificação pela graça, para os wesleyanos, quem renasce ou se regenera, do ponto de vista espiritual, seria capaz de obter ainda nesta vida, por meio da realização de boas obras, “a consciência da *perfeição* no sentido de ausência de pecado” (WEBER, 2004, p. 127). Segundo David William Scott (2019, p. 28-29), o “amor ativo não é um pré-requisito para experimentar a justificação da graça de Deus, mas é um resultado necessário da experiência da graça

santificadora de Deus. Portanto, amar a Deus e o outros é uma parte intrínseca da visão de Wesley sobre salvação”.

Segundo John Wesley (1763, n.p), a conduta ética e o texto bíblico constituíam os alicerces que fundamentavam a “coragem de enfrentar os costumes do país”, de modo que as reuniões semanais organizadas pelo líder religioso para realizar celebrações e vigílias de oração assumiam a responsabilidade de pregação e expansão dos cultos junto à população não atendida pelo anglicanismo, tal qual estruturado após a Revolução Gloriosa, em especial entre os trabalhadores das minas de carvão em Bristol (HEITZENRATER, 1996). As boas obras possibilitavam a unidade entre o fiel e Deus, caminho viabilizado pela normatização sugerida pelos irmãos Wesley nos comportamentos cotidianos dos convertidos, enquanto incorporavam metodicamente os valores cristãos em sua prática de vida. Essa dimensão teológica possuía, desde os inícios do metodismo, certa especialização em propagar a possibilidade de salvação através de atividades religiosas desenvolvidas junto ao povo, de modo que a educação já era apontada como uma estratégia fundamental. Não por acaso, em 1748 os metodistas fundaram sua primeira escola, em Kingswood, também em Bristol (PORTER, 1876; TIGERT, 1894). A estruturação “metódica” da conduta cotidiana vislumbrou alcançar a *certitudo salutis*. Nesse sentido, a ideia missionária era um embrião importante, tanto que seus fundadores chegaram a visitar o novo mundo algumas vezes. Segundo Max Weber (2004, p. 127), “uma vez que o metodismo se pautou desde o início pela missão entre as massas, nele a sentimentalidade [...] assumiu forte caráter emocional, especialmente em solo americano”.

Sua instalação na América do Norte, entretanto, deve ser entendida a partir da relação entre dois processos. Primeiro, a migração europeia do século XVIII (especialmente dos que partiam da Inglaterra e Irlanda) e, segundo, aquilo que ficou conhecido como o “grande despertar” (*great awakening*), na medida em que promovia um “avivamento” das práticas de pregação e culto, superando antigos rituais protestantes que pareciam não dar conta de uma nova demanda social, em certo sentido, mais “esclarecida” (PARKER, 1956). A fundação da MEC em 1784, jurisdição americana da religião metodista, se deu no contexto da ruptura com relação à autoridade inglesa que perpassava vários setores sociais americanos desde a proclamação de independência em 1776. Sua organização foi edificada a partir das Conferências que, em geral, coincidiam com os limites territoriais dos estados americanos e constituíam a célula básica da política metodista, ao redor da qual girava a autoridade da Igreja sobre seus distritos (BUYERS, 1945).

Paulatinamente, em um processo complexo com diferentes atores, o metodismo se tornou uma das principais agremiações religiosas nos Estados Unidos e seu número de fiéis cresceu vertiginosamente. Este “avivamento” se explica, entre outros fatores, pelas altas doses de emoção e carisma que envolviam os cultos realizados em locais públicos, as conversões repentinas que angariavam um grande número de pessoas à causa religiosa, pregações evangélicas referenciadas na sagrada escritura, a utilização de hinos e músicas (com melodias apropriadas do cancionário popular) que proporcionavam uma espécie de apelo sentimental aos fiéis, o entusiasmo na defesa de virtudes como fidelidade, temperança, honestidade e o amor a Deus, a sociabilidade dos pregadores nas comunidades que recebiam o culto e seu desapego em relação aos bens materiais (CRACKNELL; WHITE, 2005). A venda de publicações religiosas pode ser considerada também uma das principais estratégias que contribuiu para favorecer os trabalhos de conversão na sociedade americana (HEMPTON, 2005). O metodismo se desenvolveu nos Estados Unidos, portanto, margeando o complexo território entre esclarecimento e entusiasmo.

Os metodistas não ficaram ilesos às transformações pelas quais a sociedade americana passava no final do século XVIII e ao longo do século XIX, na medida em que também se constituíram como protagonistas no processo por estar intimamente ligados à construção das novas realidades nas diferentes regiões. Assim, não é conveniente pensar a edificação da sociedade estadunidense prescindindo o aspecto religioso, que também se integrava às emergentes concepções ideológicas. Isso pode ser percebido pela ampliação do número de igrejas, pastores no campo da pregação, jornais para publicações religiosas, organização das escolas dominicais, fundação de muitas instituições de ensino, criação de diversas sociedades e, sobretudo, pelas movimentações missionárias (BLAUVELT, 1979).

Segundo David Hempton (2005), a itinerância era o principal mecanismo de trabalho nos primeiros tempos das movimentações missionárias americanas. Os pregadores assumiam a responsabilidade em manter as atividades religiosas em múltiplos locais de atuação, de modo que seu trabalho foi fundamental para forjar o movimento nacional. A pregação itinerante era sustentada, em larga medida, pelos próprios pregadores e contava com a hospitalidade dos adeptos. Marcado, sobremaneira, pela ausência de um suporte institucional, esses pregadores eram voluntários que se convertiam ao metodismo e atendiam ao “chamado missionário”. Apesar da escassez de recursos materiais, muitos pregadores possuíam credibilidade entre as comunidades em função do apelo sentimental durante seus cultos públicos. Na virada para o século XIX, o triunfo do metodismo em solo americano se deu,

entre outros fatores, por essa concepção de ministério radicada mais no estabelecimento de congregações comunitárias do que em pretensões de expansão missionária. Aliás, paradoxalmente, ao longo do século XIX, as instituições missionárias edificadas pelos metodistas se organizaram a partir de um conjunto de estatutos e normativas que acabaram suprimindo os esforços itinerantes fortemente adotados pela liderança de nomes como Francis Asbury (1745-1816)³.

As primeiras atividades missionárias assumiram uma característica paulina por sua dinâmica estar fundamentada em motivações espontâneas e individuais, e se desenvolveram de maneira mais intensa a partir da década de 1810, em um processo concomitante à ocupação do Oeste. Em *American Methodism: a compact history*, Russel Richey, Kenneth Rowe e Jean Miller Schmidt (2012, p. 56-57) argumentam:

O metodismo tem sido intrinsecamente, desde o início, um movimento missionário, como os próprios contemporâneos reconheceram. [...] O Metodismo usou o termo missionário para se referir a compromissos além de suas fronteiras. A formalização e organização das missões metodistas realmente começaram, no entanto, não com atos oficiais, mas com os esforços espontâneos do converso John Stewart (parte afro-americano, parte americano nativo) para evangelizar entre os Wyandotte em Ohio.

O conceito de missão, todavia, demanda algumas considerações mais específicas. A acepção mais usual do termo se refere a um corpo de cristãos organizados, nesse caso nos Estados Unidos (*home base*), com o intuito de enviar pregadores para outras regiões ou países (*mission field*). Nesse sentido, em algumas circunstâncias, a noção de missão é associada à ideia de ajudar o outro. Por mais que de fato as atividades missionárias carreguem consigo a intenção em ajudar de alguma forma, esse significado é limitado, pois desconsidera a percepção de fé que compreende a dimensão espiritual de se juntar à missão enquanto efetivação da presença de Deus no mundo. A pretensão em ajudar é uma parte importante, mas que não sintetiza a totalidade da experiência missionária. No tocante aos metodistas americanos esse significado pode conduzir a algumas imprecisões para a análise histórica, por isso exige um olhar mais atento sob três aspectos, que não se formaram de uma vez, mas se configuraram ao longo da primeira metade do século XIX.

Primeiro: a *home base* tratava-se de toda a comunidade religiosa da Igreja. Quando uma pessoa se convertia e assumia seus votos, automaticamente ela se tornaria, pelo menos

³ Francis Asbury foi um dos principais nomes do metodismo missionário e um dos primeiros bispos em solo norte-americano. Seu nome batiza, atualmente, a Asbury University e o Asbury Theological Seminary nos Estados Unidos.

em teoria, parte da *home base*. O fiel era inclusive chamado à responsabilidade em contribuir com os fundos missionários. Segundo: o *mission field* não era necessariamente um lugar fora dos Estados Unidos. Nas comunidades onde as Igrejas se inseriam, não deveria haver uma linha que separasse o evangelismo das escolas dominicais, das pregações pela vizinhança, dos trabalhos sociais nos quais os religiosos se engajavam e das atividades fora do país. Todas as atuações dos religiosos pertenciam à lógica missionária. Muitas vezes, os termos *domestic mission* (missão doméstica) e *foreign mission* (missão estrangeira) eram utilizados, mas como mecanismo discursivo para identificar o *locus* de atuação das atividades religiosas, isto é, sem denotar um sentido hierárquico entre eles.

A missão não necessariamente pressupõe uma organização programática para se efetivar, mas é encarada, no caso metodista, como um modo de vida (*way of life*), ou seja, acontece em todo o tempo e em todos os lugares. O modo de vida metodista pressupõe, a partir de seu referencial teológico, o constante estado missionário em sentir-se instrumento de Deus, na medida em que o cristão atende a um “chamado”. Essas percepções subjetivas sugerem que ninguém envia ninguém ao campo de trabalho. O missionário entende-se como um enviado de Deus, fazendo de sua vida religiosa uma jornada que identifica no outro, em todos os momentos, alguém com quem se deve compartilhar a palavra (SCOTT, 2019). O chamado cristão é a peça central para a noção de missão, que se fundamentava, entre outras passagens, na interpretação do evangelho de Lucas. A exegese sugerida pelos metodistas é a de que as narrativas de Lucas, a quem é atribuído também a escrita dos Atos dos Apóstolos, conserva em seu arco temático, que vai da vida de Jesus, seus ensinamentos, morte e ressurreição, a história da missão de Deus em trazer uma nova vida por meio de Jesus e sua propagação para o mundo. A associação entre o “chamado” e a noção de missão são sintetizadas pelos metodistas através do final da parábola do bom samaritano, quando Jesus orienta: “Vai e procede tu de igual modo” (Evangelho segundo Lucas, 1999, p. 691).

Desta forma, quando a atividade de instalação do credo metodista era bem-sucedida em determinado *mission field*, ele se tornava uma *home base*. Todo novo campo missionário se convertia em polo irradiador a partir do qual as atividades seriam organizadas. Essa perspectiva explica o motivo pelo qual os metodistas promoveram uma grande capilaridade da sociedade americana no século XIX. Segundo James Aktins, em sua obra intitulada *Help or hinder: a tract on missions* publicada em 1896 (p. 4), assim como Paulo possuía a certeza de “que Deus o havia chamado para pregar o evangelho”, os metodistas se reuniam a partir na mesma perspectiva “daquilo que chamou Pedro à casa dos gentios de Cornélio; da parábola

do bom samaritano, rica na profecia de uma irmandade universal; da grande tarefa: ‘Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura’”.

Terceiro: havia uma questão identitária por trás da distinção “nós”/ “eles” e sua relação com *home base/ mission field*. Segundo Robert Sledge (2005, p. 5), sobretudo no Sul dos Estados Unidos, os religiosos identificavam a si mesmos a partir de vínculos de reconhecimento social alicerçados pela associação dos membros brancos da Igreja, de modo que o *mission field* também era relacionado àqueles que, de alguma maneira, fossem “considerados menos afortunados ou pagãos, mesmo que morassem ao lado” – como os afro-americanos e as populações nativas do interior.

Por mais que uma minoria dos religiosos estabelecessem relativizações sobre essas distinções, em geral, a maior parte da comunidade entendia as missões como um imperativo para levar o evangelho a todos que estivessem fora dos círculos metodistas, alargando suas fronteiras de atuação. Estava implícita nessa abordagem teológica uma noção de superioridade espiritual, a partir de um mundo que já estava dado. Havia o sentimento de que essa classe, dotada dos valores da Verdade, era embebida por uma *noblesse oblige* no sentido de uma responsabilidade/obrigação moral para com os mais pobres, em sentido religioso e não social, ou seja, pobre de fé e não de recursos materiais. A perspectiva metodista envolvia todo o mundo nos desígnios divinos e destacava, por meio de uma antropologia igualitária, que a graça era oferecida a todos os homens e mulheres, sem distinção de fronteira, língua, nacionalidade, classe ou raça. Afastava-se, nesse sentido, da proposta calvinista que limitava a salvação aos eleitos de Deus, ou seja, ao povo predestinado que excluía o resto da humanidade dos desígnios da santificação. A teologia missionária, portanto, ensinava os metodistas a verem todos no mundo como criaturas de Deus e potenciais irmãos e irmãs em Cristo, motivando, deste modo, sua aplicação dentro e fora dos Estados Unidos (ROY, 2013). Abordando o assunto, o reverendo James Aktins (1896, p. 11) argumenta:

Deus ordenou que o evangelho fosse pregado a todos os homens e responsabilizou a Igreja pela realização desse trabalho. Ele não considera responsável como um corpo, mas em seus membros individuais. Ele te responsabiliza de acordo com a parcela de habilidade e oportunidade que lhe deu. Se você está desobedecendo a essa ordem, não pense que Deus vai te manter inocente. Se você não está ajudando a espalhar o evangelho, desapontará o grande propósito de Cristo de salvar os pagãos. O caso é este: o pagão está sofrendo e morrendo pela ignorância do poder salvador do sangue de Cristo. Você pode enviar este conhecimento a ele; você é encorajado a fazer isso. [...] Os pagãos são exatamente homens como você, exceto sua religião. Ele foi feito pelo mesmo Deus e redimido pelo mesmo sangue. Ele tem uma capacidade semelhante de desfrutar e sofrer, esperando e desesperando, de ser salvo ou condenado. Se você enviar o evangelho a ele, ele o aceitará e será salvo.

A motivação wesleyana de espalhar a santidade das escrituras se desdobrava, inicialmente no sentido de reformar a igreja anglicana e, por consequência, reformar a nação. Por mais que o objetivo inicial estivesse ligado à ideia de conversão, dependendo do *mission field* as motivações assumiam circunstâncias específicas. A noção de missão caminhava *pari passu* com a possibilidade de renascimento, em sentido espiritual, que se materializava nas múltiplas conversões e aprofundamentos da fé. O renascimento promovido pelas atividades religiosas entre os novos fiéis não constituíam um fim em si mesmo, mas um meio através do qual a santidade era alcançada como consequência da salvação. Em síntese, metodismo é missão.

Todo o nosso cristianismo se reúne sobre essa ideia fundamental central. Meus irmãos, é a grande roda motriz de todas as máquinas da Igreja. Você já entrou em alguma fábrica e viu a engrenagem começar? E quando foi iniciada, todas as rodas e todos os dentes de todo aquele maravilhoso estabelecimento prosseguiram com suas revoluções. Pare essa engrenagem e você para todos os outros. Isto é a roda motriz de toda a nossa religião, de todo o nosso eclesiasticismo. ‘Ir’. Há algo maravilhoso nessa palavra. A partir dessa palavra, esse mandamento fundamental, cresceu a própria organização de nossa Igreja. Como seus amigos começaram? Foi ajustando homens para ‘ir’. Como suas sociedades bíblicas começaram? Foi para enviar a Palavra de Deus para todo o mundo. Como suas sociedades de extensão da Igreja começaram? Para obedecer a esse conforto, abrigar e acolher esses discípulos de Deus. Como as sociedades do seu setor começaram? Foi para espalhar essas folhas transmitidas para a cura das nações. Quando você chega à origem apropriada de todas as suas grandes sociedades – não, todos os seus grandes avivamentos religiosos – encontra sua origem exatamente aqui (Missionary issues..., 1901, p. 39-40).

O famoso dito de John Wesley, “o mundo é minha paróquia”, explicitava sua forte tendência à mobilidade, que encontrou, no século XIX, um cenário propício para sua mundialização na medida em que o desenvolvimento da infraestrutura capitalista viabilizava a condição material para os deslocamentos missionários – voltaremos nessa questão nos próximos capítulos. Por ora cabe destacar que o “impulso para compartilhar o evangelho de Jesus Cristo estava embutido profundamente na alma metodista. Desde o início, o chamado evangélico tem sido a raiz, a essência do Metodismo” (SLEDGE, 2005, p. 11). O local e o global eram fundidos por um amálgama teológico que associava ontologicamente os metodistas à prática missionária. Enquanto uma fé em movimento, o metodismo se constituía como uma religião de fronteira. Atingir o mais longe significava romper barreiras, de modo que as fronteiras missionárias eram concebidas como linhas que separavam o alcançado em relação ao alcançável. Mais que um limite físico, as regiões ocupadas pelos trabalhos metodistas significavam um limite simbólico, que produzia uma divisão dicotômica entre

verdade e perdição, esclarecimento e ignorância, luz e trevas, salvação e condenação. Construindo uma espécie de geografia missionária, os religiosos possuíam, em seus fundamentos teológicos mais profundos, um motor que dinamizava seu movimento no sentido de ampliar seu alcance. James Aktins argumenta:

A suposição de que a doutrina das missões será inaceitável para os homens é um erro. Se Cristo for considerado o Salvador de todos os homens, nessa relação com a raça atrairá o interesse e o amor de todos os homens. O coração humano é tal que deve se curvar à majestade imponente da doutrina de que “Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna”. E esse é o fundamento maciço sobre o qual repousa a doutrina das missões. [...] Pregue a doutrina e o dever de forma clara, forte, ousada, autoritativa. Pegue essa frase emocionante e divina, “Deus amou o mundo” e envie-a com forte fervor e santa unção aos ouvidos e corações dos homens até que eles não possam ouvi-la, lê-la ou pensar sem acelerar o coração e um zelo profundo pela recuperação da herança de Cristo (ATKINS, 1896, p. 14-15).

Esse debate traz à tona a noção segundo a qual as periferias alcançadas pelos religiosos se configuraram sociologicamente a partir de uma tensão moral/ religiosa/ cultural. Todas as análises que se seguem nos capítulos subsequentes tentam capturar, em alguma medida, os desdobramentos transnacionais dessa concepção.

1.2 Missões americanas

O desenvolvimento missionário metodista esteve intimamente vinculado ao movimento de ocupação do Oeste, território sobre o qual emergia os estados que eram vinculados aos Estados Unidos. A região era interpretada como um *mission field* e, por isso, o sentido de *home mission* e *foreign mission* mudava na medida em que os norte-americanos construía o país com novas anexações territoriais. O avanço sobre esse *wilderness* visava a ampliação da fronteira (*frontier*) que delimitava a diferença entre civilização e barbárie. Essa noção de civilização fundamentava, inclusive, uma narrativa sobre a nação que atrelava a construção do Estado nacional americano aos brancos-anglo-saxões-protestantes (JUNQUEIRA, 2018). Esses pioneiros metodistas, andando *pari passu* com a *frontier*, podem ser entendidos como um componente do vasto setor social que realizou o processo de interiorização rumo à porção ocidental da América do Norte. Deslocamentos para ampliação das fronteiras de atuação constituem, nesse sentido, elementos chave que, subsidiados pela teologia metodista, estavam na gênese de seu processo de projeção transnacional. No caso

estadunidense o processo coincidiu, inicialmente, com as próprias fronteiras do país em construção no movimento para o Oeste.

Analisando o processo, o metodista James Aktins (1896, p. 7) afirma que a “grande multidão de mais de cinco mil pessoas encontrava-se no *wilderness* e famintas”, de modo que “Cristo teve compaixão deles e ordenou aos discípulos que os alimentassem”. A ideia de levar o alimento espiritual a qual Aktins se refere, orientou o deslocamento de atividades de conversão para as terras a Oeste. No início, esse movimento não contava com uma organização institucional burocrática, sendo motivada muito mais por esforços espontâneos para pregar o evangelho entre as tribos Wyandottes, Ojibways, Creeks, Chactaus, Chichasaws, Cherokees, Flat Heads, Sênecas, Modocs, Kichkapoos e Shawnees (SLEDGE, 2005). Desde o final da década de 1810, havia atividades metodistas desenvolvidas na região do Oregon, contexto, aliás, do longo debate em torno da questão fronteiriça que marcou as ações de John Quincy Adams, enquanto secretário de Estado do governo James Monroe, e sua relação com a Grã-Bretanha. Especificamente no Sul, as missões para conversão dos nativos começaram, oficialmente, após a organização da Missionary Society em 1821, por iniciativa da Conferência da Carolina do Sul.

Os trabalhos junto à população negra constituíam outro *mission field*. Imersos no amplo debate em torno do tema da escravidão, a crítica ao trabalho compulsório feita durante a Conferência de Natal de 1784, influenciada pelas percepções do próprio John Wesley, fez emergir a proposta de que os membros da MEC deveriam iniciar um processo gradual de libertação da mão-de-obra (SLEDGE, 2005). É claro que a medida não ganhou força, sobretudo entre os representantes da Conferências sulistas que integravam um quadro social em que o trabalho compulsório fundamentava a edificação do *Cotton Kingdom*. Apesar das divergências, os metodistas fechavam em uníssono quanto à necessidade de trabalhos missionários entre os afro-americanos. Segundo Paul Eugene Buyers (1945, p. 137),

Dois métodos a Igreja adotou para evangelizar os escravos. Primeiro, cada pregador que tinha contacto com senhores de escravos insistia que permitissem aos seus escravos assistirem aos cultos com os brancos e também pregar aos negros em grupos separados quando pudesse; segundo, mandar missionários para trabalhar exclusivamente entre os negros, pregando, visitando e organizando classes de catecismo para as crianças. 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.

Em diversos momentos, entretanto, tensões típicas da relação entre senhores e escravos afetaram as missões, sobretudo quanto à possibilidade de os afro-americanos participarem dos cultos junto aos brancos. A segregação motivou a autonomia de agremiações que atendiam exclusivamente a comunidade negra. Foi, desse modo, que a African Methodist Episcopal Church se “separou da MEC predominantemente branca em 1816 sob a liderança de Richard Allen da Filadélfia e Daniel Coker de Baltimore” (SLEDGE, 2005, p. 27). A questão racial também esteve entre as razões que motivaram a criação da African Methodist Episcopal Zion Church no início da década de 1820. A separação entre brancos e negros e a redução na relação “inter-racial” marcaram as atividades religiosas, sobretudo no Sul dos Estados Unidos. Congregações eram segregadas em função da assimilação dos códigos de honra sulistas pelos membros e lideranças brancas da Igreja. Em alguns casos, as denominações afro chegaram a produzir suas próprias atividades missionárias, demonstrando sua capacidade de resistência e protagonismo na criação dos próprios valores e cultura religiosa. Assimilando o entusiasmo e carácter emocional das conversões, um complexo processo de hibridização ocorreu quando da incorporação dos ritmos, músicas e danças de tradição africanas no seio dos cultos conduzidos pela população negra norte-americana (HEMPTON, 2005).

A noção da inferioridade do negro em relação ao branco prevalecia na sociedade norte-americana, tanto que desde a década de 1820 parcelas de afro-americanos foram estimulados a emigrar para uma região da África Ocidental a partir dos esforços da Sociedade Americana de Colonização. A empreitada foi apoiada por grupos metodistas que interpretavam a recolocação dos negros como a solução para o “*the negro problem*”. Segundo Bruce Franklin, foi diante desse fluxo de deslocamento populacional que, “com a insistência e apoio financeiro da facção colonialista, a Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal abriu a primeira missão metodista estrangeira na Libéria” (FRANKLIN, 1977, p. 148). A atividade missionária e o processo colonizador, que tinha como pano de fundo além da questão racial, a emergência da economia capitalista em nível transnacional, caminharam de mãos dadas no início da projeção transnacional dos metodistas. Segundo Robert Sledge (2005, p. 17), a projeção sobre a Libéria era considerada a “jóia da coroa do recém-nascido movimento missionário estrangeiro metodista”. Essa missão contou com o envio de recursos para a fundação de escolas, de modo que, apesar da diminuta dimensão da projeção religiosa, a experiência serviu como modelo para outros empreendimentos missionários. Educação se tornaria uma marca da missão metodista. Após a morte de muitos brancos norte-americanos, a

continuidade dos trabalhos foi encaminhada pelos próprios africanos. Por volta de 1840, os metodistas já tinham estabelecido um seminário teológico, colégios femininos e uma rede de escolas dominicais, revelando outro padrão da atuação missionária: a conjugação de trabalhos educacionais em ambiente escolar e não escolar.

Na mesma época, o trabalho missionário também começou a ser lançado para locais do extremo oriente. A ideia era a instauração de pequenas comunidades que desenvolvessem a implantação do protestantismo metodista através da conversão da população local, tornando-as *home bases*. A efetiva presença metodista na China, por exemplo, data dos anos 1840 (SLEDGE, 2005), no contexto em que emergiram diversas tensões envolvendo, entre outros aspectos, as pretensões comerciais europeias e a soberania dos portos chineses (HOBSBAWM, 1998). Obedecendo à moderna e abstrata lógica da *raison d'état*, a união entre ações políticas e militares marcou a organização dos Estados nacionais no século XIX, deslocando das antigas tradições dinásticas o uso da força no plano das relações internacionais (OSTERHAMMEL, 2014). A presença da violência utilizada nos processos de apropriação colonial capitalista pelos poderes políticos do Noroeste europeu e Estados Unidos fundamentou as assimetrias das relações comerciais construídas com o Leste asiático. Segundo o quadragésimo quinto relatório anual da Junta Missionária da MECS, publicado em 1891 (p. 138), a projeção missionária deveria se esforçar por acompanhar e, portanto, se beneficiar dessas relações, na medida em que “o vasto empreendimento mercantil que se aloja em todos os territórios, em todos os postos que se abrem nos confins mais distantes da terra, coloca a Igreja na lama e nos envergonha pelo seu retardamento”. O Tratado de Tianjin assinado em 1858 entre a rainha Victoria e a Majestade Imperial da China (n.p), em plena segunda Guerra do Ópio (1856-1860), revela em seu artigo VII que as igrejas protestantes que defendiam “os princípios da religião cristã” não poderiam “ser assediadas ou perseguidas por causa de sua fé”. Segundo uma publicação do *Woman's Missionary Advocate* (jun. 1886, p. 7), essas aberturas “não somente facilitam os movimentos dos missionários, mas facilitam também a propagação da verdade”. Entretanto, o contexto dos problemas que levaram à Guerra Civil na década de 1860 também afetou a organização dos metodistas americanos.

Ricard Carwardine (2000) argumenta que a presença dos metodistas na vida política americana foi cada vez mais intensa ao longo do século XIX, de modo que a agremiação protestante contava com a eleição de importantes nomes para as casas legislativas estaduais e federais. Essa relação contribuiu para moldar a forma e a linguagem política da jovem República. A MEC conseguia um equilíbrio razoável entre o controle central de sua

organização e as iniciativas locais, por meio de pessoas cuja lealdade transcendia a comunidade no interior da sua estrutura administrativa. Não raro foi a utilização de hinos dentro dos cultos com motivos políticos e a abertura de espaços para discursos de campanha que se referiam aos candidatos como *missionaries*, *presiding elders*, *bishops* ou como aqueles que levariam a salvação política para todo o território – este sistema foi importante, inclusive, para a consolidação de articulações partidárias. Além disso, o metodismo contribuiu para fundamentar a edificação de um modelo de linguagem política, na medida em que os sermões das lideranças incorporavam em sua retórica o dualismo religioso entre bem e mal, Deus e satã, graça e pecado, salvação e condenação, cristo e anticristo. Para induzir uma massa de eleitorado protestante a uma tendência partidária específica, o adversário era adjetivado com termos que o vinculava à maldição, produzindo uma difamação moral. Nesse sentido, as campanhas se tornavam verdadeiras pregações carismáticas com forte apelo emocional em prol de uma espécie de redenção política colocada em termos apocalípticos.

Assim como as diferenças se tornavam cada vez mais evidentes entre os políticos do Norte e do Sul antes da Guerra Civil, no interior da Igreja as questões que agitavam a política americana também dividiam opiniões. Um dos grandes temas do período, a causa escravocrata, foi objeto de um longo debate. Segundo Russel Richey, Kenneth Rowe e Jean Miller Schmidt (2012, p. 72), em 1820, mesmo ano do *Missouri Compromise*, a MEC, após uma difícil disputa que envolveu grandes articulações, “acabou efetivamente com a proibição sobre pregadores e líderes de possuir escravos”, ao mesmo tempo em que se ligava intimamente ao projeto de colonização da Libéria, defendido posteriormente, inclusive, pelo próprio presidente Lincoln (MONTAGNA, 2016). A discussão em torno da escravidão ganhava um terreno fértil para além das casas legislativas estaduais e do Congresso. Entre os metodistas, a relação entre cristianismo e escravidão ultrapassava os esforços missionários e se fazia presente em Conferências que se tornaram palco para o embate entre diferentes concepções teológicas. As tensões geradas se tornaram inconciliáveis a ponto de em 1844 ocorrer um cisma no interior da MEC. Vale destacar, aliás, que outras denominações protestantes também se dividiram em ramos do Norte e do Sul como resultado das controvérsias sobre a escravidão, os presbiterianos em 1838 e os batistas em 1845 (STEPHENS, 2015).

No caso metodista, um dos principais problemas que desgastaram as relações entre *northerners* e *southerners* foi o caso de James Andrew, em função de sua associação com a

escravidão, como revela uma publicação do periódico *New-York Daily Tribune* de 23 de maio de 1844 (p. 2):

O reverendo James O. Andrew, um dos Bispos da Igreja Metodista Episcopal, tornou-se conectado com a escravidão, como comunicado em sua declaração em resposta aos questionamentos do Comitê Episcopal [...]. Tem sido considerada política da dita Igreja o invariável costume de não eleger nenhuma pessoa para o serviço de Bispo que esteja envergonhada como esse ‘grande mal’[...]. Que o reverendo James O. Andrew seja, por meio deste, carinhosamente solicitado a renunciar de seu serviço como um dos Bispos da Igreja Metodista Episcopal.

Analisando a conjuntura, Douglas Montagna (2016, p. 142) sugere que “os nortistas consideravam intolerável servir a um bispo que possuía escravos”, enquanto os sulistas se organizavam a fim de “forçar a Conferência Geral a aceitar Andrew como bispo”. James Porter (1876, p. 476-477) argumenta que, diante dos impasses, sublevações e exigência por autonomia:

Em 1º de maio de 1845, os delegados de quatorze Conferências do Sul reuniram-se em Louisville, Kentucky, e começaram a organizar uma nova Igreja, à qual denominaram ‘Igreja Metodista Episcopal do Sul’. Andrew e Soule concordaram com a medida e foram reconhecidos como bispos. Uma nova Disciplina foi organizada, mantendo suas doutrinas e economia, exceto no que diz respeito à escravidão, e algumas questões governamentais sem muita importância prática. As Conferências foram convocadas para o novo padrão, alegando que a escravidão era sustentada pela Bíblia e não constituía um mal moral.

Por isso, a partir de 1844 ao Norte estaria a *Methodist Episcopal Church* e ao Sul a *Methodist Episcopal Church, South*. Essa divisão em denominações diferentes não se deu de maneira suave. As Conferências nas fronteiras lutaram entre si disputando propriedades, chegando ao uso da violência em alguns casos. Outras disputas foram litigadas por anos com processos que acabaram na Suprema Corte americana (JERVEY, 1966). Todavia, a perspectiva não era absoluta, de modo que podemos relativizar, em certo sentido, a questão. A despeito dessas diferenças no tocante à escravidão, a guerra contra o México (1846-1848), por exemplo, revelou aspectos em comum entre as duas Igrejas, na medida em que ambas entendiam que o componente católico da sociedade mexicana era um problema. A lógica de argumentação para apoio ao conflito se relacionava, de maneira geral, com as intenções missionárias, de modo que a promoção do evangelho seria facilitada se o controle da região estivesse nas mãos americanas. Importante frisar também que a imagem que se fazia sobre o romanismo era de um sistema autoritário e *unbiblical*, por isso criava dificuldades para a elevação espiritual daquela sociedade. O republicanismo laico, desta maneira, era defendido

por ambas as Igrejas como o sistema político superior, dentro do qual o protestantismo assumia uma responsabilidade moral fundamental (SCHLEIF, 2012).

De qualquer modo, o exposto nos revela que antes mesmo da secessão e formação dos Estados Confederados da América em 1861, a sociedade americana já presenciava, em alguma medida, as divisões e consequências proporcionadas pela emergência das disparidades ideológicas – um ensaio para Guerra Civil. Não se tratou simplesmente de uma cisão geográfica segundo certas interpretações do cristianismo, porém, de um choque entre duas perspectivas civilizacionais de pessoas que compunham, nesse caso, um dos maiores setores protestantes dos Estados Unidos e acabaram construindo noções teológicas diferentes que justificavam/repercutiam as ideologias das sociedades nas quais estavam inseridas. Os sulistas argumentavam que o assunto da propriedade de escravos não constituía ofensa moral sob a óptica da escritura. Os nortistas, por outro lado, consideravam a posição do Sul extrema e cada vez mais se inseriam na discussão política (que ganhou grande ímpeto com a criação do Partido Republicano), argumentando, inclusive, que o trabalho missionário não consistia somente na salvação de almas, mas também estava ligado à disseminação da liberdade política e progresso econômico. Segundo Robert Sledge (2005, p. 85), “os sulistas afirmavam que a MEC era uma ‘Igreja política’ por causa de sua posição sobre a abolição da escravidão, que os sulistas acreditavam que não era uma questão moral, mas um assunto cívico”.

David Hempton (2005) faz um balanço das atividades domésticas no período entre as primeiras missões em 1819 lideradas por John Stewart até a cisão de 1844. Segundo seus dados, nesse contexto, 35 tribos haviam recebido algo em torno de 200 pregadores que efetivaram a conversão dos nativos e angariaram, aproximadamente, 4 000 membros para as sociedades metodistas. Entretanto, no que diz respeito à organização institucional, após a divisão, a MEC herdou a estrutura administrativa que dava suporte às atuações missionárias entre as populações do meio-Oeste estadunidense, afro-americanos e China, de modo que não necessitou de grandes esforços para uma razoável manutenção dos quadros e continuidade dos trabalhos. A MECS, por outro lado, para desenvolver as próprias ações missionárias, necessitou criar organizações, sociedades e mecanismos para levantar fundos (SLEDGE, 2005). Seguindo, em larga medida, a referência estrutural da época de unidade da MEC, foram realizados entre as Conferências e Distritos sulistas vários debates, reuniões e encontros ao longo da década de 1840 com a finalidade de organizar a nova Igreja e sua projeção transnacional. Os *mission fields* escolhidos eram deliberados de maneira a evitar uma disputa de espaço com os metodistas do Norte. Por mais que, a partir de então, as duas denominações

pudessem até compartilhar locais de atuação missionária, em geral, os pontos de contato foram muito menores se comparados com as atividades autônomas – por isso o trabalho na Libéria ter sido continuado pela MEC. Em seu processo de nascimento e institucionalização, entre 1845 e 1854 o centro administrativo da MECS foi mudado de Louisville (Kentucky) para Nashville (Tennessee), implicando que a sede da organização missionária bem como a Casa Publicadora (Publishing House) operassem lado a lado, contribuindo significativamente para que a projeção missionária transnacional dos sulistas caminhasse *pari passu* com a distribuição global de suas inúmeras publicações – analisarei as implicações dessa associação nos próximos capítulos.

Para estimular as arrecadações e formar caixa para manutenção das atividades da MECS, doações foram estimuladas nas Conferências e diversas técnicas para angariar fundos foram organizadas. Parte do levantamento das Conferências foi destinado para a reunião dos representantes episcopais das diversas Conferências sulistas, e então direcionado à Sociedade Geral (*General Society*), órgão máximo da estrutura institucional da MECS que recebia à época algo em torno de 10% das receitas que as Conferências capturavam em seus respectivos Distritos. A estrutura vertical obteve sucesso. Segundo Robert Sledge, (2005, p. 49-50), entre 1845 e 1846 a arrecadação total foi de U\$ 68, 529, já entre 1853 e 1854 o volume chegou a U\$ 168, 931. Segundo publicação metodista de 1851, as Conferências poderiam formar sociedades missionárias para o trabalho em sua *home base* com relativa autonomia em relação à Sociedade Geral (que organizava, por sua vez, as atividades missionárias internacionais), desde que obedecessem aos limites das fronteiras, que na maioria dos casos coincidiam com a dos respectivos estados americanos (*Minutes of the Annual Conferences...*, 1851). Uma dimensão mais clara da organização da MECS pode ser visualizada na Minuta Anual de 1858 que relata que sua estrutura era composta por vinte e três Conferências (Kentucky, Louisville, Missouri, Saint Louis, Kansas Mission, Tennessee, Holston, Memphis, Mississippi, Louisiana, Virginia, Western Virginia, North Carolina, South Carolina, Georgia, Alabama, Florida, Texas, East Texas, Arkansas, Wachita, Indian Mission e Pacific). Cada uma possuía Distritos sob sua jurisdição e autoridade. A Conferência do Tennessee, por exemplo, era liderada pelo bispo Andrew e formada por onze Distritos (Nashville, Lebanon, Carthage, McMinnville, Murfreesboro, Huntsville, Tuscumbia, Florence, Columbia, Centreville e Clarksville). O Distrito de Nashville organizava atividades missionárias entre as populações negras e de origem germânica dentro da sua jurisdição geográfica, enquanto Centreville, por exemplo, organizava a Tennessee River Mission. Alguns Distritos, como o de Abingdon

pertencente à Conferência de Holston, chegaram a apontar à Conferência Geral missionários para o trabalho na China. Os dados apresentados pela Conferência do Mississippi, por sua vez, revelam uma fotografia dos Estados Unidos *antebellum*, na medida em que o número total de membros brancos em seus Distritos era maior que o número de negros, de modo que já se manifestava a terrível realidade da segregação que se materializou nos *Black Codes* após a Guerra Civil (Minutes of the Annual Conferences..., 1859). Segundo James Atkins (1896, p. 18-19),

A Igreja Metodista Episcopal Sul tem seu trabalho missionário dividido em dois ramos: (1) Missões domésticas; (2) Missões estrangeiras. As missões domésticas estão dentro dos limites das Conferências anuais às quais pertencem respectivamente, e são fornecidos pelas Juntas de Missões da Conferência. [...] Nossas missões estrangeiras [...] estão sob os cuidados da Junta Principal ou Geral em Nashville.

Formava-se paulatinamente uma ampla e complexa estrutura que administrava, tendo em vista a ajuda das várias Conferências às atividades missionárias. O artigo primeiro de sua Constituição afirma que o objetivo da Sociedade Missionária era “proporcionar uma organização comum, sob o controle da Conferência Geral, para continuar seus trabalhos missionários no país e em países estrangeiros”, de modo que cabia aos bispos “determinar quais campos” deveriam “ser ocupados” bem como “o número de pessoas a serem empregadas” (Journal of the General Conference..., 1851, p. 44-46). A explícita propensão à projeção transnacional era organizada a partir de uma estrutura hierárquica que contava com “um presidente, vice-presidentes, um secretário, um tesoureiro e dois tesoureiros-assistentes” (Journal of the General Conference..., 1851, p. 44-46). O documento ainda revela que cada missionário era o “grande poder propulsor”, pois, “produzindo e promovendo uma circulação saudável”, tinham a possibilidade de colocar “uma cópia da santa Bíblia nas mãos de todo homem, mulher e criança” (Journal of the General Conference..., 1851, p. 77).

Os campos de missão sulistas mantidos fora dos Estados Unidos foram estruturados na costa Leste, (especialmente direcionados sobre a população hispânica e indígena), no Kansas (área diretamente envolvida com as causas mais imediatas da Guerra Civil), na região do Rio Grande (cuja Conferência foi incorporada à MECS em 1858 ao se separar da Conferência do Texas) e a missão indígena no Oklahoma. Para além da América do Norte, a única região mantida com atividades missionárias foi a China, que apesar das primeiras movimentações datarem de 1847, o trabalho somente ganharia força a partir de 1854, em função da estabilização das tensões internas após a Guerra do Ópio (SLEDGE, 2005). Em relatório, o

Comitê das Missões argumentava que o Imperador chinês havia “recentemente, pela providência de Deus, aberto uma grande e efetiva porta às operações missionárias”, que deveriam assumir o trabalho de conversão do “mundo pagão” (*Journal of the General Conference...*, 1851, p. 37). A propósito, entre os primeiros sulistas que chegaram à região nesse período estavam James William Lambuth, apontado pelo Distrito de Covington da Conferência da Louisiana (*Minutes of the Annual Conferences...*, 1855, p. 532), e sua esposa Mary McClellan, ambos envolvidos com trabalhos educacionais entre a população chinesa (SLEDGE, 2005). Seu primeiro filho, Walter Russel Lambuth, cujo trabalho missionário repercutiu de maneira significativa no Brasil, nasceu em Shangai no dia 10 de novembro de 1854 (ROBERT, 1998).

Entretanto, esses esforços não duraram muito pelo fato de a MECS ter estado entre as instituições sulistas que sofreram as consequências da Guerra Civil. Um dos primeiros ataques da União em 1861, liderados pelo general Ulysses S. Grant, se deu em Nashville, sede do escritório geral da MECS, de modo que a destruição afetou a organização religiosa inviabilizando que a própria Conferência Geral realizasse sua reunião anual. Entretanto, a Sociedade Missionária sulista conseguiu ainda articular reuniões (1861 em Nashville, 1862 em Atlanta, 1863 em Macon e 1864 em Montgomery). No contexto do conflito, a cisão entre as Igrejas se tornou mais dura de modo que pregadores nortistas foram proibidos de ministrar cultos nas principais cidades dos estados sulistas (SLEDGE, 2005). Vários estabelecimentos foram destruídos, ministros abandonaram suas igrejas, os trabalhos missionários se enfraqueceram, algumas escolas e templos passaram a ser usados como hospitais ou a possuir funções estratégico-logísticas e a organização institucional ficou relativamente inoperante. O envolvimento chegou ao nível do envio de homens para o campo de batalha como pregadores, enfermeiros e soldados (SWEET, 1914).

O posicionamento dos metodistas do Norte foi de extrema lealdade em relação ao governo Lincoln, interpretando como traição a proclamação dos Estados Confederados e heresia os posicionamentos dos metodistas do Sul. Segundo Douglas Montagna (2016, p. 136), seu apoio à causa unionista se deu “pois compartilhavam muitas qualidades e crenças com o Partido Republicano”, de modo que “nunca antes ou desde então na história americana uma denominação e um partido político trabalharam tanto em conjunto ou como uma coalizão”. Em seus jornais circulavam opiniões que davam suporte às propostas da União e alistamentos eram estimulados nas congregações por meios de sermões que reverberavam os pronunciamentos abolicionistas (JERVEY, 1996).

Segundo Richard Carwardine (2000, p. 608), os metodistas do Sul, por outro lado, defendiam a escravidão a partir da “não-intervenção política, mas, na realidade, essa postura foi impulsionada por uma necessidade política fundamental – a proteção da base moral e socioeconômica da civilização sulista”. A participação no exército confederado era entendida a partir das lentes missionárias, por isso não é de se estranhar o fato de que, por exemplo, o reverendo Fountain Elijah Pitts, anos após ter retornado de sua viagem de missão pela América do Sul, estivesse entre os alistados que compuseram as forças do conflito. Estima-se que, aproximadamente, duzentos metodistas estiveram no combate (SLEDGE, 2005).

Figura 2 – Ruínas da Igreja Metodista em Columbia, Carolina do Sul (1864-1866)



Fonte: DeGolyer Library, Southern Methodist University. Disponível em: <<https://digitalcollections.smu.edu/digital/collection/civ/id/487>>. Acesso em: 2 set. 2019.

Na medida em que as tropas da União venciam os Confederados, a MEC penetrava no Sul com duas missões básicas: continuar o trabalho religioso nas igrejas e cuidar dos afro-americanos que estavam desamparados diante das novas circunstâncias. Daniel Wesley Stowell (1994) afirma que a MECS, entre 1860 e 1866, perdeu 33% dos seus membros, caindo, aproximadamente, de 748 mil para 498 mil, fato que abalou significativamente sua projeção transnacional. Segundo publicação metodista do final do século XIX, “durante esses

anos, a Guerra Civil nos Estados Unidos cortou todas as comunicações entre a Igreja em casa e sua missão no outro lado do globo” (JOHN, 1891, p. 22). Os dois missionários que restaram na China, Young J. Allen e Marquis Wood, com suas respectivas esposas, ficaram insulados pelo fato de outros países não aceitarem o dólar confederado nas transações comerciais, os portos sulistas terem sido fechados pelas tropas da União e a situação americana, obviamente, não permitir grandes apoios (SLEDGE, 2005). Mesmo em regiões nas quais as tensões bélicas foram praticamente inexistentes, como a Califórnia, os missionários sulistas eram vistos como traidores. Foram, paradoxalmente, os esforços de alguns membros metodistas vinculados à MEC que contribuíram para mitigar os problemas enfrentados no extremo oriente.

O conflito terminado em 1865 desarticulou a MECS e, por consequência, suas operações missionárias. Segundo David Hempton (2005), as instituições religiosas possuem uma desvantagem diante de uma grande crise, por não possuírem acesso a capital líquido além daquele conseguido pelas coletas nas congregações e comunidades religiosas. Se a economia sulista não ia bem, as arrecadações, por consequência, também não eram suficientes. Além disso, a lógica que orientava o investimento dos recursos perpassava a dimensão religiosa. Tanto para aqueles que administravam as coletas, quanto para aqueles responsáveis pelos gastos, manter o balanço positivo no saldo institucional era uma exigência. A questão ainda extrapolava os limites de gastos. O dilema entre reconstruir igrejas ou ajudar setores sociais marginalizados era uma questão que rondava os metodistas no contexto final da guerra. Apesar das angústias e problemas concretos, uma coisa era certa: recuperar-se efetivamente dos danos causados passava por uma reconstrução financeira.

Somente após o conflito os metodistas do Sul voltaram a reconstruir seus trabalhos a partir de uma ampla profissionalização das atividades. Foi nesse contexto que o interior paulista, e várias outras regiões do globo, efetivamente tornaram-se *home base* a partir de um deslocamento que efetivava atuações em esferas congregacionais, escolares, distribuição de Bíblias e outros impressos. Segundo James Atkins (1896, p. 10), foi nesse momento que os religiosos “partiram para ganhar o mundo para Cristo”.

2 *UBI CAPITALISMUS, IBI MISSIONARII*

For Christians to apprehend their true relations to money, and the relations of money to the kingdom of Christ and its progress in the world, is to find the key to many of the great problems now pressing for solution.

Josiah Strong, 1885

Se no primeiro capítulo percorri uma face da História dos Estados Unidos no século XIX tentando demonstrar, em paralelo, alguns pressupostos da emergência e dos fundamentos teológicos do metodismo norte-americano e sua projeção transnacional *antebellum*, neste capítulo desenvolvo o percurso, enquadrando o desenvolvimento das missões metodistas no período *postbellum*. Nessa direção é que focalizarei seu imbricamento com a técnica moderna, demonstrando de que forma o movimento religioso se articulou através da infraestrutura tecida pela expansão da modernidade capitalista para estruturação de uma organização em rede. Tal construção argumentativa fundamenta a análise desta tese acerca da circulação transnacional metodista e as simultaneidades globais de suas atuações educacionais. Tomarei como ponto de partida a reconstrução da Igreja Metodista Episcopal Sul após o abalo da Guerra Civil.

A partir de 1865, paulatinamente as Conferências metodistas sulistas voltaram a se reunir, sobretudo no interior das regiões mais afetadas pelo conflito, até que as movimentações bispais dentro da estrutura episcopal organizaram a primeira Conferência Geral em 1866. Contribuiu significativamente para o processo a articulação promovida entre o governador Republicano do Tennessee, o ministro metodista pertencente à Conferência de Holston da MEC, William G. Brownlow, e o presidente Andrew Johnson. Após algumas negociações, membros sulistas tiveram sua cidadania restaurada, permitindo interlocuções mais efetivas para o processo de Reconstrução da MECS. Segundo Robert Sledge (2005, p. 114), as “expectativas para a Conferência eram altas. Havia muito trabalho a ser feito para restaurar e levantar a MECS dos detritos da derrota confederada. Para tanto, provavelmente se deveria promover algumas medidas extraordinárias”. Entre os diversos reajustes considerados, destacava-se a maneira como as atividades missionárias foram reorganizadas. O eminente historiador ainda revela:

Sob a estrutura existente, uma Sociedade Missionária autorizada, mas não governada pela Igreja, era responsável pelas missões. A sociedade definia suas próprias políticas em uma reunião anual, sujeita às diretrizes disciplinares. Uma Junta de diretores dirigia as funções de rotina da Sociedade, um secretário eleito pela Assembleia da Conferência Geral servia como diretor executivo e um tesoureiro, eleito pela Conferência Geral, cuidava das finanças (SLEDGE, 2005, p.115).

O plano enquadrava as missões em uma estrutura formal que respondia diretamente à Conferência Geral, não mais fundamentada em esforços espontâneos. Esse gerenciamento engendrou o começo de uma relativa profissionalização na administração dos recursos humanos e financeiros. A secretaria escolhida pelos bispos comandaria a recém-batizada *Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South*. Renascia, desse modo, a pretensão em ampliar a *home base* sobre *mission fields* sob a justificativa de que “o chamado macedônio de todos os cantos do mundo está vindo - vindo de uma direção, na forma de apelos ativos e estimulantes para o evangelho, e de outra, na silenciosa eloquência da ruína e decadência universais” (ATKINS, 1896, p. 5). A atuação inicialmente foi dividida em duas frentes: Domestic Board (Junta Doméstica) e Foreign Board (Junta Estrangeira). Entretanto, Segundo Sledge (2005, p.143), a Conferência Geral de 1870 reunificou as unidades com o argumento de que “era muito caro manter duas Juntas, especialmente em um momento em que os fundos eram baixos enquanto os débitos ainda eram pesados”.

A Casa Publicadora ainda localizada em Nashville, assim como a sede da organização missionária, também foi reaberta graças ao pedido do governador Brownlow ao presidente Johnson, que assinou a devolução da propriedade à MECS. A volta das atividades publicitárias permitiu que o periódico *Christian Advocate* se tornasse uma “poderosa força para a reconstrução da MECS, pois deu às lideranças um canal de comunicação” (SLEDGE, 2005, p. 113) que viabilizou conexões fundamentais para a organização das atividades missionárias, na medida em que interligava o centro administrativo da Igreja aos Distritos das Conferências e aos *mission fields*. A relação entre as publicações e as missões potencializou o estímulo para que mais pessoas se candidatassem ao trabalho, por meio da extensa divulgação da realidade dos campos, ampliando, assim, a força de sua projeção transnacional – apesar de as missões para fora dos Estados Unidos ganharem vigor, efetivamente, após 1870.

No final da década de 1860, as missões domésticas foram retomadas e se concentravam na evangelização em regiões do Norte e do Oeste norte-americano, sobretudo entre a população pobre (tradição muito apegada às origens do metodismo em Bristol), os estrangeiros leais ao catolicismo romano e aos indígenas. Entre 1865 e 1870, campanhas de arrecadação suportaram também as atividades missionárias para a população afro-americana,

pois os grandes proprietários rurais já não apoiavam as empreitadas da mesma maneira como *antebellum*. Entretanto, a relação entre as missões e a população negra ficou severamente abalada em função do novo estatuto social garantido pela 13ª emenda, de modo que vários esforços permitiram a criação de denominações metodistas entre os ex-escravos. O mapa explicita as Conferências que compunham a MECS logo após a Guerra Civil, indicando, pelas áreas listradas, os locais onde as atividades missionárias domésticas não se desenvolveriam por estarem sob a jurisdição da Igreja nortista.

Figura 3 – Conferências anuais da Igreja Metodista Episcopal Sul em 1866



Fonte: Disponibilizado por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

A paulatina recuperação econômica dos estados sulistas permitiu que se recorresse aos fiéis das grandes cidades, chamando-os à responsabilidade em contribuir com fundos e/ou se candidatar para o trabalho missionário, de modo que várias campanhas de arrecadação circulavam entre as principais igrejas e Conferências. Havia a percepção de que o “aumento de membros aumenta as contribuições” (ATKINS, 1896, p. 12). A ampliação na captação de recursos, a partir dos anos 1870, se deu em função de uma atitude sofisticada incorporada ao trabalho. Nesse contexto, os metodistas mantiveram um cuidadoso balanço entre receitas e despesas e capilarizaram a ideia de “saúde econômica” de Conferência em Conferência (HEMPTON, 2005). A gestão da MECS realizada por John B. McFerrin (1870-1878) e seu

sucessor, Alpheus W. Wilson (1878-1882), transformou a agenda administrativa da instituição, pelo fato de terem proporcionado um novo clima para a estrutura missionária da MECS, a qual “mudou de uma empresa familiar para uma corporação mais eficiente” (SLEDGE, 2005, p. 167). Na medida em que se institucionalizava, a ideia de missão era afastada da espontaneidade de tradição paulina.

Com McFerrin os fundos subiram de “US\$ 88 675 em 1870 para US\$ 110 610 em 1878. Nos quatro anos da gestão de Wilson, a renda anual foi para US\$ 207 759” (SLEDGE, 2005, p. 166), finalmente permitindo que a Junta liquidasse os últimos vestígios da dívida herdada da Guerra Civil. Nos quarenta anos após 1870, os metodistas efetivaram atividades missionárias no extremo Oriente, América Latina e África a partir de uma complexa organização em rede construída de maneira transnacional – analisarei adiante essa perspectiva de maneira mais precisa. Por ora, cabe destacar uma reivindicação que circulou entre as Conferências, demonstrando a exigência das arrecadações. Diziam os metodistas: “Alguns de nossos melhores homens já estão no campo e centenas aguardam o comando da Igreja. Eles iriam agora estar no campo se o espírito e as contribuições da Igreja os sustentarem lá” (ATKINS, 1896, p. 10).

Após o período sombrio vivenciado pelos missionários na China em função da fragilização decorrente da Guerra Civil, somente em 1872 a Junta das Missões da MECS deliberou sobre a efetiva retomada dos trabalhos. A partir de interlocuções com a Conferência do Pacífico, que englobava parte do território californiano, em 1876 o bispo metodista Enoch Marvin, acompanhado por Eugene Hendrix, visitaram o campo chinês. Segundo Robert Sledge (2005), os dois homens possuíam uma carta de apresentação assinada pelo presidente Ulysses S. Grant, que, aliás, era membro da MEC, pedindo o cuidado necessário aos consulados americanos. A atuação missionária girava em torno das pregações em língua nativa, distribuição de Bíblias, trabalhos escolares e conversão de nativos. Dana Robert (1998) destaca a intensa atuação de Walter Russel Lambuth em relação aos trabalhos médicos que envolvia a utilização de técnicas modernas aprendidas a partir de sua formação nos Estados Unidos. Além de Lambuth, que já possuía uma tradição familiar envolvida nas missões, destacaram-se o envio de trabalhadores da Virgínia e Geórgia, bem como as arrecadações do Kentucky e Tennessee.

Ao longo do final do século XIX, a China se tornou uma *home base* que organizou suas próprias missões. Um desses movimentos, tendo em vista as articulações do mesmo Walter Russel Lambuth, foi bem sucedido em abrir os trabalhos no Japão já na década de

1880. Entre as atuações missionárias destacou-se a organização de uma sala de leitura vinculada às atividades da escola dominial em Kobe, que posteriormente foi nomeada Palmore Institute. W. B. Palmore era editor do *St. Louis Christian Advocate* e estava entre os primeiros doadores para os trabalhos no Japão, sendo também reconhecido no México com a construção do colégio Palmore. Além de Kobe, também receberam missionários da MECS as cidades de Osaka, Kyoto, Hiroshima e Yokohama (SLEDGE, 2005).

Outro desdobramento da missão na China foi o estabelecimento de atividades na Coreia, a partir dos esforços de Clarence F. Reid e Baron T. H. Yun, também na década de 1880. Segundo Robert Sledge, as ações da Junta Missionária se intensificaram quando chegaram ao mesmo tempo em Nashville dois apelos distintos para o desenvolvimento de trabalhos na região, interpretados como uma espécie de “chamado”. Nessa circunstância, novamente Eugene Hendrix foi enviado para investigar as possibilidades e relatar o potencial coreano. Em relatório publicado em 1886, os missionários demandavam “concentrar todas as suas forças disponíveis projetadas para operações em terras pagãs nesses países do Extremo Oriente” (Fortieth annual report..., 1886, p. 94).

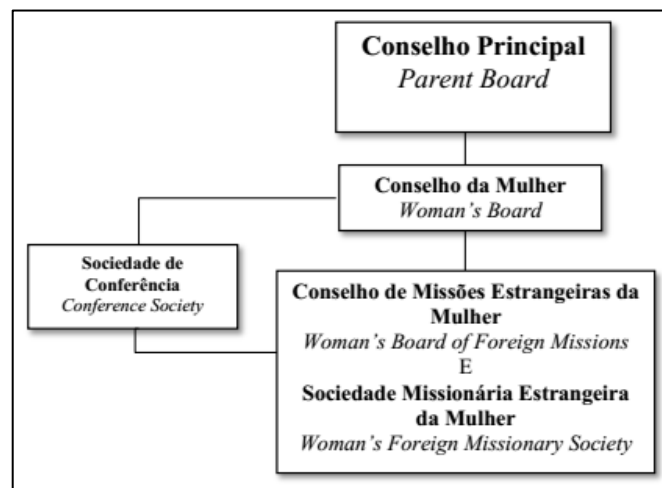
A longa década de 1870 também foi marcada pelo aparecimento da instituição missionária das mulheres metodistas, que ocorreu *pari passu* ao processo de emancipação feminina que, como foi dito, ganhou fôlego sobretudo a partir de 1868 com a ratificação da 14ª emenda. Segundo David Hempton (2005), entre as questões relacionadas ao fim da Guerra Civil estava também o número de homens mortos e inválidos criando um relativo vácuo de participação na causa religiosa. No interior de complexo quadro e inseridas na conjuntura de engajamento nos embates político-sociais, a ideia era ampliar a exigência de que a atuação missionária também se construísse como um “trabalho de mulheres para mulheres” (TATUM, 1960, p. 24), ou seja, a efetivação da participação feminina nas missões era condição necessária para oferecer ações de qualidade para as mulheres de outras regiões do planeta. Desta forma, segundo Robert Sledge (2005, p. 257), “o apoio às missões para mulheres em outras culturas se tornou a porta aberta que levou à igualdade de direitos em todas as áreas da vida metodista”.

Nesse contexto, após longos debates, foi aprovada pela Conferência Geral da MECS em maio de 1878 a criação da *Woman's Foreign Missionary Society*⁴. O primeiro encontro

⁴ Importante chamar a atenção para o fato de que a história da instituição não ficou ileso a transformações. Pela ação da Conferência Geral e da Associação de Executivo Geral, a organização feminina tornou-se, em 1882, *Woman's Board of Missions* e, em 1890, *Woman's Board of Foreign Missions*. Este último se fundiu com a *Woman's Home Missionary Society* para formar o *Woman's Missionary Council* em 1910. Não atarei a esses detalhes no decorrer da exposição.

geral aconteceu em Louisville (Kentucky), contando inclusive com a presença do secretário Alpheus W. Wilson. Noreen Dunn Tatum destaca as ações de Juliana Hayes (primeira presidente da Southern Methodist Woman's Foreign Missionary Society) que juntamente com o senhor e a senhora Steele “elaboraram a constituição e os estatutos da sociedade” (TATUM, 1960, p. 23).

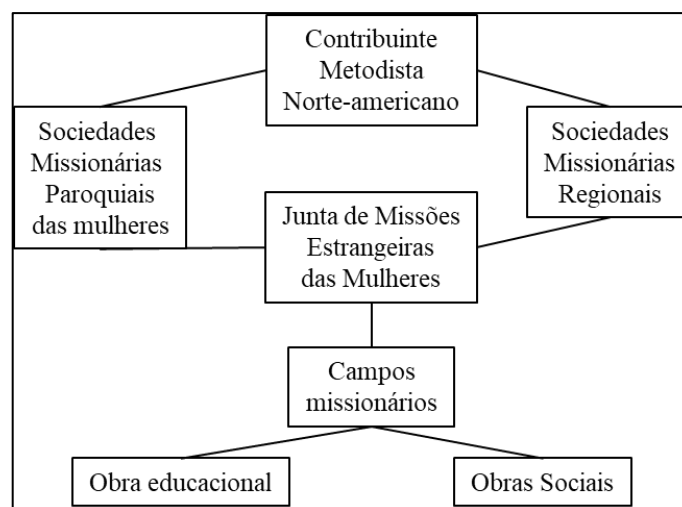
Figura 4 – Organograma da Woman's Foreign Missionary Society



Fonte: SILVA, 2017, p. 50.

Especialmente dedicada às obras educacionais e sociais, a estrutura que garantia arrecadações para manutenção das atividades femininas foi bem descrita por Peri Mesquida:

Figura 5 – Organograma da Junta de Missões Estrangeiras das Mulheres



Fonte: MESQUIDA, 1994, p. 176.

A hierarquia estabelecia basicamente, além das próprias missionárias, uma presidente, três vice-presidentes, duas secretárias de correspondência, uma tesoureira, uma secretária de

registro e duas gerentes. O artigo segundo do estatuto afirma que o objetivo da Sociedade era unir esforços para enviar o “evangelho a mulheres e crianças em terras estrangeiras, em nossa fronteira e entre as tribos indígenas de nosso próprio país, através da ação de missionárias, professores, médicos e leitores da Bíblia” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 120).

Apesar do envolvimento feminino nas ações missionárias já existirem desde *antebellum*, este momento marca sua autonomia institucional.⁵ Ao organizar a infiltração em campos de missão estrangeiros, sua projeção se deu em áreas sobre as quais já havia a presença missionária da Igreja-mãe. Segundo Tanya Storch (2006, p. 229), tão logo a Sociedade nasceu, Lochie Rankin “foi nomeada como a primeira mulher missionária na China. Ao chegar, a Srta. Rankin estava particularmente envolvida no trabalho da Clopton School para garotas”. Escrevendo de Nantziang, a missionária relatava que suas alunas estavam aprendendo “o alfabeto e a notação romana em inglês, o Novo Testamento, história Bíblica, alguns hinos escolhidos em letras fáceis e vários trabalhos de etiqueta” (WMA, jul. 1880, p. 5). Sua irmã, Musadora Rankin, a seguiu, sendo a segunda missionária enviada a campo pela organização feminina.

A institucionalização missionária construída no período *postbellum* esteve, entretanto, associada a uma conjuntura mais complexa. Dito de outro modo, a compreensão do processo dentro do qual os missionários conseguiram dinamizar suas atividades religiosas pelo mundo demanda uma análise mais precisa. Para caminhar nessa direção, incorporarei na análise um elemento simultâneo ao debate feito até aqui. Concentrarei esforços nos mecanismos e estrutura que viabilizaram a projeção transnacional e como os missionários metodistas interpretavam e se serviam da conjuntura da modernidade técnica para atingir seus objetivos de expansão religiosa.

2.1 Dinâmica do movimento missionário metodista transnacional

Para além da institucionalização edificada após a Guerra Civil no processo de reconstrução da Igreja Metodista Episcopal Sul, é igualmente importante considerar a utilização da infraestrutura viabilizada pelo processo de incorporação de regiões periféricas à esfera da circulação de mercadorias no contexto de expansão da modernidade capitalista da

⁵ Diversas pesquisas enfocam a atuação missionária a partir do protagonismo feminino. Apesar de não ser o escopo desse trabalho, é importante mencionar que o debate de gênero tem se destacado na historiografia protestante, especialmente metodista, a partir de vários esforços, entre os quais estão os desdobramentos das pesquisas da professora Dana Lee Robert (1996). Para um balanço sobre essa perspectiva de análise, o leitor ainda pode consultar: ROWE, 1980; TURNER, 1995; WARRICK, 2003.

segunda metade do século XIX. Esse foi um momento em que os circuitos transnacionais de exportação e importação conectavam diversas regiões do mundo aos centros responsáveis pelo impulso do capitalismo industrial, a partir da ampliação nas redes telegráficas e ferroviárias, viagens a vapor, edição e distribuição de um vasto conjunto de impressos e o desenvolvimento do sistema de correios. As relações entre a circulação de mercadorias e a heterogeneidade de formas de trabalho assumiam diferentes configurações na medida em que o processo de valorização do capital integrava o mundo através da técnica moderna (BAYLY, 2004).

Em uma conjuntura de desenvolvimento da vida urbana vinculada à ampliação da densidade populacional em função de movimentos internos e a intensificação da migração transnacional, houve a incorporação de transformações materiais que permitiam a conexão entre diversas cidades portuárias e regiões interioranas a amplos quadros de circulação global (OSTERHAMMEL, 2014). Sobretudo a partir da década de 1870, as paisagens urbanas de cidades como Shangai, Seul, Yokohama, Johannesburgo, Luanda, Lima, Santiago, Buenos Aires, Montevideu, Rio de Janeiro, Valparaíso, Veracruz, Cidade do México e Havana foram profundamente impactadas pelo desenvolvimento dos meios de transporte de massas e sua integração na economia mundial (SCOBIE, 1991), que estruturava uma significativa esfera de negócios marcada por combinações desiguais (DAVIDSON, 2017). Essa condição material para troca de mercadorias permitiu, igualmente, a circulação de indivíduos, trabalho, ideias, valores, práticas e, segundo a interpretação aqui proposta, dos missionários protestantes. Uma publicação metodista de 1911 sintetiza: “O mundo foi reduzido pelas maravilhosas mudanças do século passado em um ótimo bairro” (PINSON, 1911, p. 3). De forma provocativa, uma publicação metodista de 1902 argumentava:

Entre os movimentos mundiais, nenhum se enquadra na conclusão da Ferrovia Siberiana e na assinatura do Tratado Hay-Pauncefote para a construção do Canal da Nicarágua. O primeiro coloca as civilizações oriental e ocidental da Ásia e da Europa em contato direto entre si, abrindo uma artéria transcontinental para o tráfego e as viagens. O segundo envolve a revogação pacífica do Tratado Clayton-Bulwer e garante uma rodovia internacional e interoceânica, que mudará o mapa do mundo e fará do Golfo do México e dos Estados do Sul o teatro dos estupendos negócios comerciais, sociais, e movimentos religiosos. Nossos planos de evangelização são proporcionais à situação? (The Review of Missions, jan. 1902, p. 431)

A pergunta final revela a percepção sobre o potencial que as transformações materiais da época significavam para o desenvolvimento do alcance das missões. A análise que se segue captura a especificidade do caso latino-americano, asiático e africano, na medida em que eles

apontam de maneira concreta para o entrelaçamento entre o movimento transnacional metodista e a dinâmica da circulação global.

2.1.1 América Latina

As assimetrias construídas na América Latina tendo em vista a conjuntura de valorização do capital, circulação de mercadorias e exportação de produtos primários podem ser delimitadas a partir dos processos de urbanização e territorialização de transformações materiais. Os missionários presenciaram e repercutiram o processo na medida em que se inseriam no quadro de migração transnacional sobre regiões latino-americanas (BLACK, 1893). Uma passagem do *The Missionary Voice* de julho de 1912 (p. 417) evidencia o interesse em projetar as atividades metodistas pelo interior do continente:

O problema missionário da América do Sul envolve a condição da Igreja Católica Romana existente naquela franja de civilização progressiva que faz fronteira com todo o continente e se estende por algumas centenas de milhas a partir do litoral. Nosso objetivo é chamar a atenção para o grande interior da América do Sul, despertar o interesse e iniciar a investigação nas linhas que se referem diretamente à responsabilidade da ocupação missionária protestante desse território.

Segundo relatórios metodistas publicados também em 1912, Callao, localizado a “7 milhas a Oeste de Lima, com a qual está conectada por via férrea”, constituía-se como uma “cidade moderna, com um espaçoso porto, sendo o centro de uma grande atividade comercial” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 420). A população limenha era estimada em “120 000 pessoas” que contavam com “um excelente sistema hidráulico, várias praças públicas, um número de hospitais” e a Universidade de San Marcos, a “mais antiga no continente Ocidental, fundada em 1551” (Annual report of the Board of Foreign Mission..., 1912, p. 420). O Chile, por sua vez, era reconhecido por possuir “a região produtora de cobre mais famosa do mundo”, tendo em sua capital uma “população estimada em 325 000” pessoas, tornando-a, “a exceção de São Francisco”, “a cidade mais populosa na encosta do Pacífico” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 409). Buenos Aires é descrita como “um grande centro de comércio e negócio” contando com “seis linhas ferroviárias” que conectavam “a cidade com várias outras partes da América do Sul” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 389). Além de possuir “numerosas viagens à vapor para Montevidéu e cidades ao longo do Paraná e Uruguai, tão distantes quanto os confins do Brasil”, suas “conexões com portos da Europa e América do Norte”

contribuíam para que tivesse “uma população de 1 200 000 pessoas, das quais 50% são estrangeiras” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 389). Rosário de Santa Fé era “um importante porto de embarque para trigo e pecuária” sendo frequentada “não só por vapores de rio, mas também por navios oceânicos” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 392). Em um relatório publicado de 1875, os metodistas revelam a estratégia da instituição missionária em se projetar por “todos os pontos importantes do interior” que eram “abertos à pregação do Evangelho” (Fifty-sixth annual report..., 1875, p. 50).

O Paraguai, por meio de sua capital Assunção, possuía, segundo os missionários, exportação de “peles, tabaco, laranjas e erva mate”, contando com uma presença de “milhares de estrangeiros no país” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 394). Montevideú, considerada por alguns missionários “uma das mais bonitas cidades americanas”, possuía “conexão por vapor com Buenos Aires e com a Europa e América do Norte” (Annual report of the Board of Foreign Missions..., 1912, p. 399). Sobre o caso uruguaio, ainda pode-se perceber que a projeção transnacional missionária não se restringia pelas fronteiras políticas, de modo que ultrapassar os limites impostos pela construção dos Estados nacionais era condição para dinamizar o ímpeto interiorizador de suas atividades. Uma publicação de 1880 revela:

Existe o Uruguai, ocupado em Montevideú, com linhas de influência estabelecidas por todo o rio Uruguai, que se estendem por todo o interior e atravessam a fronteira brasileira. As províncias do sul do Brasil são as mais progressistas, republicanas, industriosas, agrícolas e de pensamento livre do Império. Seu comércio está se dirigindo para Montevideú cada vez mais a cada ano. Duas ferrovias que já correm de Montevideú para o interior e avançam em direção àquelas províncias, que têm muitos e grandes interesses em comum com o Uruguai. Eles foram completamente revisitados com as Bíblias de Montevideú e devem receber sua evangelização daqui (Sixty-first annual report..., 1880, p. 43).

Sobre o caso do México, um relatório de 1891 da MECS destaca que a “comunicação ferroviária” proporcionava a “conexão com um milhão de mexicanos”, revelando que em El Paso, após a “abertura de um canal de irrigação”, a “colheita de frutas no vale, especialmente de uvas”, constituía “uma grande fonte de rendimento” que atraía “capital e trabalho”, na medida em que a cidade era o “centro do comércio entre o Novo México, Arizona, a parte Ocidental do Texas e o estado mexicano de Chihuahua” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 88). Um relatório de 1894 afirma que Durango era “uma cidade mexicana muito boa com uma população de mais de 30 000 habitantes e o centro de um grande comércio de ferro e

mineração de prata”, mas que “até o advento da ferrovia” estava “desligada do mundo exterior” (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 80). A “extensão das ferrovias”, enquanto “vias de transporte e comércio”, era igualmente compreendida como mecanismo que acelerava a dinamização das atividades missionárias na medida em que permitiam a “rápida abertura do México para o evangelho” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 20-21). A possibilidade de expansão das missões pelo Norte mexicano passava pelo desenvolvimento da infraestrutura no sudoeste norte-americano. Uma publicação de 1893 assinala que Laredo (Texas) era “um ponto destinado a ser um importante centro ferroviário”, fato que viabilizaria a “travessia do Rio Grande” (BLACK, 1893, p. 16). Saltillo, segundo publicação de 1894, estava “situada na Ferrovia Nacional do México, a linha de entroncamento entre San Antonio, no Texas, e a Cidade do México, está magnificamente localizada no alto do relevo, o que proporciona um clima salubre e o liga aos grandes centros do sul” (PINSON, 1911, p. 1-2).

Em mesmo sentido, uma publicação metodista de 1886 sugere que “o desenvolvimento material do país pelas ferrovias e telégrafo oferece uma boa oportunidade para o trabalho protestante”, de modo que as “conexões por vapores e ferrovias da América Central e do Sul” proporcionavam “uma grande entrada e saída de influências” (WMA, jun. 1886, p. 7). O quadragésimo quinto relatório anual da Junta Missionária da MECS afirma que “os campos para o trabalho evangélico entre as raças latinas da América do Norte e do Sul têm assumido grandes proporções” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 20), de modo que a organização idealizava “plantar suas missões em todas as principais estações ferroviárias” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 21). Destacava-se, aliás, o fato da Cidade do México estar a “somente quatro dias de viagem dos escritórios em Nashville” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 20-21), demonstrando que as conexões com a sede da administração metodista pareciam fundamentais para a projeção das atividades missionárias. Um relatório de 1891 afirma:

Corporações ferroviárias estão mapeando linhas de saída pela América Central e do Sul, e o dia está próximo quando os trilhos de ferro ligarão os dois continentes. Em poucos anos nossos missionários no Brasil irão chegar ao seu destino sem viajar pelo oceano. [...] Nosso povo será atraído para essas terras de promessas e nossa Igreja precisa estar pronta para enviar o missionário pioneiro nessa direção. [...] Se medirmos nossas oportunidades, quando as ferrovias descerem a espinha dorsal dos dois continentes e encontrar seus trilhos com aqueles que agora apontam do Rio de Janeiro para o Norte, nossos missionários no Brasil e no México irão juntar suas mãos em um único campo (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 21).

A conjuntura na qual se deu a penetração das atividades missionárias pelo América Latina continental, permitia igualmente, seguindo o argumento de Walter Russel Lambuth sobre a “tendência das missões” de “se concentrar em grandes pontos estratégicos”, que Havana fosse apontada “para localizar uma boa escola” tendo em vista “sua localização central” (Twentieth-second annual report..., 1900, p. 112) e a constatação de que “poucas horas de vapor” eram necessárias para a chegada “dos nossos missionários em Cuba” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 21). Havana representava, segundo os metodistas, “muito mais para Cuba do que a maioria das principais cidades pode significar”, pelo fato de concentrar “dois terços das importações” e “metade das exportações” (Sixty-fifth annual report..., 1911, p. 165) do país. Segundo as lideranças missionárias, “Cuba, tão ansiosa para a civilização inglesa”, estava “disposta a aceitar qualquer coisa para uma Bíblia aberta e salvação através de Cristo” (Twentieth-second annual report..., 1900, p. 5).

2.1.2 Leste asiático

Segundo a percepção da secretária de correspondência da organização missionária feminina, senhorita Trueheart, publicada pelo vigésimo relatório anual da WFMS em 1898 (p. 6), “o mundo está aberto; nenhum país está fechado para o comércio, para o olho da aventura, para a ganância do lucro, e certamente também não está para o evangelho”. A infraestrutura tecnológica que viabilizava a circulação de mercadorias assegurava novos padrões de consumo e transformações materiais não só nas cidades da América Latina, mas em outras regiões do globo igualmente integradas à dinâmica capitalista (POMERANZ, 2009). A senhorita Trueheart afirmava: “há dinheiro nos bolsos da Igreja, e as instalações de viagem tornam as margens opostas do Pacífico quase ‘vizinhas’, e todas as nações precisam do evangelho” (Twentieth annual report..., 1898, p. 6). Na medida em que “o cristianismo no Pacífico” era confrontado pela “idolatria oriental” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 17), os metodistas vislumbravam “o grande pensamento de Deus para evangelizar o mundo através da agência humana” (Twentieth annual report..., 1898, p. 6), de modo que o movimento missionário era igualmente projetado em direção às “margens opostas do Pacífico” (Twentieth annual report..., 1898, p. 6). Nesse sentido, os missionários no extremo asiático planejaram, como demonstra uma publicação de 1872, a possibilidade de viagens “para pontos distantes no interior”, afirmando: “quando a primavera começar, esperamos estar prontos para o

trabalho ativo e, em nome de Deus, levaremos o Evangelho para o interior” (Fifty-third annual report..., 1872, p. 53). Entendia-se que

No centro e Oeste chinês existem imensas regiões ainda esperando pelos arautos da cruz. A mão de Deus está abrindo caminho para o evangelho nas províncias ocidentais daquele vasto império. A grande distância e a ausência de comunicação ferroviária têm, até agora, tornado a região comparativamente inacessível pelo Leste. A ganância britânica por conquistas coloniais e empreendimentos comerciais para seu povo estão abrindo linhas de viagem para essa região, a qual abraça milhões de almas imortais para quem nada tem sido feito. Seus rios estarão em breve abertos para vapores, a ferrovia penetrará suas passagens nas montanhas e os comerciantes do Oeste colherão ricas safras de seu comércio. Enquanto as barreiras são quebradas, a Igreja deve estar pronta para entrar no novo campo aberto. [...] Nosso ramo da Igreja deve estar preparado para seguir a liderança de Cristo enquanto ele abre, através de agências mundanas, o caminho para seu reino dentro desses vastos domínios de escuridão pagã (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 19).

Assim como o caso da América Latina, a intenção dos missionários em seguir as possibilidades abertas pela infraestrutura de comunicação fez parte da lógica da expansão metodista pela China. O desenvolvimento na eficiência das conexões transnacionais fazia com que o tempo fosse “gradualmente reduzido, enquanto as instalações ferroviárias” eram “melhoradas”, de modo que “o encurtamento das rotas e aumento da velocidade” (TMV, jan. 1912, p. 44) viabilizava a ampliação do movimento protestante. A abertura do trabalho missionário em Soochow, “cerca de noventa milhas ao noroeste de Shangai”, foi feita em 1859, pois sua “posição mercantil e centro comercial letrado sugeriu sua importância como um centro missionário” (JOHN, 1891, p. 20). A propósito, segundo publicação de 1903, a “revolução nas viagens” aberta pela inauguração de diversos trechos da Siberian Railway construída pelo czarismo russo, permitia que “a grande distância de Londres ou Paris até Shangai” fosse “coberta em três ou quatro semanas”, viabilizando, inclusive, “que o serviço semi-semanal [de correio]” se tornasse “diário” (WMA, mar. 1903, p. 332).

Além da China, Gensan era destacado, em 1911, como o “porto mais importante do lado leste da Coreia”, de modo que as “conexões de vapor e ferrovia”, tornavam a região “o grande ponto de distribuição de toda costa leste” (TMV, nov. 1911, p. 31). A senhorita Trueheart garantia que a Coreia estava “pronta para beber as águas da salvação pela casa do nosso Rei. Coreia deseja a civilização Ocidental, e a civilização Ocidental é cristã” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 6). Alcançando regiões que o próprio desenvolvimento das estradas de ferro não era capaz, uma metodista no Sul da Índia, trabalhando em um circuito missionário no interior da colônia britânica, cuja “estação ferroviária mais próxima” ficava “a noventa milhas de distância”, revelava, pelo relatório de

1901, que deveria “percorrer 180 milhas” se quisesse “obter suprimentos de alimentos, como trigo, batata, açúcar etc.” (Thirty-second annual report..., 1901, p. 130-131). Em 1891, uma passagem de um relatório anual da MECS argumenta que a “Companhia das Índias Orientais de Londres capturou a Índia e a entregou à Inglaterra em menos tempo do que a nossa Igreja na China”, exigindo que o “amor de cristo” fosse “aprofundado e intensificado para que os filhos de Mamon” não colocassem “os filhos da luz na vergonha” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 138-139).

O Japão passava, segundo uma publicação de 1886, por uma “revolução total” em função da saída de uma situação “parecida com a Europa medieval” para uma “modernização em quase toda parte”, observada pela “construção de uma frota de guerra e vapores de transporte, [...] oficinas mecânicas, forjas, fundições, ferrovias e linhas telegráficas” além de “escolas nas quais inglês, francês e alemão” (WMA, maio 1886, p. 6-7) eram ensinados. Nesse sentido, entendia-se que “o mundo cristão” havia sido “profundamente mexido pelas necessidades do Japão” e suas hostilidades “em relação à civilização e ideias Ocidentais” legitimavam a abertura de “uma efetiva porta para o evangelho” (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 69). Esse panorama permitiu, segundo os metodistas, a “introdução da mais livre e iluminada forma de cristianismo” que contribuía para “o avanço do mundo” (WMA, maio 1886, p. 7). A abertura era percebida em Yokohama, por exemplo, por se tratar, segundo relatório de 1880, de “uma cidade importante”, com a “população de 75 000 pessoas” e “um grande centro de comércio estrangeiro e intercâmbio” (Eleventh annual report..., 1880, p. 36). A expansão da modernidade capitalista viabilizava a transnacionalização das atividades missionárias.

2.1.3 África

A agressividade dos centros industriais no processo de colonização de regiões africanas revela outros espaços marcados pelo uso sistemático da violência na dinâmica de expansão da modernidade capitalista. Destacado nas últimas décadas do século XIX, o movimento articulado no plano das relações internacionais, sobretudo, pelos Estados-nacionais europeus e os Estados Unidos, sustentava uma apropriação que viabilizava, a partir da territorialização da técnica, a integração de novas regiões ao comércio global, sobretudo, tendo em vista a exportação de produtos primários (PELZER, 1978). A presença cristã na África subsaariana a partir da década de 1870, pode ser pensada a partir de sua complexa, e

muitas vezes contraditória, relação com as pretensões dos Estados ocidentais atreladas à retórica de superioridade cultural/racial típicas da segunda metade do século XIX – desenvolverei melhor essa discussão no próximo capítulo. Independente das especificidades, havia entre os metodistas a certeza de que a salvação só poderia ser encontrada em Jesus Cristo, fato que, de acordo com Robert Slegde (2005, p. 6), pressupunha “que qualquer outra postura religiosa era fatalmente inferior”. Uma publicação metodista explicitava que

vapores e eletricidade tem abolido o espaço. Barreiras geográficas para o contato e relação racial desapareceram. Raças e civilizações isoladas estão agora face a face. O domínio do homem sobre a natureza está colocando à disposição suas titânicas forças e recursos ilimitados (TMV, jan. 1917, p. 6).

Uma publicação do *The Missionary Voice* de julho de 1911 (p. 18) quantificava a expansão da infraestrutura capitalista pelo centro africano em “5 000 milhas de telégrafo”, “7 000 milhas” de linhas de vapor, “amplas estradas, nas quais o governador [de Uganda] pode usar seu automóvel”, e um “serviço postal moderno” que conectava “todas as principais divisões do interior da África”. Desenhando o campo das simultaneidades globais quando tomadas em perspectiva em relação à América Latina e o Leste asiático, as sociedades missionárias “não foram lentas em discernir as vantagens desta abertura e foram ao trabalho para estabelecer o reino de Jesus Cristo” (WMA, abr. 1883, p. 6).

Segundo relatório metodista de 1890, a projeção dos discípulos de Wesley que partia da cidade de Matadi, localizada no Congo Belga, por exemplo, “logo se tornou manifesta quando o trabalho ferroviário começou” (Seventy-second annual report..., 1891, p. 27). Após as batalhas britânicas na região de Transvaal, a cidade de New Umtali, localizada a “duzentos e vinte e cinco milhas da costa” no meio “de uma região mineradora e agrícola”, recebia diversos trabalhos missionários desenvolvidos “entre a população europeia branca que representa os interesses de riqueza, governo e negócios” (Eighty-second annual report..., 1901, p. 40). Em Angola, Luanda era descrita por um relatório de 1898 como “uma cidade de 18 000 pessoas, várias das quais” eram “portuguesas, algumas centenas [...] inglesas, alemãs, holandesas e francesas envolvidas no comércio” (Seventy-ninth annual report..., 1898, p. 37). Malange, “ponto para o qual a ferrovia está indo de Luanda”, constituía-se como “o segundo lugar mais importante” em Angola, de modo que a partir desta região “o comércio e as [...] missões podem ir para além das regiões de Kassai, do Alto Congo e mais para os lagos de Uganda, ou para o sudeste, em direção ao vale de Zambeze” (Seventy-ninth annual report..., 1898, p. 45). Johannesburgo, por sua vez, possuía, segundo os dados reproduzidos pelos

missionários, “uma população de 125 000 pessoas” e era considerada “o terceiro maior campo de ouro do mundo” (Seventy-ninth annual report..., 1898, p. 45). Sua importância residia no fato de que a partir dela se projetava parte da interiorização missionária pelo continente africano. Segundo o septuagésimo nono relatório anual da Sociedade Missionária da MEC de 1898 (p. 38),

Essa agressiva civilização branca está constantemente impulsionando para o norte em direção à África Central, e qualquer grande Igreja que espera ter uma participação meritória na evangelização do continente africano deve, de alguma forma, entrar nessa maré do norte e plantar bases de operações, no caminho de igrejas e escolas nas quais podem ser treinados professores nativos, evangelistas e leitores da Bíblia para as regiões mais além.

Caso semelhante foi observado na pesquisa realizada por Simão Jaime (2017, p. 22), ao descrever a fixação dos metodistas em zonas rurais de Moçambique, instalando trabalhos em Mongwe, Mocodoene, Combine e Chicuque, “no interior das circunscrições de Morrumbene e Homoine”. Parecia claro à percepção metodista, expressa pelas publicações da instituição missionária, que “os empreendedores mercantis estão entrando em toda avenida que é aberta ao comércio no Continente Negro e em todo rio navegável”, de modo que “Avante!” era o comando a fim de “alcançar todas as fronteiras” e “ampliar o reino de Cristo” (Fortieth annual report..., 1886. p. 44-45). Um relatório de 1891 explicita:

O coração da África tem sido aberto pelas últimas explorações e um vasto campo para os esforços missionários é revelado. A população do continente tem sido estimada em 200 000 000, da qual metade nunca ouviu que há um Salvador. Poderes europeus estão dividindo o território, vapores estão navegando seus rios e mares interiores e, em breve, ferrovias abrirão um caminho para a civilização através de seus amplos vales e emaranhadas florestas. Há trabalho na África para todos os ramos da Igreja de Deus (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 20).

Uma publicação metodista de maio de 1886 revela que a Sociedade Internacional de Exploração, liderada pelo rei belga Leopoldo II, “propunha abrir uma estrada de comércio” que conectasse o Leste ao Oeste africano, de modo que vários “ramos da sociedade” deveriam “marcar e abrir caminhos transversais pela rodovia central” para a “conquista da civilização cristã” (WMA, maio 1886, p. 6). Através de uma “corrente transcontinental de missões” (WMA, maio 1886, p. 5), diversos metodistas “foram enviados para regiões distantes com pregação regular e dedicaram todo o seu tempo à instrução moral e espiritual” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 20). Obedecendo ao *slogan* “ide por todo o mundo e pregai o meu Evangelho” (Fifty-sixth annual report..., 1875, p. 45), a penetração missionária era

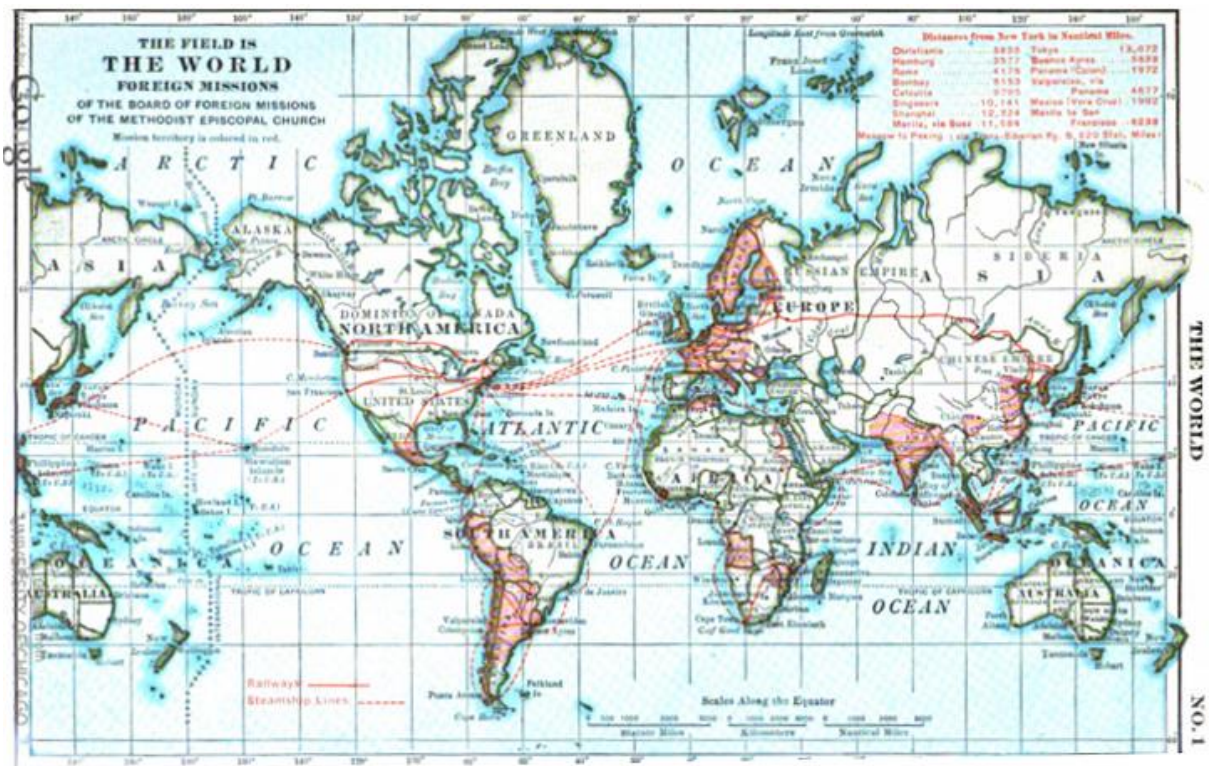
dinamizada, segundo relatório anual de 1872, pelos “impulsos gloriosos de nossa civilização cristã”, que despertavam “respostas não apenas entre as tribos em sua linha costeira, mas também no interior do continente” (Fifty-fourth annual report..., 1873, p. 40).

O discurso civilizatório que incorporava ao trabalho missionário a responsabilidade pela “iluminação” da África ecoava os ideais da modernidade capitalista associados à técnica. Hatton Dunnica Towson (1881-1919), militar combatente na Primeira Guerra Mundial e filho de missionários metodistas, capturava as transformações materiais em uma publicação de 1911 na revista *Emory Phoenix* – editada por alunos da Universidade de Emory em Atlanta (Geórgia). “Há meio século [a África] foi justamente chamada de Continente Negro. Hoje grandes vapores percorrem seus lagos e rios, o apito da locomotiva e o clique do telégrafo são sons comuns” (TMV, abr. 1911, p. 38). A dinâmica que tinha como pano de fundo o uso das “forças da civilização ocidental” associava, por meio do processo de valorização do capital, a presença da tecnologia e a noção de progresso como elementos definidores de “uma revolução sem precedentes” (TMV, abr. 1911, p. 39). Towson ainda argumenta que “estar na África significava morte praticamente certa por causa da febre da malária” até que “a ciência moderna tornou a África Central não mais um local de sepultamento para os brancos” (TMV, abr. 1911, p. 38).

A projeção transnacional metodista incorporava múltiplos locais e desenvolvia atividades no campo das simultaneidades globais. O argumento desenvolvido até aqui é de que em diversas regiões onde o processo de valorização do capital impulsionado pelos centros industriais promoveu conexões articuladas pelas transformações técnicas da modernidade com vistas a uma integração econômica transnacional, os metodistas projetaram suas missões em um amplo processo de expansão do cristianismo protestante. Em sentido inverso, uma publicação metodista de 1896 argumentava que havia sido “provado repetidamente, a partir de estatísticas autênticas, que a doação de dinheiro missionário paga como investimento por retornos comerciais para as nações que o oferecem” (ATKINS, 1896, p. 11). Articulando uma totalidade em movimento, a dinâmica metodista objetivava a ampliação das atividades missionárias servindo-se, portanto, de uma sobreposição de movimentos. Intencionalmente projetada sobre a infraestrutura técnica da modernidade capitalista, foi possível a projeção de trabalhos religiosos até as periferias globais. Portanto, na medida em que regiões interioranas se integravam à dinâmica da economia-mundo, eram abertos novos destinos potenciais para a ação missionária.

Explicitando os resultados do amplo processo de expansão transnacional, a cartografia publicada em 1909, evidencia a possibilidade de conexão entre a sede missionária nos Estados Unidos e diferentes *mission fields* espalhados pelo mundo. Incorporando as desproporções territoriais típicas da perspectiva centrada na superioridade do Norte industrial sobre as periferias globais, a América do Norte é retratada maior que o continente africano e a Groenlândia maior do que a América do Sul e a Austrália. O mapa ainda demarca diversas linhas ferroviárias e conexões viabilizadas pela viagem à vapor transoceânica, apontando a concreticidade da rede infraestrutural edificada pela técnica capitalista.

Figura 6 – O campo é o mundo: missões estrangeiras



Fonte: Missionary Atlas, 1909, p. 15.

Em fala proferida em 1901 na Conferência das Missões realizada em New Orleans, o bispo Hendrix exclamava: “Eliminar essa ideia missionária e deixamos de ter qualquer relação com nações estrangeiras” (Missionary issues..., 1901, p. 34). O metodista argumentava que deveria “haver um senso de intercomunicação entre o missionário e o comerciante” (Missionary issues..., 1901, p. 36), pois

Se adotarmos essa visão ampla, descobriremos que é algo que o homem de negócios tem em comum com o pastor, que a nação tem em comum com a Igreja; e como esses poderosos movimentos comerciais enviam seus grandes navios a vapor e

cargas para essas terras distantes, trata-se de uma questão de perpetuidade do comércio, segurança da propriedade e proteção de interesses, tanto do comerciante quanto do missionário (Missionary issues..., 1901, p. 35).

Voltando o foco da análise para a organização institucional dos religiosos, argumento que ao seguir as rotas abertas pelo comércio internacional, os metodistas se moviam tendo em vista uma estrutura episcopal a qual deliberava acerca da criação de *home bases* sobre *mission fields*. A captação e o direcionamento de recursos fundamentaram a mobilidade de pessoas e capital que estruturavam a fundação de Conferências, distritos e estações de trabalho ao redor do mundo – entre os quais estavam os projetos de educação que serão trabalhados mais adiante nesta pesquisa (HEMPTON, 2005). Esse imbricamento é pressuposto para a análise que se segue acerca da construção da rede missionária metodista transnacional a partir dos Estados Unidos.

2.2 Ethos empresarial e circulação missionária global

O processo de expansão missionária da Igreja Metodista Episcopal Sul passou pela edificação de uma estrutura administrativa complexa. A formação de redes que estabeleciam conexões globais levou David William Scott a entender que o gerenciamento das missões metodistas fazia de sua instituição uma espécie de corporação multinacional. Segundo Scott (2016, p. 159), corporações multinacionais eram empresas com operações em mais de uma nação, que possuíam e administravam propriedades e outros ativos, empregavam pessoas, produziam e distribuíam bens e serviços, além de “executar pelo menos uma dessas tarefas em mais de um país”.

A chamada “administração científica” começou a desenvolver seu pensamento na indústria siderúrgica norte-americana por volta de 1880, sobrepondo métodos tradicionais e improvisados por formas mais racionais de organização que visavam à maximização dos lucros. No final século XIX, o grande crescimento da atuação dessas empresas esteve entrelaçado à dinâmica de abertura de mercados, tendo em vista o fato das viagens a vapor e as comunicações telegráficas contribuírem para a ampliação da densidade das conexões econômicas mundiais. Nessa conjuntura, bancos europeus e instituições norte-americanas promoveram a exportação de capital em grande escala para regiões ao Sul do continente americano, colônias africanas, extremo asiático e o Império Otomano (OSTERHAMMEL, 2014). Segundo Hobsbawm (1998), no processo de expansão para o exterior, novas técnicas de gerenciamento contribuíram para transformar grandes corporações multinacionais a partir

de seu imbricamento com as políticas expansionistas estatais. Maurício Tragtenberg (1977), analisando o complexo quadro de formação do pensamento administrativo-empresarial contemporâneo, sugere que o modelo desenvolvido a partir do século XIX fundamentava-se na noção de que “administrar é prever, organizar, comandar e controlar” (TRAGTENBERG, 1977, p. 95), de modo que a “grande divisão do trabalho entre os que pensam e os que executam” (TRAGTENBERG, 1977, p. 87) viabilizava a fixação do ritmo da produção, das funções de cada cargo vinculado ao processo, dos métodos de administração e das formas de trabalho que seguiam verticalmente dos postos de direção para os trabalhadores.

Além da analogia com as corporações multinacionais, a estrutura institucional missionária da MECS também utilizou mecanismos técnicos de organização que se assemelhavam aos processos edificados pelos Estados nacionais, sobretudo no século XIX, para gestão da população, igualmente marcados por dinâmicas de racionalização administrativa. A cisão entre as noções de Estado e sociedade, na medida em que propunha um afastamento em relação às teses lockeanas sobre o governo, marcou o ímpeto da criação de serviços públicos estruturados para administração dos impostos coletados. A moderna perspectiva de controle social se estruturava a partir de categorias hierárquicas e burocráticas que visavam à garantia da ordem e o estabelecimento de regimes estáveis os quais, em alguma medida, dialogavam com a tecnologia de poder edificada pelas empresas privadas, sobretudo na Prússia e na França napoleônica (OSTERHAMMEL, 2014). Para entender essa relação, James C. Scott (1998) articula as noções de simplificação e legibilidade partindo de um estudo sobre a silvicultura prussiana do século XVIII.

Segundo o autor, durante o governo de Frederico, o Grande houve a necessidade da transformação de uma floresta original em uma área para produção voltada para um grande mercado. Aquele antigo *habitat* de uma multiplicidade de espécies vegetais e animais, não demonstrava princípios de ordenação, de modo que tornava inviável para o “engenheiro florestal” conhecer em plenitude seu potencial econômico, dificultando, assim, uma exploração eficiente e lucrativa dos recursos agrícolas. O discurso utilitário, que começou a ganhar força no contexto do despotismo esclarecido, estimulou uma reconfiguração do espaço geográfico no campo, de modo que o nascimento de uma ciência florestal proporcionou, por meio da utilização de métodos racionalmente construídos, um tipo de produção que atendesse às demandas e operassem nos termos da maior rentabilidade. Para isso, foi necessário um processo de reflorestamento, de modo que aquela antiga realidade, na qual habitava uma multiplicidade, fosse esvaziada e outras espécies de plantas fossem priorizadas, na medida em

que forneceriam produtos, como madeira, por exemplo, com maior valor no mercado. Aquelas, em contrapartida, que estabelecessem algum tipo de competição e, de alguma maneira, obstruíssem ou restringissem as possibilidades de lucro, seriam extirpadas e entendidas como ervas daninhas. Porventura, insetos que também provocassem algum tipo de limitação da produção seriam submetidos à tentativa de extinção, pois eram entendidos como pragas. De maneira objetiva, qualquer forma inapropriada de existência dentro do espaço de cultivo seria eliminada com vistas a garantir a eficiência. James Scott argumenta que as árvores da floresta eram “arrumadas em fileiras cerradas e uniformes, por assim dizer, para serem medidas, contadas, derrubadas e substituídas”, de modo que, no limite, “a própria floresta nem precisaria ser vista; podendo ser ‘lida’ com precisão a partir das tabelas e mapas no escritório do engenheiro florestal” (SCOTT, 1998, p. 15). A ciência florestal transformou a floresta real (caótica) em floresta uniforme, submetida a processos de ordenação, cálculo, padronização, rentabilidade e exatidão tecnicamente geometrizada. Por meio da aplicação de protocolos de ação e um sistema de gerenciamento burocrático tornou-se possível uma visão sinóptica de toda extensão cultivada, na medida em que diminuía a diversidade e estabelecia um controle com vistas à normatização. Esta simplificação favoreceu a possibilidade de a floresta ser “lida” com maior facilidade pelo administrador e, assim, manipulada de maneira produtiva. Com fileiras que se entrecruzavam em linhas perpendiculares, a técnica florestal de Frederico, o Grande se tornou paradigmática na Europa.

A silvicultura de produção científica foi utilizada por James Scott (1998, p. 22) como uma metáfora para o tema da engenharia social produzida pelo Estado ocidental no século XIX, na medida em que “nenhum sistema administrativo é capaz de representar qualquer comunidade social existente, exceto através de um processo heróico e muito esquematizado de abstração e simplificação”. O aparecimento de mecanismos que facilitassem a interpretação da dinâmica social foi concomitante ao fenômeno da população, vinculada aos processos de industrialização e urbanização e à emergência de corporações multinacionais. Os agentes do Estado não estariam preocupados com a complexidade de toda a realidade social de modo que a codificação passava por um processo de simplificação e abstração, permitindo a atuação em forma de governo. A legibilidade, deste modo, se alicerçava em uma burocracia que movimentou amplos processos de coleta de dados, como a estatística e a tributação. Os mecanismos de dominação e poder passavam por um reconhecimento do social e sua racionalização com fins normativos, permitindo que a população, como novo fenômeno urbano, se tornasse objeto de gestão - a normatização favorecia a leitura. A eficiência em

âmbito estatal pode ser entendida como o controle sobre o todo social, por mais que o autor não torne explícito desta maneira. Assim, a tese de James Scott oferece uma espécie de historicidade da engenharia social que articulava um esquadramento racional em busca de regularidades e previsibilidades sociais, isto é, padrões sobre uma multiplicidade complexa que favorecesse a manipulação e controle. Portanto, simplificação e legibilidade constituem, segundo o autor, um binômio importante para a gestão da sociedade no século XIX. Entretanto, logo no início de sua exposição, Scott (1998, p. 11) abre uma brecha que interessa para a análise aqui proposta:

Embora a história da silvicultura científica seja importante por si só, ela é usada aqui como uma metáfora para as formas de conhecimento e manipulação características de instituições poderosas com interesses bem definidos, dos quais burocracias estatais e grandes firmas comerciais são talvez os exemplos mais notáveis.

A citação evidencia a sugestão do autor de que em outros âmbitos da sociedade, especialmente fora do aparato burocrático do governo, essa lógica desdobrada a partir da metáfora da silvicultura prussiana cabe como elemento analítico. James Scott se limita a citar “grandes firmas comerciais” como um “notável exemplo” de uma “poderosa instituição” onde também se explicitava a administração científica - análise que se harmoniza com as perspectivas de David W. Scott, Eric Hobsbawm, Jürgen Osterhammel e Mauricio Tragtenberg. Todavia, parece pertinente conceber que essa posição ganhou uma relativa capilaridade na segunda metade do século XIX, na medida em que pode ser encontrada em outros setores da sociedade civil, entre os quais estavam as instituições missionárias da MECS. A propósito, é importante frisar que sua organização administrativa não nasceu pronta, mas foi edificada dentro de um extenso processo que não ficou imune a contradições e discontinuidades.

A complexidade da construção do aparato missionário metodista foi, em larga medida, oportunista, baseada sobremaneira nas circunstâncias e problemas que apareciam do que, efetivamente, em qualquer plano estratégico inicial emergente no *postbellum*. Segundo Robert Sledge (2005), a ênfase era muito maior na atuação do que no pensar, de modo que ela foi se moldando paulatinamente a partir do final do século XIX, sobretudo tendo em vista intensas relações entre os quadros diretivos da instituição e os campos missionários. Esquivando-me de uma análise teleológica que, em função do olhar retrospectivo, eventualmente seduz a narrativa historiográfica, parto do pressuposto de que a tecnologia administrativa observada na gestão das empresas multinacionais do período a partir de sua racionalização produtiva

contribuiu, em alguma medida, para a organização da instituição missionária da MECS em sua projeção transnacional. A indagação publicada em agosto de 1880 pelo *Woman's Missionary Advocate* (p. 8) aponta para a problemática.

Como podemos aperfeiçoar a organização e assegurar a máxima efetividade de nossa Sociedade Missionária da Mulher? Essa é a questão sobre todas as outras que deveriam interessar nossos membros no momento – agora, no início de um novo ano fiscal, quando todos estão em alerta, ou deveriam estar, para descobrir novos métodos, ou com grande zelo continuar o trabalho pelos caminhos batidos que provaram sucesso no passado. Essa é a questão a qual inclui todos os outros que estão em conexão com o trabalho, não somente o corpo principal, mas toda Conferência e Sociedade Auxiliar.

A busca por “máxima efetividade” motivou a organização missionária em seu processo de institucionalização, de modo que a elaboração de Estatutos e Regimentos (Constitution and by-laws) se fizeram necessários para estruturar as relações internas e a hierarquia eclesiástica. Segundo o quadragésimo relatório anual da MECS para o ano de 1886 (p. 5), a Junta das Missões, localizado em Nashville, era responsável pelas missões estrangeiras e tinha, segundo seu artigo III,

Autoridade para regular seus próprios procedimentos; apropriar dinheiro para custear despesas acessórias; prover o apoio de missionários aposentados, viúvas e órfãos dos missionários que estão desassistidos; imprimir livros para as missões entre os indígenas, alemães, mexicanos e outras missões estrangeiras; construir casas para cultos, hospitais, escolas e para os missionários; custear as despesas necessárias da obra sob seus cuidados; ajudar no estabelecimento e apoio de escolas de treinamento para convertidos e pregadores nativos e cooperar com outros órgãos metodistas no estabelecimento e apoio de tais escolas, sempre que possível em campos estrangeiros. Ele também deve publicar anualmente uma declaração de suas transações, nomeando as missões por ele apoiadas e o valor apropriado e pago a cada uma delas, e deve apresentar à Conferência Geral um relatório de suas operações.

Além do gerenciamento financeiro, o artigo IV explicita que deveria haver reuniões anuais “para determinar quais campos serão ocupados como missões, o número de pessoas a serem empregadas em cada um e para estimar o montante necessário para o apoio às missões sob sua responsabilidade”, de modo a deliberar que “apenas homens eficazes para o seu trabalho” seriam empregados com salários “fixados pela Junta” (Fortieth annual report..., 1886, p. 5-6). A hierarquia possuía presidente, vice-presidente, tesouraria e dezenove gerentes eleitos quadrienalmente.

Uma seção específica do Estatuto, intitulada “Manual Missionário” (Fortieth annual report..., 1886, p. 12), demonstra os pré-requisitos para a admissão de missionários como

empregados da Junta. A profissionalização do trabalho demandava “capacidade intelectual desenvolvida por um bom treinamento e por três ou quatro anos de serviço na igreja local”, “aptidão para a aquisição de idiomas”, “entendimento prático da economia da Igreja e alguma experiência na condução de seus assuntos” (Fortieth annual report..., 1886, p. 12). Aos que pretendiam se tornar missionários em trabalhos na área de saúde era preciso comprovar “o ensino médico regular e o grau exigido para a prática neste país” (Fortieth annual report..., 1886, p. 12). Independente do tipo de ocupação profissional, todos deveriam enviar regularmente relatórios de suas atividades à sede da Junta das Missões no Tennessee e estar em harmonia com as orientações dos superintendentes da instituição “de modo a obter os resultados mais frutíferos” (WCA, maio 1900, p. 16).

A subordinação hierárquica estava também prevista no Estatuto da organização missionária feminina, que trazia em seu artigo V que as operações deveriam ser conduzidas “em conexão com a Junta de Missões e sujeitas a seu parecer e aprovação”, de modo que quando as doações financeiras fossem recebidas, os fundos seriam “enviados de tal maneira para atender aos propósitos que a Diretoria da Mulher dirigir” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 120). O documento também fornecia “Instruções para as missionárias” deixando claro, em seu primeiro tópico, que todas as empregadas a serviço da Sociedade deveriam “trabalhar sob o conselho e aprovação desta Junta, e estar em conformidade com o plano geral de trabalho na missão para a qual forem designadas” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 127). Esta relação de trabalho previa salário anual de 750 dólares, um mês de férias (após um ano de trabalho) e custos de transporte e saúde pagos pela instituição. A trabalhadora tinha autonomia desde que sua atuação estivesse “em harmonia com os planos gerais da Agente encarregada de seu distrito” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 127) e cumprisse a aprovação da Diretoria da Junta. Ainda articulando a separação entre as funções de direção e as funções de execução, era prescrito:

7. As missionárias não devem envolver a Sociedade em nenhuma despesa cuja estimativa não tenha sido submetida e aprovada pela Junta em sessões anuais.

8. Sob nenhuma circunstância, novos trabalhos serão abertos sem o consentimento da Diretoria da Mulher. Não é permitido às missionárias fazer apelos públicos ou privados a fundos para ajudar no seu trabalho sem o conhecimento e aprovação da Junta, e tais apelações devem ser feitas através da Secretária de Relações Exteriores da Diretoria (Seventeenth annual report..., 1895, p. 127-128).

O processo de seleção das trabalhadoras era complexo. Inicialmente se exigia que a candidata entregasse suas referências assinadas pelo pastor e superintendente da escola

dominical da igreja da qual fizesse parte, pelo diretor do colégio onde foi formada e por pessoas que conhecessem seu caráter. A candidata também deveria escrever uma carta contando sua história de vida, experiência religiosa e motivos que a levaram a procurar o trabalho missionário. Também era necessário entregar um certificado de saúde assinado por um médico que atestasse a inexistência de qualquer doença vinculada aos ouvidos, olhos, garganta ou pulmões. Essa documentação deveria ser enviada para a Secretária de Correspondência da Sociedade de Conferência com três meses de antecedência em relação à Conferência anual. Depois disso, o comitê executivo devia “procurar um conhecido pessoal da candidata e saber algo de seu caráter e história, antes de seus trabalhos serem encaminhados ao Secretário da Junta”. A idade da candidata não deveria ser inferior a vinte e cinco anos, nem superior a trinta e cinco. Nenhuma candidata seria aceita “a menos que ela prometa dar cinco anos de serviço à Junta da Mulher a partir do momento em que ela estiver no campo, a menos que sua saúde falhe” (Twentieth annual report..., 1898, p. 164). Ao ser escolhida para o trabalho, a instituição consideraria possíveis interesses de destino, mas esperava-se que a candidata concordasse com a decisão final da Junta. O Estatuto previa, ainda, que os gastos de viagem seriam pagos desde sua casa até o campo missionário:

Uma quantia suficiente é concedida para sua roupa pessoal. Seu salário não começa até que ela alcance seu campo de trabalho. O salário de uma missionária não deve ser considerado em nenhum sentido como compensação pelo trabalho realizado, nem é classificado para se adequar às diferentes habilidades dos indivíduos, como nas ocupações normais de negócios. O montante recebido pela missionária deve ser o que é necessário para seu apoio enquanto estiver no campo. Compensação por este serviço será encontrada no privilégio de ensinar a verdade como é em Cristo aos gentios (Twentieth annual report..., 1898, p. 165).

Havia uma separação entre o ganho material e o espiritual. Incorporando o princípio de que “não podeis servir a Deus e a Mamom” (Lucas 16:13) na institucionalização missionária, a organização fazia do texto sagrado um dos paradigmas que normatizavam e regulavam as relações de trabalho. A noção de que a remuneração pelos serviços prestados estava mais associada à dimensão espiritual repercutia entre os metodistas do período. Respondendo à questão “as missões pagam?”, James Atkins argumentava, em publicação de 1896, que “esta pergunta tem sido frequentemente feita e sempre possui na base o anel metálico do mercado. [...] Nós fazemos a pergunta em sua relação pura com a morte de Cristo e a salvação dos homens. As missões pagam? Respondemos a essa pergunta com outra. Quanto vale uma alma? A alma de quem? Sua própria” (ATKINS, 1896, p. 11).

Os metodistas, na medida em que articulavam o movimento missionário, se inseriam no amplo quadro de deslocamentos humanos experimentado no século XIX. Ao moldar novas estruturas transnacionais a partir da técnica, permitia-se a mobilidade de pessoas que assumiam motivações globais a partir da percepção teológica que universalizava a possibilidade da graça ser alcançada tendo em vista o dado da santificação. O movimento transnacional estruturado pelos Estatutos de organização da instituição missionária era dinamizado tendo em vista a atribuição de destinos a missionários e missionárias que possuíam vínculos trabalhistas com a MECS. Para tanto, as várias Conferências recrutavam candidatos e candidatas nas congregações em solo estadunidense. Ao enviar esses diversos homens e mulheres aos campos, a própria Igreja e o próprio cristianismo se moviam, de modo que a religião se constituía como um sistema que facilitava e estimulava o deslocamento. Segundo relatório anual de 1898 da Junta Missionária da MECS, naquele ano, 62 missionários estiveram em campo distribuídos por China, Japão, Coreia, México e Brasil e 50 missionárias estiveram presentes por China, Coreia, Brasil, México e territórios indígenas (Fifty-second annual report..., 1898, contracapa).

A organização missionária se constituiu a partir da burocratização e profissionalização com vistas à padronização de suas atividades globais. Uma grande teia de comunicação transmitia a estratégia da missão, angariação de fundos, assuntos da política da Igreja, contabilidade e uma série de outras questões pertinentes à normatização e a estabilidade financeira dos empreendimentos. Articulando uma divisão do trabalho em plano internacional e explicitando a diferença entre o setor que elabora a estratégia (racionaliza as operações) e a divisão que executa, organização e comunicação constituíam fundamentos necessários para a manutenção dos deslocamentos das atividades religiosas.

Em publicação a respeito das atividades no Japão no início do século XX, fica claro a aplicação das habilidades administrativas pela exigência local em “relacionar as missões às leis das terras” como condição para “gerenciar e transferir legalmente as propriedades” (TMV, mar. 1911, p. 34) da instituição. A respeito do trabalho na China, um relato de 1911 afirma que o campo estava em “condições mais satisfatórias”, pois os “missionários são bons gerentes financeiros”, de modo que “quase todas as nossas escolas têm um equilíbrio em mãos” (TMV, jun. 1911, p. 8). Para atender à demanda de expansão das atividades em Cuba, a “necessidade era de uma propriedade adequada”, que, através de uma “grande pechincha”, os missionários adquiriram “meio quarteirão de terra, artisticamente disposto, com frutos e arbustos do clima tropical plantados” (TMV, maio 1911, p. 48). As articulações transacionais

podem ser visualizadas em uma missiva da senhorita Hardynia Norville, que descrevia o processo de locação de uma casa para abrigar as atividades de um colégio metodista no México. O caso deixa claro que o uso do telégrafo permitiu uma rede de comunicação que viabilizou a autorização dos setores dirigentes para as missionárias alugarem um novo local de trabalho.

Havia muitas casas vazias, inclusive as mais bonitas, mas muito além do nosso dinheiro permitido para aluguel; então esperei e confiei, enquanto isso, tentava fazer o melhor que podia pela pequena escola, até que a senhorita Holding veio. Por três semanas ela se juntou a nós na busca de uma nova casa para a escola. Então vieram o Bispo Duncan e o Dr. Lambuth, que indicaram as casas que eu pensava ser inviáveis, de modo que, com a Srta. Holding, telegrafaram para serem autorizados a tomar uma melhor. Este pedido foi concedido, então nós imediatamente procuramos um lugar agradável, um pouco longe, mas cômodo e situado em um bairro densamente povoado de classe média (Twentieth annual report..., 1898, p. 58).

Ipsis litteris a organização transnacional das instituições missionárias da MECS não era uma corporação multinacional, mas sua estrutura se articulava de modo semelhante às homólogas leigas. Esse *ethos* empresarial se manifestava nas contratações, nos gerenciamentos de propriedades, planejamentos, administração dos campos, contabilizações das receitas, contratos de trabalho e a circulação de informações, conteúdos e diretivas sobre as atividades em todo o mundo. Assim como na silvicultura prussiana, a atividade missionária também eliminaria as ervas daninhas que eventualmente obstruíssem ou prejudicassem as possibilidades do trabalho. O manual missionário publicado no quadragésimo relatório anual da Junta Missionária da MECS em 1886 (p. 14) determinava que “qualquer missionário que violar as instruções da Junta pode ser demitido do seu serviço”. Os estatutos de organização da instituição feminina também determinavam que caso alguma funcionária da Junta demonstrasse eventualmente inaptidão para o trabalho, seu contrato poderia ser cancelado e as despesas de viagem para a volta aos Estados Unidos seriam pagas pela instituição, desde que ocorresse dentro de um prazo especificado. Na China, por exemplo, a senhorita Rankin foi obrigada a demitir “dois professores cristãos preguiçosos” (Nineteenth annual report..., 1897, p. 19), em outra ocasião, um auxiliar “que era um fumante de ópio” (Sixteenth annual report..., 1894, p. 17) também foi demitido.

Levantar doações para o financiamento das atividades religiosas era uma importante parte que compunha o *ethos* empresarial metodista. Segundo James Atkins (1896, p. 16-17), a obtenção de fundos era entendida como “tanto o dever dos pregadores e membros quanto a pregação e recepção do evangelho, e deve ser iniciada ao mesmo tempo”. A atuação missionária não se focalizava, exclusivamente, nas pregações religiosas, mas também na

administração dos recursos. Circulava a interpretação segundo a qual “não poderá ter sucesso” (ATKINS, 1896, p. 17) o pregador que negligenciar esse trabalho. Por entender que as “congregações precisam ter uma consciência criada sobre esse assunto”, em sua Disciplina, a Igreja Metodista Episcopal Sul tornou a prática da coleta “obrigatória para os pastores” (ATKINS, 1896, p. 17). O “método da Igreja”, que deveria ser empregado no dia a dia missionário, prescrevia o imperativo: “não peça desculpas por fazer coletas” (ATKINS, 1896, p. 17). Ainda segundo Atkins, “o pedido de desculpas sempre indica um erro de interpretação por parte do coletor, quanto à justiça de sua reivindicação ou desconfiança da congregação” (1896, p. 17). As desculpas deixavam transparecer certa fragilidade, pois, tendo em vista a associação entre teologia missionária e administração racional, “as coletas” deveriam ser adquiridas “em nome de Cristo e para Cristo. Os homens são dele, os bens são dele. Ele deu os bens em confiança aos homens para serem usados por eles para sua glória” (ATKINS, 1896, p. 17). Nesse sentido, o dinheiro arrecadado não era simplesmente um bem necessário à causa religiosa ou uma mercadoria que circulava no emergente capitalismo industrial americano, mas um objeto cercado de aspectos simbólicos, na medida em que era fator fundamental para a realização da missão de Deus na Terra (HEMPTON, 2005). Segundo os métodos de arrecadação, envergonhar-se da coleta implicava, necessariamente, em negligência no sentido teológico.

A sugestão de métodos para aquisição das coletas revela a tentativa em padronizar as ações tendo em vista formas eficientes que poderiam garantir o sucesso da empreitada missionária. Cada *mission field* ocupado se tornava um agente captador de recursos, a partir do qual as coletas eram direcionadas para financiar o movimento tanto em nível local, como global. Uma publicação metodista de 1893 revela um sentimento de entusiasmo com “a formação de sociedades nos campos missionários” que contribuíam “com dinheiro para enviar a palavra da vida àqueles além, ainda envoltos em trevas” (BLACK, 1893, p. 25). Esse aspecto explicita o movimento transnacional de capital que a própria instituição otimizou para dinamizar seus movimentos. As periferias missionárias não se constituíam como pontos passivos de execução de ações determinadas pela hierarquia superior, mas como locais a partir dos quais a dinâmica transnacional era possibilitada. As normativas disciplinares funcionavam como protocolo de ação nas congregações e comunidades religiosas, tendo em vista objetivos claros e destinos específicos para os recursos angariados. De acordo com James Aktins (1896, p. 18-19):

Colete de todos - de todos os membros da igreja e de todos os amigos que regularmente aceitam seu ministério. Nem metade dos membros será alcançada nos dias de coleta. Veja-os em casa e converse com cada um, se necessário, em particular e de perto. Se houver [...] homens que fecham os olhos e cantam quando o chapéu gira, observe isso e faça “tua diligência” para trazê-los depois. Os presentes de tais homens são troféus preciosos que a Igreja não pode perder - como um meio de graça para os doadores. Pegue suas coletas por assinatura, permitindo a quem desejar o privilégio de pagar; e veja que todos os outros têm o privilégio de pagar antes da Conferência. [...] Para honrar essa fé, com o objetivo de ajudar os necessitados de nossa própria comunhão, e para a glória de Cristo, que todo metodista dentro de nossos limites faça uma contribuição liberal a essa causa o mais cedo possível no ano. Não espere pela coleta regular, mas entregue a quantia ao seu pastor e peça que ele a encaminhe ao tesoureiro. Os homens que ocupam esses campos já precisam de dinheiro para o conforto comum da vida. Nossas missões estrangeiras estão na China, México, Brasil e Japão. Eles estão sob os cuidados da Diretoria Geral de Nashville.

A gestão racionalmente calculada era uma exigência fundamental para o sucesso das missões. Um relatório escrito da China em 1895 sintetizava: “organização é a base de todo o trabalho bem-sucedido” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 112). Nessa mesma direção estava uma publicação da senhorita Frank Butler, veiculada pelo *Woman’s Missionary Advocate* de março de 1885. Segundo a missionária, “ordem é a primeira lei do céu”, pois “nenhum grande resultado pode ser realizado sem um arranjo bem definido das partes, um plano sistemático de organização, uma compreensão abrangente e disposição das forças” (WMA, mar. 1885, p. 8). Butler exaltava a máxima “Organizar! Organizar! Organizar!” e ainda sugeria a plena integração das atividades da Junta das Missões da MECS e os trabalhos da WFMS:

A Igreja e a Sociedade Missionária da Mulher devem ser imaginadas como círculos concêntricos – corpos organizados um dentro do outro – e ambos girando sobre o mesmo centro irradiador, o Sol da integridade. Essas duas forças não podem, portanto, entrar em conflito, nem retardar as operações do outro, mas, pelo contrário, o crescimento e pleno desenvolvimento de um, acrescenta nova vida e poder ao outro (WMA, mar. 1885, p. 8).

Reconhecendo os Estatutos e Regulamentos da instituição, o alvará de funcionamento concedido pelo estado do Tennessee à Junta de Missões da MECS revela explicitamente seu *modus operandi* empresarial.

A referida empresa terá o poder de processar e ser processada pelo nome da empresa; ter e usar um selo comum, que pode ser alterado conforme o gosto; ou, se não houver selo comum, a assinatura do nome da corporação, por qualquer oficial devidamente autorizado, será legal e vinculativa; comprar e manter, ou receber de presente, ser uma busca ou invenção, além dos bens pessoais de propriedade da corporação, imóveis necessários para a transação de negócios corporativos e também comprar ou aceitar qualquer imóvel em pagamento ou pagamento parcial de

qualquer dívida devido à corporação e venda da mesma; estabelecer estatutos e tornar todas as regras e regulamentos que não sejam inconsistentes com as leis e a constituição, considerados convenientes para a administração de assuntos corporativos; e nomear oficiais e agentes subordinados, além de um presidente e secretário ou tesoureiro, conforme os negócios da corporação possam exigir, designar o nome do cargo e fixar a remuneração do executivo (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 4).

Seguindo David W. Scott (2016, p. 165), o projeto missionário se estruturou dentro da lógica da administração científica, pois “também recrutava funcionários que possuíam o mesmo conjunto de habilidades que as empresas seculares requeriam”. Esse arsenal técnico, que constituía elemento fundamental para o sucesso das corporações multinacionais, também era exigido dos missionários e missionárias tanto nas missões domésticas quanto nos campos estrangeiros. No décimo nono relatório anual da entidade missionária feminina fica evidente o entendimento de que os “métodos de negócios são essenciais para o sucesso, e à medida que esse fato é mais plenamente percebido, as sociedades tornam-se cada vez mais as bases sólidas sobre as quais repousa toda a estrutura da Junta da Mulher” (Nineteenth annual report..., 1897, p. 85). Uma publicação de 1896 afirma:

Deus, por Sua providência, abriu o mundo para que o evangelho possa ser pregado em toda parte, e você poderá enviar sua ajuda com baixo custo e segurança. O trabalho missionário faz comércio, e o comércio regula a passagem e a troca, tornando barato e seguro. Nenhum negócio de proporções e importância tão vasta é operado em uma escala mais barata do que o trabalho missionário em suas coleções e desembolsos (ATKINS, 1896, p. 14).

A circulação transnacional estimulada pela MECS dinamizava o movimento de pessoas e impressos, contribuindo para o desenvolvimento do amplo quadro das simultaneidades globais, experimentadas, sobretudo, na segunda metade do século XIX. A irradiação de um conjunto de habilidades técnicas contribuía para a projeção das missões sobre territórios transnacionais, conectando regiões por meio de uma organização estruturada em rede. O treinamento criava uma padronização para “evitar muitos erros que o novo missionário quase sempre cometia” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 54-55). Uma publicação de agosto de 1880 explicita que aptidões “financeiras e executivas, poder de adaptação a circunstâncias, além de alguma experiência em ensino são qualificações essenciais para todas as missionárias sob o emprego da Sociedade Missionária da Mulher” (WMA, ago. 1880, p. 9).

2.2.1 Comunicação e organização em rede

Em um contexto no qual as lutas revolucionárias ocidentais evocavam liberdade de expressão, o fim de século foi marcado pela dinamização da produção e distribuição de inúmeras publicações. Das muitas revistas científicas aos periódicos com milhares de tiragens, grandes quantidades de informação passaram a circular em uma velocidade inédita conferida pelos pulsos elétricos que corriam nos fios dos telégrafos ou pelos barcos a vapor. Esses deslocamentos criavam verdadeiras redes de contato, permitindo, por exemplo, que o *London Times* recebesse conteúdo de diversas regiões do mundo e entregasse suas edições para serem lidas em todos os continentes (OSTERHAMMEL, 2014). Observando a infraestrutura construída pela modernidade capitalista, que promovia uma estreita relação entre sua sede em Nashville e os campos missionários, a edição de março de 1911 publicada pelo *The Missionary Voice* listava as “instalações à disposição da Igreja”, descrevendo as teias globais de comunicação em “400 000 milhas de ferrovias, 170 000 milhas de cabos submarinos, União Postal com um milhão de empregados” e “métodos de impressão” que permitiam, por exemplo, a venda de trechos das escrituras por “dois centavos cada” (TMV, mar. 1911, p. 9-10). Os impressos eram entendidos pelos metodistas como “mecanismos de comunicação valiosos com o mundo exterior” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 93) que, enquanto mediadores da compressão do espaço-tempo, refletiam informações “de todos que possuem itens conectados com o progresso do trabalho missionário” (WMA, jul. 1880, p. 9). James Atkins, em publicação de 1896 (p. 20), expressa a preocupação dos metodistas em relação à circulação das produções articuladas pela agência missionária.

Não se pode negar que grande parte da indiferença que se manifesta em relação ao trabalho missionário se deve à ignorância. Os homens não podem ser inteligentes em relação a essa causa e ao mesmo tempo indiferentes a ela. Um dos primeiros deveres de todo cristão inteligente é usar e circular a literatura missionária.

Servindo de suporte para a expansão missionária estava as intensas atividades de sua Casa Publicadora. A circulação transnacional dos inúmeros impressos metodistas viabilizou a manutenção das atividades religiosas através da conexão entre a sede norte-americana e as periferias metodistas. No caso da instituição missionária feminina, este movimento de informações era determinado pelo item 2 do seu Estatuto de organização:

Para assegurar a organização e a unidade no campo missionário, espera-se que cada missionária da Junta da Mulher trabalhe sob o conselho e em relação harmoniosa

com a Agente nomeada sobre aquela parte do campo para o qual foi designada, através da qual receberá todas as instruções e fundos, e enviar relatórios trimestrais e anuais para o Secretário de Relações Exteriores da Diretoria da Mulher (Twentieth annual report..., 1898, p. 165).

Os relatórios mencionados seriam destinados à própria Sociedade, à Junta das Mulheres e a Conferência de onde a missionária partia e eram publicados pela instituição. Seu conteúdo deveria, em geral, abranger o trabalho e conter, necessariamente, uma descrição de todas as doações recebidas. Segundo relatório de 1898, “o trabalho de evangelização tem muitos lados. A preparação cuidadosa da página impressa não é a fase menos importante do esforço, que ao lado da pregação é a agência por excelência para depositar a verdade na mente dos homens” (Fifty-second annual report..., 1898, p. 95). A exigência de comunicação determinou, por exemplo, a escolha de Kobe no Japão como ponto estratégico para o desenvolvimento da expansão metodista naquela região do extremo asiático, pelo fato de possuir “comunicação quase semanal com a América, China e Inglaterra” (Forty-first annual report..., 1887, p. 101). Havia, dessa forma, a consciência da necessidade de uma “difusão universal do conhecimento das escrituras” (ATKINS, 1896, p. 5).

Após reestruturar sua Casa Publicadora em Nashville no contexto *postbellum*, a MECS utilizou uma série de agências de notícia e editoras para publicar informações que conectavam diversas regiões do globo. Várias dessas publicações se relacionavam especificamente com a causa missionária e serviam, de acordo com Jackson Luiz de Oliveira Pires (2017, p. 1), para “tornar público os avanços quando a conquista de novos fiéis e de seus testemunhos de fé, bem como angariar novos missionários para o trabalho no exterior e arrecadar fundos para as missões”. Segundo os próprios metodistas,

Todos esses periódicos são publicados por nossa própria casa em Nashville e são os melhores para nós. Pode-se obter em nossa editora uma série de panfletos e livros baratos sobre missões cheias de força e poder, e que são facilmente acessíveis a pessoas sem meios. Todo pastor e superintendente da escola dominical deveria ter constantemente à mão o catálogo de literatura missionária, preparado por nossos secretários, com a ajuda de que eles devem estar preparados para direcionar de maneira inteligente a crescente demanda por informações missionárias (ATKINS, 1896, p. 21).

Analisando o processo, David William Scott (2016, p. 131) sugere que “como um bom conglomerado de mídia” os metodistas controlavam vários canais diferentes que se manifestavam por meio de impressos que “incluíam periódicos, livros, relatórios, missivas e panfletos”. No âmbito dos periódicos, os religiosos operavam “vários jornais e revistas, tanto

nos Estados Unidos quanto no campo missionário”, que eram “disponibilizados aos consumidores por meio de várias formas de distribuição”.

Se por um lado, a troca de informações garantia a circulação das diretivas da hierarquia institucional e a comunicação do trabalho desenvolvido em campo, por outro, favorecia uma melhor preparação e, conseqüentemente, aclimatação dos futuros missionários e missionárias da MECS, pois, segundo publicação do *The Missionary Voice* de novembro de 1911 (p. 29), ignorar “o ambiente político, social, geográfico e racial é irracional”. Os locais onde as missões se instalavam não se constituíam como polos passivos recebedores de informações, mas se manifestavam como núcleos produtores de conteúdo que alimentavam o conglomerado de mídia missionário. A troca de informações em nível transnacional revela que as conexões globais formavam uma rede de comunicação essencial para a organização e manutenção das atividades metodistas pelo mundo. O local e o global se conectavam através do conglomerado de mídia metodista. Havia a consciência de que:

Nenhuma classe de pessoas é mais dependente do serviço de correio que os missionários estrangeiros. Há muitos artigos que eles devem receber pelo correio. Taxas expressas para países estrangeiros são proibitivas. Qualquer desenvolvimento, portanto, nas instalações para manuseio e encaminhamento de pacotes pelo correio seria um benefício direto para os missionários e seus amigos (TMV, nov. 1911, p. 2).

A análise de David W. Scott ainda aponta para a importância do cargo de Secretário de Correspondência para a articulação global desse conglomerado de mídia. A centralização das informações que eram recebidas dos inúmeros campos de missão fazia do destino americano o dínamo de seu processo de circulação. A instituição feminina também contava com esse cargo, que se responsabilizava por receber e devolver as informações aos campos. Essas atividades exigiam habilidades técnico-administrativas sem as quais o sistema entraria em colapso, tornando os missionários distantes completamente isolados em relação à sede norte-americana. Uma publicação de 1893 revela a importância central desses Secretários e Secretárias de Correspondência. A partir do estudo do “interesse de cada um dos campos separadamente e sua relação com o todo”, as conexões entre o global e os múltiplos campos missionários eram asseguradas pela função de “compilar e distribuir literatura apropriada, enviando Normas e Estatutos a pontos distantes e próximos, seguindo com cartas instrutivas e pessoais para incitar à cooperação e esforço ativo” no que dizia respeito “aos trabalhadores no exterior” (BLACK, 1893, p. 12).

A “rápida unificação do mundo através do aumento das instalações de comunicação e transporte” (TMV, mar. 1912, p. 163) viabilizou o armazenamento e distribuição de informações globalmente, como afirma a senhorita Roberts, missionária no México em 1895, quando reportava à Secretária de Correspondência da instituição missionária feminina que havia recebido por correio “literaturas religiosas na forma de folhetos, periódicos”, de modo que “os primeiros servem para enriquecer nossa biblioteca e os últimos são distribuídos” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 40). Uma publicação de 1885 sintetizava: “nós temos certeza de que estamos fazendo um bom trabalho missionário quando colocamos um bom livro onde ele será lido” (WMA, abr. 1885, p. 5). Segundo Pedro Feitosa (2019, p.11), a “comunicação de massa e impressão permitiram aos cristãos imaginar-se como membros de uma comunidade evangélica global”. Na perspectiva dos religiosos,

Todo pastor e superintendente da escola dominical deve ter sempre à mão o catálogo de literatura missionária, preparado por nossos secretários, com a ajuda de que eles devem estar preparados para direcionar de maneira inteligente a crescente demanda por informações missionárias. Os pastores não podem fazer um trabalho melhor para si mesmos e pela causa que representam do que se ocuparem na circulação dessa literatura entre seu povo. A difusão geral da inteligência missionária despertará uma nova vida na Igreja em muitas maneiras e as doações de centenas serão multiplicadas em doações de milhares (ATKINS, 1896, p. 21).

Desde os idos da década de 1870, a MECS editava em sua Casa Publicadora o *Wesleyan Christian Advocate*, o *Southern Christian Advocate* e o *Nashville Christian Advocate*, além de publicações organizadas pela instituição missionária feminina. O *Woman’s Missionary Advocate*, cuja primeira edição data de 1880, foi publicado por 30 anos e se tornou, segundo Christiane Grace Guimarães da Silva (2017 p. 51), um importante “instrumento de sustentação e consolidação do trabalho da Junta da Mulher e sua Sociedade no movimento missionário da Igreja Metodista Episcopal do Sul”. O periódico tinha como objetivo repercutir “fatos e incidentes ilustrativos do trabalho missionário e informações a respeito de todos os movimentos da Igreja” para os “missionários estrangeiros na China, Brasil e fronteira mexicana” (WMA, jul. 1880, p. 8). Posteriormente reorganizado como *The Missionary Voice*, suas edições eram consideradas “a voz de toda a Igreja relacionada à campanha para salvar um mundo” (TMV, out. 1911, p. 6).

Além dos periódicos distribuídos em plano transnacional, publicações específicas em cada *home base* se tornaram mecanismos utilizados no processo de projeção e consolidação sobre *mission fields*. No México, por exemplo, o reverendo W. M. Petterson editou o *El Evangelista Mexicano*. Para acessar a população alemã do sudeste norte-americano, J. B. A.

Ahrens organizou o *Der Familienfreund* e contribuiu com uma revista semanal chamada *Der Missionfreund*. Na China, circulavam traduções do *Review of the Times*, além de os missionários terem editado periódicos como *Shanghai Chinese Newspaper*, *Chinese Weekly Newspaper* e o *Chinese Globe Magazine*. O *The Chinese Christian Advocate*, segundo o *The Missionary Voice* de abril de 1911 (p. 30), tinha “uma circulação de quase 30 000 cópias na China”, entre as quais encontravam-se lições para as escolas dominicais, organizadas a partir “de traduções em conexão com a Sociedade de Literatura Cristã” – a circulação de repertórios pedagógicos por meio das publicações metodistas será analisada a partir do capítulo 6. Segundo o tratado das missões de James Atkins de 1896 (p. 20-21),

Os pais que possuem a grande doutrina arminiana da salvação completa para todos os homens em Cristo e que não fornecem aos filhos os periódicos e os livros missionários estão preparando a nova geração para a infidelidade relativa a essa preciosa verdade ou para uma contradição prática por indiferença. Você sabia, caro leitor, que este século produziu literatura missionária suficiente para constituir por si só uma magnífica biblioteca e que qualquer pessoa que possua essa biblioteca seria, em qualquer círculo, considerado um homem de amplo e rico conhecimento?

A Junta Missionária da Igreja Metodista Episcopal Sul era “responsável pela ampla circulação de seus próprios periódicos” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 76) que espalhavam “a sabedoria, a pureza, o zelo e o efetivo trabalho de sua organização” (WMA, jul. 1880, p. 8). No ano de 1911, por exemplo, a circulação de impressos movimentou “642 822 volumes” por “grandes cidades e populações amplamente dispersas” (TMV, jun. 1911, p. 31). Segundo Silva (2017, p. 52), na documentação que expõe a estrutura hierárquica das missões, sempre havia algum funcionário que se responsabilizava especificamente em “gerir as correspondências e cuidar dos negócios legais da Junta, preparar relatórios anuais e publicar declarações trimestrais sobre a condição do trabalho”. As despesas descritas nos relatórios anuais da instituição missionária feminina, por exemplo, fornecem um panorama do investimento que se fazia nesse sentido. Na descrição do décimo sétimo relatório anual da Sociedade, publicado em 1895, os gastos com as “publicações encomendadas pela Junta, e despesas de envio de correspondência” chegavam a US\$ 850 e para “publicar e enviar folhetos” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 111) eram desembolsados US\$ 800. Isso significa que o gasto total para circulação de uma parte das publicações girava em torno de US\$ 1 600. A densidade do engajamento também pode ser dimensionada na descrição publicada em 1894, no décimo sexto relatório anual da WFMS (p. 6):

O *Woman's Missionary Advocate*, o órgão para adultos, tem uma circulação de 13 000; o *Little Worker*, o órgão para jovens, tem uma circulação de 9 000. Relatórios anuais, e uma variedade de bons folhetos missionários, também mapas de nossos campos missionários, foram publicados, totalizando dois milhões e quinhentos e quinze mil páginas. Exceto mapas, todos estes foram distribuídos gratuitamente e, se lidos, não faltaram informações sobre temas missionários.

Sintetizando o imbricamento entre a circulação dos impressos e o *ethos* empresarial para o desenvolvimento das atividades missionárias, o *The Missionary Voice* de maio de 1912 registra em um artigo intitulado “O uso da literatura missionária” (p. 308):

As ideias movem o mundo e a literatura da Igreja é o depósito de ideias. Não pode haver muito entusiasmo sobre qualquer assunto até que a literatura desse assunto seja dominada. A palavra falada é necessariamente restrita aos limites do voz do falante. Se as palavras do nosso Senhor continuassem dependentes de testemunhas vocais, a cristandade nunca teria atingido suas proporções atuais e o caráter de um império. A literatura acumulada sobre religião, história, ciência e a filosofia reteve para nós tudo o que temos da vida e sabedoria sobre o passado. No entanto, quão pouco ganho é para quem não lê e estuda! Os livros didáticos são uma necessidade para a escola, mas quão pouco são lucrativos para o aluno que não os lê! Toda organização, de qualquer natureza, propaga sua própria literatura para obter seguidores e apoio. Todas as empresas comerciais têm aprendido o valor da literatura em suas linhas de negócios especiais.

Míope, de fato, seria nossa missão se anular essa lição mundial e não fornecer literatura para a inspiração e instrução das mulheres da Igreja. O fluxo constante de literatura que temos agora, se adequadamente distribuído, não deixa desculpas para a ignorância em relação à causa da missão. Os documentos da Igreja não são apenas usados livremente, mas informações vitais e apelos urgentes são enviados em forma de folheto pedindo esforço organizado para corrigir os males existentes.

A organização estrutural da MECS também se deu a partir de uma grande quantidade de estatísticas expressas nos relatórios que permitiam aos setores dirigentes da *Woman's Foreign Missionary Society* uma maior legibilidade das ações nos campos. Entre outras funções atribuídas aos Secretários e Secretárias de Correspondência estava a de publicar todos os números da contabilidade. “As estatísticas são certamente valiosas ou não haveria tantas delas”, afirmava uma publicação do *The Missionary Voice* de fevereiro de 1911 (p. 6). Em absolutamente todos os relatórios anuais e edições de periódicos, além da esmagadora maioria da documentação com as quais entrei em contato, existe algum tipo de descrição estatística. No tocante às missões estrangeiras, em geral, elas descreviam locais de missão, número de trabalhadores, número de professores assistentes (fazendo a diferenciação entre nativos e estrangeiros), escolas, alunos matriculados e bolsistas, número de alunos que frequentam as escolas dominicais e número de pregadores. Não é raro, também, se deparar com tabelas que expunham gastos, investimentos ou doações, uma grande quantidade de listas com os nomes e as respectivas Conferências de todas as missionárias em campo.

O rigor estatístico também revelava uma face da identidade protestante metodista, em comparação aos católicos, na medida em que reivindicavam para si uma espécie de virtude superior tendo em vista uma contabilidade mais honesta.

Os católicos consideram todas as crianças batizadas e todos os cidadãos católicos. Em seu cálculo, portanto, está incluída toda a população católica, jovem e idosa, boa e má. Não é assim com as igrejas evangélicas. Que diferença faria se os Metodistas incluíssem todos os que já foram batizados ou que já foram membros? É claro que não é possível uma comparação justa, a menos que os números comparados sejam estimados numa base comum [...]. Apenas deixe-nos saber o verdadeiro objetivo é a qualidade, não a quantidade (TMV, fev. 1911, p. 6).

Havia uma relativa consciência ente os metodistas de que a literatura que transmitia as estatísticas constituía um elemento de poder para a Sociedade, fato com o qual James Scott concordaria, na medida em que os números viabilizavam a legibilidade dos trabalhos missionários, seu controle mais efetivo e a elaboração de estratégias mais precisas por parte dos núcleos diretores em Nashville. A comparação entre a organização missionária e empresas de comércio e indústrias, feita pelo relatório anual de 1896 da instituição feminina, é significativa, pois associa o sucesso das missões aos investimentos feitos pela MECS:

Seria um desastre reduzir nosso estoque literário num momento em que todos os ramos do comércio e da indústria estão se multiplicando. As guildas, ligas e sociedades gastam centenas de dólares em impressão e espalham seus folhetos, estatísticas e boletins, e sentem que um braço de poder se perderia sem eles. Tais meios tornaram-se uma característica notável na propagação de informações religiosas para manter a atenção concentrada em qualquer empreendimento importante. Não devemos hesitar em gastar quando grandes resultados se seguem (Eighteenth annual report..., 1896, p. 87).

O processo de simplificação, como sugerido por James Scott (1998), se realizava na medida em que a burocracia e a profissionalização inseriam as missionárias em um sistema orientado por atribuições bem definidas, de modo que a hierarquia e as estatísticas permitiam um amplo controle em função da possibilidade de as atividades serem ‘lidas’ pela direção da MECS. Essa sistemática passou a fazer parte dos assuntos da Igreja de maneira cada vez mais intensa ao longo da segunda metade do século XIX, evidenciando a permeabilidade de regiões muitas vezes consideradas núcleos fechados em si mesmos (SUBRAHMANYAM, 1997). A institucionalização permitia a elaboração de um movimento mais organizado, pois segundo os metodistas, não se deveria “gastar nossa força nas regiões além com mero experimento” (ATKINS, 1896, p. 10).

As percepções de Max Weber (2004) sugerem que entre os wesleyanos não havia uma ideia de vocação profissional subsidiada pela doutrina da predestinação ascética, como presente na teologia calvinista. Na medida em que os metodistas se fundamentavam na universalidade da possibilidade de salvação a partir da doutrina da justificação pela graça, o movimento missionário se convertia em causa do conhecimento do estado de graça, entendendo a “perfeição cristã” como um processo de desenvolvimento da salvação. Pelo fato de se afastarem da ideia de que a salvação era alcançada pela mediação das boas obras, enquanto confirmação divina da predestinação, a noção de trabalho entre os missionários não assumia uma necessária possibilidade ascética. A estratégia de propagação religiosa por meio da circulação de pessoas e impressos, ao contrário, potencializava o conhecimento do estado de graça, de modo que a missão se convertia, nesse sentido, em possibilidade de esclarecimento. O racionalismo econômico-administrativo, bem como a ideia de eficiência e produtividade, assumia não o fim teológico de ascese que se atrelou ao desenvolvimento da economia moderna, mas o mecanismo segundo o qual os metodistas se tornavam conscientes da santificação. Segundo Graham Maddox (1998, p. 85), a tese weberiana “encontra a maior afinidade entre religião e capitalismo na doutrina de Calvino sobre a predestinação, que Wesley rejeitou completamente”.

Figura 7 – “Boas notícias para todos os homens”

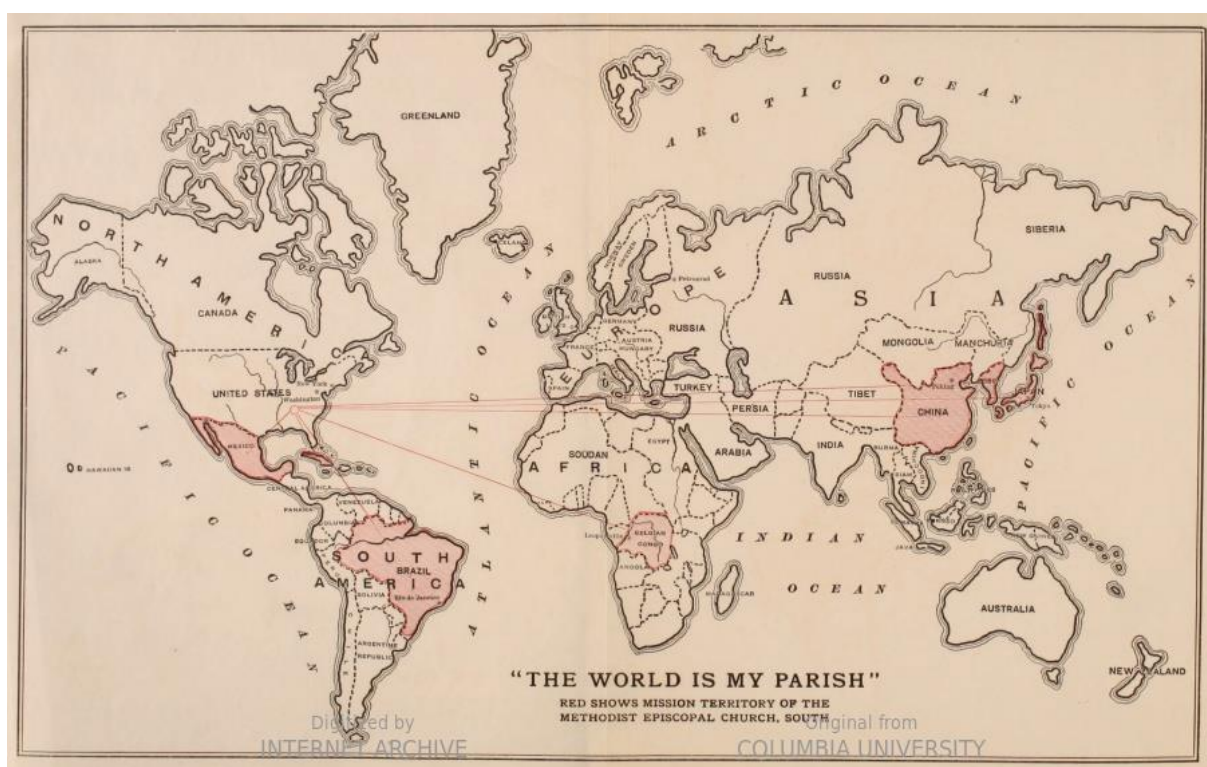


Fonte: TMV, jun. 1913, p. 381.

A infraestrutura capitalista, enquanto mediadora da dinamização missionária, concretizava a ampliação das potencialidades espirituais inerentemente humanas e permitia, segundo o sistema teológico metodista, que a Paidéia da santificação fosse projetada em nível

transnacional a partir de estratégias calculadas. A noção de trabalho não conduzia, necessariamente, à salvação, mas era parte integrante de um processo mais amplo de reconhecimento da glória de Deus. A ética protestante do trabalho, no caso metodista, era uma expressão do referido desenvolvimento da salvação (ou santificação), diferentemente da perspectiva calvinista, segundo a qual o trabalho assumia tons não somente de um meio da graça comum e salvífica, mas também como uma comprovação ou resultado da predestinação.⁶ A ancoragem moral para a conduta da vida ascética passava pela elaboração de métodos e estratégias desde os tempos de Wesley. Na segunda metade do século XIX, entretanto, o processo se manifestava na formação de um *ethos* empresarial, de modo que o “espírito” capitalista era assimilado pela estrutura de organização missionária, não sendo, necessariamente, retroalimentado pelo seu referencial teológico, como no caso das missões organizadas por denominações protestantes assentadas sob a teologia calvinista.

Figura 8 – Projeção missionária global a partir dos Estados Unidos



Fonte: Centenary Commission, 1919, contracapa.

A teologia da expansão missionária wesleyana encontrou em determinados aspectos do capitalismo um conjunto de mediações que permitiram dinamizar seu movimento, apesar

⁶ Devo algumas dessas reflexões aos produtivos diálogos com o Prof. Dr. Jair Fernandes de Melo Santos e ao Prof. Dr. Paulo Ayres Mattos.

da aparente incompatibilidade com a sua noção ascética. Como exemplificam as Figuras 7 e 8, meu argumento é que em diversas regiões onde o processo de valorização do capital promoveu o desenvolvimento infraestrutural com vistas à agilidade das conexões econômicas transnacionais, os metodistas projetaram suas missões enquanto se estruturavam a partir de um *ethos* empresarial organizado tendo em vista uma rede global de comunicação: *Ubi capitalismus, ibi missionarii*. O processo de expansão do cristianismo pela via missionária metodista se deu na medida em que a instituição galvanizou práticas administrativas e se sobrepunha estrategicamente à expansão do sistema capitalista, fazendo circular pessoas, informações e as práticas pedagógicas que são o objeto desta tese.

3 MARCHA MISSIONÁRIA E REFORMA MORAL

*Is it nothing to you, O ye Christians?
 O answer me this to-day!
 The heathen are looking to you;
 You can go, or give, or pray.
 You can save your soul from bloodguiltiness,
 For in lands you have never trod
 The heathen are dying every day,
 And dying without God!
 Is it nothing to you, ye Christians?
 Dare ye say ye have naught to do?
 All over the world they wait for the Light!
 And is that nothing to you?*

Mrs. McGavock, 1893

No capítulo anterior, demonstrei como a projeção missionária assimilou um *ethos* empresarial para sua organização que estruturava em rede a expansão transnacional de atividades religiosas. Articulados pelas vias da infraestrutura material construída pelo processo de valorização do capital no século XIX, os metodistas sulistas inseriram suas missões na conjuntura em que o cristianismo protestante ocupou diversas regiões periféricas. Nesse capítulo, desdobrarei a análise enfocando a ideia de marcha, enquanto um movimento organizado e estrategicamente pensado nos termos de uma retórica beligerante, e de reforma moral, na medida em que os religiosos reproduziam em suas publicações o rebaixamento dos povos não protestantes a fim de justificar/ legitimar suas pretensões missionárias. Esse percurso se faz necessário pelo fato de essas determinações estarem intimamente imbricadas com a instalação de projetos educacionais nos campos periféricos que serão debatidos a partir do capítulo 6. Nesse momento, partirei das relações entre as dinâmicas imperiais oitocentistas e o movimento missionário.

Não seria possível na presente pesquisa apontar as especificidades do que se tem chamado tradicionalmente de imperialismo e suas respectivas dominações coloniais na medida em que a prática variou no tempo e no espaço entre o final do século XIX e início do XX. O ponto a observar é apenas que se tratava de um processo arraigado à globalização da economia acelerada consideravelmente, entre outros fatores, pela expansão e conquista de regiões que até então se mantinham relativamente apartadas de uma vinculação imediata com os centros industriais. Do ponto de vista político, diversas nações europeias, além de Japão e Estados Unidos, protagonizaram, cada um a seu modo, o processo de divisão de territórios e organização colonial em regiões que passaram a ser governadas a partir de intervenções

diretas ou por mecanismos indiretos de dominação, sobretudo com vistas à exploração econômica (HOBSON, 1981).

A imbricação entre esse processo e os movimentos religiosos de fim de século pode ser observada, inicialmente, na carta escrita em 1883 pelo rei Leopoldo II da Bélgica. Ele assinalava que o “papel essencial” dos missionários era “facilitar a tarefa de administradores e industriais” (Letter from King..., 1883, n.p). Para afastar as possibilidades de concorrência com as lideranças locais e facilitar a conquista, Leopoldo II, enquanto autoridade política, sugeria aos missionários trabalhar para incentivar “seus seguidores a amar a pobreza”, ensinando-lhes que “é muito difícil para os ricos entrarem no reino de Deus”, na medida em que “felizes são os pobres, pois herdarão o céu” (Letter from King..., 1883, n.p).

Na conjuntura da edificação dos impérios coloniais, a supremacia militar das potências capitalistas foi construída para favorecer o seu desenvolvimento econômico. As imposições políticas na construção de fronteiras assumiam um papel significativo na formação de monopólios que garantiam vantagens comerciais às respectivas economias nacionais (MAGDOFF, 1979). Além de impor sobre a África uma nova configuração geográfica, os centros industriais também reorganizaram o mapa da Oceania e, tão logo os símbolos nacionais demarcassem os limites territoriais e as ingerências políticas de dominação “abrissem as portas” dos cais aos vapores estrangeiros, a empreitada comercial fazia da aquisição de colônias um símbolo de *status quo* nas relações internacionais do período (ROSENBERG, 1982). Nesse sentido, segundo Eric Hobsbawm (1998, p. 101), o imperialismo oitocentista foi “o subproduto de uma economia internacional baseada na rivalidade entre várias economias industriais concorrentes”, que promoveram a aceleração da integração econômica em escala global e uma nova ordem geográfica nos territórios coloniais. Nesse sentido, Leopoldo II apontava a necessidade de que os missionários trabalhassem para a “total submissão e obediência” (Letter from King..., 1883, n.p) dos povos conquistados.

O uso sistemático da violência foi marca importante nesse processo de apropriação. John Atkinson Hobson já apontava, em estudo pioneiro sobre o tema, a fecundidade das guerras construídas pelos europeus em relação aos povos conquistados com vistas à tomada do território pela força. O autor afirma que “cada um dos movimentos expansionistas ocorridos na África, Ásia e na zona do Pacífico, foram acompanhados de derramamento de sangue”, pelo fato de as potências imperiais terem mantido “um exército cada vez mais potente disposto a intervir no exterior” (HOBSON, 1981, p. 132). As fronteiras da Índia, África ocidental, Sudão e Uganda, por exemplo, foram construídas a partir de diversos

conflitos que demarcavam uma assimetria nas relações de poder. O embate em regiões não ocidentais, entretanto, não causou grandes choques diretos entre as potências industriais em solo não europeu, exceto pelas intervenções norte-americanas contra o Império espanhol no Caribe (WOOD, 2004).

A beligerância colocava o militarismo em um primeiro plano na estratégia da política administrativa além-mar. Tal centralidade fez da guerra uma política colonial, sobretudo tendo em vista a militarização sobre regiões que eventualmente causassem problemas à ordem imperial, fato que pode ser identificado pela ampliação dos gastos armamentistas no fim de século. (HOBSBAWM, 1998). Apontando o “fetiche de guerra” dos povos africanos, Leopoldo II determinava para os missionários: “Vocês precisam se separar deles e fazê-los desrespeitar tudo o que dá coragem para nos afrontar” (Letter from King..., 1883, n.p). A projeção do rei belga era de que a evangelização pudesse fazer com que os africanos permanecessem “eternamente submissos aos colonos brancos, para nunca se revoltarem contra as restrições” (Letter from King..., 1883, n.p). A indicação era para que o trabalho dos missionários fosse “direcionado essencialmente aos mais jovens, para não se revoltarem quando a recomendação do sacerdote for contraditória aos ensinamentos de seus pais”, de modo que às crianças a boa nova deveria ser ensinada: “Felizes os que choram, pois deles é o reino de Deus” (Letter from King..., 1883, n.p).

John Atkinson Hobson (1981) reconhece a dimensão econômica como o “acelerador do motor imperial”, entretanto, aponta outros aspectos associados ao processo, identificando as defesas científicas dos argumentos raciais entre os “combustíveis” fundamentais do imperialismo no fim de século. As teses que justificavam a beligerância e a aposta de Leopoldo II nas atividades missionárias revelam a ambição europeia em reivindicar para si a marca da superioridade social/ racial, se sustentando em concepções dicotômicas como “civilização” e “barbárie”, “avanço” e “atraso”, “cristianismo” e “paganismo”. As teorias biológicas se tornaram o fundamento a partir do qual diversas compreensões sociológicas da época admitiam uma hierarquia entre as raças que compunham o planeta. Satisfazendo as motivações imperiais, algumas propostas darwinistas foram distorcidas e aplicadas de modo a corroborar com a naturalidade do uso da violência por parte de sociedades tidas como superiores em relação àquelas consideradas inferiores. O progresso humano era concebido como resultado das lutas entre as raças, justificando a apropriação dos recursos minerais caros ao desenvolvimento industrial. O direito do mais forte sobre o mais fraco era, em muitos momentos, camuflado pelo verniz altruísta da “missão civilizatória” que, fortalecida pela

tecnologia militar, legitimava a exploração a partir dos pressupostos da eugenia “cientificamente” construída (HOBSBAWM, 1998). Beligerância caminhava *pari passu* ao discurso racial e, na percepção do rei Leopoldo II, justificava o controle das populações coloniais. Segundo Hobson (1981, p. 157), “esta fé autêntica e confiada na eficiência social é, sem dúvida, o principal suporte moral do imperialismo”. Corroborando a perspectiva, Eric Hobsbawm (1998, p. 354) sugere que “nos EUA o ‘darwinismo social’ destacava a livre concorrência como lei fundamental da natureza, e o triunfo do mais apto (isto é, do homem de negócios bem-sucedido) sobre os menos aptos (isto é, os pobres)”, de modo que a “sobrevivência do mais apto também podia ser indicada, e de fato assegurada, pela conquista das raças e povos inferiores ou pelas guerras contra Estados rivais”.

Analisando o mesmo processo, mas a partir de outra perspectiva teórico-metodológica, Edward Said aponta a longa construção que os ocidentais fizeram sobre os povos conquistados, sobretudo no contexto do imperialismo. Desdobrando as reflexões iniciadas em *Orientalismo* (2007), o autor sugere, em *Cultura e Imperialismo* (1995), que entre os fatos marcantes na legitimação da expansão imperial estavam “as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do ‘Oriente misterioso’, os estereótipos sobre ‘o espírito africano’ (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as ideias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos”, além da “noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando ‘eles’ se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que ‘eles’ melhor entendiam era a força ou a violência” (SAID, 1995, p. 3). A violência praticada no interior da dominação imperial se fundamentava, segundo sua abordagem, na maneira como os povos conquistados foram narrados e divulgados pela literatura ocidental, na medida em que essas publicações reforçavam a noção de “raça inferior”, “povo exótico” e “sociedade submissa”, ao mesmo tempo em que a própria conquista imperial contribuía para retroalimentar essas imagens ou, simplesmente a cultura do imperialismo. Na perspectiva ocidental, segundo Said (1995, p. 12), “as regiões distantes do mundo não possuem vida, história ou cultura dignas de menção, nenhuma independência ou identidade dignas de representação sem o Ocidente”.

Demonstrando a capilaridade que esses estereótipos assumiam nos centros industriais ao apresentar para suas sociedades representações do não ocidental, a retórica civilizacional criava uma falsa ilusão de benevolência. Quando o rei Leopoldo II se refere aos africanos como “selvagens” e “pretos”, à sua religiosidade como um “sistema místico” e ao sugerir que missionários interpretassem “o evangelho de uma forma que seja a melhor para proteger seus

interesses naquela parte do mundo” (Letter from King..., 1883, n.p), de alguma forma reproduzia um vocabulário de adjetivação cunhado desde, pelo menos, o final do século XVIII. A cisão que estabelecia uma diferença essencial entre “nós” e “eles” constituía a coordenada que orientava a retórica moral. De um lado, a idealização da cultura ocidental contribuía para a afirmação dos próprios valores europeus “brancos e cristãos” e, de outro, corroborava a hierarquização racial que, por sua vez, justificava ações beligerantes de dominação.

Nesse sentido, o argumento de Edward Said (1995, p. 33) sugere que os “processos imperialistas ocorreram além do plano das leis econômicas e das decisões políticas”. A importância dessa dimensão cultural pode ser visualizada na orientação contida na carta do rei Leopoldo II destinada aos missionários coloniais. Em seu parágrafo final, estão sintetizados os argumentos de superioridade racial, beligerância, dominação, conquista territorial e os estereótipos sobre o povo africano típicos do fim de século. Afirmava o rei belga:

Converta sempre os pretos usando o chicote. Mantenha suas mulheres em nove meses de submissão para trabalhar livremente para nós. Force-os a pagar em sinal de reconhecimento - cabras, galinhas ou ovos - toda vez que você visitar suas aldeias. E certifique-se de que os negros nunca se tornem ricos. Cante todos os dias que é impossível para os ricos entrar no céu. Faça-os pagar impostos todas as semanas na missa de domingo. Use o dinheiro suposto para os pobres para construir prósperos centros de negócios. Institua um sistema de confessionário que permita que você seja um bom detetive denunciando qualquer preto que tenha uma consciência diferente, contrária à de quem toma decisões. Ensine os negros a esquecer de seus heróis e a adorar apenas os nossos. Nunca apresente uma cadeira a um preto que venha visitá-lo. Não dê a ele mais do que um cigarro. Nunca o convide para jantar, mesmo que ele lhe dê uma galinha toda vez que você chegar à casa dele (Letter from King..., 1883, n.p).

Não é possível afirmar categoricamente se as propostas do rei Leopoldo II chegaram à prática no sentido de tornar os missionários coloniais efetivos agentes da ação imperial. A demarcação teórico-conceitual aqui assumida tem como objetivo expressar certo cuidado em não considerar “cultura” e “imperialismo” como categorias reificadas, fato que determinaria a interpretação do missionarismo protestante a partir de posições previamente estabelecidas. É possível encontrar aspectos “imperialistas” e “anti-imperialistas” na atuação de uma mesma instituição missionária, de modo que a ampla variação no tempo e no espaço inviabiliza as análises que tendem a homogeneizar o processo. Uma coisa é a integração técnica capitalista permitir interpretar o movimento missionário em uma coerência globalmente construída, outra, é assumir que as configurações locais de suas atividades eram atuações a serviço de um Estado imperial. Segundo Ian Tyrrell (2010), as intervenções missionárias sobre outros

territórios podem ser consideradas imperialistas (ou parte de uma formação do Estado imperial) na medida em que essas intervenções, de forma intencional ou não, repercutiam motivações de aprimoramento ou promoção de povos considerados inferiores, reforçando a convicção do próprio “direito” (fundamentado, sobretudo, nas teses darwinistas) ou da própria “missão” (fundamentada, sobretudo, em referenciais morais-teológicos).

No famoso sermão realizado em 1886 no Dia de Ação de Graças, intitulado ‘*America for Americans!*’ *The Typical American*, o bispo metodista John Philip Newman fornece uma percepção sobre a responsabilidade moral dos Estados Unidos em relação aos outros povos. Segundo Newman (1886, n.p), a “Inglaterra pode plantar colônias comerciais em todo o mundo, assim como a Alemanha e a França, mas que seja a missão deste país plantar colônias de ideias morais onde quer que o sol brilhe”, transformando “os sentimentos políticos do mundo até que todos os homens sejam reconhecidos como criados livres e iguais pelo Pai todo-poderoso”. Apesar das diferentes perspectivas entre a proposta do rei belga e o conteúdo do sermão, ambos apontam a centralidade que a noção de reforma moral assumia nos trabalhos missionários. Tentando emoldurar a questão com certa cautela, Eric Hobsbawm (1998, p. 107-108) afirma:

As igrejas empreenderam a conversão dos pagãos a várias versões da verdadeira fé cristã, exceto onde ativamente desencorajadas pelos governos coloniais (como na Índia) ou onde a tarefa era claramente impossível (como nas regiões islâmicas). Essa foi a época clássica de empenho missionário maciço. O trabalho missionário não foi, de forma alguma, um intermediário da política imperialista. Muitas vezes se opôs às autoridades coloniais; quase sempre colocou os interesses de seus convertidos em primeiro lugar. Contudo, o sucesso do Senhor se dava em função do avanço imperialista. Ainda pode ser debatido se o comércio seguiu a bandeira, mas não há dúvida de que a conquista colonial abriu o caminho à ação missionária efetiva - como em Uganda, na Rodésia (Zâmbia e Zimbábue) e Niassalândia (Malauí). E se a cristandade insistia na igualdade de almas, ressaltava a desigualdade de corpos - mesmo de corpos clericais. Era algo feito pelos brancos para os nativos, e pago pelos brancos.

Analisando o problema a partir das lentes globais, Ian Tyrrell (2010) sugere que as múltiplas instituições missionárias que se projetaram em nível transnacional a partir, sobretudo, dos anos de 1880, foram responsáveis por uma expansão imperial informal. A informalidade sugerida por Tyrrell é caracterizada pelo fato de não haver, na maioria dos casos, uma integração imediata entre a política externa estatal e as projeções religiosas. Essas instituições se lançaram de maneira relativamente autônoma para diversas regiões do mundo com vistas à elevação moral de outras sociedades. Entretanto, por mais que seus trabalhos se organizassem de forma dissociada das políticas estatais, sua retórica e percepção sobre as

“outras sociedades” repercutiam valores semelhantes àqueles que compunham as justificativas imperialistas, daí a ideia da participação informal no processo de expansão imperial.

Emily Rosenberg (1982) afirma que as instituições missionárias promoveram uma contrapartida cultural para a expansão econômica norte-americana. Se esforçando para a conversão do mundo, as instituições religiosas, de maneira geral, exportaram o cristianismo protestante que estabeleceu uma forte aproximação entre populações nativas e o “sonho americano”. Não entrarei no debate sobre o fomento do processo de modernização através das atividades missionárias defendido por Rosenberg como vetores da cultura ocidental, sustentado pelas propostas analíticas de Jürgen Osterhammel. Entretanto, destaco sua constatação de que, apesar da preeminência das desigualdades raciais em voga no século XIX, os trabalhos desses grupos religiosos, paradoxalmente, reivindicavam a interpretação de que cultura e virtude eram elementos transferíveis, sendo o principal dever para aqueles que obedeciam ao “chamado”.

A partir de algumas reflexões de Edward Said, assumo a concepção de que as missões protestantes não ficaram “imunes a essa estrutura de sentimentos” (SAID, 1995, p. 10) que interpretava as diferentes sociedades a partir de critérios hierarquizados. Também não entrarei na discussão de como Edward Said entende o conceito de cultura, capturo a perspectiva de sua análise que assinala a construção das narrativas sobre os povos conquistados no contexto do imperialismo para demarcar como as percepções missionárias contribuíram para alimentar sua própria justificativa para os trabalhos religiosos. Para o entendimento de fim de século, era claramente possível transformar uma cultura a partir de valores diferentes, que acabariam se sobrepondo em relação à anterior. As narrativas oitocentistas carregam essa intenção de aculturação. Entretanto, a análise a partir de referenciais sociológicos contemporâneos tende a se afastar dessa percepção. Não é objeto deste capítulo descrever as hibridizações culturais produzidas a partir das atividades missionárias, tampouco os nexos entre a dinâmica capitalista e as formações socioculturais das regiões periféricas, mas, tão somente, mapear o movimento e as circulações globais metodistas, apontando a simultaneidade das imbricações entre missionarismo e reforma moral, com vistas ao desenvolvimento da análise sobre sua dinâmica transnacional. Dessa forma, assumo a denominação proposta por Ian Tyrrell (2010) de que essas instituições religiosas se enquadram na categoria de “reformadores morais”. Longe de compor um grupo homogêneo em termos de estratégias, táticas, teologia e mecanismos de organização, todos convergiam quando o assunto era a necessidade da elevação espiritual do mundo. Segundo Tyrrell (2010, p. 3), todas essas denominações faziam

“parte de um universo maior da expansão cultural americana”, mas sem “tornaram-se intimamente ligadas ao império”.

Nesse sentido, entendo a organização missionária da MECS como uma instituição que assumia essa pretensão de reformadora moral, na medida em que articulava conexões entre o global e o local respondendo a estímulos construídos tanto no interior dos Estados Unidos como nos campos missionários do exterior. Enquanto organização não governamental, no sentido literal do termo, os metodistas estruturaram seu trabalho de forma análoga às práticas imperialistas, projetando uma espécie de “império da moralidade cristã” – ou como sugeriu John Hobson (1981, p. 196): um “*imperium in imperio*”, no sentido de dinamizarem seu movimento a partir de uma lógica beligerante, cuja cartografia de ocupação territorial se assentava na legitimidade do rebaixamento do “outro”. Como demonstrei anteriormente, os missionários respondiam à autoridade institucional localizada em Nashville e não ao governo norte-americano, entretanto, por mais que não existisse um atrelamento substancial entre as missões metodistas do Sul dos Estados Unidos e as articulações da geopolítica internacional no fim de século, a instituição não hesitou em se servir das aberturas que os avanços imperialistas europeus e norte-americanos proporcionaram.

Articulando-se tendo em vista uma visão global, no sentido traçado nesse capítulo os missionários metodistas compunham uma parte informal e análoga à expansão imperial. Carregar uma visão que hierarquizava os povos, do ponto de vista teológico, não impediu que os missionários acreditassem na possível redenção da humanidade. A interpretação que emergia a partir das lentes teológicas motivou uma organização transnacional com vistas a contribuir para a reforma moral do mundo. Portanto, a complexa dialética entre o local e o global dinamizada pela estrutura missionária, a partir da mediação da infraestrutura técnica do moderno sistema de troca de mercadorias, faz das publicações religiosas que circulavam em nível transnacional fontes privilegiadas para a identificação das percepções que retroalimentavam o conglomerado de mídia metodista e legitimavam o impulso da dinâmica religiosa para amplos territórios periféricos globais.

3.1 Marcha beligerante e fronteiras religiosas

Um dos muitos folhetos impressos pela MECS, no ano de 1919, reproduzia uma cartografia com o título “Mapa da América do Sul: porção pintada com nosso território”. Para além do pronome possessivo, o destaque é seguido pela legenda que completa o título: “Nossa aliada na guerra atual. Façamos dela nossa aliada na conquista do mundo para Cristo”

(Missionary Centenary..., 1919, p. 14). A ideia de uma porção do território aliada para a guerra de conquista merece atenção pelo fato de apontar a retórica beligerante, típica dos grandes impérios coloniais do século XIX, que envolveu a dinamização da projeção transnacional das missões da MECS. Por mais que os agentes missionários não pegassem literalmente em armas, a concepção simbólica de um conflito entre o bem e o mal orientava a percepção sobre as expressões religiosas dos povos que habitavam os campos para os quais o movimento se direcionava. Engajados nesse conflito, as publicações metodistas refletem a utilização de uma retórica beligerante para a construção de sua narrativa de legitimação da dinâmica transnacional. Em 1898, a senhorita S. C. Trueheart, secretária da WFMS, assinalou no relatório anual da instituição:

Com muita gratidão, toda mulher reconhece a poderosa influência que o trabalho exerce sobre sua própria vida. Visões da ‘multidão vestida de branco’, muitas das quais se voltaram para Cristo, tornaram o vale escuro mais brilhante e a cidade sagrada mais convidativa. No entanto, o conflito está apenas começando e nenhuma mulher que ama o Senhor Cristo está pensando em se aposentar das fileiras. Está procurando, em vez disso, aumentar o número de alistadas, reviver as energias enfraquecidas dos desalentados e levar a batalha até os confins da terra. ‘O exército de Cristo não é simplesmente um exército de ocupação; é um exército de conquista’ e se move para certo triunfo (Twentieth annual report..., 1898, p. 6).

A movimentação analogamente belicosa se dinamizava pela identificação do campo a ser ocupado e pela mobilização de contingente humano. Em uma reclamação divulgada para a comunidade eclesial era mencionado que “muitos territórios abertos à Junta em terras estrangeiras não foram penetrados” (Twentieth-second annual report..., 1900, p. 96) em função do baixo recrutamento de trabalhadores, de modo que a Igreja exigia um “movimento agressivo” (Nineteenth annual report..., 1897, p. 91). Segundo uma publicação de 1911, essa lógica se atrelava aos “chamados para vencer a grande batalha”, por isso era condição necessária “treinar e equipar este exército de soldados para sair conquistando e conquistar” (TMV, fev. 1911, p. 20.). Articulado a reflexão do capítulo anterior, o treinamento passava pela assimilação de um *ethos* empresarial e pela incorporação dos referenciais teológicos. A necessidade de recrutamento motivou diversas publicações nos periódicos que circulavam pelas Conferências americanas e campos missionários. Uma edição de 1912 do *The Missionary Voice* explicita:

Que aqueles de vocês que já estão alistados diligentemente se esforcem para recrutar outros até que todos os jovens de sua Conferência tenham se unido a este exército permanente de Jesus Cristo, cujo propósito é declarar guerra contra as forças do

pecado e injustiça até que o último inimigo seja conquistado e aquele de quem é direito reinará (TMV, fev. 1912, p. 85).

A necessidade de pessoas no “front” incitava verdadeiras campanhas de recrutamento que também se serviam da circulação da produção iconográfica, sobretudo no contexto da Primeira Guerra Mundial. O apelo à figura de Wesley e ao *slogan* “o mundo é minha paróquia” como elementos simbólicos objetivava cativar o fiel para o alistamento, ampliando o número de missionários em campo.

Figura 9 – “Aliste-se”



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

Segundo David William Scott (2016, p. 465), a complexa rede missionária “moldou e facilitou o movimento global de pessoas da mesma forma que outras redes sociais” laicas, na medida em que conectava suas Conferências nos Estados Unidos aos *mission fields* em outras regiões do mundo. O recrutamento estruturado pelos contratos de trabalho de no mínimo cinco anos e pelo treinamento dos candidatos e candidatas dentro da teologia metodista, dava forma, a “uma rede social capaz de organizar a migração missionária em escala global” (SCOTT, 2016, p. 486), pois facilitava e profissionalizava o deslocamento. A percepção

religiosa do “chamado” confundia-se com a analogia do “recrutamento militar”, compondo-se como duas faces de uma mesma moeda missionária. Por sua dimensão teológica interpretar a ordem do mundo a partir de categorias dualistas, o “posicionamento de combate” dos missionários identificava claramente de que lado da luta o trabalhador deveria estar. Os religiosos viam a Igreja não apenas como uma Congregação local, mas como uma rede global tecida pelas conexões articuladas pelo conglomerado midiático da instituição através dos fios da técnica moderna. Entre as funções atribuídas ao *The Missionary Voice* também estava a preocupação com uma espécie de comunicação de combate.

Agora, o *The Missionary Voice* tem, para seu sincero propósito, apenas este objetivo: conectar-se. Deseja ser a voz dos representantes no campo publicando as notícias da batalha. Deseja dizer-lhe algo sobre a força do inimigo e as perspectivas de um ponto de vista humano para derrubá-lo. Ele fala sobre as dificuldades encontradas pelo seu substituto de combate no *front*, permitindo que você ore por ele de maneira inteligente e, portanto, com mais seriedade e simpatia (TMV, dez. 1913, p. 725).

Em diversos momentos nos relatórios e publicações metodistas, um referencial cruzadista era associado à retórica beligerante. Segundo uma missiva de 1880, “os líderes das cruzadas mais sagradas do século, vestidos de fé e ação”, deveriam se preocupar com o “alistamento militar” (Eleventh annual report..., 1880, p. 71). De acordo com a publicação do primeiro relatório anual do WMC (1911, p. 166), “em toda Conferência, há tantas mulheres indiferentes que nunca experimentaram a alegria de servir ao Mestre. A cruzada de membros que foi realizada com sucesso em várias Conferências adicionou muitas pessoas aos nossos quadros”. A centralidade da reforma moral também era associada a essa retórica. Uma publicação de 1913 revelava a necessidade de “uma cruzada contra o mal social” (Third annual report..., 1913, p. 208), exemplificada na China, na medida em que “a cruzada da sociedade deveria se concentrar em oposição a (1) atadura de pés, (2) uso cotidiano de ópio e cigarro, (3) intoxicantes, (4) jogos de azar, (5) prostituição, (6) despesas tolas e desnecessárias em casamentos e funerais” (TMV, ago. 1911, p. 48). Segundo Ian Tyrrell (2010, p. 21), a partir da década de 1870, instituições europeias e norte-americanas se esforçaram “para formar associações internacionais para perseguir sistematicamente seus objetivos morais”, que ao assumir, analogamente, a beligerância imperial, representavam a si mesmos como cruzados que entendiam a guerra como pré-condição para a paz. Apesar de afastar a instituição religiosa da tradição paulina do cristianismo primitivo, a retórica militar permitia a criação de um amálgama identitário a partir da cisão entre ‘nós’ e ‘eles’/ ‘cristãos’ e ‘pagãos’/

‘aliados’ e ‘inimigos’. Fé, oração, pregação, distribuição de Bíblias e o trabalho educacional eram mais que estratégias missionárias, mas armas de combate no simbólico conflito para salvação do mundo. Em setembro de 1914, o *The Missionary Voice* publicou uma nota que explicita uma interpretação da história das missões a partir das lentes beligerantes cruzadistas.

Uma cruzada tranquila começou em 1819 através de dois missionários diante de muitas dificuldades. Eles foram reforçados por outros enquanto o trabalho progredia, até agora mais de 700 cruzados missionários, munidos com as armas de Deus do amor e oração, estão fazendo um trabalho realmente maravilhoso (TMV, set. 1914, p. 543).

A ideia da expansão missionária no contexto da dinamização transnacional também relacionava beligerância à ocupação territorial. A rede engendrada pelo conglomerado midiático, associada à obrigatoriedade em emitir relatórios prescrita no Estatuto da instituição, permitia o intercâmbio de informações e estratégias para ampliação das fronteiras de atuação missionária. Esse imaginário geográfico associava o alargamento de limites a um sentimento teológico “cheio de inspiração para a conquista do mundo para Cristo” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 80), independente das divisas estabelecidas no processo de construção dos Estados nacionais. Uma publicação de 1898 afirma:

Acreditamos que o povo de Deus ‘será feito voluntário no dia do seu poder’, e a oração deve ser incessante para que esse poder venha rapidamente. Não há engano que as chamadas de todas as terras nos chegam. China, Coréia, México e América do Sul não limitam mais o horizonte de nossos desejos. Ocupar todas as terras e evangelizar todas as nações está se tornando a medida de nossa fé (Twentieth annual report..., 1898, p. 93).

O movimento em direção a novos locais pressupunha uma relação de identificação nos termos do binômio dentro/ fora, criando, além de um imaginário, também um sentimento geográfico. Os territórios anexados pelos religiosos faziam parte dos esforços em ampliar a *home base*, e o “exterior”, em relação ao já conquistado, se tornava o alvo para o qual o movimento se direcionava. Nesse sentido, a dinâmica de expansão missionária se convertia em uma ampliação de fronteiras. Esse não-eu, localizado “fora”, constituía uma área a ser ocupada e recebia uma adjetivação de desqualificação moral, sendo identificada como fonte de barbárie e ignorância, por isso, convertia-se em ambiente que demandava uma reforma. Segundo Edward Said (1995, p. 18), essa construção parte do pressuposto de que “existe um ‘nós’ e um ‘eles’, cada qual muito bem definido, claro, intocavelmente autoevidente”,

tornando-se “a marca registrada das culturas imperialistas, e também daquelas que tentavam resistir à penetração europeia”.

Segundo Mary Anne Junqueira (2018, p. 80), o imaginário do *wilderness* se relacionava a lugares “em que a percepção humana é abalada, ampliada ou ainda perturbada. A relação é a da permanência do homem em um ambiente estranho, onde a civilização que regula e ordena sua vida está ausente”. Referindo-se aos trabalhos destinados aos indígenas americanos, o décimo oitavo relatório da instituição missionária feminina revela que a missão deveria se destinar aos “incivilizados e ignorantes, que apelam à nossa simpatia e necessitam grandemente das nossas ministrações para o corpo, assim como para a alma” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 8). A *frontier* demarcava, além de uma ocupação efetiva, uma distinção em nível teológico entre luz e sombra, salvação e condenação, civilização e barbárie que contribuía para a construção do imaginário teológico beligerante e sentimento geográfico em expansão. Segundo relatório de 1894, a MECS caminhava de “conquista em conquista em direção ao sol poente” e encontrava “um sucesso eminente”, na medida em que aderira “rigidamente à sua política agressiva”, de modo que “as missões de fronteira” mudavam “com o avanço da civilização” (Forty-eighth annual report..., 1894, p.140). O deslocamento da fronteira missionária expressava a vitória de suas atuações.

A edição de julho de 1912 do *The Missionary Voice* (p. 406) revela que os não-evangelizados eram os povos que “geração após geração perambulavam pelo *wilderness* como bárbaros”. Carregando a lógica da “missão civilizatória”, a categorização moral era a referência que justificava a penetração metodista na medida em que incorporava uma adjetivação/julgamento sobre o “inimigo” identificado pela retórica beligerante. Para os metodistas, essas anexações representavam o “progresso do Cristo vitorioso enquanto se move para a conquista da raça” (ATKINS, 1896, p. 21). A construção das fronteiras protestantes ganhava, nesse sentido, contornos simbólicos, legitimando a ocupação. Em uma publicação de 1894, um testemunho carregava essa noção: “O evangelho que salva um homem branco teve o poder em nossas reuniões de transformar um selvagem em santo” (Sixteenth annual report..., 1894, p. 51). A propósito da premissa de que “Cristo conquistará o mundo” (ATKINS, 1896, p. 21.), havia, de maneira subjacente a esse processo, uma espécie de reconfiguração da ideia do “Destino Menifesto”. Esvaziando a herança calvinista, edificar “não somente o destino das nações, mas também o destino das almas imortais” (TMV, dez. 1911, p. 42) era condição ideal para o movimento beligerante. Paradoxalmente, ao reivindicar a responsabilidade salvacionista, os metodistas manifestavam uma torção em seu próprio

sistema teológico, na medida em que assimilavam uma autoreferência fundada, desde meados do século XIX, na doutrina da predestinação, no sentido do norte-americano enquanto povo eleito.

Segundo Mary Anne Junqueira (2018, p. 86), a fronteira é “uma linha imaginária e móvel que foi sendo deslocada continuamente”, no caso aqui tratado pela ação dos pioneiros missionários impulsionados transnacionalmente que dividiam o mundo entre cristãos protestantes e infiéis. O próprio processo vivenciado no interior da América do Norte desde o período da construção dos Estados Unidos rumo à Oeste, de alguma maneira repercutia a percepção sobre as fronteiras missionárias, de modo que seu processo de expansão transnacional pode ser encarado como um prolongamento dessa visão geográfica. Semelhante ao “front” de combate dos grandes impérios coloniais, avançar ou recuar em determinado território eram premissas para a avaliação do sucesso ou fracasso das missões religiosas.

A necessidade de missionários para conduzir o trabalho de nossas instituições é tão aguda no México quanto no Brasil e em Cuba, e será impossível estender nossas fronteiras até que possamos encontrar os trabalhadores necessários. Nunca houve um tempo em que as pessoas estivessem tão dispostas a ouvir a mensagem do evangelho. Oremos sem cessar pelos trabalhadores e não percamos estas maravilhosas oportunidades em salvar sua falta de fé (Tenth annual report..., 1920, p. 116).

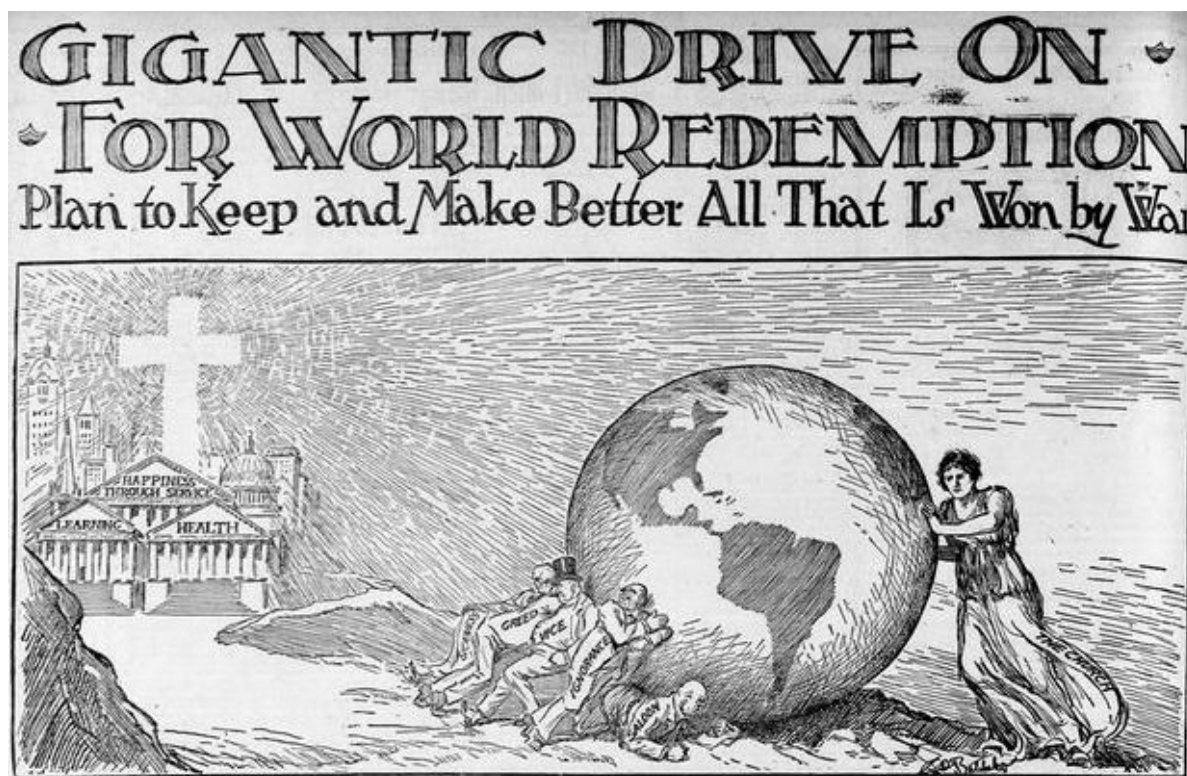
O avanço em “front” aponta para uma retórica semelhante à utilizada pela formação dos Estados nacionais europeus e os Estados Unidos, na medida em que a ampliação das fronteiras possibilitaria surgir uma nova civilização a partir de um conjunto de intervenções. O hino intitulado “Lidere, ó Rei eterno!”, composto por Ernest W. Shurtleff em 1887, foi adotado pelo Comitê Executivo como hino da Junta Missionária em 1911, e explicita a associação entre a ideia de marcha missionária e a retórica beligerante. A edição de janeiro de 1911 do *The Missionary Voice* (p. 1) publicou a letra.

Lidere, ó Rei eterno,
 O dia da marcha chegou;
 Doravante, nos campos de conquista
 Tuas tendas serão nossa casa.
 Através de dias de preparação,
 Tua graça nos fortaleceu,
 E agora, ó Rei Eterno,
 Nós elevamos nossa música de batalha.
 Lidere, ó Rei Eterno,
 Até cessar a guerra feroz do pecado,
 E a santidade sussurrará
 O doce Amém da paz;
 Para encerrar o alto choque das espadas,

E o rufo de tambores agitados;
 Por meio de ações de amor e misericórdia,
 O reino celestial vem.
 Lidere, ó Rei Eterno,
 Nós seguimos, não com medos;
 Pois a alegria quebra como a manhã
 Onde aparece o teu rosto;
 Tua cruz é levantada sobre nós;
 Nós viajamos à sua luz;
 A coroa aguarda a conquista;
 Guie, ó Deus da força.

Uma iconografia, publicada em 1919, sintetiza o “plano para manter e melhorar tudo o que é ganho pela guerra”, representando a tarefa de redenção do mundo por meio da Igreja empurrando o globo contra a “doença”, “ganância”, “vício”, “ignorância” e o “bar” em direção à “alegria em servir”, “saúde” e “aprendizagem” ancoradas pela cruz.

Figura 10 – Condução gigantesca para a redenção do mundo



Fonte: The daily Gate City and constitution-Democrat, 15 mar. 1919, p. 6.

O trabalho feminino incorporado ao processo repercutiu na capa de todas as edições do periódico *Woman's Missionary Advocate* a seguinte frase: “Ela fez o que pôde” (*She hath done what she could*). Retirada do evangelho de Marcos, ela foi dita por Jesus no contexto em que teve a cabeça ungida por uma mulher que levava bálsamo em uma caixa de alabastro, pouco antes da última ceia. Após a indignação dos presentes entendendo que se tratava de um

desperdício do “preciosíssimo perfume”, Jesus repreende dizendo: “Ela fez o que pôde: antecipou-se a ungir-me para a sepultura/ Em verdade vos digo: onde for pregado em todo o mundo o evangelho, será também contado que ela fez, para memória sua” (Evangelho segundo Marcos, 1999, p. 674). A caixa de alabastro que trazia o bálsamo foi o presente dado pela mulher, fato que projetava sua memória onde a palavra de Deus fosse levada. Na exegese metodista, a missão feminina pelo mundo assumia a analogia da caixa de alabastro e igualmente repercutia a beligerância do movimento e o recrutamento no núcleo familiar.

A Igreja demorou a perceber que, em relação à causa missionária, mantinha em sua posse uma caixa de alabastro de unguento precioso, que poderia verter sobre a cabeça do Salvador. Esse presente é o caráter feminino cristão, a glória máxima da nossa civilização cristã. Um produto puro do evangelho e, portanto, em um sentido peculiar devido a Cristo. Tem uma estranha sutileza e supremacia de poder que a sabedoria militar da Igreja não pode deixar de usar para Cristo. É um sinal de esperança de que a Igreja, sem comprometer sua importante doutrina de que a esfera peculiar da mulher está no lar, esteja cada vez mais disposta a consagrar uma parte de seu tempo e energia ao trabalho de evangelizar o mundo. As mulheres piedosas estão, pelo consentimento da Igreja, reunindo-se ao chamado do Mestre e estão fazendo um trabalho delicado e difícil que os homens não podem fazer. Esta é Maria quebrando a caixa de alabastro e derramando o perfume sobre a cabeça do Salvador. Cristo está aceitando este delicado memorial nas mãos da Igreja e o honrará com virtude abundante. Esse movimento está destinado, sob a direção apropriada, a se aprofundar e ampliar em um sucesso estupendo; e não deixará nenhum trem do mal em nossas casas. Feliz será para a Igreja e para o mundo quando toda esposa, mãe, filha e irmã cristã forem aplicadas às palavras de Cristo: “Ela fez o que pôde” (ATKINS, 1896, p. 8-9).

A relação com os centros administrativos permitia a MECS responder aos chamados para que “esses homens fiéis à frente da batalha” tivessem “o apoio moral e material da Igreja” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 111). A ideia de marcha missionária tenta dar conta desse processo sistemático de deslocamento do cristianismo protestante. A analogia militar pretende demonstrar que o movimento em marcha pressupõe certa ordem, hierarquia, estratégia e finalidade bem definida, elementos identificados na projeção transnacional metodista. O balanço da senhorita Trueheart sobre seu trabalho na Secretaria das Missões Estrangeiras é revelador nesse sentido:

Santificar e dirigir essa estrutura crescente são a consagração e a consciência missionária; a ideia de que todas as terras do mundo pertencem a Cristo; é o dever e privilégio da Igreja reivindicá-los para Cristo; esse dever, esse privilégio, só pode ser alcançado por aqueles que têm paixão por ganhar almas, que estão dispostos a morrer para assegurar a evangelização do mundo inteiro.

No final de dezenove anos de trabalho neste templo espiritual, os registros da Diretoria da Mulher com gratidão decidiram o progresso. O planejamento sábio, o objetivo sublime, desde a base da fundação, garantiram força e solidez, além de beleza. A promessa certa é que a pedra será colocada sobre ela em meio a gritos de

vitória. Não pode haver derrota com Cristo, o Arquiteto, o Juiz, o fiel Tesoureiro, que, dia a dia, supervisiona todo o trabalho e, hora a hora, encoraja e ocupa os trabalhadores.

Um ano atrás, em sessão anual, uma moção foi feita e levada pela Junta para aumentar o número de membros para cem mil. Fornecer suprimentos não é tão empolgante nem tão excitante em tempos de guerra quanto enfrentar o inimigo, mas os suprimentos são tão importantes que, sem eles, se seguirão uma derrota degradante ou uma retirada humilhante. É verdade que a Junta não pode mostrar um *front* sólido de cem mil, mas 214 novos auxiliares e 2 347 membros foram adicionados no ano passado. Para fazer este avanço, um poderoso serviço foi chamado, um esforço de abnegação, cuja ação reflete um bem que não pode ser estimado. Centenas de anfitriões consagrados sentem hoje o poder estimulante de ter feito o melhor possível, o que, com a aprovação de Deus, os torna ansiosos para fazer coisas maiores. Não há nada tão bem sucedido como o sucesso, nada tão estimulante quanto a perspectiva segura da vitória, e resultados maiores podem coroar os trabalhos do próximo ano (Nineteenth annual report..., 1897, p. 5-6).

O dever em “atender ao chamado” criava uma motivação metafísica que se tornava concreta na medida em que os metodistas assentavam atividades missionárias ao redor do mundo. Edward Said (1995, p. 27) afirma que a análise do imperialismo se torna “interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações”, na medida em que “incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação” (SAID, 1995, p. 30). As representações construídas a partir de uma rede de conexões mediadas por uma intensa circulação de informações entre os campos missionários e a sede norte-americana, revelam, de um lado, a multilateralidade nas relações entre o global e o local (TYRRELL, 2010) e, de outro, o monopólio de uma espécie de mapa ideológico que refletia as percepções legitimadoras da expansão religiosa (SAID, 1995).

Segundo o relatório de 1898 da Junta Missionária da MECS, “a mera entrada e ocupação de um país é apenas o estágio inicial”, pois “onde termina o feito geográfico, aí começa o trabalho missionário” (Fifty-second annual report..., 1898, p. 95). As atividades desenvolvidas na “fronteira deveriam ordenar [...] não apenas a simpatia e as orações da Igreja, mas também sua cooperação e apoio” (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 110). Utilizando as brechas abertas pela expansão imperialista, a construção dessa geografia de movimento (LIRA, 2017) revela a propensão à interiorização da projeção transnacional por meio da dialética entre os processos de ocupação e processos de santificação. Portanto, na medida em que o movimento missionário se dinamizou a partir do alargamento das fronteiras religiosas, regiões do interior se constituíam naturalmente como potenciais espaços a serem ocupados. A seguir, analisarei mais de perto como a dinamização do movimento transnacional missionário se articulava tendo em vista a imbricação entre o ideal de reforma moral, a

retórica beligerante e o mapeamento e construção de fronteiras de atuação sustentadas pela interpretação sobre outros povos a partir de categorias de rebaixamento civilizacional e espiritual.

3.1.1 América Latina

Apontando especificamente os inimigos a serem combatidos, a resposta para um artigo intitulado “por que enviar missionários para a América do Sul?” que circulou no periódico *Western Christian Advocate* em 1897 (p. 8) trazia: “O estudo da Igreja Católica Romana, como ela existe hoje na América do Sul, [...] convencerá qualquer protestante real quanto à necessidade das missões”. Com o vocabulário cunhado desde 1861 incorporado ao paradigma geográfico do continente, os missionários nomeavam por América Latina a região composta pelo “México, os países da América do Sul e América Central, Cuba, Porto Rico e as Ilhas Filipinas” (TMV, maio 1913, p. 269). A caracterização do *wilderness* latino-americano como uma “terra sem fé viva” se fundamentava na ideia de que o cristianismo católico era um “romanismo paganizado” que demonstrava “em toda parte evidências de um Cristo morto, mas nenhuma de um Salvador ressurreto” (TMV, mar. 1913, p. 164). As adjetivações que circulavam nas publicações metodistas aproximavam “a indiferença religiosa, o agnosticismo e a infidelidade” ao caráter do povo católico, na medida em que o desvirtuamento moral exercia “uma forte influência sobre a maioria dos setenta e um milhões de pessoas que habitam nessas terras” (TMV, mar. 1913, p. 269).

O livro *Religion of mission fields as viewed by protestant missionaries* publicado pelo Student Volunteer Movement for Foreign Missions em 1905⁷, que circulou pelas teias globais metodistas, traz um capítulo sobre a perspectiva missionária em relação ao romanismo católico. O texto foi escrito por George B. Winton, então editor do periódico *Nashville Christian Advocate* que havia trabalhado no México como missionário. O autor argumenta, logo nas primeiras páginas, que era “o cristianismo defeituoso e distorcido ensinado pela Igreja Católica Romana que tornou os países católicos campos legítimos para as missões evangélicas” (WINTON, 1905, p. 267). Quais defeitos e distorções eram essas? Entre os argumentos utilizados pelo autor destaca-se a acusação de o catolicismo ser uma religião cujos conceitos eram fundamentados no Antigo Testamento, produzindo idolatria em função da “tendência do sistema sacerdotal em direção a formas materialistas [de culto]” (WINTON,

⁷ Obra encontrada na biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto, como mencionado na introdução desta pesquisa.

1905, p. 279). A percepção era de que o novo testamento era pouco conhecido, fato que gerava questionamentos acerca da pureza e veracidade das pregações católicas na medida em que elas se afastavam do evangelho de Jesus.

A América Latina chamava a atenção da instituição missionária dos metodistas de tal forma que motivou a circulação de publicações específicas. Em 1901, Hubert W. Brown foi o autor do livro ilustrado intitulado *Latin America*, que tinha como objetivo “despertar o interesse no México, na América Central e do Sul como campos missionários” (BROWN, 1901, p. 7). Brown descreve as realidades religiosas dos povos nativos como um conjunto de “práticas e crenças pagãs”. Os estudos sobre astecas, incas e tribos indígenas enfatizam “a destituição moral dessas terras” (BROWN, 1901, p. 14), de modo que a incorporação dos discursos do darwinismo social produzia a interpretação de que as “raças pagãs” eram compostas por “inúmeras tribos selvagens” não “suscetíveis à cultura”, podendo aprender “apenas os elementos mais simples do conhecimento” em função de seu “tipo inferior” (BROWN, 1901, p. 17-18). Acompanhando a lógica da retórica beligerante, o autor coloca que entre as motivações missionárias estava o “zelo de um cruzado envolvido em uma ‘guerra santa’ contra o infiel” (BROWN, 1901, p. 68). Considerando a presença católica como um “drama no desenvolvimento religioso da América Latina” (BROWN, 1901, p. 61), Brown assegurava que “romanismo não é cristianismo”, na medida em que as “doutrinas e práticas do sistema romano” faziam daquela religião uma fé “distorcida, encoberta, neutralizada, envenenada e completamente anulada” e podia ser “considerada, na prática, ignorância grosseira, superstição e idolatria” (BROWN, 1901, p. 117). A reforma moral deveria ser realizada porque o “paganismo e o papado falharam em satisfazer a necessidade religiosa do povo” (BROWN, 1901, p. 177), de modo que os resultados da intervenção missionária sugeriam que a América Latina estava despertando “do sono dos séculos e passando, com passos rápidos, da vida medieval para a moderna” (BROWN, 1901, p. 183).

Os binômios sono/vigília, medieval/moderno ecoavam a retórica imperial a partir das lentes missionárias, fazendo saltar aos olhos percepções que utilizavam adjetivações semelhantes àquelas expressas por George B. Winton e igualmente presentes nos relatórios e periódicos metodistas. Esse fato aponta para uma relativa coerência na forma como a América Latina era narrada a partir da perspectiva protestante, que não se furtava em falar com autoridade sobre o que havia sido e viria a ser o povo que ocupava essa região periférica. Edward Said (1995) sugere que, retoricamente, a escolha na utilização de determinados

termos reforçava os estereótipos e categorias que criavam um mundo colonial irrefutavelmente inferior.

Essa perspectiva é reforçada quando recorremos ao livro *South America, the neglected continent*, escrito por Edward C. Millard e Lucy Evangeline Guinness e publicado em 1894, que descreve a jornada missionária do reverendo George C. Grubb pelo território da América do Sul. O próprio Grubb assina o prefácio, afirmando que “por quase quatrocentos anos, o romanismo do mais corrupto tipo espalhou sua terrível influência sobre esse vasto continente”, implicando em “indiferença, sensualidade, infidelidade e anarquia” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 5-6). A “escuridão moral” que conduzia a “corrupção e ignorância medievais nativas” justificava a necessidade do “holofote da civilização protestante” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 144). Repercutindo a herança do século XVII que interpretava o período Medieval como “idade das trevas”, a contrapartida civilizacional protestante era colocada como guia diante do *saeculum obscurum* católico. O binômio sombra/luz, caro às justificativas imperiais oitocentistas, orientava a percepção de que Deus havia aberto “um mundo novo à esfera da civilização”, sobretudo pelo fato de a população estar “cansada da dominação papal” e exigir a “influência e apoio moral ao lado do protestantismo” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 81-82). A suposição de que os religiosos compreendiam rigorosamente as necessidades da região pressupunha uma concepção que hierarquizava espiritualmente as sociedades, fazendo com que os protestantes acreditassem que a sua interpretação sobre a realidade social fosse a mais verdadeira, de modo a justificar a urgência da reforma moral.

Existem milhões de aborígenes, mantendo as peculiaridades que os caracterizaram antes da conquista europeia, modificados por uma constante degeneração do ponto de vista moral e religioso desde aquele tempo até essa região se tornar a mais obscura e difícil para reformar, ao invés de ser a mais brilhante em todo hemisfério ocidental. Mas o tempo está aparentemente próximo de um grande despertar, e quando chegar, o movimento vai levar com grande varredura as três Repúblicas do Peru, Bolívia e Equador – a terra dos Incas (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 141).

A “abertura” daquilo que era considerado “fechado”, em sentido moral, era justificada através de publicações missionárias que falavam em nome dos povos latino-americanos, na medida em que o catolicismo era identificado ao não-civilizado. Essa associação também pode ser vista na relação que os autores sugerem entre a paisagem natural, o problema moral e a construção de um império espiritual. Os Andes e a Amazônia eram regiões “excessivamente cobertas de vastas e fechadas florestas”, fato que revelava uma “inapta ilustração” do

Crescimento excessivo da superstição romana, da ignorância e do cerimonial cego que encobre em escuridão espiritual os oito ou nove milhões desses Estados ocidentais.

Atrás deles, encontra-se um longo e triste reino de escuridão medieval.

Antes deles - o quê?

A iluminação de Cristo de um império espiritual? Um “jardim do mundo” espiritual? (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 140)

A maneira como esse “império espiritual” concebia o ímpeto da reforma moral e percebia a dinâmica do desenvolvimento econômico local, sugere uma relativa atenção para sua projeção interiorizadora. Face à integração material desenvolvida pelo processo de valorização do capital, a interpretação sobre a composição social latino-americana permitia aos autores afirmarem:

Preparações estão sendo feitas para penetrar nas partes do interior ainda não atingidas pelas ferrovias. O grande futuro do trabalho evangélico nessas terras abrange não apenas a evangelização das massas nativas, mas também o desenvolvimento religioso da nova população destinada a inundá-las pouco a pouco e preenchê-las com colônias de mineração e agricultura de estrangeiros. Agora é a hora de trabalhar com as massas, antes que a nova maré chegue. Será duplamente difícil efetuar sua regeneração moral depois que a maré estiver uma vez no fluxo; será duplamente difícil lidar com essa maré se a sua chegada encontrar as massas nativas em sua atual condição imoral. Os negócios do Rei aqui exigem muita pressa (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 141-142).

Os mesmos contornos simbólicos sobre o território e o interior também orbitavam a necessidade de reforma moral expressa em *South America – The Dark Continent*, escrito pelo reverendo Emilio Olsson, missionário na América do Sul. Evidenciando o paradigma de ocupação do continente e a urgência do processo de interiorização das atividades religiosas, Olsson (1899, p. 31-32) defende:

O interior da América do Sul não é conhecido pelo mundo civilizado. Na verdade, a África Central é mais conhecida pelas nações cristãs do que a América do Sul Central. Eu viajei quatro mil milhas naquele grande interior, não encontrando um missionário até chegar à costa.

Lembremo-nos da querida América do Sul! O grande mandamento é: ‘Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho, e eu estou sempre com você, até o fim do mundo’.

A referência ao interior como “fim do mundo” escondia um significado que ultrapassava a literalidade dos muitos quilômetros afastados do litoral. A motivação do “grande trabalho a ser feito no poderoso interior da América do Sul” (p. 46) era desenhada a partir da ambivalência entre civilização e barbárie que, a propósito, percorria as referências interpretativas sobre a América Latina desde os escritos de Domingo Faustino Sarmiento na década de 1840 (NUNES, 2011). Assumir essa perspectiva implicava na certeza de que a

“sobrevivência da civilização, tal como ela existe no interior da América do Sul, pode depender da evangelização dos índios selvagens” (OLSSON, 1899, p. 13). A aproximação entre civilização e evangelização é coerente com parte da análise proposta por John A. Hobson (1981, p. 191), segundo o qual entre as motivações imperialistas estavam o “desejo em melhorar as condições materiais e morais dos nativos”. A introdução à *South America – The Dark Continent* nos revela o desdobramento da expansão informal do império norte-americano pelas teias missionárias.

A América do Norte não pode escapar de uma profunda responsabilidade moral pela América do Sul. [...] O prestígio americano nunca foi tão grande como agora. Nunca o povo da América espanhola esteve tão pronto para receber os princípios que fizeram dos Estados Unidos e da Inglaterra os líderes da civilização, os pilares do puro cristianismo. Olsson, que, apesar de sueco de nascimento, prestou um serviço importante à causa americana em conexão com seu trabalho missionário, durante a recente guerra, descobriu isso em milhares de quilômetros de viagem. Ele viu que a hierarquia católica romana não é mais o poder que era; que ela não tem mais o domínio das pessoas que possuía, uma vez que mesmo em lugares distantes da relação com o mundo exterior, muitos podem ser encontrados dispostos a ouvir o Evangelho e a receber seu mensageiro (OLSSON, 1899, op. cit., p.12).

Para Olsson (1899, p. 88), “a prosperidade e o poder futuros da América do Sul” só poderiam ser resolvidos através da “evangelização e civilização dessas raças sombrias e selvagens”, perspectiva, aliás, coerente com a cartografia que reflete um esforço em demarcar as fronteiras de atuação missionária, associando à divisão entre civilização e barbárie, as categorias teológicas de salvação e perdição, sugerindo, portanto, a direção que a marcha missionária deveria tomar. A própria cor negra justificava a urgência das luzes civilizatórias.

Figura 11 – O continente negligenciado



Fosse sobre o “exótico” indígena do interior ou à população das grandes cidades, as categorias de interpretação atreladas à América Latina repercutiam uma percepção teológica que associava civilidade à noção de salvação espiritual. O interessante é perceber que essa narrativa, em larga medida, expressava as motivações que impulsionavam, de um lado, a dinâmica das missões metodistas, de outro, a legitimação da beligerância imperial norte-americana. Essas percepções valiam igualmente para uma publicação de 1887, que entendia que a circulação de uma literatura traduzida para o espanhol serviria como arma de combate para o trabalho desenvolvido nas regiões centrais e ao Sul do território mexicano.

Deus parece abençoar o ministério nativo, imperfeitamente como eles foram equipados por nós. Eles precisam de munição - pó, bala e granada. Aí está, guardado em volumes ingleses – suas revistas. Mas deve ser trazido para o campo e colocado em suas mãos. Apenas uma quantidade muito escassa de nossa literatura teológica está no idioma espanhol. Imediatamente, o processo de tradução e publicação deve começar. Se o curso de estudo prescrito para as aulas da Conferência na América é o que deveria ser, esse mesmo curso deve ser aberto aos nossos jovens pregadores aqui, que são igualmente capazes de segui-lo. É opressão exigir que Israel faça tijolos sem palha. Como o sucesso desses homens pode travar totalmente as batalhas do Senhor sem armas? E então precisamos de alguns canhões de espingarda, estriados e polidos com o padrão mais aprimorado que possa levar ao inimigo a longa distância e exatamente quando e onde eles não a esperam - armas que possam penetrar armaduras pesadas, explodir revistas e derrubar velhos fortes. Deixe que os soldados sejam exercitados, os instrumentos cuidadosamente selecionados, uma boa carga colocada em todas as armas e bem socada, e depois que todas as armas sejam miradas no inimigo, e tocadas pelo Espírito Santo, algo será feito digno de nossa grande causa e a campanha que empreendemos. Deus dos exércitos, direcione esta batalha e não deixe que haja retardatários no acampamento de Israel! Que não haja restrição de dinheiro, lojas, rações, homens! ‘E vamos subir de uma vez e possuir a terra, pois somos capazes de superá-la’. Duas conclusões:
Primeiro. Algum arranjo deve ser providenciado para o melhor treinamento dos pregadores nativos.
Segundo. Precisamos fazer mais impressões para as missões mexicanas, aqui ou em Nashville (Forty-first annual report..., 1887, p. 115-116).

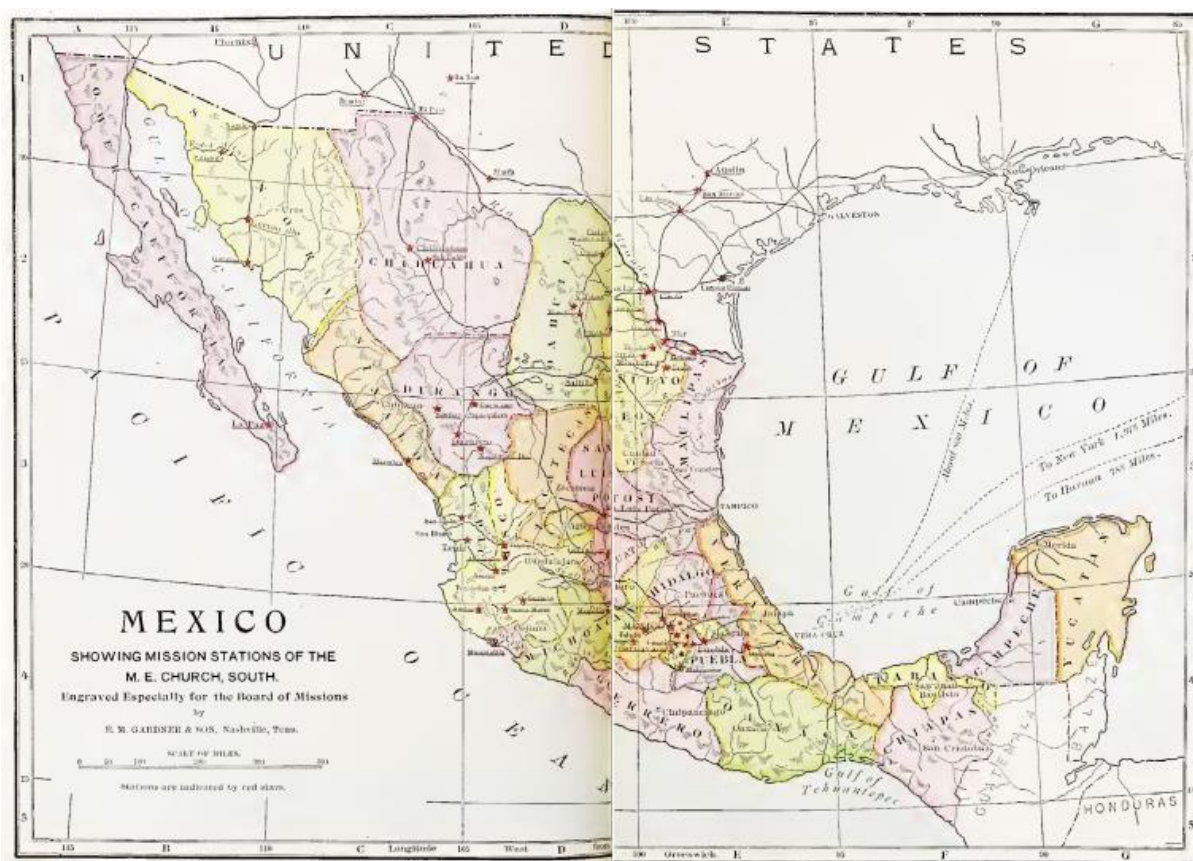
Sobre a chegada da ferrovia na cidade de Durango, no México, em 1892, o relatório da senhorita Kate C. M’Farren evidencia a estreita relação entre a infraestrutura técnica e as possibilidades de reforma moral que galvanizava aspectos civilizacionais.

Nós voltamos para casa sentindo muito agradecidas que a ferrovia estava realmente aqui, não somente pelos confortos e prazeres que ela traz, mas muito mais porque enche de esperança de que a ferrovia vai ser um grande civilizador e cristianizador, como em todos outros países. Ó que os trabalhos do homem ainda podem louvar ao Senhor! E toda essa ferrovia e telégrafos possa ser o meio consagrado de espalhar o evangelho e preparar o mundo para a chegada do Rei! (WMA, nov. 1892, p. 141).

Mapeando a fronteira de ocupação e o potencial para o trabalho evangélico no México, a cartografia reproduzida pelos missionários identifica as linhas ferroviárias e a conexão

marítima entre New Orleans e Vera Cruz. Sintetizando parte da análise aqui sugerida, o acesso às regiões do interior era facilitado pela infraestrutura técnica que, diante da pretensão em reformar moralmente a região, viabilizava o movimento missionário na medida em que considerava o “romanismo” como “o maior obstáculo para toda civilização e progresso” (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 85). A propósito, o assentamento missionário em Laredo, cidade texana localizada na fronteira com o México, demarca como a ocupação do *foreign field* nesse caso foi uma extensão do trabalho no *home field* do meio-Oeste norte-americano.

Figura 12 – Mapa do México



Fonte: Missionary issues..., 1901, p. 408-409.

Esse referencial pode ser mais bem observado na atuação do movimento missionário metodista no contexto da guerra dos Estados Unidos contra o Império espanhol, entre 1895 e 1898, quando da independência de Cuba. Vale lembrar que o início da missão metodista em Cuba se deu na década de 1880, a partir de movimentações da denominação metodistas do Norte. No contexto do conflito, membros da MEC afirmaram em relatório: “Em vários dos nossos trabalhos pastorais houve embaraço em consequência da guerra hispano-americana.”

Entre as “circunstâncias que conspiraram para ocasionar essas dificuldades” (Eightieth annual report..., 1899, p. 274) os nortistas identificavam, sobretudo, as atuações de espanhóis que possuíam cargos públicos e eram subordinados à coroa metropolitana, utilizando sua influência contra a geopolítica norte-americana.

No início das hostilidades, foram feitos todos os esforços para despertar o sentimento do público e torná-lo hostil à política e ação dos Estados Unidos. As deturpações mais grosseiras estavam por toda parte. As ocupações humanitárias de nosso governo foram declaradas falsas e hipócritas. A imprensa ultra clerical e os padres do confessionário e do púlpito fulminaram contra nosso governo e procuraram criar sentimentos contra nossa Igreja e Missão. Em um ou dois casos, houve algumas tentativas de violência no apedrejamento de nossos locais de culto (Eightieth annual report..., 1899, p. 275).

A percepção dos metodistas da denominação sulista pode ser observada por uma publicação de agosto de 1898 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 34) que salienta que a “guerra contra a Espanha colocou os Estados Unidos da América em uma nova atitude diante do mundo civilizado”, representando “uma nação cristã que sustenta as verdades do evangelho, lutando pela libertação de um povo pobre e miserável que por séculos tem sido sujeito à opressão bárbara e a crueldade quase pagã de seus governantes”. O país ‘eleito por Deus’ carregava o *status* de libertador civilizado a partir de práticas humanitárias. A moral protestante era identificada à moral nacional e, diante das hostilidades com relação ao trabalho missionário, o apoio à intervenção norte-americana se fez urgente. A mesma publicação do periódico feminino destaca que milhares de vítimas “estavam perecendo sob as mãos de tiranos sem piedade” de modo que “a intervenção dos Estados Unidos para socorrer as colônias da Espanha e dá-las a oportunidade para se salvar da sua tirania pareceu ser uma necessidade que não poderia ser negligenciada nem atrasada” (WMA, ago. 1898, p. 34). As ações imperiais eram justificadas e imprescindíveis, segundo os missionários, graças à característica “pagã” e “bárbara” do governo espanhol. Segundo a edição de janeiro de 1899 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 200), sua condição religiosa conduziu o povo a uma “profundidade mais baixa” pelo fato de ter sido organizada “por um sacerdócio que protegeu os dons de Deus para seus próprios maléficis fins”.

De maneira integrada à crítica ao catolicismo local, as atividades dos metodistas apoiaram o avanço norte-americano. Segundo publicação de 1898 sobre o trabalho religioso no México, “quando a guerra foi declarada entre os Estados Unidos e a Espanha, os laços raciais mostraram alguns sinais de simpatia ativa”, entretanto, o “rápido trabalho em Santiago de Cuba diminuiu um pouco o desejo de correr para o resgate”, de modo que a “maré

crecente do patriotismo espanhol diminuiu” em função da “emancipação da escuridão espiritual” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 9). A reforma moral, nesse sentido, atendia aos desejos de elevação espiritual da “raça” e impactava na união militar entre regiões com herança espanhola. Nessa conjuntura, a Woman’s Board of Foreign Missions da MECS, aprovou por unanimidade durante a quinta sessão de negócios realizada na quarta-feira, 8 de junho de 1897 às 20h30:

1. Que a Junta de Missões Estrangeiras da Mulher, reunido em Greensboro, Carolina do Norte, deseja expressar a apreciação desta Junta pela atitude sábia e conservadora do Presidente McKinley na declaração e processo da guerra agora em andamento entre este país e a Espanha.
2. Prometemos nossa oração diária a Deus, para que a sabedoria e o patriotismo possam guiar nos conselhos da nação; que o rápido sucesso possa coroar nossas armas, e que a causa de Deus e da humanidade seja assim promovida.
3. Que uma cópia dessas resoluções seja encaminhada a Sua Excelência, Presidente McKinley (Twentieth annual report..., 1898, p. 133).

A imbricação entre a intervenção moral missionária e as lutas imperiais pode ser identificada ainda na interpretação expressa pelo *Woman’s Missionary Advocate* de agosto de 1898. Segundo a edição (p. 35), as “ilhas dos mares estão esperando por séculos pela Lei do Senhor e multidões estão perecendo enquanto esperam”, de modo que o trabalho dos missionários havia sido “repelido e muitos morreram tentando mostrar-lhes o amor infinito do Salvador”. Para os metodistas, assim como o “povo de Canaã” havia sido tirado de sua terra para os filhos de Israel “tomar posse e estabelecer o culto do Deus verdadeiro”, as regiões sem intervenção protestante seriam “conduzidas de volta ao profundo deserto [*wildernesses*]” (WMA, ago. 1898, p. 35). A fronteira demarcava o limite da civilização, dessa forma, sua contraposição com a barbárie era traduzida de modo a corroborar a percepção de que o “povo eleito” deveria “forçar [as ilhas dos mares] a conhecer e reconhecer que existe um Deus a quem eles devem servir e um Deus a quem eles devem adorar” (WMA, ago. 1898, p. 35). Segundo a mesma publicação:

Essa guerra contra a Espanha – sua pressa sem precedente, seus traços e espírito, suas inigualáveis vitórias navais e a cortesia cristã que marcou a condução dos conquistadores contra seus inimigos valentes – tudo isso mostrou a orientação manifesta de Deus e que o tempo chegou para uma nova ordem de vida que vai torná-Lo conhecido entre os povos. [...]

A anexação recente do Havaí aos Estados Unidos, através da urgente e respeitada solicitação de seu povo, é coincidente com a maré corrente de outros eventos. Em 1820 essas ilhas foram habitadas por selvagens e os primeiros missionários cuidadosamente, mas com muito prazer começaram o trabalho lá.

Para proteger as ilhas Filipinas, tão perto da China – sobre a qual os quatro grandes poderes, Inglaterra, França, Alemanha e Rússia estão esperando com sutil astúcia

para fechar uma mão pesada e gananciosa – foi um golpe de um mestre estratégico, e o mundo está olhando e esperando para saber ‘o que ele vai fazer com isso?’.
 Não é o que os Estados Unidos vão fazer com Cuba, com as Filipinas, ou com outras ilhas do mar, mas o que os cristãos desse país fazem pela evangelização dos povos infelizes com os quais foram colocados face a face e o absoluto desamparo despejado em suas portas? (WMA, ago. 1898, p. 35).

A noção de que as vias imperiais abriam a possibilidade da reforma moral do mundo também pode ser vista no relatório da senhorita S. C. Trueheart, secretária de correspondência da instituição missionária feminina da MECS em 1898. Na medida em que o trabalho era “ofuscado pelas nuvens da guerra”, “a Igreja estava cheia de ânimo para que os cristãos da América derramassem sangue” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 85). Associando a beligerância da marcha missionária à conjuntura da guerra contra a Espanha, a secretária argumentava que as mesmas pessoas que receberam “lições de paz e boa vontade”, agora estavam “afiando todas as máquinas de guerra para conflitos mortais, abandonando suas atividades pacíficas e correndo com pressa louca para as armas”, de modo que “muitos corações oraram para Deus anular tudo pelo bem e trazer rapidamente a paz” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 85-86). As orações, enquanto arma de combate, possibilitavam com que todos os religiosos, independentemente de onde estivessem, pudessem participar, de alguma forma, do conflito. A senhorita Trueheart assegurava que “em resposta às orações do povo de Deus em toda a terra, logo as nuvens de guerra caíram, e a paz, como o refrescante orvalho da manhã, se espalhou pelo mar e pela terra” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 86). Destacava ainda:

Os americanos, com um acordo, estabeleceram prontamente o preço necessário para reivindicar a honra de seu país e libertaram Cuba dos injustos governantes, e ainda assim, centenas dessas pessoas patrióticas não parecem sentir que devem estar tão ansiosas para abrir o estandarte da cruz sobre as fortalezas do pecado e de Satanás, abater a ignorância e a degradação, e conquistar o mundo para o seu legítimo divino governante. Ainda é verdade que apenas alguns em nossa Igreja se registraram em empresas organizadas para conquistar as nações para Cristo. Nas mãos desses, alguns grandes problemas foram comprometidos, e hoje nós, como Junta da Mulher, nos reunimos novamente para assumir a orientação de nossa parte do trabalho e planejar o ano que está diante de nós. As dotações do ano passado foram recebidas em face da guerra, apesar das inundações e da escassez, e é necessário mais agora, pois, além das portas abertas já entradas, Cuba, com olhos chorosos acenando com as mãos, convida, e não ousamos recusar (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 86).

O verniz humanitário, típico da retórica imperial, ganhava ares protestantes a partir da intenção de avanço da presença missionária em Cuba. Parecia claro aos observadores da época que concordar com a lógica da atuação norte-americana poderia, de um lado, abrir as

possibilidades de expansão da marcha missionária e, de outro, implicava associar à nação os valores morais metodistas. Essa identificação favorecia a legitimação das atuações, de modo que os religiosos não hesitaram em se servir das aberturas proporcionadas pelas novas relações que Cuba estabeleceu com os Estados Unidos. Segundo os missionários, “pode-se afirmar com segurança que, como consequência da guerra hispano-americana, serão encontradas novas e mais amplas aberturas para a pregação do Evangelho” (Eightieth annual report..., 1899, p. 275). Nesse contexto, a própria instituição feminina da MECS “decidiu abrir trabalho missionário na ilha de Cuba” (Twentieth annual report..., 1898, p. 93). Havia a percepção de que “depois da paz ser declarada” esforços seriam “feitos pela Junta Geral para entrar em alguns desses campos de missão” com o objetivo de “estabelecer um trabalho permanente” (WMA, ago. 1898, p. 35).

Figura 13 – Mapa de Cuba



Fonte: Missionary issues..., 1901, p. 414-415.

A coerência entre as motivações para o avanço do *imperium* religioso e a vitória do império estadunidense favoreceu o desenvolvimento das atividades missionárias em Cuba. Um relatório de 1910 afirma que cristianizar a população da ilha era “a obrigação da Igreja

Cristã da América. Demos a melhor capacidade de nossa nação, sacrificando-a com felicidade, liberdade e alegria, com um patriotismo raramente igualado na história do mundo, para que Cuba pudesse ser libertada da escravidão política” (First annual report..., 1911, p. 375). Foi a partir de então que a instituição missionária da MECS assentou trabalhos mais agressivos, contribuindo para a ampliação das fronteiras de atuação. Em harmonia com as dimensões simbólicas expressas por Millard, Guinness e Olsson, o mapa de Cuba reproduzido pela instituição missionária reflete um esforço em demarcar as fronteiras metodistas, ilustrando as conexões por vapor e a teia ferroviária cubana de modo a suscitar a direção que a marcha missionária deveria tomar.

Desse modo, afirmar que os missionários eram agentes da expansão imperial norte-americana conduz a certa imprecisão e exagero, entretanto, seu apoio ao processo revela que havia a clara intenção em posicionar a reforma moral dos trabalhos evangélicos, a partir das aberturas realizadas pela forte presença norte-americana na ilha: e assim foi feito. A independência de Cuba acontece, enfim, no final de 1898. Segundo relatório metodista: “Nossa Igreja começou o trabalho em Cuba em 1898. As mulheres estabeleceram trabalho em duas estações, Matanzas e Cienfuegos, organizando nossa primeira escola lá em 1900” (First annual report..., 1911, p. 375). Uma publicação de 1906 definia a perspectiva dos religiosos com precisão: “A Guerra hispano-americana foi deplorável e desastrosa para as pessoas, destruindo casas e vidas humanas; mas ela abriu os portões para a liberdade, para a cultura e educação cristã” (WMA, ago. 1906, p. 54).

3.1.2 Leste asiático

A justificativa para a projeção missionária sobre o Leste asiático, “o mais extenso campo que o mundo já conheceu”, se fundamentava na percepção de que a região estava “lotada com centenas de milhares de almas imortais na escuridão pagã” (WMA, abr. 1881, p. 2). Coreia, Japão e China foram destinos das missões metodistas organizadas pela MECS naquela região. Entendia-se que o trabalho era “a tarefa mais gigantesca colocada”, pois “as nações do Oriente devem estar preparadas para o derramamento do Espírito e serem capazes de reconhecê-lo em seu retorno” (WMA, jan. 1883, p. 5). Segundo um relatório metodista de 1886, as atividades de evangelização tinham o objetivo de demonstrar “a conspícua vantagem da nossa civilização cristã superior” (Fortieth annual report..., 1886, p. 92). Explicitando a retórica do recrutamento militar, uma publicação metodista de 1893 afirmava que a Igreja

precisava “de um exército de mulheres, prontas para dar a vida, se necessário” (BLACK, 1893, p. 4), para alcançar a conversão das mulheres orientais.

Figura 14 – Mapa da Coreia



Fonte: Missionary issues..., 1901, p. 440.

A missão na Coreia foi possível, segundo os religiosos, pois “houve uma providência que cronometrou a abertura das portas” (Fifty-second anual report..., 1898, p. 31). Em devoção à intervenção divina, as lideranças rogavam: “agradecemos a Deus e nos preparamos novamente para a batalha” (Fifty-second anual report..., 1898, p. 31). O ímpeto missionário

entendia que qualquer adversidade era “uma boa oportunidade para mostrar como a energia e a força ocidental podem superar a inércia oriental” (Fifty-second anual report..., 1898, p. 32). O mapeamento das fronteiras de ocupação motivou viagens de reconhecimento, cujos resultados eram divulgados através dos relatórios que circulavam em nível transnacional. O missionário C. T. Collyer destacava que havia realizado “várias viagens ao interior, vendendo e deixando cópias dos Evangelhos e um ou dois folhetos em todos os lugares” (Fifty-second anual report..., 1898, p. 37). O movimento interiorizador definia as direções da marcha missionária, demarcando a extensão da presença metodista. Collyer garantia: “Todos os lugares que visitamos éramos os primeiros cristãos que estavam lá. Há muitos territórios na Coreia que ainda não foram visitados pelos obreiros missionários!” (Fifty-second anual report..., 1898, p. 37). Os mapas da “Coreia e da região montanhosa do Sul”, produzidos a partir dessas incursões, ajudavam, segundo os missionários, “a aproximar e a vivificar as necessidades daqueles para quem as orações são feitas” (First annual report..., 1911, p. 54). A tendência interiorizadora pode ser visualizada na Figura 14, que ilustra as estações missionárias da MECS na península coreana.

David Hempton (2005) chama a atenção para o paralelismo desenvolvido pelos metodistas em território coreano entre sua noção de santificação, disciplina e autocontrole com algumas noções do confucionismo local. Segundo o historiador, em algumas circunstâncias, o metodismo era entendido como uma forma de confucionismo cristianizado capaz de arrebatar as massas por meio de sua liturgia de conversão. Sem entrar no mérito das hibridizações culturais, as publicações apontam que as percepções missionárias compreendiam as práticas religiosas como credos que distanciavam os homens da salvação.

Em *Religion of mission fields as viewed by protestant missionaries*, Devello Z. Sheffield (1905, p. 185), que trabalhou como missionário por trinta e seis anos no Leste asiático, afirma que o “confucionismo é o sistema religioso e o ensino moral que é a fonte essencial” de diversos povos orientais. A associação entre política e fé, neste caso, era entendida como problemática, pois “os ideais de uma raça de homens nos estágios iniciais de seu movimento em direção a uma civilização superior” eram desvirtuados por valores “formulados para uma ordem primitiva da sociedade” (SHEFFIELD, 1905, p. 192). Entendia-se que os valores cristãos protestantes deveriam orientar a “raça dos homens” a uma “civilização superior”. Por isso, segundo Sheffield, “a concepção de liberdade individual, intimamente relacionada à dos direitos individuais, tem um reconhecimento muito imperfeito no pensamento confucionista” (SHEFFIELD, 1905, p. 193). A crítica é contundente: “As

sementes dos sentimentos mais refinados que estão escondidos na natureza humana falharam, exceto em uma medida limitada, em brotar e dar frutos no solo estéril e no clima frio que o confucionismo produziu” (SHEFFIELD, 1905, p. 193). A esterilidade do solo e o clima frio compõe a analogia simbólica que caracterizavam a percepção sobre a falta de civilização da região, produzindo um efeito retórico que justificava a urgência das ações de reforma moral. Assim como no caso latino-americano, a ideia de cultivo associava as categorias de civilização e barbárie ao referencial teológico de salvação e perdição.

O budismo no Japão é descrito em *Religion of mission fields as viewed by protestant missionaries* pelo reverendo Gring, o qual trabalhou como missionário no arquipélago por trinta e seis anos. Segundo sua percepção, “todo aquele que estudou profundamente esse grande culto deve ter percebido seu caráter impraticável e insatisfatório e visto como ele é mal adaptado para se tornar a religião de um mundo iluminado” (GRING, 1905, p. 155). A função das missões protestantes era permitir que os japoneses percebessem “cada vez mais, como muitos já sabem, que o vínculo mais forte de união no Ocidente é sua religião”, de modo que para “entrar na comunidade das nações com base em sua nova civilização, a fim de torná-la eficaz e duradoura”, o Japão “também deve entrar na comunidade de nossa religião” (GRING, 1905, p. 158). As justificativas missionárias partiam da percepção de que o “Deus deles deve ser o nosso Deus; seu Salvador, nosso Salvador; sua Terra Santa, nossa Terra Santa. E então, e somente então, a cortesia será completa e um grande ganho para o cristianismo e a humanidade será alcançado” (GRING, 1905, p. 158). A impossibilidade de separação entre a moral cristã e a esfera civilizacional fundamentava a construção da diferença entre protestantes e budistas. Segundo o reverendo Gring (1905, p. 159), “a organização do mundo” pressupunha colocar em contato “tanto o Oriente quanto o Ocidente, tanto cristãos como pagãos, civilizados e não civilizados, iluminados e não iluminados”, revelando que a identificação dos povos do Leste asiático era feita a partir de categorias que se comprometiam com certas essencializações, tais como o “Oriente”, a “China”, a “Coreia”, o “Japão”, desconsiderando, assim, estruturas particulares e conhecimentos específicos, movimento, a propósito, semelhante à lógica construída pela cultura do imperialismo (SAID, 1995).

A missão na China, quando comparada à presença na Coreia e no Japão, foi maior em extensão e em número de protestantes no campo. Havia a percepção de que os chineses eram “extremamente conservadores e muito lentamente” aceitariam “inovações, seja de caráter religioso, educacional ou científico” (Fortieth annual report..., 1886, p. 99). Segundo o quadragésimo primeiro relatório anual publicado em 1887 pela Junta Missionária da MECS

(p. 76), “nenhum campo no mapa do mundo apresenta questões cristãs sérias e sinceras, de interesse mais profundo, do que o Império chinês”, por ser “habitado por um povo que se apega com rígida devoção à religião ancestral, orgulhosa de sua antiguidade”, “olhando com desprezo para as nações que pretendem instruí-las”, fato que tornava a reforma moral uma “tarefa difícil para nosso pequeno bando de missionários”. O relatório ainda defendia:

A China deve ser conquistada por Cristo se o vasto continente da Ásia for abraçado em Seu império. Sua vasta população, sua localização com referência à Ásia Ocidental, às ilhas do Pacífico e às costas ocidentais da América, a torna um fator mais importante no problema de conversão do mundo. Não estamos trabalhando em vão. As almas foram convertidas sob o trabalho de nossos missionários, e este é o selo do Espírito Santo no trabalho em que estamos envolvidos. O campo está aberto e nossos pregadores podem atravessar suas províncias, entrar em suas vilas e cidades, proclamar Cristo em suas estradas, construir casas de culto ao lado de seus altares pagãos, erigir escolas para a cultura de suas classes mais altas e mais baixas, e com a garantia: ‘Eis que estou sempre convosco’, o caminho do dever nos leva diretamente a este grande campo (Fortieth annual report..., 1886, p. 76).

“Que força empregamos como exército de ocupação?” (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 36). Uma das respostas para o ímpeto beligerante pode ser encontrada no relatório publicado em 1897 pela instituição missionária feminina da MECS, que reforçava a legitimação para reforma moral do mundo, tendo em vista o rebaixamento espiritual da população chinesa.

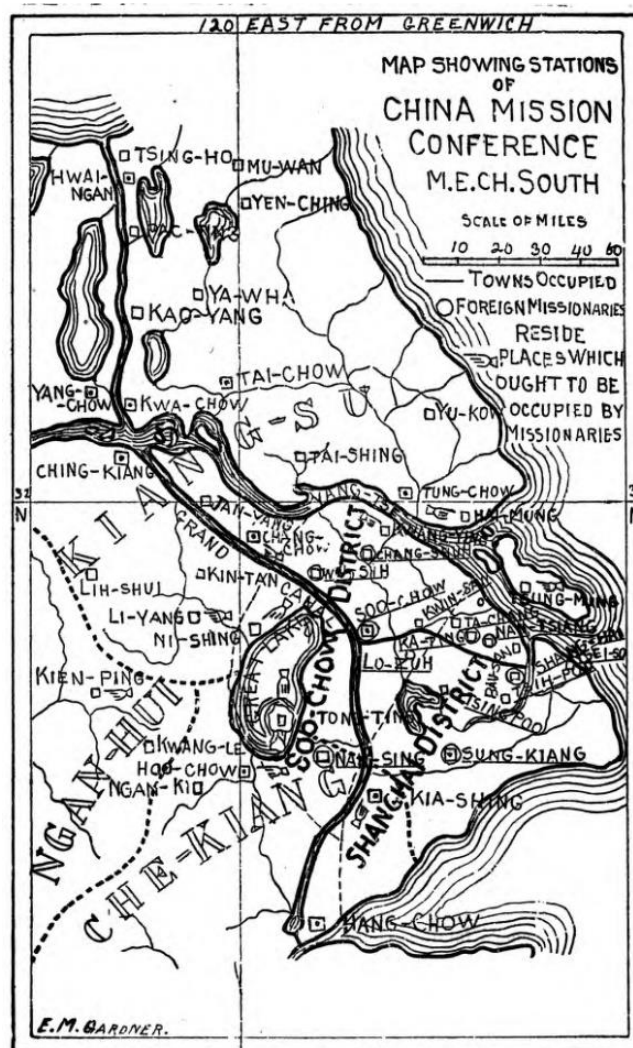
Entre o grande número de mulheres esmagadas e de coração partido que encontramos, há muitas evidências de que, no fundo do monte de pecados, superstições e ignorâncias que enterram a vida da mulher chinesa, há anseios e desejos por uma vida melhor e alívio que crescem de forma triste e contínua. Elas têm a mente de uma criança no corpo de uma mulher, mas é a mente de uma criança na ignorância, mas não na inocência - uma condição difícil e deplorável (Nineteenth annual report..., 1897, p. 19).

A religião taoísta foi apresentada sob a óptica missionária por Hampden C. Du Bose, que trabalhou na China central por trinta e três anos, em *Religion of mission fields as viewed by protestant missionaries*. Segundo o autor, a “China antiga foi obscurecida por inúmeras crenças selvagens, que como nuvens dispersas ofuscaram a terra; esse taoísmo se reuniu, juntou-os ao seu seio e tornou-se um conjunto de superstições” (DU BOSE, 1905, p. 164). A suposta condição selvagem de sua origem era associada à superstição religiosa que tornava a região problemática, pois, de acordo com Du Bose (1905, p. 178): “[...] a China é a terra dos demônios, e a adoração do diabo tomou posse firme desse povo antigo.” Caracterizar a condição de rebaixamento da fé oriental era condição necessária para a legitimação da

reforma moral missionária. De acordo com o autor: “Em algumas partes da terra, a influência das bruxas é tão desmoralizante que os homens tiveram que emitir proclamações contra elas”, fato que permitia afirmar que “o taoísmo é o ancestral da superstição. É um sistema repleto de perigos para a nação pelo motivo de gerar, nutrir e desenvolver superstições” (DU BOSE, 1905, p. 179). Segundo a percepção dos protestantes:

Quase se pode dizer que não há nada de bom nisso [taoísmo]. Deixando de lado sua idolatria, a adoração da criatura mais do que o grande Criador, é uma mistura de adoração ao espírito, superstição, encantos, bruxaria e demonologia. É degradante para o intelecto e para a alma. Uma proporção muito grande de seu sacerdócio é miserável fumante de ópio. Há pouca esperança para a China em termos políticos, morais ou religiosos, até que o taoísmo seja varrido da face da terra. É mau, e apenas mau. O dever do missionário é simplesmente dizer: ‘Senhores, por que você faz essas coisas? Nós ... pregamos que você deve se desviar dessas vaidades para o Deus vivo, que criou o céu e a terra e o mar e todas as coisas que estão aí’ (DU BOSE, 1905, p. 181).

Figura 15 – Estações missionárias na China



Fonte: Sixty-fifth annual report..., 1911, p. 61.

Uma publicação do começo do século XX indagava: “Vimos o mapa da China diretamente com o objetivo de localizar os distritos do país que são legitimamente nossos para evangelizar?” (Second annual report..., 1912, p. 250). A cartografia produzida pela instituição missionária da MECS demarca de forma explícita as fronteiras de ocupação, com destaque para o interior chinês. São assinaladas as “cidades ocupadas”, os locais onde os “missionários estrangeiros residem” e os “locais que deveriam ser ocupados pelos missionários”, evidenciando a sobreposição de movimentos entre a dinâmica metodista e a incorporação de regiões periféricas no processo de valorização do capital.

A interpretação que em vários momentos identificava o cristianismo católico romano na América Latina e as religiões orientais como credos pagãos, criava adjetivações, expressas pelas publicações oficiais da organização missionária, que legitimavam sua beligerância global.

Enquanto falamos aqui para nossos vizinhos, nós devemos ter uma voz no Japão, na China, no México, no Brasil, falando em belos tons, avassaladores, poderosos, as mesmas palavras: ‘Ó filhos do homem, conheçam o Senhor’. Estamos na presença de um movimento avançado, um chamado para operações mais vigorosas, uma ousada e agressiva frente para todas as densas intolerâncias e semi-idolatrias do México e Brasil; uma força aumentada para falar aos milhões da China que não ouviram o mais distante indistinto eco da mensagem evangélica. Além de investir no Japão mais completamente, que já felizmente recebe nossas mensagens (Forty-fifth annual report..., 1891, p. 138).

A edição de fevereiro de 1885 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 7) traz uma publicação intitulada *The Gospel in China* que revela a ambivalência da opinião que o movimento missionário tinha em relação à presença e conquista dos grandes impérios ocidentais sobre as regiões do extremo asiático. O pressuposto da discussão é claro: a autoridade com a qual os protestantes falavam “para uma raça estrangeira é derivada somente do seu amor por sua terra natal e do desejo de que” o Oriente “desfrute da iluminação, da liberdade e da verdade que caracterizam a civilização cristã do Ocidente” (WMA, fev. 1885, p. 7). Se, de um lado, “potências cristãs invariavelmente controlavam e destruíam os movimentos” insurgentes locais, de outro, “a guerra empreendida pela Inglaterra e França para forçar o ópio sobre o Reino Florido quase neutralizou todo o trabalho cristão feito no século e atrasou a evangelização da China em, pelo menos, cinquenta anos” (WMA, fev. 1885, p. 7). A própria relativização da presença imperial ocidental na região se sustentava a partir dos pressupostos da reforma moral.

Entre os conflitos que envolveram a presença imperial francesa na região, destacou-se a Guerra Sino-francesa (1884-1885). Segundo o quadragésimo relatório anual da Junta Missionária da MECS (1886, p. 89), as “complicações decorrentes do quase estado de guerra existente entre a França e a China deixaram o país em uma grande confusão”, entretanto, seus “efeitos foram limitados (1) a uma ligeira redução de alunos em nossas escolas [...] e (2) a necessidade de maior cautela na execução de nosso trabalho evangelístico no país, onde as pessoas eram mais ou menos sensíveis à presença de estrangeiros em seu meio”. Uma publicação do *Woman's Missionary Advocate* corrobora o fato quando afirma que, apesar dos “problemas entre França e China”, os missionários “continuaram seu trabalho – visitando famílias, distribuindo folhetos e conversando com as pessoas” (WMA, maio 1885, p. 2). Uma publicação de 1886 destaca:

No retorno da paz, perto do final da primavera, verificou-se que essa ação oportuna, imposta como era em todo o país, afetou não apenas seu objetivo imediato, mas provocou um sentimento mais amável em todos os lugares em relação aos missionários, como foi evidenciado pelo maior respeito que lhes foi devido pelo aumento da demanda por seus livros e pela maior participação em seus serviços religiosos etc. De fato, pode-se dizer que a guerra - que, no entanto, não foi geral ou severa - foi apenas uma lição que impressionaria mais profundamente o Governo Imperial, e que seus efeitos serão sentidos favoravelmente em nosso trabalho missionário. E como agora tem sido demonstrado para além de qualquer dúvida, o país está aberto em todos os lugares aos missionários e o governo está disposto e capaz de protegê-los no processo de seus legítimos trabalhos, mesmo em meio à guerra e à excitação geral, é imposta uma nova obrigação à Cristandade para ter uma parcela maior de interesse nos assuntos da China; e, em particular, a Igreja é chamada a redobrar seus esforços em favor da conversão deste país tão populoso (Fortieth annual report..., 1886, p. 89-90).

O posicionamento dos missionários metodistas quando da Guerra Sino-japonesa (1894-1895) que, sobretudo em sua conjuntura final, envolveu os interesses geopolíticos do Império russo, francês e britânico, além da conseqüente independência da Coreia em relação ao império chinês, também reproduz a mesma lógica. Segundo a edição de abril de 1895 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 299), “a guerra que está tão destrutivamente furiosa no Norte, não foi nem um pouco sentida em sua influência no nosso trabalho”, de modo que percepção sugeria que “a Igreja pudesse ver nessa oportunidade uma inspiração para um nobre impulso, um avanço mais agressivo”. A perspectiva é corroborada pelo décimo sétimo relatório anual da WFMS (1895, p. 7), segundo o qual, “embora o império tenha sido inquietado pela guerra, os centros nos quais nosso trabalho é estabelecido não foram perturbados”. De acordo com o mesmo documento, as possibilidades abertas demandavam a

ampliação no recrutamento de trabalhadoras no campo de missão para concretização da reforma moral na região.

Todos antecipam mudanças importantes como resultado da atual guerra entre o Japão e a China. Uma grande porta, e eficaz, será aberta para o evangelho. Peço, portanto, por um grande aumento de sua força. Deixem as moças irem para o campo e, conhecendo a língua, em breve poderão atender a esse alto chamado de nosso Deus. O dia da grande oportunidade ocorreu na China. As mulheres do Metodismo do Sul estão prontas para obedecer ao comando do seu Senhor? (Seventeenth anual report..., 1895, p. 11)

O balanço das lideranças missionárias era de que “apesar da guerra e do estado instável do país”, havia “sinais mais visíveis da presença de Deus” para “ver a China trazida a Cristo” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 25). Assim como no caso das missões em Cuba no contexto do embate militar entre Estados Unidos e Espanha, as guerras Sino-francesa e Sino-japonesa também significaram para a instituição missionária da MECS possibilidades abertas para o desenvolvimento da marcha religiosa. O quinquagésimo segundo relatório anual da Junta Missionária da MECS (1898, p. 11-12) sintetiza:

Até agora, guerras e conquistas, convenções e tratados, comércio e missões, auxiliados por todos os aparelhos de arte e ciência, aprendizado e benevolência, se esforçaram para conciliar e conquistar o favor e o consentimento da China; mas tudo, mesmo o melhor (máximo), que poderia ser obtido, era apenas através de restrições, nunca com uma mente disposta. No entanto, ocorreu uma grande mudança, devido às questões e lições do final da guerra entre a China e o Japão - uma guerra que foi o evento mais decisivo, significativo e potencial que aconteceu no Extremo Oriente por muitos séculos, e que pode ser adequadamente descrito como a China ‘fez vontade’, e devo acrescentar com devoção, ‘no dia do teu poder’. [...] Além disso, a China até agora aceitou muitos artigos de nossas mercadorias e adotou, até o momento, algumas de nossas noções e sugestões, mas nunca se identificou conosco em nenhum aspecto, não investiu dinheiro em nossas empresas nem se comprometeu a quaisquer relações ou negócios com o ofensivo e sempre-para-ser-depreciado bárbaro, cuja presença e influência ela estava pronta e ansiosa para deixar. Nisto, portanto, repousa o significado das questões e lições do final da guerra. A atitude da China em relação às nações estrangeiras foi revolucionada ou, em uma palavra, ela se converteu à nossa civilização, ‘se dispôs’ a aceitá-la e está demonstrando o mesmo por muitos e inconfundíveis impulsos e empresas.

No Leste asiático, a dinamização do movimento missionário não negligenciou as aberturas proporcionadas pelas articulações edificadas no seio da geopolítica ocidental. Por mais que a atuação missionária repercutisse de maneira informal as marcas imperiais, o alcance de seus trabalhos ampliava a geografia de ocupação na medida em que a leitura das circunstâncias criava condições para sua efetivação.

3.1.3 África

A dinâmica do trabalho missionário no continente africano confirma a simultaneidade do movimento metodista global. A missão entre os “filhos de Cam” era também considerada urgente em função da “escuridão da África”, entendendo como imprescindível “acelerar o coração da Igreja até que seu melhor seja derramado para a redenção do Continente Negro” (Third annual report..., 1913, p. 231). Segundo a interpretação dos missionários, “o continente negro estava então na escuridão das trevas” (ATKINS, 1896, p. 13), de modo que “Deus necessita a salvação da raça pelas mãos da Igreja” (ATKINS, 1896, p. 7). A *mission civilisatrice* fazia referência aos povos africanos a partir de algumas adjetivações herdadas do Esclarecimento europeu do século XVIII. O dualismo entre luz e sombra transmitia a noção de que esses povos não possuíam condições para guiar-se a si mesmos, pois viviam sob “ignorância, barbárie e superstição”, de sorte que sua conversão era um dos fundamentos para a chegada da “luz da civilização moderna” (TMV, jul. 1911, p. 19). Rudyard Kipling, no poema *The White Man’s Burden* (1899, n.p), captura essa visão ao apontar o fardo do homem branco sobre povos “meio diabo e meio criança” e repercute a ideia da missão civilizadora que fazia parte do imaginário norte-americano do século XIX (JUNQUEIRA, 2018). Uma publicação metodista de 1910 sintetiza:

África é o último continente a ser aberto ao evangelho, seu povo é a última grande seção da família humana a ser atingida pela verdade em Cristo. [...]
Ainda mais tarde, ao longo das duas costas e do distante Sul, as bordas do continente foram exploradas; o vasto continente, o mais velho da Terra e destinado a ter um grande lugar no futuro do mundo, era encoberto em mistérios. Não sabemos por qual motivo muitas centenas de anos seus povos residiam em um paganismo bárbaro balbuciando muitas línguas. Sabemos somente que existia mistério, tragédia e incertezas. Quando o mundo precisou desse novo continente para a ampliação do seu comércio e sua população, e quando chegar a hora para o desafio final de Deus à Igreja para o último continente escuro na redenção do mundo, então quão rápido o véu foi levantado! Nós agora olhamos para o mapa de toda África, traçamos seus rios, sondamos seus lagos, medimos suas montanhas, estimamos sua vasta riqueza, contamos seus povos e estudamos suas religiões.
Toda a África está aberta agora para as forças do cristianismo (WMA, jul. 1910, p. 607).

O segundo relatório anual do WMC (1912, p. 57), afirma que naquele contexto a instituição não tinha verba suficiente “para abrir trabalho na África”, entretanto, recorrendo a um argumento que repercutia a expansão das fronteiras de atuação, o documento transcreve as palavras do bispo Atkins: “[...] se tivéssemos ousado esperar um excedente no tesouro, a Coréia não estaria agora no mapa, nem Cuba, possivelmente.” Tendo em vista as experiências

missionárias transnacionais: “Resolveu-se que a Junta Missionária da Mulher, em sessão anual em Washington, DC, 1912, envia uma comunicação à Junta de Missões em sua sessão anual, em 1º de maio, assegurando-lhe que, se decidir abrir trabalhos na África, as mulheres cooperarão” (Second annual report..., 1912, p. 57). A legitimidade do movimento feminino seguia a percepção de que “as trevas da África são um poderoso chamado à oração intercessora que deve acelerar o coração da Igreja até que seu melhor seja derramado para a redenção do Continente Negro” (Third annual report..., 1913, p. 231).

A percepção sobre a “excepcionalidade dos Estados Unidos” também legitimava um conjunto de intervenções sobre a suposta heteronomia da população “metade criança” que compunha o “continente negro”. As atividades evangelizadoras contribuíam, de acordo com a percepção missionária, para a redenção do povo entendido como *canibal* “metade demônio”. A imagem publicada em 1919 repercutia, de um lado, a interpretação pavimentada desde os tempos escravocratas americanos sobre o povo africano como descendentes da maldição lançada por Noé, como narra o livro de Gênesis e, de outro, a educação como ferramenta significativa para a reforma moral. Segundo consta, a atividade missionária estava sendo desenvolvida em uma porção de terra doada pelo governo belga aos missionários.

Figura 16 – “Do canibalismo para a civilização”



Fonte: Missionary Centenary..., 1919, p. 5.

Independente dos locais sobre os quais as missões se projetaram, a justificativa mais geral carregava a percepção de que os norte-americanos “civilizados” tinham ao seu lado a força de Deus. Progresso, ciência, comércio, indústria e cristianismo eram associados ao plano divino de salvação do mundo, dentro do qual os metodistas se autoproclamavam peça central (HEMPTON, 2005). Nesse sentido, atendendo ao “chamado de Deus” para efetivação da salvação da humanidade, os religiosos se inseriam na ordem mundial estabelecida pelos Estados nacionais no processo de expansão do capital. Assumindo-se como força purificadora da civilização, os metodistas articularam diversas estratégias de recrutamento para que mais religiosos atendessem ao chamado missionário, dinamizando sua marcha pelo mundo.

A assimilação das propostas fundamentadas nas ideias do darwinismo social encontrou capilaridade entre os missionários. Erwin H. Richard, que trabalhou durante vinte e quatro anos como missionário na África Ocidental e escreveu o capítulo *The religion of the African* publicado no *Religion of mission fields as viewed by protestant missionaries*, aponta uma percepção da possibilidade da reforma moral do povo africano viabilizada pela perspectiva teológica que universalizava a graça.

Este é um ponto importante a ser considerado; pois existem centenas e provavelmente milhares de pessoas, algumas das quais conhecemos na América, outras na Inglaterra e outras na África, que sustentam que o africano não tem alma e que, portanto, ele não tem natureza religiosa e, é claro, nenhuma religião. Centenas de milhares de nativos convertidos, santos do Continente Escuro, espalhados por todos os cantos, sob todas as bandeiras da Igreja, muitos dos quais selaram seu testemunho com sangue, são argumentos em carne e osso contra essa proposição (RICHARD, 1905, p. 4).

A compreensão sobre a possibilidade de transformar a vida religiosa dos povos africanos pressupunha a superioridade da moral cristã. Segundo Richard (1905, p. 5), “sempre que se fala de sua religião, ela deve ser reconhecida apenas como deste tipo mais baixo, sem fé, sem esperança, sem amor neste mundo e sem expectativa de vida imperecível no mundo vindouro”. O protestante ainda considerava que o “homem branco com uma Bíblia debaixo do braço, apoiado por um governante que ama a Bíblia” pudesse “reprimir esse africano selvagem e desumano”, de modo a dar “rapidamente lugar a um homem semicivilizado” (RICHARD, 1905, p. 5-6). Dentre os principais problemas morais identificados pelo autor na religião africana estava a superstição, que deveria ser combatida nos termos da beligerância missionária, pois “quando a palavra de Deus é trazida a ele e ele percebe a razoabilidade dela, a superstição não deve mais voltar” (RICHARD, 1905, p. 13). O autor ainda revela que entre os Bantos a mesma palavra que significava ‘amor’ era usada para se referir tanto à

alimentação como aos familiares, de modo que, “uma espécie de necessidade animal” fundamentava “tudo o que ele tem para expressar o mais precioso de todos os termos” (RICHARD, 1905, p. 13-14). O próprio vocabulário, nesse sentido, referenciava a interpretação que identificava a produção cultural africana a uma condição inferior.

O metodista John Raleigh Mott, que ganhou o prêmio Nobel da Paz em 1946, expressava na edição de julho de 1911 do *The Missionary Voice* (p. 18) uma síntese da preocupação da reforma moral em sua associação com a penetração das missões pelo interior do continente, no contexto da apropriação das grandes potências imperiais sobre a África.

Mesmo no grande coração da África, as correntes do progresso moderno estão se movendo com um impulso crescente. Apenas uma geração atrás, quando Stanley conheceu Livingstone, a vasta região da África Central, cobrindo um território de mais de dois milhões de quilômetros quadrados, era praticamente desconhecida. Um exame do mapa da África da época revela um espaço em branco, com exceção das linhas da costa. Nos anos que se seguiram, toda a região foi explorada e está agora bem conhecida; e os novos mapas mostram os sistemas fluviais, montanhas, caminhadas, cidades e vilas. Toda esta região agora está dividida entre potências europeias e está entrando na luz da civilização.

As figuras de David Livingstone e Henry Stanley são recorrentes na comunicação missionária. A edição de setembro de 1885 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 6), por exemplo, assinala que Livingstone e Stanley foram exploradores modernos que “fizeram muito para abrir o vasto interior da África” e introduzir ao mundo os “milhões que constituem suas muitas tribos e nações”. As histórias que repercutiam sua presença no continente africano estiveram presentes em muitas publicações que circularam globalmente através das teias metodistas e, de maneira geral, apontam narrativas com caráter pretensiosamente realista a partir do relato da aventura sobre um mundo tido como exótico (SAID, 1995). Não raro essas publicações eram organizadas com muitas imagens ilustrativas. Muitas delas, aliás, serviam de livros de estudos nos colégios organizados pela instituição missionária, entre os quais se pode citar: *Heroes of the Dark Continent*, *Livingstone the Pathfinder*, *Through the Dark Continent*, *Personal Life of David Livingstone*, *The Story of Livingstone* e *Life and explorations of David Livingstone*. Segundo uma publicação metodista:

Todo o mundo civilizado está olhando para a terra que Livingstone e Stanley tornaram tão famosa e interessante na era atual. Inglaterra e América entrarão nas estradas abertas por esses heróis; e nossas próprias mulheres não ficarão para trás em levar a verdade a essas, nossas irmãs na África, bem como às da Ásia (Tenth annual report..., 1879. p. 29).

Seguindo os passos dos famosos exploradores, o metodista associado à MECS, Walter Russell Lambuth⁸, também foi muito reconhecido pelas viagens de investigação, a ponto de ter se tornado membro da Royal Geographic Society de Londres, mesma instituição que anos antes patrocinou explorações de David Livingstone. Sua jornada de mais de 6 000 quilômetros pela África foi realizada em parceria com o metodista John Wesley Gilbert. Segundo publicação de 1912, a partir da ajuda da Junta Missionária de Nashville, que proporcionou “todas as instalações possíveis para sua expedição de exploração”, o primeiro objetivo da dupla era “fazer uma cuidadosa pesquisa sobre a região do Congo” e depois “novas explorações em outras partes do continente africano” (TMV, jan. 1912, p. 16). Tal expedição permitiu identificar potenciais campos de missão no interior africano (CRAM, 1940). Em publicação de março de 1912 no *The Missionary Voice* (p. 163), o próprio Lambuth identificava outro problema que se colocava diante das pretensões missionárias: a presença islâmica, pois “todo muçulmano envolvido em expansão comercial na África é um missionário muçulmano”.

Pelo fato dos metodistas considerarem a expansão islâmica na África “o inimigo mais obstinado da civilização, liberdade e verdade que o mundo já conheceu, um verdadeiro Golias que desafiou por 1 500 anos os exércitos do Deus vivo e o progresso do reino de Cristo” (TMV, abr. 1911, p. 38), se fazia necessária a eficiência na formação beligerante missionária para criar um “exército treinado e bem equipado” que seria enviado “para a conquista pacífica do mundo” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 119). Em *Religion of mission fields as viewed by protestant missionaries*, o islamismo é explicado por Samuel M. Zwemer, que trabalhou como missionário na Arábia por quinze anos. Reconhecendo que “entre os milhões de islâmicos existe uma grande diversidade de línguas, raças, educação e civilização” (ZWEMER, 1905, p. 237), o autor sugere que os seguidores de Maomé reduzem “Deus à categoria da vontade. O Alcorão mostra que Maomé tinha uma ideia até certo ponto correta dos atributos físicos de Deus, mas uma concepção absolutamente falsa de Seus atributos morais”, de modo que sua “concepção de Deus é negativa” (ZWEMER, 1905, p. 239). O islamismo é entendido como “um retrocesso e uma caricatura, no que diz respeito à sua ideia de Deus, quando comparado com o judaísmo ou o cristianismo”, fato que justificava seu “padrão moral tão baixo” (ZWEMER, 1905, p. 257-258). Sobretudo por sua visão sobre as mulheres, o autor entende que “os muçulmanos mudaram a verdade de Deus em suas consciências por uma mentira” (ZWEMER, 1905, p. 259), por isso a urgência da reforma

⁸ A figura de Walter Russel Lambuth será retomada no capítulo 6 no debate acerca da construção do prédio próprio do Collegio Methodista em Ribeirão Preto em 1914.

moral em terras islâmicas. Ele ainda sugere: “todo missionário deve ser um colportor [para conversão] dos muçulmanos, e todo colportor nas terras muçulmanas deve ser um missionário” (ZWEMER, 1905, p. 260).

A aproximação com as autoridades metropolitanas locais foi, em alguns casos, fundamental para a abertura dos trabalhos missionários. Na edição de 21 dezembro de 1898 do *Western Christian Advocate* (p. 16), o bispo Hartzell apontava, após um “estudo cuidadoso da partição do continente”, que era preciso “ter postos missionários” em “algum lugar sob a bandeira inglesa, na onda frontal daquele avanço da civilização anglo-saxã do Sul para o Norte em direção ao centro do continente”. Segundo Hartzell, as viagens “pela costa Oeste e pelo Sul e Leste da África” haviam revelado “claras indicações providenciais” para o desenvolvimento do trabalho em “Umtali, na Rodésia Ocidental. Este centro fica a 225 milhas da costa, em um belo e saudável planalto, a 4 000 pés acima do mar e 20 graus abaixo do Equador” (WCA, 21 dez. 1898, p. 16). Identificado como um local “de uma grande população europeia”, a região favorecia o estabelecimento de “uma base de operações para o movimento missionário entre as vastas multidões de nativos nas regiões imediatas e além” (WCA, 21 dez. 1898, p. 17). Recorrendo à rede global de organização, o bispo assegurava que “terrenos e edifícios no valor de pelo menos US \$ 40 000 foram oferecidos” para “inaugurar movimentos missionários” (WCA, 21 dez. 1898, p. 17). Demandando a urgência da verba para a abertura das “linhas educacionais e evangelísticas” do trabalho, o bispo Hartzell afirmava que era preciso “pelo menos US \$ 20 000 para aceitar essas terras e edifícios do governo britânico e inaugurar o que deveria ser um dos nossos grandes centros missionários estrangeiros” (WCA, 21 dez. 1898, p. 17). A mesma edição do *Western Christian Advocate* exaltava que os missionários tinham “muito a fazer para salvar a África” e efetivar sua “conquista do continente” (WCA, 21 dez., 1898, p. 3).

Ian Tyrrell (2010, p. 57) afirma que “as juntas missionárias nos Estados Unidos estavam cientes do imperialismo europeu”, de sorte que a própria “divisão política da África pela Conferência de Berlim 1884-85 aumentou as apostas para os missionários americanos.” Repercutindo a divisão territorial articulada pelos impérios coloniais, o mapa publicado pelo periódico emoldurava as possibilidades de reforma moral na medida em que identificava os “centros missionários” na África. As fronteiras metodistas eram alargadas, nesse sentido, enquanto a projeção dos trabalhos acompanhava a conquista e apropriação territorial dos grandes impérios, sobretudo em direção ao interior.

Figura 17 – Mapa do Tratado da África feito para o Western Christian Advocate



Fonte: WCA, 21 dez. 1898, p. 17.

Essas experiências em regiões periféricas revelam que parte da ocupação e efetivação de atividades “civilizacionais” foi impulsionada não apenas por um vetor unidirecional dos Estados imperiais. A perspectiva transnacional da organização missionária aponta para a complexidade do processo, no sentido de suas múltiplas determinações que, por mais que estabelecessem relações com os governos metropolitanos, se articulavam de maneira institucionalmente autônoma. O movimento transnacional, engendrado pela Igreja Metodista Episcopal Sul, explicita sua projeção interiorizadora, enquanto assimilava uma retórica beligerante para o alargamento de suas fronteiras de atuação. O aproveitamento das aberturas proporcionadas por diversos conflitos imperiais, apesar de não ter se tornado uma estratégia

oficial inscrita nas minutas e estatutos da organização, se mostrava como alternativa determinada pelas condições locais. Efetivando a máxima inscrita em Marcos, 16:15, na qual Jesus dizia “ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura”, os metodistas sulistas estavam longe de serem agentes a serviço da dominação imperial, apesar de que sua prática em muito contribuía e repercutia, de maneira informal, os interesses das grandes potências.

Essa dinâmica projetou a marcha missionária por meio da interpretação segundo a qual os metodistas deveriam trabalhar pela reforma moral das populações globais. Foi exatamente nesse cenário que as atividades educacionais foram posicionadas como estratégia de atuação. Entretanto, antes de entrar propriamente no tema da educação, faz-se necessário analisar a projeção das missões metodistas sobre o Brasil, a fim de analisar seu movimento interiorizador em São Paulo. Esse é o percurso que será traçado nos capítulos 4 e 5.

4 CONEXÕES TRANSNACIONAIS E AS MISSÕES NO BRASIL

'Does Brazil need the gospel?' A slight acquaintance with the intellectual, moral, and religious condition of the country answered the inquiry in the affirmative.

Rev. Hugh Clarence Tucker, 1902

Todo o esforço da pesquisa desenvolvida até esse momento versou sobre a maneira como a projeção transnacional da MECS viabilizou o assentamento das missões em diversas periferias do sistema-mundo capitalista. O percurso direcionado a partir de agora pretende refazer o trajeto, mas focalizando o caso brasileiro. As mediações e determinações analisadas nos capítulos anteriores são pressupostas na discussão que se segue, com o objetivo de demarcar as simultaneidades das ações globais metodistas. O ponto de partida será analisar de que maneira a introdução das atividades missionárias esteve atrelada às conexões construídas no espaço Atlântico entre Brasil e Estados Unidos no século XIX.

Inicialmente, é importante considerar a alteração nos quadros econômicos e geopolíticos mundiais ocorrida entre 1780 e 1815. Entre outras transformações, a Europa passava pelo remodelamento do sistema mercantilista a partir do advento do capitalismo industrial e a promoção de diversas mudanças no tocante à crescente urbanização e ao fenômeno da população. Durante as guerras napoleônicas, o Estado estruturado a partir do parlamento era o principal comprador da produção interna e, por isso, pilar da industrialização naquele país, entretanto, após a prisão do general corso, a produção foi reorientada para outros países sob o estandarte da liberdade econômica. A construção da *Pax Britannica* articulou-se na troca do domínio político das produções coloniais pelo controle econômico sobre a circulação de bens, a partir da integração do mercado mundial, a emergência de nações consumidoras, o desenvolvimento de técnicas produtivas e a centralização de créditos nos bancos londrinos – veja aí o exemplo da transferência da corte portuguesa para o Brasil em 1808 e os tratados de comércio que se seguiram (PARRON, 2009).

O processo, ao mesmo tempo, aumentou a dependência dos países centrais da economia mundial em relação a artigos para a indústria, na medida em que ampliava a exigência por matérias-primas e a necessidade de consumo da população urbana. Esse é o contexto, após o vácuo criado no mercado internacional das *commodities* pela Revolução de escravos em São Domingos (Haiti) no interior do quadro revolucionário francês, em que

alguns antigos espaços coloniais se inseriram na dinâmica econômica industrial do sistema-mundo capitalista, pois foram bem-sucedidos na reconfiguração dos seus sistemas escravistas. Estados Unidos, Império espanhol e Império do Brasil promoveram reformulações de suas forças produtivas para produção de algodão, açúcar e café, respectivamente, ao passo que se estruturavam como Estados-nação, através de um conjunto de debates e arranjos constitucionais alicerçados por princípios liberais.⁹ Tratou-se da articulação de elites políticas dentro dos espaços representativos fundamentados pela liberdade de expressão, que se serviam dos referenciais edificados pelo processo de Esclarecimento para construir uma legislação que mantinha o regime escravista. Desta maneira, Brasil, Império espanhol e Estados Unidos articularam políticas com o objetivo de blindar seus sistemas escravocratas para atender à crescente demanda industrial, tendo em vista a ampliação da utilização de mão-de-obra de origem africana (PARRON, 2015). Toda essa perspectiva se fundamenta no que alguns historiadores têm chamado de “segunda escravidão”, que pode ser concebida, segundo Rafael de Bivar Marquese (2013, p. 52):

A partir do campo teórico e metodológico aberto pela perspectiva do sistema-mundo, trazendo para o primeiro plano analítico as forças estruturais do capitalismo global que moldaram a escravidão negra oitocentista nas Américas. Com efeito, ao se valer de uma noção de capitalismo histórico que não vê as relações entre trabalho escravo e trabalho assalariado como externas umas às outras, porém estrutural e dialeticamente integradas, [apresentou-se] um modelo altamente sugestivo para examinar as interconexões estreitas entre o mundo criado pela Revolução Industrial e o mundo produzido pela expansão da escravidão nas novas fronteiras da mercadoria do espaço.

Apesar do combate inglês em relação ao tráfico negro, sobretudo após o Congresso de Viena (1815), a abolição em suas colônias (1833) e o Bill Aberdeen (1845), a reprodução vegetativa (mais recorrente no Sul dos Estados Unidos) e o comércio ilegal mantiveram as forças produtivas por meio da articulação entre os espaços escravistas americanos (uma espécie de internacional escravista, como descreve Tâmis Peixoto Parron), liderados pelos Estados Unidos, que, a propósito, contavam com uma forte presença sulista no governo desde o pós-independência. Esse estreitamento de laços chegou, nas décadas de 1830 e 1840, por exemplo, a movimentar uma grande quantidade de escravos africanos em embarcações construídas ou registradas nos Estados Unidos e que navegavam com a bandeira norte-americana (fosse a tripulação estadunidense ou não). Entretanto, o período marcou um

⁹ É preciso ter alguma precisão para tratar do tema no Império espanhol pelo fato de manter a produção com fundamento escravista em solo colonial cubano. Deste modo, é importante frisar que a ilha caribenha não se constituía ainda como Estado-nação independente.

momento problemático, pois presenciou um crescimento dos discursos abolicionistas e das forças antitráfico. Em linhas gerais, no Brasil, a abdicação de D. Pedro I colocou a recém-nação em um quadro de instabilidade político-administrativa dentro do Período Regencial; em Cuba se acirravam os movimentos independentistas, muitas vezes associados a uma possibilidade de intervenção inglesa; nos Estados Unidos os políticos nortistas encontravam maior coesão a partir da *free labor ideology*, o que levou à origem do partido Republicano e às tensões que eclodiram na Guerra Civil de 1861.

Os que nos Estados Unidos defendiam o comércio de escravos, ilegal desde 1808, formavam a facção separatista que, mesmo *antebellum*, já pensavam em uma aliança com o Brasil, como proteção contra um possível conflito contra o Norte (inclusive contra a Grã-Bretanha). Esses *fire-eaters* colocaram o Brasil dentro da ideia de um império escravista transcontinental e cogitaram, sobretudo na década de 1850, deportar negros americanos (com seus proprietários) para o vale do Rio Amazonas (comparando-o ao Mississipi) como uma válvula de escape para as dificuldades que emergiam na instauração da escravidão nas terras a Oeste. Durante o trajeto para ocupação da Califórnia (lembrando que a Corrida do Ouro se deu entre 1848 e 1850) vários americanos chegaram a analisar as defesas brasileiras caso uma invasão fosse consumada – em função do suporte ferroviário norte-americano ainda não estar completo, o contato entre Leste e Oeste era feito pela navegação que contornava todo o continente. A viagem transatlântica tornava o Rio de Janeiro um ponto obrigatório de parada, demonstrando a integração das cidades portuárias periféricas no circuito de expansão do capitalismo estadunidense. O tráfico ilegal, nesse contexto, era mantido através de navios mercantes disfarçados como caçadores de baleias e outros mecanismos que burlavam as fiscalizações inglesas (HORNE, 2010).

Nesse período, os Estados Unidos eram os maiores compradores do café brasileiro. Essa articulação comercial foi viabilizada, entre outros fatores, pelo trabalho de algumas empresas que fizeram fortuna no quadro das transações econômicas globais. Laura Jarnagin (2014) resgatou a construção e consolidação de algumas delas na longa-duração do capitalismo no espaço Atlântico, contribuindo em larga medida para um entendimento concreto de uma face dos agentes que edificaram as próprias redes do sistema mundial de economia e as relações entre centro e periferia no século XIX. Segundo a historiadora, “predominantemente, mas não exclusivamente, os membros dessas redes possuíam origem étnica do Noroeste europeu e professavam o protestantismo” (JARNAGIN, 2014, p. 3). Essas redes eram construídas, segundo a autora, a partir de laços de parentesco (criadas por

nascimento ou casamento), associações de negócio (envolvendo o intercâmbio de mercadorias), identidade, tendo em vista aspectos ideacionais (forças ideológicas transnacionais como a franco-maçonaria, o protestantismo e o liberalismo), ou uma mistura entre os três. Dotadas de grande mobilidade, essas redes permitiam a identificação entre si, sua (re)criação/adaptação e a capitalização de novas oportunidades, no sentido de potencializar as possibilidades de construção de um conjunto de relações nos mercados onde se inseriam – nesse sentido, constituíam agentes diretos da articulação entre o global e o local.

Uma das mais proeminentes empresas era a Maxwell, Wright & Company. Nos anos 1840 a empresa tinha como sócios William Wright (que substituiu temporariamente seu sobrinho Robert Clinton Wright), Joseph Maxwell Sr., Joseph Maxwell Jr., George Rudge, John Wright e William Jones. Os Maxwell chegaram ao Brasil em 1809 (na esteira da abertura dos portos realizada por D. João VI) e descendiam de uma tradição anglo-portuguesa que organizava transações comerciais desde os tempos das Cruzadas. Entre suas relações mais famosas foram identificados contatos com Thomas Jefferson, o Duque de Essex (sexto filho do rei George III), e a franco-maçonaria europeia. No Brasil, Joseph Maxwell Sr. se casou com Maria Rosa de Sousa, neta de Tomé Félix de Sousa Coutinho. No Rio de Janeiro, Joseph Maxwell Sr. estabeleceu sociedade com John Rudge e fundaram, inicialmente, a Maxwell, Silva & Companhia. Em 1831 John Rudge, com então quase quarenta anos de idade, casou-se com Maria Amália (filha de Joseph Maxwell Sr.), com então quinze anos. A segunda filha do casal Maxwell estabeleceu matrimônio com o primo de John, George Rudge. Os Rudge possuíam um grande conhecimento em botânica, chegando a ser associados ao cultivo de café no Vale do Paraíba. Posteriormente, o componente Wright entrou na sociedade a partir dos contatos comerciais que os Maxwell possuíam em Maryland e Baltimore. Na genealogia de William Wright estava Solomon Wright, signatário da Declaração de Independência americana e Robert Wright, congressista, senador e três vezes governador de Maryland (JARNAGIN, 2014).

Com uma ampla rede de contatos que envolvia, inclusive, outros grupos privados (como as associações dos Birckheads e Dabneys) e articulações diplomáticas das mais diversas, segundo Jarnagin (2014, p. 119), a “Maxwell, Wright & Company se especializava em (mas não se limitava a) comercializar café brasileiro e farinha do Atlântico central enquanto navegava para os Estados Unidos”. Ao mesmo tempo, a empresa se envolvia com uma atividade nefasta sob as luzes da dinâmica capitalista que envolvia a segunda escravidão. Segundo Gerald Horne (2010, p. 19), William Wright possuía conexões com o tráfico de

escravos, facilitando o financiamento de negociadores norte-americanos “por empresários brasileiros e a venda de africanos recém-importados para as fazendas”. O *Jornal do Comércio*, por exemplo, anunciou em 16 de abril de 1828 (p. 2):

O Bergantim Americano SEAMAN de muito boa construção forrado de cobre, e muito veleiro, de lote de 182 toneladas, he bem adaptado para o commercio de escravatura, e prompto em tudo para seguir viagem, quem quizer compra-lo, dirija-se a Maxwell Wright e C. n. 32 Rua detraz do Hospicio.

A repercussão internacional do fato pode ser visualizada na denúncia publicada em 17 de maio de 1845, no periódico *Boon's Lick Times* de Fayette no Missouri (p. 2):

Um amigo no Rio de Janeiro me enviou alguns detalhes do comércio de escravos entre a África e o Brasil que contém o envolvimento de cidadãos americanos, e os passos dados para prevenir o abusivo uso de nossa bandeira pelos brasileiros comerciantes de escravos e nossos compatriotas. [...] A embarcação Porpoise tem comercializado entre o Rio e a África de maneira suspeita há dois anos – ela pertence a um comerciante de escravos, que ainda navega como um barco americano, tendo os senhores Maxwell, Wright & Co. como gerenciadores nominais dos seus negócios no Rio.

Essas operações, ainda, eram realizadas a partir do contato que a empresa, em especial William Wright, tinha com Henry Alexander Wise, ministro norte-americano no Brasil entre 1844-1847. Laura Jarnagin (2014) afirma que as comunicações entre eles revelam uma típica relação que misturava negócios, amizade pessoal e, ocasionalmente, política externa. A título de exemplo, a Maxwell, Wright & Company importava farinha de trigo e cigarros americanos para Wise, que, como contrapartida, em uma situação chegou a ameaçar enviar contingente militar estadunidense para evitar a prisão de uma tripulação anglófona acusada de tráfico de escravos.

Interlocutor importante de John Calhoun, destacado escravocrata norte-americano, o ministro Wise era um antibritânico convicto. Apesar de condenar o tráfico, era a favor da escravidão, postura que, aliás, explicita a distinção analítica entre os dois fenômenos. A lógica por trás dessa aparente contradição está, em linhas gerais, no fato do tráfico contribuir para a diminuição no valor dos escravos, pelo aumento da oferta. Além disso, se somava ao posicionamento de Wise o temor em relação à repercussão da experiência abolicionista no Haiti e questões de ordem moral, legal e racial, fazendo com que o ministro angariasse diversas inimizades tanto no Brasil quanto em sua terra natal.

Essa complexa relação sugere que a Maxwell, Wright & Company foi uma das empresas que literalmente escreveu o livro do comércio entre Brasil e Estados Unidos na

primeira metade do século XIX. Segundo Gerald Horne (2010, p. 116-117), tratava-se de uma firma transnacional com contatos de Baltimore à Califórnia, além de negociar em várias capitais importantes, incluindo “Antuérpia, Amsterdam, Malta, Nápoles, Veneza, Estocolmo, Hamburgo, Bombaim e o continente da África - comercializando especialmente os principais produtos brasileiros resultantes do trabalho escravo: açúcar e café”. Portanto, ao construir amplas relações que se fundamentavam no parentesco, articulações de negócios e laços ideacionais, a Maxwell, Wright & Company circulava mercadorias pelas teias portuárias globais, na medida em que posicionava a produção sustentada pelo escravismo brasileiro na lógica do sistema-mundo capitalista.

Foi exatamente nesse contexto que as primeiras iniciativas missionárias metodistas se deslocaram para a América do Sul. Em 1836, o reverendo Fountain Elijah Pitts – que na década de 1860 esteve presente na Guerra Civil americana – foi enviado para investigar a situação e as necessidades, através de uma viagem que tinha entre os destinos as cidades do Rio de Janeiro, Montevideú e Buenos Aires. A autorização para a empreitada foi feita pelo Bispo James O. Andrew, o mesmo envolvido nas questões escravistas que estiveram no centro da discussão que terminou na divisão da Igreja Metodista em 1844. A confirmação dessa informação pode ser observada pela carta do próprio Andrew publicada pelo *The Review of Missions* de agosto de 1901 (p. 82-83), na qual, aliás, a hierarquia do *ethos* empresarial e a retórica beligerante se associavam ao reconhecimento das condições para a expansão missionária com vistas à reforma moral da região.

Avaliei bastante o assunto da sua missão e resolvi enviá-lo. Por várias razões, Buenos Aires é selecionado como o campo de operações. Aprendemos que há uma pequena classe de metodistas naquela cidade que não tem pastor. Acredita-se que, com uma administração prudente, você será capaz de pregar sem impedimentos às pessoas daquela cidade. Seu primeiro objetivo, então, será pregar e obter as informações necessárias sobre a própria cidade; e, em segundo lugar, obter informações sobre a viabilidade de estabelecer missões no país em geral, procurando cuidadosamente os melhores pontos para o início de tais missões e qualquer outra informação que possa ser importante para o grande trabalho contemplado.

Você encontrará uma grande circunspeção necessária em sua conduta e conversa. Como estrangeiro, você provavelmente será recebido com desconfiança, e os inimigos da religião terão prazer em aproveitar qualquer oportunidade para lançar descrédito ao seu ministério. Com suas instituições políticas ou suas peculiaridades locais, é claro que você sentirá que pouco tem a fazer, tanto no modo de conversar como de publicar. O seu negócio é pregar o evangelho e mostrar-lhes o caminho para o céu. Deixe sua conduta mostrar a eles que você é um homem desse tipo de negócio. Ao coletar informações, tenha cuidado com as fontes. É da maior importância que as informações sobre esses assuntos sejam rigidamente precisas. A Secretário de Correspondência vai te mostrar a hora e o local do seu embarque.

Só posso dizer ainda que provavelmente será esperado que você passe alguns meses nesse país. Quanto à conveniência de levar sua família, você deve averiguar mais

particularmente com a Junta. E agora eu te recomendo a Deus e à palavra de sua graça (The Review of Missions, ago. 1901, p. 83).

A edição do *The Review of Missions* ainda contém uma carta do próprio Pitts, escrita a bordo da brigada Nelson Clark em 28 de junho de 1835 e endereçada ao Sr. G. C. H. Forbes de Nashville. O alcance global das atuações missionárias já podia ser sentido na medida em que o reverendo afirma ter convivido durante a viagem com o “missionário na África (irmão Seys), que, em companhia do Dr. Bangs, realizou duas reuniões em Baltimore em nome da Missão da Libéria” (The Review of Missions, ago. 1901, p. 83). A propósito, Baltimore era também onde residia John C. Keener – bispo da MECS que também esteve presente na Guerra Civil americana e foi responsável pela abertura dos trabalhos missionários no México na década de 1870. John Keener permitiu que a mesma edição do *The Review of Missions* publicasse a comunicação que seu pai, Christian Keener, havia trocado com o reverendo Pitts, no contexto da viagem aqui analisada. O velho Keener enviou ao missionário notícias de seus familiares e, deixando escapar a importância da dinâmica de comunicação global viabilizada pelo correio da época, afirma “saber por experiência própria como essas pequenas conexões com os feitos em casa tendem a animar nossos corações quando estamos longe daqueles a quem amamos” (The Review of Missions, ago. 1901, p. 85). O conselho e previsão de Keener são reveladores no sentido de apontar que o deslocamento dos religiosos em plano global era, ao mesmo tempo, o deslocamento do próprio cristianismo e ampliava as fronteiras da reforma moral.

Atenha-se à boa e velha doutrina da perfeição metodista. Se os metodistas fizessem isso, se eles vivessem certo, em breve tomariam o mundo. O mundo seria obrigado a dizer: ‘Veja como esses cristãos amam’. E eles se sentiriam cada vez mais: ‘Quão bom e quão agradável é para os irmãos viverem juntos em unidade’. Confio que sua própria alma tenha sido preenchida com a vida de amor e, na presença plena da fé, você foi autorizado a dizer: ‘Trago boas-novas a você’; ‘Não temas, pequeno rebanho; pois é um grande prazer de seu Pai dar-lhe o reino’. Pregue com ousadia; e que Deus ajude o seu trabalho de amor! Dê meu amor cristão a todos os meus irmãos estranhos que amam o Senhor Jesus Cristo com sinceridade e verdade. [...] Bendito seja o nome do meu Mestre, o trabalho dele continua! (The Review of Missions, ago. 1901, p. 85).

Não se limitando a trocar informações e os votos de esperança pelo sucesso da jornada de Pitts, Keener enviou uma correspondência em 18 de março de 1835, também reproduzida pelo *The Review of Missions*, a qual continha uma carta de crédito com as seguintes instruções:

Limitei-o a nenhuma quantia em particular na carta. Só tenho a dizer a esse respeito: deve oferecer se uma oportunidade de comprar uma casa de reunião ou um local de culto ou de construir uma casa, você tem a liberdade de usá-la na extensão de quinhentos dólares. [...] Também deve haver duas condições expressas relacionadas a essa doação: deve ser para o uso da Igreja Episcopal Metodista ou para os ministros dessa Igreja, e os ‘assentos devem ser livres para sempre’. Não há bancos, para que ‘os ricos e os pobres [possam] se reunir’ e sentir que ‘o Senhor é o criador de todos eles’ (The Review of Missions, ago. 1901, p. 86).

Christian Keener era advogado e, segundo a mesma edição do *The Review of Missions*, “comerciante de muita importância e de meios consideráveis” (The Review of Missions, ago. 1901, p. 85), os quais provinham, sobretudo, da participação nos negócios de seu irmão, David Keener, um dos fundadores da Baltimore & Cuba Smelting Mining Company (HYDE, 1998). As operações da empresa se vinculavam, basicamente, no envio de “minério de Cuba em estado bruto, nos navios da companhia, e desembarcá-lo nos seus trabalhos, onde ele é fundido e refinado” (The New York Herald, 6 dez. 1845, p. 4). Essa vinculação familiar foi fundamental para garantir a possibilidade de uma doação de 500 dólares ao reverendo Pitts, quantia considerável para os padrões monetários de 1830. Desta forma, fica claro que a primeira empreitada missionária metodista que aportou no Brasil no século XIX foi, em alguma medida, possível graças às teias de conexões que passavam pela dinâmica do capitalismo atlântico e o complexo sistema de troca de mercadorias.

Após ter experimentado o trabalho religioso com um grupo de pessoas anglófonas em uma congregação no Rio de Janeiro, Pitts recomendou que a instituição missionária norte-americana abrisse o trabalho no Brasil. Com base nessa recomendação, “em 1837 a Junta enviou o reverendo Justin Spaulding para pregar aos estrangeiros e, em 1838, o reverendo Daniel Parish Kidder, que aprendeu o português, foi enviado para trabalhar entre os nativos” (TMV, out. 1926, p. 10). Em carta datada de setembro de 1839 publicada pelo *Christian Advocate and Journal New-York* e traduzida pelo *Diário do Rio de Janeiro*, Spaulding deixa transparecer que parte do trabalho missionário se relacionava à distribuição de Bíblias traduzidas para o português. Isso significa que os pedidos feitos a partir do Rio de Janeiro, motivavam a articulação de organizações metodistas nos Estados Unidos para enviar ao Brasil os impressos. Nesse sentido, fica claro que as circulações transnacionais no amplo quadro de troca de mercadorias forneciam o suporte para o trabalho missionário. Como revela uma publicação de Spaulding:

Com muitos agradecimentos accusamos a recepção de vossa carta do 1º de julho d’este anno, como tambem os novos testamentos em portuguez, de que tinhamos grande falta, e que chegarão a proposito, porque não nos restando um só, muitos

supplicants forão despedidos sem elles n'estas ultimas semanas. Tirei-os hontem da alfandega, e hoje já dei 25 que me forão pedidos (Diario do Rio de Janeiro, 5 mar. 1840, p.2).

Explicitando a circulação de Bíblias como ferramenta significativa para a reforma moral do povo brasileiro, Spalding argumenta nos termos da retórica beligerante:

Muitos pedidos temos de biblias: varios padres, ou sacerdotes tem me visitado ultimamente, com que tive largas conversas a respeito do estado da moralidade d'este povo, e elles me parecião convencidos da necessidade de uma reforma de religião e de costumes. Elles parecião tomar interesse n'estas visitas, e a mim, certamente nada poda ser mais interessante. Eu não posso deixar de esperar, que, com armas de amor e da fé, da oração, paciencia, e longa perseverança, alguma coisa ainda se poderá fazer para este povo: suas almas poderão ainda ser resgatadas para Deus (Diario do Rio de Janeiro, 4 abr. 1839, p. 1).

Caminhando na mesma direção, a biografia de Daniel Parish Kidder, escrita pelo reverendo George Egerton Strobridge e publicada em 1894, revela seu intenso engajamento em diversos trabalhos vinculados ao metodismo, destacando-se o ofício de editor que permitiu o envolvimento com algo em torno de oitocentas publicações. Ele também foi autor de sete obras, entre as quais algumas sobre sua experiência no Brasil, inclusive traduzidas para o português. Em *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, o missionário articula algumas páginas a respeito do intercâmbio comercial entre Brasil e Estados Unidos, afirmando que havia observado em Santos muitas “casas de comércio estrangeiras, entre as quais estava a do cônsul americano” (KIDDER, 1845, p. 306). E vai além, afirmando que o comércio entre Brasil e Estados Unidos consistia

Principalmente no intercâmbio de produtos úteis, cujo consumo está constantemente aumentando. Essa circunstância autoriza-nos a esperar que o comércio entre os dois países continue a expandir no futuro, como se tem dado até hoje, em proporção ao interesse mútuo de suas populações. [...] Os principais artigos adquiridos pelos Estados Unidos, no Brasil, são: café, açúcar e couros. Os que principalmente exporta para o Brasil são: farinha e manufaturas de algodão (KIDDER, 1845, p. 354).

Laura Jarnagin (2014) aponta uma conexão fundamental para a compreensão da chegada dos primeiros missionários metodistas ao Brasil quando afirma que algumas viagens de Daniel Parish Kidder foram facilitadas por Robert Clinton Wright. Ainda segundo Jarnagin (2014, p. 111), nos relatos de viagem de Kidder, a Maxwell, Wright & Company é descrita “como não menos a mais conhecida empresa e principal casa de comércio do Rio de Janeiro”. Esse contato sugere que as relações comerciais transnacionais, que naquele contexto perpassavam pela dinâmica da segunda escravidão, não foram ignoradas pela percepção do

pregador, de modo que não é raro encontrar descrições de ordem econômica e referências aos setores escravizados em suas publicações. A interlocução se torna sugestiva quando confrontada com a publicação de *O Despertador Commercial e Politico*, que ao sumariar o “movimento do porto” do dia 11 de maio de 1840 (p. 4) para Nova York, revela a presença entre os passageiros de “Daniel P. Kidder e 2 escravos”.

A relação entre Kidder e Wright revela, assim como no caso do reverendo Pitts, que as atividades missionárias se articularam para ocupação do campo brasileiro, tendo em vista as conexões construídas pelo capitalismo do mundo Atlântico. Enquanto agente dinamizador da circulação transnacional das publicações metodistas, Kidder estabeleceu contatos com a Sociedade Bíblica Americana de New York, com o objetivo de trazer ao Brasil exemplares do Novo Testamento traduzidos para o português e fornecê-los gratuitamente a setores da sociedade. A edição do jornal *A Phenix* de 26 de junho de 1839 (p. 3) revela por meio da publicação de um “Parecer das Comissões Ecclesiastica e de Instrução Pública” que a intenção de Kidder era ter os livros “distribuídos, conservados e usados nas dictas escolas como livros de leitura e instrução para os alunos das mesmas”. Explicitando o campo das simultaneidades globais, a justificativa que motivava a estratégia era coerente com o que alimentava as iniciativas no resto da América Latina, Leste asiático e África. Segundo Kidder (1845, p. 324), as doações foram feitas com “os mais sinceros desejos pela prosperidade moral e civil da Província Imperial de São Paulo”. Ao articular com uma instituição norte-americana a possibilidade de circular exemplares bíblicos no Brasil, o missionário nos sugere que não havia uma separação entre o progresso material e espiritual, de sorte que a elevação da condição moral era favorecida pela esfera da circulação global de mercadorias.

A edição do *A phenix* (26 jun. 1839, p. 3) expõe, ainda, que as Comissões consideraram o “negocio melindroso” pelo fato da Assembleia ser composta por membros católicos que, ao seguir as orientações da “4ª Sessão do Sagrado Concilio Tridentino”, acreditavam que não se poderia “interpretar a Sagrada Escritura contra o sentido adoptado pela Santa Madre Igreja”. O argumento era sustentado a partir da oficialidade do catolicismo prescrita pela Constituição de 1824, revelando que a dimensão da educação, desde a primeira empreitada metodista no Brasil, se mostrava como um campo gerador de tensões entre católicos e protestantes. Por meio das articulações da Secretaria da Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo, as intenções de Kidder foram frustradas, fato que afirmava os valores católicos no seio da gramática moral galvanizada pelos materiais didáticos do período (NARITA, 2017a).

Explicitando o amplo quadro de circulação transnacional, o *Diario do Rio de Janeiro*, em edição de 16 de janeiro de 1839 (p. 1), repercutiu um “extrato do jornal *Christian Advocate*” organizado pela “Sociedade missionaria metodista da juventude americana” que revela os esforços feitos para “publicar as sagradas escripturas em hespanhol, portuguez, e francez” e “as distribuir ao povo inteiro, à proporção das suas necessidades”. Era reconhecido os trabalhos “ao redor da residencia do devoto Spaulding e Kidder (nomes dos missionarios do Rio de Janeiro), rogando para que lhes dêem bíblias para si, para os seos filhos, para as suas aulas, e para suas famílias” (*Diario do Rio de Janeiro*, 16 jan. 1839, p. 1). O próprio Daniel Kidder assegura na mesma publicação:

Ha sem duvida no mundo um desejo de lêr as sagradas escrituras. A venda de biblias em portuguez e em latim tem-se augmentado de varios modos. [...] Parece que o irmão Spalding por muito tempo tem tido visitas de vez em quando de pessoas pedindo livros e folhetos. [...] Si ha coisa que faz a vida de algum valor é aquella de poder dar á este povo e aos seos parentes no outro continente a palavra da vida. Ha grande falta de folhetos e de livros de piedade de toda a especie na língua portuguesa. O irmão Spalding e eu estamos agora dirigindo todos os nossos esforços a este objeto. Estou profundamente convencido que os maiores interesses dependem do exito d’esta missão. A felicidade eterna de milhões pode depender da fidelidade com que os nossos trabalhos forem continuados e apoiados.

A publicação do *Diario do Rio de Janeiro* ainda reproduzia o estímulo para que os missionários viessem “para essa porção interessantissima do nosso continente”, na medida em que o processo de expansão das fronteiras de atuação demandava “estabelecer estações missionarias em toda a sua costa, como também no seu interior” (*Diario do Rio de Janeiro*, 16 jan. 1839, p. 1). Fica evidente que o interior chamava a atenção do missionário, em especial na província de São Paulo. Esse fato pode ser mais bem visualizado com o auxílio do “Atlas dos Viajantes no Brasil” produzido pela Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin da Universidade de São Paulo. A cartografia criada pela instituição faz parte de um projeto que demarca os locais perpassados por diversos nomes que publicaram descrições de suas viagens pelo Brasil. Daniel Parish Kidder é contemplado e o rastro dos relatos contidos em *Sketches of Residence and Travels in Brazil* revela que a porção do interior do território nacional mais largamente visitada por ele foi na província de São Paulo. A tendência interiorizadora das atividades missionárias se explicita no fato de Kidder ter sido o primeiro metodista a visitar a região interiorana, experimentando rapidamente a realidade de Campinas, Jundiaí, Sorocaba, Itu e São Carlos.

Figura 18 – Viagem de Daniel Parish Kidder no Brasil



Fonte: **Atlas dos Viajantes no Brasil**. Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Disponível em: <https://viajantes.bbm.usp.br/?filters=nome_cluster:KIDDER%2C%20Daniel>. Acesso em: 23 jun. 2020.

Na medida em que articulava um amplo deslocamento, ele mapeava as possibilidades de expansão das fronteiras missionárias americanas em nível global e à materialização da teologia metodista que concebia: “se não é para todos os homens, não é de Deus” (ATKINS, 1896, p. 14). A descrição de sua viagem relatando a transposição da Serra do Mar em “mulas montadas e carregadas” (KIDDER, 1845, p. 305) explicita a ausência de um suporte tecnológico eficiente que permitisse um intercâmbio entre as regiões do interior da província até o porto de Santos. O metodista destaca:

Todos os transportes públicos são totalmente desconhecidos no país; devido, pelo menos em grande medida, ao caráter inadequado das estradas. [...] Pode ser aqui observado, que o transporte comum para a costa é realizado sem regularidade e sem consideração [...]. Muitos plantadores mantêm um número suficiente de animais para transmitir todo o seu produto ao mercado (KIDDER, 1845, p. 205-206).

Relatando sobre a realidade socioeconômica da região, Kidder (1845, p. 264) afirma que algumas cidades passavam por “tempos sombrios e difíceis”. Apesar de narrar, em meio à refeição ofertada em visita a uma fazenda no pé do morro do Jaraguá, que parte dos produtos servidos eram provenientes “do outro lado do Atlântico” (KIDDER, 1845, p. 236), as descrições marcam, em larga medida, a não efetivação da integração da região ao capitalismo transnacional. No início de sua viagem de São Paulo em direção ao interior, o reverendo Kidder afirma, por exemplo, que o vasto labirinto de beleza vegetal estava somente “aqui e ali tocados pela mão do cultivo” (KIDDER, 1845, p. 259).

Indaiatuba é descrita como uma pequena freguesia que “provavelmente continha quinhentos habitantes, incluindo escravos” (KIDDER, 1845, p. 267). Por outro lado, o município de Itu era “considerado um dos mais populosos e férteis da província” (KIDDER, 1845, p. 269), onde já se encontrava escolas públicas para meninas e meninos, escolas privadas que ensinavam latim, uma prisão, um hospital de Lázaro, dois conventos, além da presença de médicos e advogados. Apesar da existência de instituições públicas que, em certo sentido, demarcam um relativo rompimento em relação a formas tradicionais de organização político-social, Kidder não deixa de assinalar que a administração e os métodos das escolas eram “monacais, ineficientes e retrógrados”, fato que, de alguma forma, contribuía para o “retrocesso da educação e da moralidade” (KIDDER, 1845, p. 269-270). Assim como nos casos da América Latina, Leste asiático e regiões africanas analisados nos capítulos anteriores, a moral associada aos valores não protestantes era motivo que justificava a necessidade das ações missionárias. A crítica que o reverendo faz às cidades batizadas com nomes de santos é contundente.

Existem no Brasil províncias, cidades, vilas, fazendas, fortalezas, baterias, teatros, ruas, etc., denominadas, ou antes confundidas, pela denominação de um santo individual. Além disso, todas as pessoas, pretas ou brancas, devem ser batizadas com pelo menos um nome santo. Não é de admirar que Roma tenha feito tão longa lista de canonizações. Se as autoridades eclesiásticas do Brasil tivessem movido contra o ateísmo a mesma intensa guerra que desencadearam contra nomes indígenas, como Piratininga e Guaíbe – os nomes pelos quais os nativos chamavam as cidades de São Paulo e Santos – não restaria a menor dúvida de que São Paulo e todos os santos ficariam muito mais satisfeitos, ainda que menos velas fossem acesas perante suas imagens e menos foguetes queimados nos dias dedicados a sua honra. Mesmo assim, houve sacerdote que afirmasse ter sido obra do diabo que país tão adorável tenha recebido o nome de Brasil ao invés de conservar a pia denominação de Santa Cruz, dada por Cabral (KIDDER, 1845, p. 265).

Estendendo a crítica à realidade religiosa construída pela tradição ibérica na América Latina, a urgência da reforma moral partia de uma íntima relação com os dados concretos

encontrados no campo missionário. A referência demonstra que a presença metodista nas periferias das fronteiras de atuação já tornava essa região um polo produtor de conteúdo no emergente conglomerado de mídia wesleyano, na medida em que fazia circular informações possivelmente caras aos futuros missionários enviados pela instituição religiosa.

Torna-se necessário lembrar o leitor que por todo o continente ao qual agora é feita referência, são desconhecidas as Conferências públicas e outras formas de reuniões para fins instrutivos. O povo se reúne frequentemente nas igrejas, nas festas religiosas e no teatro, mas, em nenhum desses lugares ouve debates sobre os princípios ou a verdade desenvolvida. No primeiro caso, os sermões raramente contêm algo além de elogios das virtudes dos santos, com exortações para que seu exemplo seja seguido. De fato, são desconhecidas todas as formas pelas quais se tem acesso ao espírito público nos países protestantes. Portanto, a pessoa estranha e especialmente o suposto herege que quiser trabalhar pela propagação da verdadeira religião deve esperar oportunidades providenciais ao invés de elaborar seus planos antecipadamente. O missionário, nessas circunstâncias, aprende uma lição de grande proveito próprio, a saber, que ele deveria ser grato por qualquer ocasião, por menor que seja, de tentar fazer o bem em nome de seu Mestre. As noções românticas que alguns ainda alimentam com relação ao trabalho missionário, por certo será corrigida e humilhada a partir do contato frio com a realidade. Contudo, o verdadeiro espírito cristão não se deve embotar nem perder a confiança em Deus (KIDDER, 1845, 312-313).

Pouco mais de uma década depois de suas primeiras expedições missionárias, Daniel Kidder esteve novamente no Brasil em uma viagem que resultou na publicação do livro *Brazil and the brazilians*, escrito em parceria com o presbiteriano James Colley Fletcher. Deslocando-se para o interior paulista, Kidder afirma que Santos constituía o “principal porto da florescente província de São Paulo” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 309), evidenciando que, em alguma medida, o antigo local já não era o mesmo. Inicialmente, a adjetivação elogiosa contrastava com as percepções reproduzidas acerca do interior. Começando outra viagem de Santos rumo à cidade de São Paulo, Kidder descreve que naquele contexto ouvia-se “exclamações de surpresa, daqueles que nunca estiveram no Brasil, com a ideia de viajar sem companhia para uma terra que suas imaginações retratavam como morada de bandidos e bestas selvagens” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 354). O imaginário do *wilderness* estava presente na interpretação de setores sociais que se serviam de categorias que hierarquizavam a relação entre litoral e interior. A noção de que a região era marcada pela carência civilizacional alimentava percepções que identificavam os habitantes do restante da província à condição selvagem, como se não houvesse leis e nem a mínima segurança que regulasse as relações em sociedade. Entretanto, a experiência do missionário durante a nova viagem se chocava com tais percepções.

A descrição acima da estrada era estritamente verdadeira quinze anos atrás; mas agora, por causa de uma engenharia criteriosa, as notas não são tão íngremes e, a uma vasta despesa, o todo está macadamizado. Ainda assim, a subida é muito precipitada para carruagens pesadas. Mas isso será corrigido em breve. Os engenheiros ingleses estão estudando uma rota para o interior que pode se estender até a província de Goyaz; é a esperança dos Vergueiros que em pouco tempo o café de Campinas, Limeira e Itú será levado sobre rodas para Santos (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 356).

As transformações explicitavam a coexistência de elementos modernos e tradicionais na forma de articular a dinâmica socioeconômica. Se de um lado, os tropeiros possuíam “certa selvageria em sua aparência”, de outro, sua “inteligência e as vezes benignidade, dá ao rosto deles uma expressão peculiar” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 360). Da mesma maneira que enquanto muitos agricultores ainda mantinham “um número suficiente de animais para transmitir todos seus produtos para o mercado”¹⁰, levando café até Santos no lombo de “duzentas mil mulas anualmente” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 359), em São Paulo, em contrapartida, era possível se hospedar em um “hotel da mesma maneira que teria feito em Boston, Liverpool ou Genebra” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 362). Avançando “mais de cem milhas pelo interior” rumo a São Carlos, a mudança na paisagem em relação à viagem anterior era notada pelo fato de que surgia aos olhares do expectador missionário “plantações de café altamente cultivadas, cujo verde profundo podia ser visto, espiando aqui e ali, assim como as grandes residências brancas dos agricultores” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 400).

Em meio às descrições da região de Campinas, certa hospedagem chamava a atenção pelo fato de “a cozinha, que servia ao propósito de sala de estar e sala de jantar”, não possuir “chaminé, cadeiras ou qualquer outro aparelho da vida civilizada”, fazendo com que Kidder se sentisse testemunha de um “grupo mais selvagem, mais sujo ou mais pitoresco” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 401). À luz do processo civilizador, os parâmetros comportamentais da vida moderna não eram identificados nas formas de vida observadas (ELIAS, 1994). A ‘falta de civilização’ nos hábitos do interior apontava as ambivalências locais em contraste com a realidade das principais cidades litorâneas brasileiras, de modo que parecia claro ao missionário que todo “aspecto do país havia mudado: o cenário sublime da costa não estava aqui para ser encontrado, mas, ao contrário, o que me lembrava os Estados Unidos. Na novidade dos assentamentos e plantações, eu poderia facilmente acreditar estar na parte Norte de Ohio” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 402). Essa diversificação econômica que se vinculava à emergente dinâmica produtora de valor a partir dos esforços de homens livres,

¹⁰ Daniel Parish Kidder repete em *Brazil and the Brazilians* a mesma sentença que havia utilizado em *Sketches of Residence and Travels in Brazil* para caracterizar parte dos meios de transporte que circulavam produtos entre o interior e o litoral.

demonstra a simultaneidade entre as marcas determinadas por um modelo de subsistência e as experiências fincadas na troca de mercadorias tendo em vista a lógica capitalista (FRANCO, 1997).

Os relatos produzidos a partir da visita de Daniel P. Kidder à fazenda Ibicaba demarcam de forma contundente o campo das transformações na realidade do interior. Pertencente ao Senador Vergueiro, a propriedade esteve entre as pioneiras no emprego da mão-de-obra estrangeira livre (MENDES, 2017). A utilização de uma infraestrutura material entendida como moderna no processo produtivo permitia com que parte da realidade do interior de São Paulo fosse comparável não só ao Rio de Janeiro, notória pela esfera de negócios típica de uma cidade portuária oitocentista, mas também a regiões europeias. Desse modo, articulando a interiorização da técnica e da mão-de-obra estrangeira, Ibicaba aparecia aos olhos do missionário como paradigma de um modelo colonizador rentável e superior àqueles latifúndios fincados na mão-de-obra escrava.

A distância, via-se a mansão e a capela, e de cada lado deles vários prédios externos, que serviam de lojas, depósitos para café e galpões para máquinas. À nossa esquerda, havia cabanas bem-organizadas, pertencentes aos colonos. A peculiaridade de Ibicaba consiste no fato de que o trabalho livre é empregado na realização de suas vastas operações; e aqueles a quem o senador Vergueiro e seus filhos trouxeram para substituir os africanos são homens das classes trabalhadoras da Alemanha e da Suíça. Com visões ampliadas e verdadeira economia, vimos na sequência que eles adotaram esse plano que não apenas produziu grandes e lucrativos resultados para si mesmos, mas também ajudaram a elevar e beneficiar muito a condição daqueles que estavam em circunstâncias difíceis. Os Vergueiros resolveram a questão frequentemente feita: ‘Qual é o verdadeiro modo de colonização no Brasil?’ Ao nos aproximarmos da mansão, vimos de todos os lados evidências de economia. Pela primeira vez fora do Rio de Janeiro, vi carroças cujas rodas não eram do tipo romano primitivo antigo, mas giravam sobre os eixos como rodas de carroça civilizadas. Pode-se mencionar que estes, e todos os implementos e máquinas agrícolas, são fabricados na propriedade. Ao examinar posteriormente a obra de carpinteiros, marceneiros, ferreiros e fabricantes de rodas, dos cantões de Vaud e Valais e das vilas do interior da Prússia, percebi que não apenas eles não haviam perdido sua habilidade, como também haviam ganhado com a supervisão de seus proprietários esclarecidos (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 407).

Já nas primeiras empreitadas missionárias parecia importante cartografar o campo de trabalho, indicando as possibilidades de comunicação que eram abertas pelo capitalismo atlântico ao integrar via vapor a região periférica à dinâmica econômica assimetricamente constituída a partir dos centros europeus. Na medida em que o próprio *Brazil and the brazilians* circulava em plano transnacional, as informações missionárias se espalhavam sugerindo ao leitor as condições materiais que poderiam facilitar o deslocamento que visava à reforma moral do país. Assim como no caso latino-americano, asiático e africano, expostos

anteriormente, a demarcação das fronteiras de atuação apontava aos futuros missionários dados significativos para que a missão se efetivasse.

Figura 19 – “Linha da empresa norte e sul-americana de navios a vapor”



Fonte: KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 606.

Segundo o relato, em 1854 o resultado da produção de café na fazenda foi de “um milhão e seiscentos mil libras, dos quais metade das despesas e lucros pertencem aos trabalhadores” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 410). O sistema de parceria criava condições, entre outros fatores, para a introdução de novos sujeitos no tecido social do interior de São Paulo. Nesse sentido, o missionário defendia que com a imigração “uma nova população cresceria neste belo país”, fazendo surgir uma massa de “subjugadores das florestas

virgens e pioneiros nas vastas, férteis, saudáveis, mas quase inexploradas regiões do Paraná, Goyaz, Mato Grosso e Minas-Geraes” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 414-415). A ocupação imigrante, à luz da interpretação do metodista, devia estar na ponta da política pública se quisesse tornar o Brasil um país moderno. Não bastava simplesmente o implemento técnico, pois igualmente significativa era a condição moral dos povos entendidos como civilizados. De acordo com os missionários protestantes, “a maior parte dos colonos eram católicos romanos”, entretanto o “estado da moral era certamente mais digno de crédito quando comparado com o dos países de onde eles vieram” (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 412). Nesse sentido, o processo de modernização em um antigo espaço colonial ilustra dimensões de circulação impregnadas por uma nova racionalidade no seio da estruturação moderna conjugada com a centralidade da moral (NARITA, 2017b). De maneira sintética:

Que um evangelho puro esteja no coração de um povo assim, e o Brasil, no futuro, será uma terra em todos os aspectos insuperável na face da terra.

O Sr. Vergueiro e seus filhos estão fazendo melhorias constantes no modos de cultivo e estão estudando a melhor maneira de aplicar o trabalho e as habilidades do Norte na agricultura tropical. Eu mencionei antes as oficinas de mecânica, onde os implementos agrícolas em madeira e ferro são produzidos em um estilo igual a qualquer coisa do tipo feita na Europa ou na América do Norte. Entre as várias máquinas para facilitar a preparação do café para o mercado, havia uma - a invenção do senador Vergueiro - que limpa nada menos que trinta e duas mil libras de café por dia (KIDDER; FLETCHER, 1857, p. 415).

Esse primeiro projeto missionário não possuía um amplo respaldo institucional que viabilizasse sua efetivação sobre as terras interioranas, de modo que não havia um projeto missionário para ocupação da região paulista, tratando-se muito mais de um movimento de reconhecimento. Além disso, o interior dava os primeiros passos de sua integração aos processos de valorização do capital, de modo que o local e o global ainda não estavam articulados por uma infraestrutura que viabilizasse trocas de mercadorias e deslocamentos humanos mais rápidos. James L. Kennedy (1928, p. 16), destacado missionário e memorialista metodista, argumenta sobre o fracasso da efetivação missionária nesse contexto:

Para o leitor superficial ou para aquele que não examina cuidadosamente os factos históricos do trabalho da nossa Igreja no Brasil, aparenta-se certo indiferentismo ou um tal adormecimento por parte da Igreja-mãe, no prosseguimento dos trabalhos evangélicos tão auspiciosamente começados pela missão Pitts-Spaulding-Kidder, e depois suspensos por um quarto de século. Entretanto, além de outras causas que de alguma forma justificaram tão longo silencio, o que talvez mais completamente paralisou os esforços missionários da nossa Igreja-mãe, foram as amargas questões que se suscitaram no seio da nossa Igreja por causa da questão da escravidão, as quaes resultaram logo, em 1844, na divisão amigável da Igreja Methodista Episcopal em duas secções - a do Norte e a do Sul.

Além da inexistência de um *ethos* empresarial sistematicamente construído, a dificuldade em estabelecer conexões eficientes entre o centro administrativo norte-americano e a periferia brasileira e a divisão da Igreja em 1844 foram decisivos para o enfraquecimento da expansão da fronteira missionária, provocando, por consequência, a desaceleração do movimento metodista pelo interior da província de São Paulo. Apesar do fracasso no assentamento missionário, as percepções de Daniel Parish Kidder capturam um processo de transformação que não se constituiu como caso isolado, mas fez parte de um conjunto mais amplo e complexo pelo qual o interior paulista passou ao longo do século XIX. O missionário conseguiu, em suas duas viagens, presenciar o início da integração das fazendas da província ao processo de circulação de mercadorias, tendo vista a dinâmica viabilizada pelas exportações de café.

4.1 Interiorização paulista

A relativa modernização apontada pelas descrições do reverendo metodista sugere a interiorização de novos sujeitos e técnicas de produção. Tais transformações se enquadram no movimento de ocupação do interior, entendido por Pierre Monbeig (1984) a partir da noção de franja pioneira. Trata-se da construção de fronteiras a partir de múltiplos vetores de apropriação territorial, entre a retaguarda da interiorização dos pioneiros e a vanguarda da derrubada da vegetação natural. A identificação desses diversos movimentos evidencia seu caráter predatório em relação às matas nativas e às populações indígenas que habitavam o interior, na medida em que novas cidades eram fundadas seguindo as direções da interiorização e as antigas ganhavam nova vitalidade. A geografia descritiva utilizada como suporte analítico ajuda a compreender que essa dinâmica seguiu em estreita relação com os relevos, os climas e os solos da região, a favor do estabelecimento de uma nova ordem de ocupação, a qual chamou a atenção do geógrafo francês. Desse modo, Monbeig (1984, p. 19), ao “compor um estudo de uma sociedade em movimento”, apontava que o curso desse povoamento proporcionava “mudanças administrativas, incertezas estatísticas, vazios cartográficos” e “tantas consequências de um estado de coisas que, a cada dia, se modifica”, de sorte que “tudo que se pode escrever a respeito entra logo na história”. Foi exatamente a velocidade dessas mudanças que as publicações de Daniel Parish Kidder capturaram.

Essas transformações estavam vinculadas principalmente, mas não exclusivamente, ao desenvolvimento de uma nova dinâmica agroexportadora. O café foi a mercadoria que inseriu

a região no amplo quadro capitalista de troca de mercadorias, sobretudo em função das demandas dos centros industriais da economia-mundo. Segundo Monbeig (1984, p. 174), a cultura do café havia desencadeado uma progressão do vale do Paraíba do Sul até as terras paulistas que se expandiam pelo interior, estimulando a construção de ferrovias que se tornavam artérias de penetração, protagonizando “o desenvolvimento rápido do conjunto cafeeicultor”. O geógrafo francês sugere que a malha ferroviária não obedecia “a um plano sistemático, antes foi conduzida pelos interesses dos administradores, dos produtores e dos comerciantes de café”, seguindo a lógica da ocupação e produção agrícola do Oeste “depois de as derrubadas já haverem avançado suficientemente, de o povoamento já ser numeroso e de as culturas estenderem-se o bastante para assegurar fretes” (MONBEIG, 1984, p. 175). O interior se configurou como polo de atração pela alta qualidade da terra roxa sobre a qual se debruçava grandes latifundiários em coexistência com pequenos e médios produtores, os quais se dedicavam, para além da produção de café, ao abastecimento do emergente mercado interno (LUNA; KLEIN; SUMMERHILL, 2014). De acordo com Pierre Monbeig (1984, p. 76), a terra roxa era encontrada “nos altos, junto às escarpas da *cuesta*, e nos vales do oeste da franja pioneira”, ou seja, localizada nas cercanias das cidades de Araraquara, Jaú e Ribeirão Preto.

Nesse sentido, tendo em vista a reestruturação das forças produtivas, novos alinhamentos eram construídos na medida em que se ampliavam os padrões de acumulação vinculados ao crédito em associação com as dinâmicas regionais para atender aos mercados nacionais e internacionais (FONTANARI; TOSI, 2012). A chegada das ferrovias marcava a entrada do interior na cadeia mercantil global e favorecia a dinamização de conexões com os processos transnacionais de valorização do capital (MORAES, 2014). Nessa conjuntura, paulatinamente, se destacaram setores de classe média e pequena burguesia urbana que orbitavam os ricos cafeeicultores do ponto de vista socioeconômico (DOIN, 2007). A pujança atraiu, em meio à ampliação das discussões abolicionistas, diversificados contingentes migratórios que aportavam em Santos e se direcionavam para a capital da província e as cidades e fazendas do interior – como a Ibicaba, por exemplo –, nas quais se inseriam a partir do trabalho como meeiros, pequenos proprietários, arrendatários ou seguindo, muitas vezes, ofícios de tradição familiar (ALVIM, 1986).

Desenvolvendo análises sobre esse conjunto de transformações a partir da perspectiva aberta por Pierre Monbeig, Sérgio César da Fonseca (2012, p. 87) afirma que a construção do interior foi um processo “composto internamente por interiorizações, como as da população,

da cafeicultura, dos profissionais liberais, dos empreendedores, das relações econômicas com o exterior, da urbanização, das representações do poder público”. Fonseca (2008, p. 10) considera que a cafeicultura e a ferrovia constituíram “molas propulsoras da interiorização de processos econômicos e sociais”, favorecendo o desenvolvimento de uma “peculiar urbanização”. Essas várias cidades se conectavam ao mundo das mercadorias e eram locais privilegiados para a diferenciação de novos processos socioculturais que incorporavam, em grande medida, os setores imigrantes. Fonseca (2015, p. 462) sugere que “o tempo, nessa lógica da franja pioneira, é o do desenvolvimento acelerado, da passagem de núcleos urbanos modestos e provincianos a cidades pujantes econômica e populacionalmente”. Urbanização, população e desenvolvimento econômico se entrecruzavam produzindo novas formas de vida e pensamento que contribuíam para a experiência da modernidade no interior (BERMAN, 2007). O próprio Monbeig (1984, p. 23) sintetiza essa dinâmica afirmando: “Tudo se passa como se esse país conhecesse em setenta e cinco anos, um século no máximo, o que se levou milênios para fazer na Europa.”

Figura 20 – Mapa da província de São Paulo em 1886



Fonte: Mappa da Província de São Paulo mandado organizar pela Sociedade Promotora de Imigração de S. Paulo, 1886. Acervo Alesp. Disponível em: <www.al.sp.gov.br/cenarios/linha-do-tempo/imperio.html>. Acesso em: 25 ago. 2017.

A cartografia de 1886 elaborada para a Sociedade Promotora da Imigração de São Paulo captura parte dessas transformações na medida em que explicita o movimento de ocupação do interior da província. São identificadas as cidades, as trilhas ferroviárias projetadas e aquelas que já haviam sido construídas, os rios navegáveis, os possíveis destinos das viagens a vapor que chegavam à Santos (com destaque para regiões europeias) e os contatos telegráficos com outras partes do mundo. Cabe reforçar a ideia de que essa dinâmica material, viabilizada pela expansão capitalista, permitia a circulação de indivíduos e mercadorias acelerando conexões transnacionais que colocavam o local em contato direto com o global, superando, assim, a comunicação estabelecida via tração animal. Além disso, a cartografia expressa as porções do Planalto Ocidental Paulista como ainda “terrenos despovoados” – fato que se modificou nas primeiras décadas do século XX, com o aprofundamento do movimento de interiorização, tendo em vista diversas tensões com as populações indígenas locais. Demarcando explicitamente a fronteira da franja pioneira, a cartografia evidencia a ‘marcha paulista para o Oeste’ que carregava a territorialização da técnica moderna, visando relações econômicas dinamizadas pelas articulações entre as cidades e as fazendas nas regiões ocupadas, além de sua comunicação com o porto de Santos.

A intenção clara é explicitar as possibilidades que se abriam no interior para a presença do setor estrangeiro, na medida em que havia o apontamento dos núcleos coloniais da província nas proximidades de São Paulo, Sorocaba, Mogi-Mirim, Piracicaba, São Carlos, Ribeirão Preto e Jaguará. Ainda não pode passar despercebida a indicação do relevo e das condições climáticas favoráveis à ocupação. Nesse sentido, o próprio Monbeig (1984, p. 43-44) sugere que, do ponto de vista do clima, “as regiões em que prossegue a marcha do povoamento, sob o impulso de São Paulo, são áreas de contato, do que resultam condições especiais para a colonização branca e também para a instalação da agricultura”.

O debate sobre o processo de interiorização será retomado no próximo capítulo. Por ora, cabe destacar o fato de o tecido social paulista se diversificar considerando a territorialização de novos povos e culturas que participavam do processo de interiorização. É exatamente nesse amplo quadro de colonização que, sobretudo entre as décadas de 1860 e 1880, grupos formados por ex-confederados norte-americanos assentaram suas comunidades na região, trazendo consigo o credo protestante. A compreensão sobre as conexões transnacionais que viabilizaram esse complexo imbricamento exige, entretanto, um breve recuo analítico.

4.2 Migração confederada e o (re)nascimento missionário

Retornando ao enquadramento teórico da segunda escravidão, pode-se dizer que o movimento abolicionista no espaço Atlântico se desenvolveu a partir de inúmeras articulações, sobretudo após a década de 1820, e esteve, em grande medida, capitaneado pela geopolítica inglesa. Sul dos Estados Unidos, Brasil e Espanha/Cuba enfrentaram longas discussões constitucionais dentro de suas respectivas estruturas nacionais para garantir a manutenção da escravidão e fazer frente em relação ao posicionamento britânico. Segundo Rafael de Bivar Marquese e Tâmis Peixoto Parron (2011, p. 104), nos três casos, essas articulações estavam “ao alcance dos proprietários, numa clara tentativa de se obter o que pode ser chamado de governabilidade da escravidão”.

Dentro de um complexo processo no final dos anos 1830, Brasil e Cuba passaram a gravitar em torno da referência central que os Estados Unidos assumiram no tocante à escravidão. O posicionamento norte-americano se deu na medida em que o país realizava a intermediação global entre os centros da economia-mundo e os demais espaços escravistas, enquadrando brasileiros e cubanos como os principais interlocutores das exportações mundiais de café e açúcar. Segundo Marquese e Parron (2011, p. 109), havia a percepção de que os norte-americanos constituíam a única potência capaz de fazer frente aos ingleses, de modo que o Sul dos Estados Unidos paulatinamente converteu-se:

Em modelo demográfico e político aos que, como os saquaremas, enxergavam na permanência da escravidão negra a condição para inscrever o Brasil na modernidade. Discursos na imprensa e no Parlamento lembravam o sucesso norte-americano em ampliar sua população escrava sem o concurso do tráfico transatlântico, valendo-se de medidas de aprimoramento da gestão da força de trabalho escravizada.

Mais que isso, vários esforços foram feitos no sentido de estabelecer uma cooperação entre as três regiões para manutenção do tráfico de escravos. Ainda segundo os dois historiadores, a construção de uma internacional escravista foi iniciativa de “alguns dos mais ardorosos ideólogos da escravidão do Sul dos Estados Unidos. No plano doutrinário, apenas eles formularam a idéia de uma aliança hemisférica entre os senhores de escravos do Sul com os do Brasil e os de Cuba” (MARQUESE; PARRON, 2011, p. 110). Essas conexões sustentavam uma soberania vinculada em rede por meio de pactos articulados contra o avanço do abolicionismo em escala global. Tâmis Peixoto Parron (2015, p. 460) afirma que a integração gradual entre os espaços escravistas “indica que eles haviam deixado de ser três

partes da economia global mais ou menos isoladas umas das outras para se tornar um subsistema do sistema mundial”. Isso aponta para o fato de que por mais que o regime compulsório negro fosse uma instituição organizada no plano nacional, ele estava entrelaçado aos condicionamentos internacionais. De maneira mais precisa,

A atuação ousada dos norte-americanos, ensejada por querelas locais, pela centralidade do algodão na economia-mundo industrial e pela posição internacional de seu Estado, foi um fator de estabilidade para a existência da escravidão em outros espaços, tornando menos necessárias, neles, formulações discursivas e ideológicas tão contundentes, uma vez que inibia, no plano doméstico, articulações emancipacionistas e, no internacional, pressões diplomáticas contra o tráfico ou a escravidão. Esse ponto demonstra, em resumo, a necessidade de abandonarmos as categorias interno/ externo na análise dos processos de formação dos Estados nacionais. Todos eles, afinal, se formaram no teatro unificado do moderno sistema mundo, simultaneamente global e local (MARQUESE; PARRON, 2011, p. 111).

A possibilidade de uma internacional escravista *antebellum* estava nas mãos dos *southerners* americanos, na medida em que possuíam os mecanismos para reproduzir a manutenção do regime no interior desse subsistema. Entretanto, seu relativo controle do tráfico ilegal e o estímulo à reprodução da população escrava não foram suficientes para institucionalizar a organização transnacional. Mesmo assim, a dinâmica fornece uma face das articulações que as esferas políticas das três regiões da segunda escravidão mantinham na configuração internacional. Em outras palavras, a escravidão que edificou o *cotton kingdom* nos Estados Unidos contribuía para a manutenção do regime no Brasil e em Cuba. Esse sistema se manteve em pé até a Guerra Civil.

Os confederados esperavam que a dependência da União e da Europa em relação a sua oferta de algodão resolveria rapidamente o conflito iniciado no forte Sumter. Não contaram, entretanto, com o reposicionamento do produto no cenário internacional a partir de outros fornecedores, entre os quais se encontrava o Brasil. A ruína sulista ainda se relaciona às resistências contra o caráter imperialista que a internacional escravista assumia, de modo que os protagonistas políticos precisaram escolher entre manter o trabalho compulsório ou garantir seus regimes de governo, dada a afronta geopolítica britânica. Desse modo, o conflito não teve os contornos esperados pelas elites políticas confederadas, de modo que sem contar com o reconhecimento inglês para a criação do novo país, o sistema foi abalado de maneira contundente em 1865 com a ratificação da 13^a emenda. Marquese e Parron (2011, p. 112) são certos: “Indo para a guerra sozinhos, naufragaram, levando consigo as bases do Império do Brasil e do domínio espanhol sobre Cuba - além do sonho de uma escravidão negra perpétua.”

A conjuntura criou desdobramentos. John James Ransom foi o primeiro missionário metodista enviado ao Brasil pela MECS após a Guerra Civil. Como um *self supporting missionary*, ele embarcou em 11 de dezembro de 1875 e chegou ao Rio de Janeiro em 2 de fevereiro de 1876. Passados cinquenta anos, entre as comemorações das “bodas de ouro” da empreitada, Ransom concedeu entrevista ao periódico *The Missionary Voice* relatando a experiência. Em sua descrição há uma menção ao fato de que após a Guerra Civil “muitos sulistas, talvez 4,000 ou mais, emigraram para o Brasil porque não viveriam sob o governo Federal” (TMV, out. 1926, p. 10).

A despeito dos possíveis questionamentos quanto à precisão estatística, já parecia claro ao observador contemporâneo o vínculo entre a migração confederada e a insatisfação dos sulistas em relação à organização política americana após 1865. Em geral, grande parte dos estudos históricos sobre o tema não discorda da análise do missionário. No importante trabalho de Cyrus Dawsey, John Dawsey e James M. Dawsey (2005, p. 49) há a afirmação de que os sulistas, “com grande lealdade para com os ideais da Confederação, não suportaram a idéia de se sujeitar ao domínio dos odiados *yankees*”. A memorialista Judith Mac Knight Jones (1967, p. 51) corrobora essa perspectiva sugerindo que “os ianques em suas posições de mando, não perdiam oportunidade de espezinhar os Sulistas”, fomentando o “espírito da migração e colonização”. Algumas pesquisas acadêmicas brasileiras também caminham nessa direção, mas extrapolam as motivações dos ex-confederados na medida em que desenvolvem a noção do “espírito de aventura”, questões de ordem identitária, o estímulo que as descrições sobre o Brasil ofereciam sobre as possibilidades econômicas de assentamento, os esforços do governo imperial, a atuação das associações de promoção à imigração e a atrativa ordem escravista da sociedade brasileira (CLARK, 1998; MORENO, 2000; AGUIAR, 2009; SILVA, C., 2011).

Reconhecendo a riqueza dos trabalhos mencionados sem entrar nos méritos da discussão historiográfica acerca de Reconstrução norte-americana como uma imposição do Norte sobre o Sul, parto da ideia de que os esforços imigratórios não foram constituídos por movimentos aleatórios ou iniciativas impulsivas, mas devem ser pensados em um amplo espectro de ações relativamente planejadas, que em certo sentido começaram antes do término da Guerra Civil (WEAVER, 1961). Algumas agências foram criadas com a finalidade de avaliar e organizar as condições para execução da empreitada. Entre as mais destacadas estava a Southern Emigration Society. Segundo a edição de 13 de setembro de 1856 do periódico

Edgefield advertiser publicado na Carolina do Sul nos Estados Unidos (p. 1), a agência já havia resolvido desde sua origem

[...] enviar dois ou mais Agentes, o mais rápido possível, para explorar os territórios do sul e oeste americanos, e especialmente o grande Império do Brasil, com o objetivo de verificar quais incentivos podem oferecer para imigração do nosso povo, e, no caso de um relatório favorável, fazer todos os arranjos necessários para a aquisição de terras para o estabelecimento de um bom e permanente assentamento.

Dois dos Agentes indicados eram Hugh A. Shaw e Robert Meriwether, o qual esteve presente na queda do forte Sumter e tornou-se capitão do exército confederado durante a Guerra Civil. Entretanto, outros também se destacaram no trabalho de organizar viagens, reportar as condições que o Brasil oferecia e estabelecer conexões que viabilizassem o processo, entre os quais estavam James M. Gaston, Frank McMullen, Charles Gunter, Ballard S. Dunn, William Wallace Wood e Lansford W. Hastings. Algumas comunidades fundadas a partir desses esforços foram Santarém (1867/68), Juparanã (1867), Lizzieland (1867), Xiririca (1867) e Juquiá (1866/67).

Segundo Célio Antônio Alcântara Silva (2011, p. 132), as publicações norte-americanas baseadas “em relatos de viajantes sulistas que percorreram algumas regiões brasileiras a partir do fim da guerra até o início de 1866, consistiam na principal fonte de informações relevantes ao sulista desejoso de se instalar no Império” – entre as quais, inclusive, se inseriam os livros de Daniel Parish Kidder. As iniciativas de exploração e publicação dessas diversas obras não foram motivadas, inicialmente, pela política imperial, mas pelos Agentes e grupos interessados em terras – no decorrer da dinâmica migratória setores políticos entraram no palco das articulações. Ainda segundo Célio Antônio Alcântara Silva (2011, p. 131), “não por acaso, todas elas tratam da situação da escravidão no Brasil, além de aspectos práticos que interessavam aos imigrantes, como os preços de escravos”. O historiador ainda demonstra que dentre as famílias que se deslocavam, “todas sem exceção possuíam escravos nos anos imediatamente anteriores à guerra” (SILVA, C., 2011, p. 320). Seu levantamento apurou que no ano de 1860, por exemplo, os Gunter possuíam 116 escravos e um valor em bens que ultrapassava os US\$ 300 000. Analisando a composição social daqueles que habitaram inicialmente a região de Santa Bárbara, no interior de São Paulo, Célio Antônio Alcântara Silva (2011, p. 340-341) indica que “92,86% das famílias de imigrantes encontradas nos censos estadunidenses de 1840, 1850 e 1860 possuíam escravos. Em média tais famílias detiveram 24,86 cativos em 1860, 19,06 em 1850 e 11,14 em 1840”. Segundo Gerald Horne (2010, p. 326), torna-se evidente que a liberdade aferida pela 13ª

emenda abalou as finanças de muitos sulistas que, ao fugirem para o Brasil, geralmente partiam “da premissa de que ali continuariam a viver dos saborosos frutos do trabalho de escravos africanos”. Concordando com a perspectiva, Robert Sledge (2005, p. 219) argumenta: “não querendo permanecer em um sul dominado por nortistas, pequenos grupos do Texas, Mississippi e Carolina do Sul, entre outros, fugiram para terras onde o clima físico e a continuidade da escravidão criavam um ambiente familiar”. Horne (2010, p. 284-285) sintetiza:

Assim como a existência de escravidão no Brasil dera enorme estímulo às ambições dos CSA [Estados Confederados da América], o desaparecimento da Confederação foi um grande prejuízo para o país escravista; porém a persistência da escravidão africana na América da Latina, mesmo depois de extinta na América do Norte, continuou a oferecer uma base para os remanescentes dos Sul escravista e seus aliados. Havia milhares de confederados em posição análoga - destituídos de sua valiosa propriedade [...] sujeitos ao ultraje de ter de viver tão perto de seus antigos bens, agora vistos como inacreditavelmente insolentes. Para muitos, mais do que desagradável, isso era insuportável. Por isso, muitos arrumaram sua bagagem e se mudaram para um aliado da derrotada CSA, onde a escravidão prosseguia - e prosseguiria até 1888: o Brasil.

A colônia fundada em 1865 por William Hutchinson Norris foi a comunidade americana que mais prosperou. Célio Antônio Alcântara Silva (2011, p. 86) destaca que, de acordo com os dados de 1860, William Norris possuía 36 escravos e propriedades no valor de, aproximadamente, US\$ 40 000 nos Estados Unidos, além de sua carreira política no Alabama *antebellum* se relacionar, em larga medida, “à escravidão, em geral beneficiando os senhores de escravos”. Participando do processo de interiorização na província de São Paulo, a “colônia Norris” estava localizada nas proximidades de Campinas. Vários ex-confederados que chegaram ao país naquela conjuntura se dirigiram para a região, após diversas notícias destacarem seu crescimento e potencial, sobretudo a partir da inauguração da São Paulo Railway em 1867 interligando Santos a Jundiaí.

Segundo Laura Jarnagin (2014), o coronel Norris, bem como o Agente da Southern Emigration Society Robert Meriwether, possuía entre seus ascendentes membros do grupo Broad River, que constituiu um entre os vários segmentos sociais associados ao processo de ocupação das terras do Oeste norte-americano ao longo da primeira metade do século XIX. A propósito da comparação entre Brasil e Estados Unidos, Pierre Monbeig (1984, p. 124) argumenta:

Em todos os países novos, do norte ao sul do continente americano, observa-se a sedução das terras e a paixão pelo ganho rápido de dinheiro. Apelo do Grande Norte

ao Canadá, marcha para o oeste, ainda não há muito tempo, nos Estados Unidos, desbravamento do sertão paulista, não passam de variações de um grande tema continental. Ali o colono moderno se põe a serviço do caçador; acolá se converte em herdeiro do *pioneer*; em São Paulo é o continuador do bandeirante. Os hábitos dos grupos sociais e étnicos, as diferenças de estrutura política e social bastam para criar apreciáveis matizes entre uns e outros.

A árvore genealógica da família Meriwether ratifica a interpretação.¹¹ O patriarca da família foi o inglês Nicolas Meriwether (1631-1678) que aportou na América ainda nos tempos coloniais e se estabeleceu na Virgínia. As gerações subsequentes chegaram a possuir relações com a família de Thomas Jefferson e contaram com combatentes na guerra de independência contra a Inglaterra. Ao longo do século XIX, diversos ascendentes nasceram no território dos estados da Geórgia e, posteriormente, Alabama. A propósito, o filho do Agente Robert Meriwether, Robert Underwood Meriwether, chegou ao Brasil com o pai após a Guerra Civil e, no início do século XX, contraiu matrimônio com Leonora Dixon Smith, cuja ascendência materna (família Kidd) também remetia aos idos coloniais do século XVII e ao povoamento do Oeste norte-americano, deslocando-se da Virgínia ao Alabama na primeira metade do século XIX. O casamento vinculou, dessa forma, duas tradições que possuíam suas histórias atreladas ao movimento de ocupação do território norte-americano. Cabe ressaltar que a família de Leonora Smith Meriwether também esteve entre os sulistas que emigraram após 1865 para o Brasil. A propósito, sua narrativa sobre a chegada explicita:

O primeiro desembarque foi em 1868, em companhia dos meus paes Thomas Dixon Smith e Elizabeth Carlton Kidd Smith e minha irmã Laura Adella, quasi tres annos mais moça do que eu, (isto é da idade de 3 annos incompletos). Neste vapor - o Sartor - iam 130 passageiros, "Confederates" que, dissatisfeitos com as condições politicas nos Estados do Sul, depois da Guerra Civil, iam estabelecer seus lares no Brazil, tão elogiado por diversos sulistas que, logo depois de terminar esta guerra, foram em diferentes occasiões visitar este grande paiz no outro lado do equador. Daquella viagem e da chegada no Rio de Janeiro muito pouco me lembro. Seguimos para o Estado (então Provincia) de São Paulo, morando alguns annos entre os americanos do Campo e da Villa Americana (a ultima conhecida naquele tempo por "Norris Neizborhood", e depois da construção da estrada de ferro, por Estação de Santa Barbara) e actualmente por Americana (MERIWETHER, s/d, p. 1-2).

Em publicação divulgada pelo periódico editado e pertencente a William Scully (destacado investidor irlandês-americano), *The Anglo-Brazilian Times*, de 24 de fevereiro de 1866 (p. 3), William H. Norris conclamava: "[...] nós compramos uma fazenda. Diga aos meus amigos norte-americanos que eu acredito que a província de São Paulo é a melhor para

¹¹ Devo aos esforços da Meriwether Society as inúmeras informações biográficas e genealógicas a respeito da família Meriwether. Cf: <http://meriwethersociety.org/>.

plantar algodão e é isso que eles desejam. Diga para que eles venham e examinem o país.” A edição ainda assegura que os “relatórios dos pioneiros da imigração americana” haviam sido “satisfatórios para seus amigos nos Estados Sulistas”, destacando que “uma embarcação fretada por emigrantes” havia partido em “17 de dezembro [de 1865] do porto com destino ao Brasil, e outra sairia no dia 25 de dezembro”. Revelando a difusão de informações acerca do interior de São Paulo pelas teias transnacionais da circulação de mercadorias, o periódico *Daily Clarion and Standard* de Jackson no Mississippi repercutia em 21 de janeiro de 1866 (p. 3) uma carta do Agente William Wallace Wood:

Logo após a sua partida do Rio, todos os americanos começaram a se espalhar e procurar locais. A província de São Paulo, nossa antiga rota e a reserva de 215 por 325 milhas batizadas como Nova Americana, foi o destino de muitos [...]. Estou mais satisfeito, em uma inspeção mais detalhada, com os distritos de Araraquara e Jaú, nosso local selecionado foi possível em nossa primeira visita. Ninguém pode falhar em gostar disso. Norris e Cloutier (do Alabama) compraram uma fazenda na estrada de Limeira, perto de Campinas, por US\$ 3 500 - estão estabelecidos e muito satisfeitos com a compra. [...] A litoral não serve para locais. Procure pelo interior.

Seguindo o mesmo vetor de interiorização, o próprio William Scully (1866, p. 126-127) sugeria que os imigrantes aproveitassem “as facilidades da comunicação ferroviária para estabelecer e cultivar a terra ao longo das linhas, fornecendo, pelo seu trabalho e consumo, o tráfego necessário para proporcionar um retorno adequado aos fundos investidos”. Scully (1866, p. 310-311) garantia: “Os benefícios que o país derivará dessa ferrovia devem ser enormes e, quanto mais cedo for usada, melhor para todos.” As possibilidades de mercado abertas pela territorialização da infraestrutura capitalista faziam o Agente ainda vislumbrar: “O cultivo do algodão também promete se tornar uma fonte principal de riqueza para a província e de tráfego para a ferrovia” (SCULLY, 1866, p. 312). Tal descrição é coerente com a análise de Laura Jarnagin (2014, p. 226), segundo a qual muitos sulistas norte-americanos “que permaneciam como fazendeiros na área de Santa Bárbara o faziam ao longo de linhas férreas ou alimentadoras”, revelando a sincronia entre o assentamento dos norte-americanos e o desenvolvimento do sistema ferroviário paulista no processo interiorizador.

Seguem na mesma linha algumas descrições do Agente Ballard Dunn – fazendeiro na Louisiana que possuía, em 1860, 43 escravos e um valor em propriedades que totalizava, aproximadamente, 40 000 dólares (SILVA, C., 2011). Em seu *Brazil, the home for southerners*, Dunn aconselha que a formação de assentamentos em regiões incorporadas pela infraestrutura material viabilizaria maiores rendimentos em função do acesso mais eficiente aos mercados.

A grande desvantagem no Brasil é a escassez de estradas para veículos e, de fato, de boas estradas de qualquer tipo. Esse desejo não era tão sentido, pois as terras cultivadas geralmente não se encontram a grande distância do mar; [...] acreditamos que uma grande mudança está começando a esse respeito e que muitas boas estradas serão estabelecidas entre todos os pontos principais, pelo menos, abrindo assim vastas extensões a assentamentos no esplêndido país; ainda assim, nosso conselho seria aos levantadores de lã, para não se afastarem das estradas e aos agricultores, para se instalarem apenas nas proximidades, pois o acesso fácil a um mercado é a maior vantagem que eles podem ter, principalmente em um país onde o transporte de produtos é alto (DUNN, 1866, p. 262).

A repercussão das possibilidades de São Paulo na mídia norte-americana contribuiu, em alguma medida, para a imigração e a conseqüente formação social do interior. Além disso, pode-se também observar que o processo se deu por meio das associações entre as atuações dos Agentes e as redes construídas no espaço Atlântico dentro da lógica do sistema-mundo capitalista. Segundo Laura Jarnagin (2014, p. 111), em meados dos anos 1860 a Maxwell, Wright & Company “facilitou a migração sulista para o Brasil. Antes da Guerra Civil, a companhia pôde até ter sido responsável por plantar a ideia na mídia americana do estabelecimento colonial”. A mesma empresa, que nos anos 1840 burlava as fiscalizações para engendrar o tráfico de escravos, deve ser igualmente considerada na formação de conexões que viabilizaram o fenômeno da realocação. A propósito, alguns laços pessoais refletiam contatos transnacionais e formavam uma verdadeira teia de conexões. A título de exemplo, a irmã do Visconde de Vergueiro, Antônia Eufrosina de Campos Vergueiro, era mãe de Nicolau de Sousa Queirós, marido de Isabel Dabney de Avelar Brotero (que havia entrado em contato com Daniel Parish Kidder nos anos de 1840). Luisa Vergueiro, neta do Senador Vergueiro, foi casada com João Maxwell Rudge (filho de John Rudge e Maria Amália Maxwell). A irmã de João Maxwell Rudge, Ana Abiah Maxwell Rudge, foi casada com seu primo Henrique Rudge, cuja filha, Maria Sofia Rudge, era esposa de Antônio Caio da Silva Prado. A família Prado possui uma história profundamente vinculada à ocupação da Província de São Paulo. Segundo Pierre Monbeig (1984, p. 141), o irmão de Antônio Caio da Silva Prado, Matinho Prado Júnior, além de figura central para o processo de interiorização, ficou conhecido pela “organização de uma sociedade de imigração, indo ele em pessoa várias vezes à Itália, para recrutar colonos”.

Nesse mesmo sentido, ao reconstruir algumas conexões que se fundamentavam no parentesco, articulações de negócios e laços ideacionais, Jarnagin aponta para a figura de Charles Nathan. Segundo Célio Antônio Alcântara Silva (2011, p. 157), Charles Nathan era um “comerciante de Nova Orleans que veio ao Brasil antes da guerra em companhia de seu irmão, George Nathan” e, anos mais tarde, se tornaria Agente de imigração, estabelecendo

importantes relações com o governo da província de São Paulo e contatos comerciais com as associações dos Birkheads, Dabneys e a Maxwell, Wright & Company. Charles e George se casaram com suas primas, herdeiras da família Goodman do Alabama. De acordo com Jarnagin (2014, p. 138), “um Charles Goodman e um Nathan Goodman estão listados entre os proeminentes membros fundadores da Vila Americana”. Segundo o Agente James McFadden Gaston (1867, p. 221):

O Sr. Charles Nathan está manifestando mais interesse na emigração dos Estados do Sul do que qualquer um dos ex-residentes dos Estados Unidos que vivem no Rio; e, de fato, esses dois irmãos são os únicos homens aqui que estavam no Sul no início da guerra, tendo saído para evitar as conseqüências que pareciam inevitáveis pelos movimentos do inimigo.

Diversas notícias circularam nos jornais norte-americanos acerca do envolvimento de Charles Nathan com o processo de imigração dos sulistas. Em Baton Rouge no estado da Louisiana, o periódico *Baton Rouge tri-weekly gazette & comet.*, na edição de 5 de novembro de 1867 (p. 2), publicou uma chamada para a “emigração sulista para o Brasil” afirmando que estavam “sendo organizadas duas linhas de vapores daqui para Nova Orleans, uma pelo Rev. B. S. Dunn, o outro por Charles Nathan, desta cidade”. Em Marshall no Texas, a edição do *The Texas Republican* de 14 de dezembro de 1867 (p. 1) destaca que o “senhor Charles Nathan, [...] comerciante de sucesso do Rio de Janeiro”, possuía “contrato com o governo brasileiro para levar mil famílias de imigrantes a serem selecionadas entre a população agrícola do Sul e transportadas por vapor diretamente de New Orleans, Mobile, Savannah e outros portos sulistas”. Em Jackson no Mississippi, a edição do *The Daily clarion* de 11 de fevereiro de 1868 (p. 3) afirma que “uma linha regular de primeira classe de vapores de New Orleans ao Rio de Janeiro” havia sido aberta “sob o contrato do senhor Charles Nathan” em termos “bastante razoáveis”. A publicação ainda destaca: “Está longe de nossa proposta aconselhar qualquer um a ir para o Brasil, mas se alguém esteja determinado a fazer, o senhor Nathan é o homem com quem deva tomar passagem.”

Na propaganda veiculada em Memphis no Tennessee, o nome de Charles Nathan aparece associado à organização de uma viagem para o Rio de Janeiro, no dia 5 de abril de 1869. O fomento migratório, explícito no título, invoca a preferência por agricultores, chegando a apelar para a gratuidade no transporte dos implementos de produção. O caráter publicitário fica ainda mais aparente no trecho no qual é afirmado que Nathan já havia alocado 350 emigrantes sulistas no Brasil, conferindo certa credibilidade ao anúncio. Nesse

sentido, fica claro que Charles Nathan foi um dos nomes que construiu conexões transnacionais que viabilizaram o assentamento de ex-confederados no Brasil.

Figura 21 – Emigração para o Brasil



Fonte: The Memphis daily appeal, 10 mar. 1869, p. 4.

O Agente James McFadden Gaston, citado anteriormente, foi médico do exército confederado durante a Guerra Civil e, segundo Célio Antônio Alcântara Silva (2011), era proprietário de três escravos, possuindo algo em torno de US\$ 15 000 em bens, segundo os dados de 1860. Em 1865, Gaston visitou Santos e conheceu William T. Wright Jr., que havia sido cônsul norte-americano. Na circunstância, ele também foi apresentado a William F. Jones e Thomas Rainey, ambos vinculados a Maxwell, Wright & Company. Essa aproximação, segundo Jarnagin (2014, p. 144), permitiu que Wright desse “uma significativa assistência a James McFadden Gaston durante sua viagem de reconhecimento”. Em publicação, Gaston (1867, p. 52) destaca mais uma dessas várias relações que viabilizaram o assentamento colonial:

O Sr. Wright me acompanhou e me apresentou ao Senhor José Vergueiro, que reside no interior da província de São Paulo e possui a maior e melhor plantação de café do país. Ele afirma que lhe daria muito prazer ajudar-me a examinar as terras da província e que ele alegremente me acompanharia para ver plantações diferentes em sua própria vizinhança.

Como já discutido, a família Vergueiro possuía propriedades em regiões do interior onde estão localizadas cidades como Piracicaba, Limeira, Rio Claro e Araraquara. Esse contato permitiu que Gaston conhecesse a famigerada fazenda Ibicaba, anos antes visitada por

Daniel Parish Kidder. Quando comparada com o relato do pioneiro metodista, a descrição de Gaston aponta para a sofisticação da estrutura produtiva, quando afirma: “o extenso estabelecimento de tratamento do café é operado a vapor” ainda proporcionando um rendimento na ordem de “um milhão e seiscentos mil libras em café limpo” (GASTON, 1867, p. 102). Apontando a “cor escura avermelhada ou marrom da terra, que predomina nesta região”, a “chamada ‘terra roxa’” era caracterizada como “bem adaptada à cultura do café e, da mesma forma, ao crescimento de milho e feijão branco e promete um rendimento abundante pelo experimento feito até agora com a planta do algodão” (GASTON, 1867, p. 100-101). Gaston ainda descreve uma viagem acompanhada “pelo Ministro da Agricultura, para um levantamento das rotas de Campinas a Itu e Araraquara, com referência à localização de uma ferrovia” (GASTON, 1867, p. 273). Não sendo atraídos pelo trabalho de derrubada da vegetação nativa, mas pelas possibilidades de cultivo na esteira da franja pioneira, os relatos evidenciam que a ocupação da província não se edificou de maneira impermeável à esfera da circulação transnacional. Demarcando as diversas transformações do processo de interiorização em conformidade com o fenômeno da urbanização e modernização, Gaston afirma:

Santos tem um bom porto e profundidade de água suficiente para embarcações de qualquer magnitude. Está localizado em um plano extenso, que admite dotações indefinidas para edifícios; e, com um suprimento completo de excelente água potável, a partir dos terrenos elevados adjacentes são apresentadas condições favoráveis para uma cidade maior em pouco tempo. A linha férrea já liga essa cidade à São Paulo, e em processo de conclusão mais para o interior, facilitará muito o transporte de produtos até esse ponto; que proporcionará um mercado ou será o meio de comunicação com o Rio de Janeiro (GASTON, 1867, p. 53).

Em novembro de 1865, James M. Gaston conheceu o Agente Charles Nathan. Essa relação foi bastante frutífera, de modo que em janeiro de 1866, em associação com alguns brasileiros, entre eles Aurélio Cândido de Tavares Bastos (notório americanista no Império), foi fundada a Sociedade Internacional de Imigração, que tinha, de acordo com Clóvis Moura (2004, p. 386) “o intuito de trazer confederados americanos, gente branca, anglo-saxônica e protestante”. Segundo Tânia Soares da Silva (2011, p. 16), “a imigração apresentou-se como ponto em comum dos dois lados, tanto dos que tinham interesse em emigrar, quanto dos que tinham interesse em receber emigrados”. Parte do apoio governamental à empreitada migratória organizada pelos Agentes pode ser visualizada no relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo em 3 de fevereiro de 1866 pelo presidente

João da Silva Carrão. Tal apoio demonstra o empenho do poder público paulista em projetar um vetor de interiorização a partir do setor sulista norte-americano imigrante:

A guerra de gigantes que o mundo viu com assombro desenvolver-se nos Estados-Unidos da America do Norte apresenta entre os seus resultados em parte dos vencidos, a tendencia à migração. Tres expedições vierão á provincia observar suas terras, e outras condições, desejeveis para uma população activa e laboriosa.

O Dr. Gaston, general Wood, e agrônomo Norris, cada um á frente de uma expedição aqui se apresentarão, e visitarão parte do interior da provincia.

Não era possível que homens inteligentes deixassem de ser profundamente impressionados pela fertilidade sem exemplo das terras que demorão na região do oeste da provincia, que só esperão a acção da industria intelligente, e faceis meios de circulação para desenvolverem os extraordinarios elementos de riqueza que em seu seio encerrão.

O digno Ministro da Agricultura com a elevada solicitude que o distingue, e na previdencia das vantagens que podem resultar da aquisição de uma população da indole e caracter da que deseja immigrar dos Estados-Unidos, ordenou que lhes facilitasse todos os meios, e informações que fossem convenientes, para poderem estudar o interior da provincia. Em cumprimento das ordens do governo empreguei os meios de que podia dispôr para aquelle fim (CARRÃO, 1866, p. 34-35).

O relatório apresentado à Assembleia Legislativa na segunda sessão da décima terceira legislatura pelo ministro Manoel Pinto de Souza Dantas publicado em 1868 (p. 31), afirma que o término “da gigantesca luta entre os Estados do Norte e Sul da União Americana collocou [...] os filhos do Sul nas mais deploraveis circumstancias”, na medida em que haviam sido “arruinados pela guerra e pela emancipação de seus escravos, base principal de suas fortunas”. No mesmo relatório, o ministro também revela o esforço do poder público em facilitar a migração dos ex-confederados:

Em 1865 vierão os primeiros emissarios dos Estados do Sul, explorar o paiz pelo lados material e moral: o governo acolheo-os com a maior solicitude: proporcionou-lhes todas as facilidades de exploração, facultando-lhes até interpretes e suporte gratuito por toda a extensão do paiz que se propuzerão a examinar (DANTAS, 1868, p. 32).

O ministro Dantas ainda evidencia a coerência da imigração ex-confederada com as redes transnacionais edificadas através da infraestrutura da técnica capitalista:

Solicitei em setembro de 1866 para os norte-americanos dr. Gaston, dr. Shaw e P. A. Cole, que tinham explorado parte da provincia de S. Paulo, e escolhido n’ella terras para seu estabelecimento, os mesmos favores que o governo havia concedido a alguns emigrantes do conceito dos Estados do Sul; os quaes consistião em reservar-lhes uma porção de terras devolutas, para serem pagas a praso; em adiantar a importancia das passagens dos Estados Unidos para o Brasil a todos os immigrants que elles indicassem, ficando elles responsaveis pelo reembolso destes adiantamentos dentro do praso de 3 a 4 annos. [...]

Apoiei em julho de 1867 as malificações propostas pelo reverendo Ballard Dunn á sua concessão, mediante as quaes se comprometia a trazer dentro de um anno mais de 600 emigrantes respeitáveis do Sul.

Apoiei igualmente a idéa apresentada pelo mesmo Dunn de estender a navegação da linha brasileira de paquetes de New Orleans, que me pareceu mui practivavel e aproveitavel.

Satisfazendo com ella as vistas dos cidadãos do Sul que querião imigrar, ter-se-hia unicamente de prolongar uma linha de vapores já existente, o que se poderia fazer com menos dispêndio de capital e mais vantagem, do que se se tratasse de estabelecer uma linha nova, especial para aquelle fim.

Alem disso as escalas que os vapores da companhia fazem pelos portos do Norte proporcionaria ás diversas províncias a facilidade de participar daquela immigração, podendo os continentes de cada provincia ir ficando nos respectivos portos, sem necessidade de baldeação alguma (DANTAS, 1868, p. 35-36).

Revelando as articulações públicas para facilitar o acesso dos ex-confederados à terra, o relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa pelo ministro Antonio Francisco Paula Sousa, publicado em 1866 (p. 46), assegura:

A medição das terras publicas acha-se limitada por emquanto á algumas provincias, tendo comtudo experimentado maior incremento do anno findo para cá nas provincias de S. Paulo e Paraná com o fim de preparar terras para serem vendidas aos emigrantes europêos, ou norte-americanos, que hão preferido estabelecer-se nesse lado do império. [...]

Trata-se actualmente de levantar o mappa das terras devolutas da provincia de S. Paulo para onde tem-se dirigido diversos emissarios das famílias, que pretendem emigrar para o nosso paiz.

A associação entre o poder público brasileiro e as iniciativas dos Agentes de imigração circulou globalmente. Tecendo fios transnacionais com o suporte da infraestrutura da circulação de mercadorias, uma nota escrita pelo Agente Willian Wallace Wood publicada em um periódico no estado do Mississippi, afirma:

Entendo que houve grandes reuniões realizadas no Rio pelo povo, nas quais um dos Ministros, Paulo e Souza, fez um discurso público a favor disso (imigração), afirmando que assim que a guerra terminasse – e isso seria em breve – eles tinham muitos vapores, e cuidar de emigrantes era o melhor uso a que podiam ser applicados! Um ministro fazendo o discurso público é sem precedentes aqui e os liberais acham que é um passo em direção ao republicanismo e se alegram muito com isso. Eles também, na reunião, apelaram ao povo e aos legisladores para acabar com toda e qualquer lei exclusivamente a favor dos brasileiros, e permitir que todos os que aqui vêm tenham direitos iguais, políticos e religiosos. Espero que você seja bem-sucedido em todos os esforços para organizar um movimento no Sul nessa direção e, pelo pouco que sei, seu caminho para o sucesso será preparado e suavizado pela estupidez do Congresso no Norte. (Daily Clarion and Standard, 21 jun. 1866, p. 3).

Da citação anterior depreende-se um fato recorrente na documentação, qual seja o debate acerca da liberdade religiosa no Brasil. O reverendo Ballard Dunn (1866, p. 31), em

anotação sobre a Constituição de 1824, evidenciava que “a religião católica romana é constituída a do Estado, mas o exercício de todas as outras é permitido”. Desdobrando nesse mesmo sentido, o periódico *The Anglo-Brazilian Times*, pertencente e editado por William Scully, publicou em 23 de dezembro de 1869 (p. 2) uma nota enfatizando que “as autoridades devem sempre demonstrar o devido respeito à religião do Estado”, mas que também era “seu dever manter à vista o princípio constitucional da liberdade de consciência e tornar efetiva a permissão dada ao culto de outras religiões através das provisões do 5º artigo da constituição”. Trazer à tona o debate sobre a liberdade de consciência em um império formalmente católico é significativo, sobretudo em função da nota mencionar a figura de George Whitehill Chamberlain, importante missionário presbiteriano no Brasil. William Scully, em seu *Brazil: its provinces and chief cities*, ainda deixa escapar uma face das intenções de reforma moral tão implicadas com a projeção informal do império norte-americano a partir de uma visão que acreditava no rebaixamento civilizacional da moralidade católica. Segundo sua análise, esse debate criava uma grande demanda para os trabalhos missionários.

O clero, degradado pelo patrocínio do Estado e mal apoiado por uma escassa bolsa, não desfruta de uma preeminência elevada; e é incapaz de cumprir sua missão sublime. Preferências eclesiásticas são frequentemente concedidas a pessoas sem valor, como recompensa por serviços prestados não a Deus, mas a Ministros de Estado, por esforços realizados não na causa da moralidade e religião, mas em votos nas eleições; e, portanto, a grande fraqueza da Igreja brasileira é o poderio em que é mantida pelo Estado, pois o verdadeiro Papa do Brasil é o Ministro do Império. Ainda assim, embora os sentimentos religiosos das pessoas tenham sido em grande parte chocados e prejudicados, o apego de muitos ao credo de seus antepassados é inegável. Infelizmente, também, o clero, que não tem um bom seminário para sua educação teológica, geralmente é ignorante, e seu único modo de administrar a instrução religiosa é pela exibição de santos vestidos de maneira vistosa, desfilando pelas ruas e seguida por uma longa procissão dos sacerdotes e ordens religiosas, e por todas as classes de leigos, desde o marquês imponente ao negro humilde. À noite, a celebração termina com uma exibição de fogos de artifício e termina uma sublime cerimônia religiosa, ridicularizada por seus adjuntos. É claro que esse estado de coisas deveria deixar muito espaço para os esforços dos missionários, tão livremente mobilizados pelas sociedades da Inglaterra e dos Estados Unidos para a iluminação dos católicos romanos (SCULLY, 1866, p. 8-9).

Convivendo com os presbiterianos Ashbel Green Simonton, Alexander Latimer Blackford e o próprio Chamberlain, James Gaston (1867, p. 272) se posicionava corroborando a necessidade da reforma moral do povo apegado à tradição católica, argumentando que a importância “do protestantismo nesta terra papal e o caráter do indivíduo com sua influência no povo, sem dúvida terá um efeito considerável sobre a mente do público”. Se de um lado a imigração ex-confederada naturalmente assentava praticantes da fé protestante no Brasil, de

outro, a instauração dos cultos servia de estímulo para a vinda de mais sulistas. Nesse sentido, parecia importante aos olhares dos Agentes a garantia da liberdade religiosa pelas autoridades imperiais, na medida em que esse argumento era utilizado pelas propagandas que circulavam nas publicações. Tensões como a possibilidade do casamento civil e a construção de templos faziam parte da agenda das negociações políticas naquele contexto. Caminhando na mesma direção que Scully, Gaston repercutia ideais de laicização do Estado na medida em que pontuava junto às autoridades ministeriais a urgência da liberdade de consciência aos imigrantes:

Uma das minhas maiores dificuldades, ao propor me localizar com meus amigos neste país, é a convicção de que não podemos deixar de lado a religião reconhecida do governo para adorar a Deus de acordo com nossa própria fé. Contudo, será uma estipulação essencial que exerceremos toda a liberdade de consciência, sem qualquer interferência em nosso culto religioso pelas autoridades oficiais, enquanto nossa política será nos separar o mais longe possível de todas as associações com o elemento papal da população (GASTON, 1867, p. 75).

Dessa forma, esses amplos e complexos contatos em diversos planos apontam para a percepção, articulação e deslocamento de muitos norte-americanos a partir de esforços imbricados ao processo de interiorização em São Paulo. Múltiplas conexões transnacionais viabilizaram que um grande contingente social estivesse entre aqueles que se assentaram em coerência com a franja pioneira que avançava rumo ao Oeste da província. Foi exatamente dentro dessa moldura que, de acordo com Weaver (1952, p. 447), se desenvolveu o “trabalho missionário das maiores igrejas protestantes dos Estados Unidos”. Apesar de cultos protestantes já acontecerem, foi oficialmente em 1869 que a primeira missão americana após a Guerra Civil, aportou no Rio de Janeiro, no caso o ramo sulista da Igreja Presbiteriana. Os missionários George N. Morton e Edward E. Lane não tinham propriamente as comunidades confederadas como alvo, “mas a porta de entrada para o Brasil e os brasileiros, que estava sendo aberta pela emigração” (DAWSEY *et al.*, 2005, p. 146). A memorialista Judith Mac Knight Jones (1967, p.191) revela o entrelaçamento entre essa empreitada missionária e os atores das conexões comerciais transnacionais entre o Brasil e os Estados Unidos:

A 22 de Junho de 1869, Lane, com Morton e sua esposa, saíram de Baltimore a caminho do Brasil. Foram recebidos no Rio não só pelos irmãos de fé como também pelos compatriotas sequiosos de algum contato com o lar. Seus irmãos do Norte, os Reverendos Blackford e Chamberlain, assim como os pastores confederados deram-lhes toda a assistência possível. Os agentes comerciais que ajudaram a patrocinar a imigração, Wright and Company e Charles Nathan fizeram-lhes muitos favores porque pensavam que o estabelecimento de igrejas protestantes seria um incentivo ao movimento de colonização.

Alguns anos depois, em 12 de outubro de 1872, uma carta enviada para a Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Batista do Sul, localizada em Richmond (Virgínia), comunicava:

Desde o ano de 1865, vários cidadãos do sul dos Estados Unidos foram transferidos para o Império do Brasil e estão localizados na província de São Paulo, distrito de Santa Bárbara. A maioria deles está cultivando (possuindo terras, etc.) e permanentemente estabelecidos aqui. No dia 10 de setembro de 1871, vários deles [...] organizaram, sob o estilo e nome, a Primeira Igreja Batista Missionária Norte-Americana do Brasil, que até então possui 23 membros, com um pastor e outros oficiais como Igrejas Batistas geralmente tem (TUPPER, 1880, p. 10).

No caso Batista, um dos autores da carta era Robert Meriwether, cujo nome, segundo Letícia Aguiar (2009), foi encontrado em um cartório de Santa Bárbara como o primeiro registro de um norte-americano que comprou terras na região. Após alguns anos trocando correspondência, houve a deliberação americana para o projeto religioso:

De acordo com a recomendação de nossa Diretoria, a Convenção Batista do Sul, em sua reunião de 1879, expressou a esperança de que ‘a Diretoria se sinta autorizada a entrar no Brasil o mais cedo possível, conforme seus meios possam justificar’. Uma estação foi aberta em Santa Bárbara, na província de São Paulo, que fica ao lado da província do Rio de Janeiro. Élder E. H. Quillin é responsável pela missão. Esperando que os corações e as orações de nosso povo estejam engajados nesse novo empreendimento, presumimos que não será desinteressante alguma descrição do país e do povo, derivada principalmente da admirável obra *Brazil and the brazilians* (TUPPER, 1880, p. 3).

Cabe ainda destacar que, entre os batistas, Henry Maxwell Wright dedicou-se à causa missionária em diversos países, após trabalhar, aproximadamente, uma década na empresa Maxwell, Wright & Company pertencente à sua família (MILLARD; GUINNESS, 1984). Segundo Daniel Stowell (1994, p. 331), as denominações protestantes “do Sul não estavam de modo algum mortas, todas se reafirmaram como guardiãs da identidade seccional e da pureza religiosa no período pós-guerra”, no qual as missões voltaram a ganhar vigor.

Vinte anos após o ingresso das missões *postbellum* no Brasil, uma cartografia reproduzida em *South America, the neglected continent* (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 68) indica “todos os centros onde missionários protestantes americanos e europeus estão estacionados” e afirma que “as necessidades espirituais da América do Sul devem ser julgadas pela escuridão no mapa” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 68). Demarcando as fronteiras políticas e os principais rios, a legenda aponta que “todas as partes pintadas em preto são católicas romanas, pagãs ou inabitadas” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 68). O preto não foi escolhido ao acaso, mas reforça e traduz simbolicamente a condição religiosa da região na

qual o Brasil compõe a maior extensão territorial. O apelo ao chamado era corroborado pela estatística: “A população da América do Sul é estimada em 37 milhões, dos quais, provavelmente menos de 4 milhões foram alcançados pelo evangelho, deixando 33 milhões completamente não-evangelizados [*unevangelized*]” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 68).

Figura 22 – Missões protestantes no interior de São Paulo



Fonte: MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 68. Indicação minha.

Uma outra evidência não pode passar despercebida, qual seja a efervescência de missões protestantes no interior de São Paulo. A cartografia sugere que, em termos numéricos, a região possuía uma das maiores concentrações de missões na América do Sul.

Corroborando sua importância, o livro revela o imbricamento entre as atividades dos protestantes e a ocupação paulista no seio da dinâmica desenvolvida pela franja pioneira: “se um semicírculo for traçado tendo como centro a cidade de São Paulo, com um raio de 200 milhas, a área incluída conterá todas as estações missionárias, além daquelas que estão no litoral desta vasta República” (MILLARD; GUINNESS, 1894, p. 78). Entre os missionários protestantes que se estabeleceram aproveitando as demandas de trabalho junto às comunidades dos ex-confederados formadas dentro do quadro da interiorização em São Paulo, estavam também os metodistas. Esse tema será analisado mais de perto no próximo capítulo.

5 INTERIORIZAÇÃO DA MISSÃO METODISTA

Mas o maior perigo, talvez para os catholicos, é a visinhaça com a missão protestante; porque ella dispõe de recursos e meios de acção enormes, e não deixará de continuar a receber meios de subvenções extraordinarias para esta conjuntura.

O Apostolo, 16 maio 1880

O início das pregações metodistas no Brasil data da década de 1830 a partir dos esforços das missões protagonizadas por Fountain Elijah Pitts, Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder. Como discutido no capítulo anterior, mesmo com alguma efetividade de atuação em meio a pequenas comunidades e distribuição de impressos, tratou-se muito mais de movimentos de reconhecimento que se estenderam até meados da década de 1840. A proposta desse capítulo é desenvolver a análise, compreendendo a consolidação da presença metodista no interior de São Paulo articulada, sobretudo, *postbellum*. Foi, aproximadamente, um quarto de século após as primeiras incursões que a missão (re)nasceu, tendo em vista a presença junto aos setores imigrantes norte-americanos que ocupavam a antiga província. O fato era claro para os próprios metodistas, segundo uma publicação de 1914:

Após a Guerra Civil de 1861-65 nos Estados Unidos da América, cerca de mil pessoas, lideradas por sulistas fervorosos e intransigentes, emigraram em intervalos para o Brasil, a maioria delas se instalando na província de São Paulo, perto da vila de Santa Bárbara, a cidade de Limeira e as cidades de Campinas e Piracicaba. [...] Entre esses emigrantes estavam membros das Igrejas presbiteriana, metodista e batista (RANSOM, 1914, p. 3).

Laura Jarnagin (2014) identifica alguns laços ideacionais que estiveram por trás do reinício da empreitada dos discípulos de John Wesley no Brasil, argumentando que o movimento se dinamizou também a partir das relações construídas no interior da Franco-Maçonaria. William H. Norris havia sido grão-mestre da Grande Loja do Alabama em Montgomery entre 1861 e 1862 e foi um dos protagonistas para a organização da Loja George Washington em Santa Bárbara. Entre os irmãos da fraternidade estava Junius Estaham Newman, que chegou ao Brasil em 1867 também na esteira da imigração ex-confederada. Newman havia sido capelão metodista no Distrito de Macon da Conferência de Mobile (Alabama) durante a Guerra Civil (Minutes of the Annual Conference..., 1870) e não possuía ordenamento missionário formal com a MECS, que, aliás, nessa altura passava por seu

processo de Reconstrução. Composto entre aqueles homens e mulheres que de maneira espontânea pregavam o evangelho como uma continuidade das atividades que realizavam enquanto viviam nos Estados Unidos, Newman destacou-se como pregador na região de Santa Bárbara, Limeira e Piracicaba. O memorialista James Kennedy (1928, p. 16) afirma:

Em agosto de 1871 [Junius Newman] organizou a primeira Igreja Methodista formada após 25 anos de silêncio por parte dos methodistas, a qual constava das seguintes nove pessoas: rev. 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 ultimo casal, e que fez profissão de fé, poucas semanas depois.

A MECS reconheceu os trabalhos de Newman em 1875 após diversas comunicações pedindo assistência à empreitada. O trigésimo terceiro relatório anual da Junta Missionária da MECS de 1879 (p. 37) destaca que seu trabalho “na província de São Paulo” estava sendo “devotado há dez anos”, de modo que o “interesse em assuntos religiosos permeia as congregações nas quais ele serve”. Entretanto, o que chama a atenção é o relatório sugerir que havia um “grande avanço na vida religiosa” entre as “famílias nas quais nossos periódicos da Igreja são lidos”, inclusive com “as pessoas mais pobres lendo os jornais de seus vizinhos mais favorecidos” (Thirty-third annual report..., 1879, p. 38). Na medida em que essas publicações vinham dos Estados Unidos ao Brasil e circulavam no interior paulista, pode-se afirmar que desde o início da retomada das pregações metodistas, o fluxo transnacional de troca de mercadorias favorecia o desenvolvimento das atividades religiosas. Se, de um lado, o metodismo já (re)nasceu interiorizado, de outro, o relatório sugere que os periódicos chegaram antes dos missionários norte-americanos oficialmente enviados pela instituição protestante. O conglomerado de mídia metodista sediado em Nashville se mostrava eficiente em sua circulação global.

O relatório anual publicado em 1880 pela Junta Missionária revela que os movimentos da franja pioneira dificultavam os trabalhos de Newman, pelo fato de a população anglófona estabelecida em sua localidade se deslocar acompanhando o processo de ocupação de territórios que sinalizavam novos potenciais econômicos.

No interior, Irmão Newman encontra as dificuldades do seu trabalho ampliadas pelas mudanças de residência da população que fala inglês, deixando seus ministros sozinhos. Nos anos anteriores ao seu ministério eles estavam estabelecidos juntos, agora eles se espalharam. Os números nas duas ou três principais localidades, onde anteriormente ele foi capaz de alcançar todos de perto, foram reduzidos pela remoção de muitas famílias para o interior, e o engajamento dos homens jovens em

várias atividades de vida. A supervisão direta da pastoral está, assim, muito difícil (Thirty-fourth annual report..., 1880, p. 53).

Apesar das dificuldades, o pregador insistiu no trabalho na região de Piracicaba. Em carta destinada à organização missionária feminina e publicada pelo *Woman's Missionary Advocate*, em julho de 1880 (p. 6), ele afirma que entre suas intenções estava a ideia de “estabelecer uma boa escola sob o patrocínio de sua Sociedade”. Esse primeiro colégio metodista no Brasil foi fundado por Annie Newman, filha de Junius Newman, em 1879. Ela havia sido uma das primeiras alunas do Colégio Internacional em Campinas, escola presbiteriana fundada pelos missionários George Morton e Edward Lane em 1873. A mesma edição do *Woman's Missionary Advocate* aponta o espaço de disputa religiosa que se configurava no interior paulista, na medida em que a estratégia missionária se justificava pelo fato de os brasileiros serem “fortes católicos romanos” e da existência de “uma escola jesuíta na cidade de Itú” (WMA, jul. 1880, p 6).

5.1 Institucionalização dos trabalhos e conexões transnacionais

Em 1876 chegou ao Brasil John James Ransom, oficialmente o primeiro missionário enviado dos Estados Unidos, que assim relata a experiência:

Eu segui do Rio de Janeiro para São Paulo e Campinas. Em São Paulo conheci alguns presbiterianos do norte e em Campinas encontrei os presbiterianos do sul, que tinham uma escola lá que fazia um bom trabalho. Passei algum tempo no país com o irmão Newman e os americanos e deles aprendi um pouco da situação geral. Em seguida, viajei por algum tempo pelo país, familiarizando-me com a geografia e as condições sociais daquela seção. Percebi que seria imprudente tentar qualquer trabalho em São Paulo ou Campinas, onde os presbiterianos já estavam estabelecidos e com inveja de seus direitos de preempção. Eu fiz a minha sede em Piracicaba (TMV, out. 1926, p. 10-11).

Sua inveja residia no fato de ainda não dominar a língua portuguesa, inviabilizando as pregações para os brasileiros. Para superar essa dificuldade, Ransom permutou aulas com o Dr. Manuel de Moraes Barros, irmão de Prudente de Moraes Barros que viria a ser o primeiro presidente eleito diretamente na República brasileira, a quem ensinava o inglês e de quem aprendia o português. Ransom casou-se com Annie Newman no Natal de 1879, entretanto, o matrimônio foi tragicamente encerrado pelo falecimento da jovem esposa no ano seguinte, vítima de febre amarela. O abalo fez com que o missionário retornasse aos Estados Unidos. Segundo o memorialista James Kennedy (1928, p. 22), ele

Foi recebido pela Igreja-mãe com sympathias bem assignaladas. Estando de novo no meio dos seus queridos parentes e amigos, o seu espirito ficou muito confortado. A 'Junta de Missões' providenciou para que elle pudesse visitar, durante o outomno e inverno de 1880, grande numero de Conferencias Annuaes, perante as quaes pronunciou discursos eloquentes e instructivos e assim despertou interesse por parte de toda a Igreja Methodista nos trabalhos missionários na terra do 'Cruzeiro do Sul'.

O relatório anual de 1881 da instituição missionária da MECS confirma o apontamento de Kennedy quando diz que “sob a sanção da Junta, ele [Ransom] visitou várias das Conferências anuais e principais encargos apresentando as reivindicações do Brasil como um campo de missão” (Thirty-fifth annual report..., 1881, p. 67). Corroborando ainda a perspectiva, a participação de Ransom no segundo dia da Conferência do Tennessee de 1880, realizada na cidade de Pulaski, foi assim divulgada pelo periódico *The Pulaski citizen* de 21 de outubro de 1880 (p. 3):

Rev. J. J. Ransom, missionário no Brasil, se dirigiu à Conferência em nome de seu trabalho na América do Sul. Ele exibiu um mapa do Brasil e apontou as diferentes estações missionárias das várias Igrejas. Seu relato das mudanças no pensamento religioso e liberdade naquele país foi profundamente interessante, e por trinta minutos manteve uma vasta audiência atenta.

O mapeamento das fronteiras missionárias, assim como no caso latino-americano, africano e do Leste asiático, também marcou a empreitada no Brasil com o objetivo de demonstrar o alcance e as potenciais regiões as quais a marcha metodista deveria seguir. Os procedimentos finais da Conferência de Holston revela a capilarização do envolvimento das congregações do Tennessee, estado que sediava a instituição missionária da MECS, com a causa defendida por Ransom. Segundo a edição de 27 de outubro de 1880 do *The Morristown gazette* (p. 2), durante a reunião, o “Rev. J. J. Ransom, que estava trabalhando como missionário no Brasil” palestrou sobre as “belezas daquele país, de suas flores e paisagens, suas superstições e suas perversidades eram emocionantemente interessantes”. O *Knoxville daily chronicle* (27 out., 1880, p. 4), publicado no mesmo dia, revela que a coleta total na reunião angariou US\$ 225, dos quais “US\$ 180 foi para a missão no Brasil”. O *ethos* empresarial para levantar recursos e o rebaixamento moral, o qual ecoava a cultura do imperialismo e orientava a percepção sobre o campo, constituíam marcas da sincronia existente nos avanços metodistas globais, dos quais o Brasil fazia parte.

Nesse íterim, o *Woman's Missionary Advocate* fazia as demandas de Ransom circularem em plano transnacional, alimentando o imaginário sobre o Brasil a partir de uma descrição que foi dividida em duas edições do periódico. Segundo a edição de outubro de

1880 (p. 6-7), em “extensão de país”, o Brasil era considerado “o terceiro entre os impérios do mundo, a exceção da Rússia e China” e “praticamente igual a toda a Europa. Se excluirmos o Alasca de nossa área, é maior que os Estados Unidos”. As comparações se amparavam em uma consciência geográfica global e se desdobravam em uma longa descrição acerca da diversidade natural do país, com referências aos estudos do suíço Jean Louis Rodolphe Agassiz. Discorrendo sobre a presença protestante desde os idos da invasão francesa no século XVI, sob a liderança de Nicolas Durand de Villegagnon, a publicação ressalta que o Rio de Janeiro, “sacralizada pelo sangue dos primeiros mártires do Novo Mundo”, era considerada “depois de New York e Philadelphia, a terceira cidade do hemisfério Ocidental, e a primeira na América do Sul” (WMA, out. 1880, p. 6-7). A apresentação, que assumia adjetivações grandiloquentes, apontava D. Pedro II como um homem de “cinquenta e cinco anos de idade”, “escolarizado e liberal” que “havia feito muito para o benefício do país” (WMA, out. 1880, p. 6-7).

O governo está misturando princípios republicanos e monárquicos, sendo uma monarquia constitucional hereditária. A constituição cria quatro poderes – legislativo, executivo, judiciário e real. De alguma forma, os primeiros três poderes lembram nosso próprio governo. O poder legislativo consiste em duas casas, lembrando nossa Casa dos Representantes e Senado. A autoridade executiva no nosso país está investida no nosso presidente. No Brasil, o imperador não tem permissão para ser sozinho o executivo, sendo assistido por ministros e um Conselho de Estado. [...] O imperador e o governo estão à frente do povo e trabalham assiduamente para elevar o Império a um lugar mais alto e nobre entre as nações do mundo (WMA, out. 1880, p. 6-7).

O texto é encerrado afirmando que “no tempo certo, pela oração, doação, aprendizado de tudo quanto for possível sobre o campo e no interesse de outros pela obra, nós também poderemos trabalhar nessa vinha do Senhor” (WMA, out. 1880, p. 6-7). A comparação entre Brasil e Estados Unidos criava um efeito retórico visando despertar o “chamado” entre os leitores, na medida em que a descrição elogiosa proporcionava uma atmosfera de aproximação entre os dois países. Assinada por Ruth Eliza Scarritt, a comparação continua na edição de dezembro de 1880 (p. 14-16), entretanto, focalizando uma interpretação sobre o povo. Ela afirma: “A população do Brasil é maravilhosamente estimada entre nove e doze milhões. Essas pessoas pertencem a três diferentes raças: indígena, negra e branca.”

A questão indígena é comparada com a história norte-americana, afirmando que “quando a descoberta os encontrou, eles perambulavam em liberdade de Norte a Sul, de Leste a Oeste”, de modo que os “colonos portugueses, pouco a pouco, os conduziram para o interior” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Scarritt identifica que os “jesuítas tentaram e falharam

na sua conversão” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Apesar de algumas iniciativas missionárias, como a de John Eliot, terem conseguido com que “alguns fossem civilizados, alguns cristianizados”, há um destaque para o fato de que uma “grande porção ainda espera para o evangelho de Cristo” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). A urgência da reforma moral se colocava proporcionalmente à dimensão do território e os números da população nativa.

Segundo Scarritt, os “negros foram importados para o Brasil da África, pois os indígenas provaram não ser lucrativos como escravos” e “constituíam grande parte da população” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Refletindo as percepções sulistas norte-americanas, a autora afirma que, “enquanto escravos ou livres, trabalhadores ou patifes”, “eles são uma raça degradada” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Assimilando as categorias de rebaixamento civilizacional caras à cultura do imperialismo e à interpretação que o movimento transnacional metodista fazia sobre outros povos, ela insiste: “Pretas como suas faces, são literalmente suas almas ainda sombrias pela ignorância e pelo pecado. Deus tenha piedade deles!” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). A condição espiritual dos africanos em terras brasileiras legitimava a necessidade dos trabalhos missionários como uma espécie de extensão do que já era realizado entre as populações afro-americanas nos Estados Unidos. A demarcação civilizacional projetava os sentidos da marcha missionária, justificando ao leitor a intenção da empreitada sobre o Brasil.

Os brancos, segundo Scarritt, compunham “somente um terço de toda a população brasileira” sendo “descendentes dos portugueses” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). A vinculação ibérica fazia do Brasil “uma nação católica de forma integral” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). A percepção era de que o “terrível poder do sacerdócio corrupto” manifestava “sua influência corrosiva tanto na vida privada como pública”, de modo que os “homens mais inteligentes no império estão pegando nojo e encontrando refúgio no racionalismo e infidelidade germânica” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). “Os padres são, na maioria, chocantemente ignorantes e corruptos”, fato que na visão metodista contribuía para afundar “as pessoas para uma escala moral cada vez mais baixa” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). O casamento “difícilmente entra em um senso próprio de nobreza, pureza e solenidade do ato, mas simplesmente é uma questão de conveniência” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Segundo a análise de Scarritt, “as pessoas pobres são indolentes e desajeitadas, cuidando somente de alguns centavos para suprir suas necessidades imediatas” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). O periódico não podia se furtar em dimensionar a condição das mulheres. Nesse sentido, Scarritt afirma: “As mulheres no Brasil são como crianças crescidas, insensatas, ignorantes, supersticiosas e, em larga medida, estão

sob controle dos padres” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Portanto, em todo o tecido social que compunha a nação, a publicação encontra referências de inferioridade civilizacional e rebaixamento espiritual para justificar a ação metodista que seria capaz de galvanizar novos valores morais junto a todas as dimensões da composição do povo.

Reverendo o histórico das missões protestantes no Brasil, a autora assegura que Daniel Parish Kidder “foi incansável em seus trabalhos, viajando extensivamente através das diferentes províncias” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). Associando as viagens de Kidder ao estabelecimento das atividades missionárias *postbellum*, Scarritt ainda afirma: “Ele semeou sementes em muitas partes do campo, o fruto é aparente até hoje” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). O argumento desenrola uma espécie de reivindicação dos metodistas quanto ao pioneirismo missionário no Brasil. Entretanto, a constatação de que “foram estabelecidas poucas escolas privadas e denominacionais” dentro de um sistema público de educação considerado “ainda em um estado muito bruto”, pontuava a efetivação dos trabalhos missionários de outras Igrejas protestantes (WMA, dez. 1880, p. 14-16). De fato, foi no seio do contingente norte-americano que se estabeleceu na província de São Paulo e por iniciativa presbiteriana, a Escola Americana (futuro Instituto Mackenzie) em 1870 e o Colégio Internacional em 1873, nas cidades de São Paulo e Campinas, respectivamente. Avaliando a condição social no contexto da imigração confederada, Scarritt afirma:

Terras são oferecidas a emigrantes em termos muito liberais e parte de seu dinheiro de passagem é pago a eles. Além dessas três raças – brancos, negros e indígenas – há uma vasta multidão de sangue misturado – a descendência, através da fusão, dessas três raças nomeadas – uma hedionda excrescência moral no sistema social (WMA, dez. 1880, p. 14-16).

A expansão das fronteiras metodistas sobre o Brasil ganha, por fim, um argumento muito sensível à causa missionária. A autora narra que John J. Ransom, naquele período, clamava às congregações norte-americanas em nome de sua recém falecida esposa: “Eu reclamo por um lugar na memória da Igreja entre as heroínas da nossa fé; eu justifico a reivindicação pelo rico aroma da oferta que ela deu de bom grado ao nosso Senhor – *ela deu sua vida*” (WMA, dez. 1880, p. 14-16). O *Woman’s Missionary Advocate* era um periódico organizado pela instituição missionária feminina metodista e, por essa razão, acreditava ser significativo informar ao público leitor sobre a trágica morte de uma mulher em campo. A longa descrição sobre o Brasil, dividida entre as edições de outubro e dezembro de 1880 do periódico, é encerrada com a provocação: “Tal tem sido o trabalho feito e tais as ofertas feitas

para a redenção do Brasil. Minhas irmãs, que nós vamos fazer pelas mulheres e crianças do Brasil? Que oferta vamos trazer ao nosso Senhor?” (WMA, dez. 1880, p. 14-16).

A edição de novembro de 1880 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 12) publicou algumas notas sobre a Conferência de South-West Missouri em comemoração à sua primeira década de existência. Segundo consta, a “Sociedade foi particularmente afortunada em ter a presença da Irmã Lambuth e do Rev. J. J. Ransom, direto de seus respectivos campos missionários”. A reunião sintetizava a simultaneidade das projeções metodistas transnacionais do período, pois, enquanto a senhorita Lambuth apresentou um “mapa das estações missionárias na China” descrevendo o trabalho no Leste asiático, Ransom, “do Brasil, falou sobre o trabalho missionário naquele país, com seus encorajamentos, obstáculos e as comoventes necessidades das pessoas” (WMA, nov. 1880, p. 12). A nota ainda exclama: “Por conta da falha na saúde da senhorita Newman, nossa escola em Piracicaba está abandonada e o grito sincero vem: ‘Quem vai tomar seu lugar?’” (WMA, nov. 1880, p. 12).

Entre as determinações da quadragésima quarta seção da Conferência anual da Carolina do Norte, realizada em Winston no início de dezembro de 1880, podemos encontrar: “Rev. J. J. Ransom, missionário no Brasil, foi apresentado e discursou à Conferência a favor daquela missão. Uma coleta foi feita e somou US\$ 385,50 em caução e dinheiro” (Journal of the Forty-fourth session..., 1880, p. 15). A propósito, a liderança dessa reunião estava nas mãos do bispo John Christian Keener, cujo pai havia contribuído financeiramente com a missão de Fountain Elijah Pitts na década de 1830.

Repercutindo as necessidades do Brasil junto à Conferência da Carolina do Sul, as minutas oficiais de sua reunião anual realizada entre os dias 15 e 20 de dezembro de 1880 revelam que o “Rev. J. J. Ransom, missionário no Brasil, foi apresentado e falou à Conferência no interesse de seu trabalho” (Minutes of the ninety-fifth session..., 1880, p. 5) em dois momentos diferentes do encontro. Sensibilizando os quadros Sul-carolinenses, o relatório ainda revela (Minutes of the ninety-fifth session..., 1880, p. 17):

Será visto que nossos envolvimento estão, em larga medida, em uma condição de encorajamento. Aumento foi feito em, aproximadamente, todos os campos de operação e a promessa está melhor que em qualquer tempo anterior. A única exceção a isso notamos no caso da nossa missão no Brasil. Não é difícil explicar. Nossos esforços naquele país foram provisórios, e, ao fazer o experimento, não promovemos as condições necessárias para o sucesso. Não questionando a suficiência do evangelho e sua necessidade para aquele ou qualquer outro povo, não podemos expressar nossa convicção que tão logo devemos inaugurar uma política maior e mais decisiva que indicará nosso propósito em ocupar o terreno permanentemente, devemos promover homens e recursos suficientes para isso,

devemos realizar ganhos tão amplos e rápidos quanto fizemos em nossas outras missões.

Nossa Junta de Missões da Conferência, impressionada com a convicção de que a Carolina do Sul, a mãe das Conferências e antes líder de empreendimentos missionários, pode e deve fazer mais pela causa das missões, adotou a seguinte resolução:

Resolvido: Que essa Junta recomende à Conferência da Carolina do Sul que tome medidas para apoiar um missionário da Conferência da Carolina do Sul em algum campo estrangeiro e que a Conferência se esforce através das escolas dominicais, não de outra forma a não ser por meio de coletas públicas, para levantar US\$ 1 500 no ano seguinte (além da avaliação regular feita pela Junta Missionária em Nashville), preparando-se para enviar um missionário e, depois, esforçando-se para apoiá-lo.

Assegurando a efetivação das resoluções estabelecidas em dezembro de 1880, as minutas oficiais da Conferência anual da Carolina do Sul de 1881 revelam que as “operações missionárias estrangeiras foram ampliadas. A Conferência selecionou o Rev. James W. Koger [...] e levantou US\$ 1 500 durante o ano corrente para seu apoio” (Minutes of the ninety-sixth session..., 1881, p. 27). O exemplo concreto do caso Sul-carolinense revela que toda a longa movimentação de Ransom pelos Estados Unidos e a publicidade que suas demandas ganharam nos periódicos durante o segundo semestre de 1880 deram resultado. Colocando-se entre os protagonistas que literalmente costuraram a rede transnacional metodista, recursos e pessoas foram angariados para a missão no Brasil junto à Junta Missionária. A propósito, essa angariação financeira se relacionava, em alguma medida, com o encerramento da Reconstrução americana a partir do Compromisso de 1877 e a eleição de Rutherford B. Hayes como presidente dos Estados Unidos. Cenário, no interior do qual, a economia sulista sinalizava paulatinamente para o processo de modernização, a segregação racial se institucionalizava, o sistema ferroviário já havia sido, em larga medida, refeito e a produção agrícola voltava a atender demandas transatlânticas com as colheitas de algodão, tabaco e milho (FONER, 2015). Segundo consta no relatório anual de 1881 da Junta Missionária da MECS:

Muito interesse foi despertado, tomando forma prática em algumas Conferências. A Conferência de North-west Texas pediu à Junta Missionária para selecionar, entre o seus, algum membro para ir ao Brasil como missionário, comprometendo-se com seu apoio. A Conferência da Carolina do Sul concordou em levantar a quantia necessária para o apoio do Rev. J. W. Koger, que, com o Rev. J. L. Kennedy, foi aceito pela Junta e recomendado para nomeação junto a esse trabalho. Um fundo considerável foi coletado para a construção de uma igreja em Piracicaba e um começo foi feito para a construção no Rio de Janeiro. A Sociedade Missionária da Mulher também exibiu muito interesse e forneceu para o estabelecimento de uma escola em Piracicaba sob o comando da senhorita M. Watts, de Louisville, Kentucky – uma dama com excelentes qualificações que se ofereceu para esse trabalho, e foi aceita (Thirty-fifth annual report..., 1881, p. 67).

Fica claro que os esforços das Conferências do Tennessee, apontando James L. Kennedy, do Kentucky, indicando Martha Watts e da Carolina do Sul com J. W. Koger foram fundamentais para a nova empreitada missionária no Brasil em apoio ao trabalho de Newman. Como produto das articulações, o embarque do grupo foi assim publicado pelo *Chicago daily tribune* de 3 de abril de 1881 (p. 18):

Os seguintes missionários embarcaram semana passada de New York para o Brasil. O Rev. J. J. Ransom, do Tennessee, que, após passar cinco anos na América do Sul, retornou para casa no último verão, tendo viajado extensamente através de cidades sulistas levantando interesse naquelas missões. O Rev. James L. Koger, esposa e criança, da Carolina do Sul, que vai até Piracicaba, 500 milhas ao interior a partir do Rio de Janeiro, onde o senhor Ransom está fixado. Senhorita Mattie H. Watts, do Kentucky, desistiu de sua posição como professora na Escola de Louisville para assumir uma escola para meninas em Piracicaba. O Rev. James L. Kennedy, do Tennessee, acompanha o senhor Ransom até o Rio. A senhorita Watts segue sob os auspícios da *Woman's Foreign Missionary Society* e os outros são enviados pela *General Missionary Society* da MECS.¹²

Em carta publicada pelo *Woman's Missionary Advocate* na edição de agosto de 1881 (p. 5), John J. Ransom, três meses após a chegada ao Brasil, comunicava que os missionários estavam em Piracicaba “ansiosos pelo ataque à ignorância, superstição e o pecado do obscuro império”. A retórica beligerante e as categorias de rebaixamento do “outro” demonstram a expressão local da dinâmica missionária transnacional. O reverendo também afirma que, tão logo os novos membros metodistas chegaram, “os jesuítas começaram a se agitar”. Segundo ele,

Os ultramontanistas prometeram às Irmãs de Caridade US\$ 15 000 se elas estabelecerem uma escola para garotas em Piracicaba. Eles têm uma grande escola em Itu, 40 milhas distante, que conta com 400 pupilos. Eu ouvi que existem algumas questões para titular a propriedade e uma possibilidade consequente nessa conjuntura que a escola será removida para Piracicaba. Isso, talvez, irá impressionar você sobre a importância de Piracicaba como um lugar adaptado para nosso trabalho (WMA, ago. 1881, p. 5).

Em publicação de setembro de 1881, James L. Kennedy argumenta no *Woman's Missionary Advocate* (p. 4-5) que os chamados para o trabalho “estavam vindo de tantas fronteiras” que “não pôde resistir quando o coração respondeu à demanda” do Reverendo Ransom. A geografia missionária, através dos “elos da cadeia de evidências”, contribuía para a interpretação cruzadista de Kennedy: “Deus conceda que essa característica distinta da nossa política possa entrar como a primeira cruzada do Metodismo e continue daqui em

¹² Existe um equívoco na publicação do periódico norte-americano. O nome completo do Reverendo Koger é James William Koger. J. L. são as iniciais para James Lillbourne Kennedy.

diante!” (WMA, set. 1881, p. 4-5). A legitimidade do movimento sobre o Brasil era atribuída ao fato de que a “pequena aparência do cristianismo nessa terra é dominada por uma maré inchada de poluição que emana de um sacerdócio corrupto superlativo. Me envergonharia mencionar os vícios e crimes dessas pessoas, no entanto, eles são tão manifestos quanto o sol do meio-dia” (WMA, set. 1881, p. 4-5). Isso significa que alguns meses no Brasil já foram suficientes para que o missionário se sentisse habilitado a analisar o que julgava ser a precariedade moral brasileira. Identificando o inimigo a ser combatido em Piracicaba, o quadragésimo primeiro relatório anual da Junta Missionária da MECS (1887, p. 109) revela a legitimidade das intervenções com vistas à reforma moral:

As escolas dominicais da Igreja e o salão alugado estão melhorando. Durante este trimestre, a cidade foi bastante agitada pelos esforços do padre para prejudicar nossa causa. Eles falaram e escreveram contra nós, mas tudo será para a glória do evangelho. Nos alegamos em saber que o inimigo está ficando alarmado. Isso mostra que estamos fazendo um progresso real.

A chegada de Martha Watts como a primeira missionária enviada pela organização metodista feminina demarca o início da presença da instituição no campo brasileiro. Noreen Dunn Tatum (1960, p. 146), confirmando a descrição documental feita até aqui, argumenta que Ransom, quando esteve nos Estados Unidos, havia pedido “às mulheres que enviassem uma missionária para reabrir a pequena escola que sua esposa tanto amara”. Segundo Robert Sledge (2005, p. 271), “Watts foi somente a terceira missionária despachada pelas mulheres, seguindo as irmãs Rankin”, que foram para a China. A identificação da presença católica em nível continental como justificativa para a projeção religiosa estava igualmente presente na interpretação de Martha Watts, que acreditava que as atividades da escola em Piracicaba combateriam a “ignorância e superstição” (MESQUITA, 2001, p. 65). Quatro meses, aproximadamente, após a chegada de Watts ao Brasil, o Colégio Piracicabano abria novamente as portas em 13 de setembro de 1881. Com uma organização para receber dezoito alunos, a expectativa da missionária foi frustrada quando da chegada de apenas uma estudante. Diante da decepção, ela comunicou à sede norte-americana em seu primeiro relatório:

Nossa fé se mantém e estamos avançando em nossos preparativos para o futuro, com a certeza de que deveremos ter trabalho suficiente após algum tempo. Eu li em *‘Heathen Woman’s Friend’* sobre Miss Wilson, na Índia, que esperou seis meses até receber o primeiro aluno, e tomei coragem e me empenhei para trabalhar outra vez para o Senhor (MESQUITA, 2001, p. 36).

O *Heathen Woman's Friend* nasceu em 1869 e foi um jornal publicado pela WFMS das metodistas do Norte com periodicidade mensal. Isso significa que um jornal publicado em Boston nos Estados Unidos repercutia a realidade de uma escola na Índia e acabava proporcionando uma espécie de consolo a uma missionária no interior do Brasil. No mesmo contexto, a pujança da circulação pode ser identificada quando Watts escreveu para a sede em Nashville destacando “uma oração especial” para abençoar a “estimada Srta. Lochie Rankin, para que ela possa recuperar tudo o que ela perdeu em seus dias de aflição” (MESQUITA, 2001, p. 65). Os problemas vivenciados pelas missionárias na China ganhavam publicidade global pela imprensa metodista localizada no Tennessee, motivando sentimentos de estima no interior de São Paulo, que por sua vez, eram repercutidos transnacionalmente pelos campos de missão, igualmente pelos trabalhos da Casa Publicadora da MECS nos Estados Unidos. Desenvolvendo a perspectiva, em comemoração ao primeiro aniversário do Colégio Piracicabano, James W. Koger (WMA, dez. 1882, p. 5) assinalava que no início era “ridículo ver quatro professores encontrando diariamente com *uma e mesma pupila*”, fato que “levantava a curiosidade dos brasileiros”. Associando a dinâmica de circulação em meio às demandas do *ethos* empresarial, Koger afirmava:

[...] nós somos frequentemente questionados se estamos desanimados. Respondemos, ‘Não’. Sentimos, ao mesmo tempo, que nossos amigos nos Estados Unidos perguntavam as mesmas questões em suas mentes e corações, apesar de serem gentis e atenciosos o suficiente para não expressar seu desânimo nos perguntando tais questões. Ouvi um inteligente cavalheiro cristão, de outra denominação, elogiar muito a candura da senhorita Watts após ler sua carta no *Woman's Missionary Advocate* declarando que apenas uma pupila participou da escola durante os três primeiros meses. É proposto manter as pessoas precisamente informadas sobre nosso trabalho. Nossos planos não são visionários, mas simples e práticos. O trabalho aqui não é romântico, mas real e mais interessado em um trabalhador sério e fiel nessa conta. Seus missionários aqui têm sido fiéis nos seus trabalhos e hoje a escola possui trinta pupilos. Isso revela que a escola está crescendo a favor do povo. A atual urgente necessidade é por uma casa maior e mais adequada. É esperado que dentro de pouco tempo o prédio do colégio esteja pronto para ocupação (WMA, dez. 1882, p. 5).

Entre as alunas, aliás, destacavam-se Anna Maria de Moraes Barros (filha do Dr. Manoel José de Moraes Barros e Leonora Dixon Smith (que havia aportado no Brasil na esteira da imigração confederada e se tornaria a missionária metodista responsável pela fundação do Collegio Methodista em Ribeirão Preto em 1899). O exemplo de Watts e Kroger deixa claro que as conexões transnacionais articuladas pelos norte-americanos estabeleciam contatos entre as periferias missionárias mediados pela sede em Nashville, formando uma complexa teia global que retroalimentava o movimento metodista. Repercutindo a

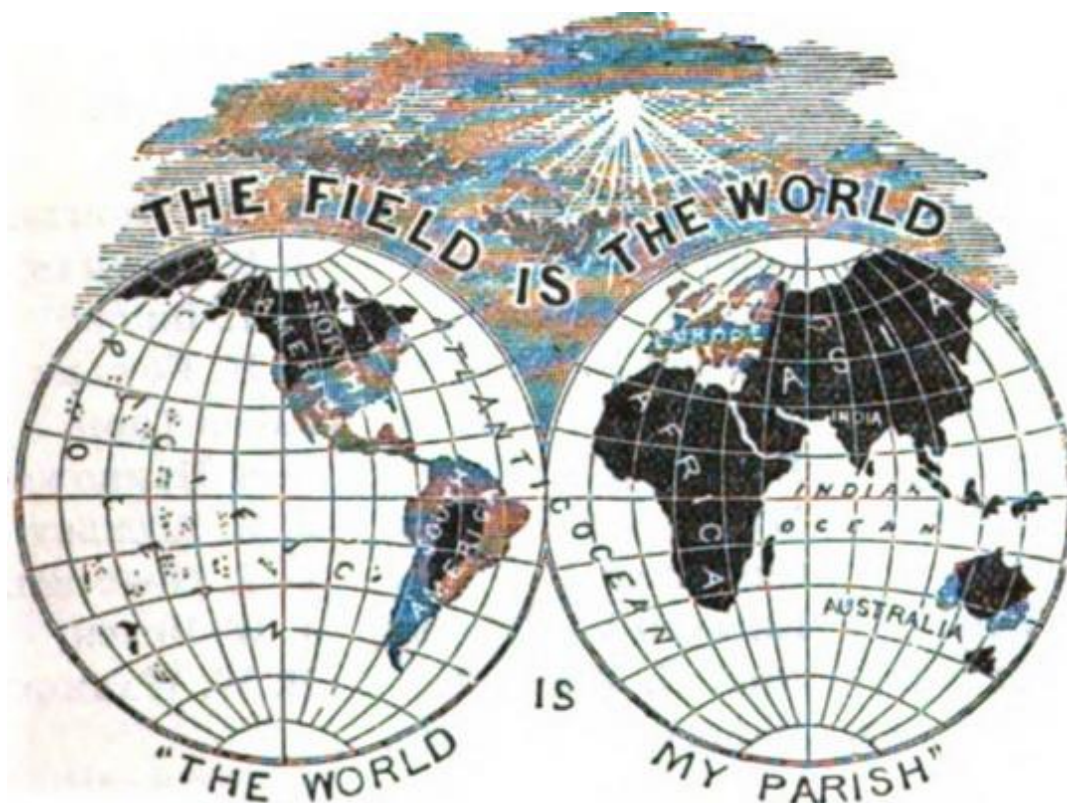
necessidade de um suporte em rede para a edificação da reforma moral em âmbito local, a missionária sugeria em missiva escrita do Brasil: “acho que deveríamos nos ajudar comparando notas e trocando ideias sobre as maneiras de iluminarmos corações e mentes obscurecidas” (MESQUITA, 2001, p. 74).

As comunicações transnacionais revelam, desse modo, que a dinâmica da circulação fazia do interior do Brasil não só um local destinatário das comunicações, mas um protagonista na elaboração de conteúdo que eram repercutidos globalmente. Em diversos momentos, o *Woman's Missionary Advocate* deu publicidade às notícias de jornais locais que eram encaminhados pelos missionários em campo, como na edição de abril de 1883 (p. 8-9), na qual James Kennedy traduz o editorial de um periódico piracicabano que divulgou o “programa de exercícios para o lançamento da pedra fundamental” da construção do prédio próprio para o colégio metodista na cidade. No mesmo sentido, contribuindo para a aclimatação das novas missionárias, em uma carta datada de 24 de setembro de 1881, por exemplo, Martha Watts descreve sua estadia como estando a 23º do Equador e “apenas um pouco a noroeste de São Paulo, onde passa o trópico de Capricórnio” (MESQUITA, 2001, p. 31). Sua narrativa evidencia o potencial hídrico dos rios em torno de Piracicaba, seu clima, altitude em relação ao nível do mar e épocas de chuva. Além disso, contempla o número de habitantes da cidade, o tipo de comércio praticado nas localidades, a economia do café, a organização política, a urbanização e as práticas religiosas com as quais se deparou. Ainda enfatiza que Piracicaba era uma das mais belas cidades do interior, apesar de estar longe do que havia imaginado, não escondendo, portanto, a estranheza causada pelo descompasso entre a expectativa que carregava e o que experimentou de fato. A comunidade formada por ex-confederados no interior de São Paulo se tornou um polo de atração de metodistas, e protestantes de maneira geral, na medida em que diversas descrições contidas nos relatórios institucionais repercutiam as condições dessa fronteira de atuação em plano global.

A Figura 23, extensamente divulgada pelas publicações metodistas nas décadas de 1870 e 1880, explicita a tendência à mobilidade e alguns resultados das projeções transnacionais construídas pelas missões metodistas *postbellum*. O Brasil constituiu um entre diversos locais sobre os quais a projeção metodista foi direcionada, apontando sua simbiose com a dimensão da circulação transnacional missionária. As frases incorporadas sugerem, por meio de uma simples lógica silogística, que as fronteiras eram entendidas como o *locus* de atuação dos metodistas enquanto protagonistas da conversão dos povos em nível global, na

medida em que concretizavam a perspectiva teológica idealizada por John Wesley no século XVIII de reconhecimento da universalização da salvação.

Figura 23 – “O campo é o mundo; o mundo é minha paróquia”



Fonte: Fifty-ninth annual report..., 1878, p. 1.

Reproduzindo no Brasil a atuação do conglomerado de mídia, John J. Ransom criou o periódico *Methodista Catholico* – posteriormente nomeado como *Expositor Cristão*. A primeira edição publicada em janeiro de 1886 (p. 1) afirma que seu conteúdo girava em torno de “um ou mais artigos doutrinarios; e o melhor que podermos colher dos jornaes brasileiros sobre as grandes questões do dia”. Em carta, James Kennedy afirma que a melhor maneira de atrair pessoas para os cultos no Brasil era “ir às ruas, abordar um homem e convidá-lo – muitas vezes deixando um cartão impresso nas casas pelas quais passava dizendo: ‘Eis um convite para ouvir a palavra de Deus’” (WMA, out. 1882, p. 6). Segundo o relatório anual de 1891 da Junta Missionária (p. 94), o periódico, “publicado duas vezes por mês, tem uma edição de 1 000 e está ganhando favor com o povo. Foi vendido durante o ano no valor US\$ 250 em livros e folhetos, além disso, alguns foram distribuídos gratuitamente”. O protagonismo missionário revelava que parte das intenções de reforma moral se alicerçava na circulação de informações. Esse imbricamento fica explícito no próprio *Methodista Catholico*:

Nenhuma familia methodista deve estar sem esta Folha. Ella irá como prégador ás casas de muitos que não podem ir sempre para a igreja. O que ella préga permanecreá em preto e branco diante da familia, contrario a muitos bons sermões, que entram por um ouvido e sahem pelo outro (MC, 22 dez. 1886, p. 1).

O periódico, por mais que assumisse objetivos e intenções locais, não se furtou em repercutir também a questões de outros campos de missão, como as “lições internacionaes para Escolas Dominicaes” – voltarei nesse tema no Capítulo 7. Nesse sentido, ele constituía um ponto de contato com o global, como se uma parte do mundo se materializasse em suas páginas e circulasse regionalmente por meio dos mecanismos de distribuição. O “portal para a globalidade” (ESPAGNE, 2013) que o periódico representava concretizava a repercussão de notícias a respeito dos Estados Unidos, China, África, Austrália, Índia, Canadá e diversas regiões europeias e latino-americanas. Além disso, estatísticas e informações sobre os campos contribuía para que a dinâmica transnacional pudesse ser ‘lida’ a partir dos critérios de simplificação que os dados representavam dentro da lógica do *ethos* empresarial da instituição (SCOTT, 1998). Mapear racionalmente o alcance missionário promovia uma percepção grandiloquente, a qual contribuía para a afirmação do credo metodista junto aos leitores. A primeira edição do *Methodista Catholico* (1 jan. 1886, p.1) reconhecia: “Vivemos em dias maravilhosos”, pois “os homens movem-se em todas as direcções e os conhecimentos multiplicam-se em toda a parte”, na medida em que “se communicam frequente e quasi instantaneamente uns com os outros das regiões mais remotas do globo”. Corroborando a perspectiva, na publicação de 15 de março de 1886 do *A nossa gente pequena* (p. 3-4) – também organizado Ransom, mas dedicado ao ensino das crianças, sobretudo nas escolas dominicais – havia entre as lições, uma intitulada “Um bello sentimento de uma menina christã japoneza” que terminava ensinando: “Assim é que as nossas vidas pregam o Evangelho mais do que nossas línguas.” A reforma moral via educação também se entrelaçava à circulação.

Ao longo da década de 1880, novas regiões foram sendo incorporadas pelas atividades missionárias, na medida em que a sede norte-americana atendia ao pedido por mais trabalhadores, fato que exigiu reconfigurações administrativas a fim de tornar a estrutura mais eficiente. Foi nesse ínterim que, em 1886, realizou-se a primeira sessão da Conferência anual brasileira. Presente na Conferência anual, James Kennedy narra sua organização inicial:

Foi organizada com tres membros, presbyteros, transferidos, a saber: J. L. Kennedy, de ‘Holston’, J. W. Tarboux, de ‘Carolina do Sul’ e H. C. Tucker, de ‘Tennessee’. Tres membros vindos cada um de uma de tres Conferencias Annuaes nos Estados

Unidos, todos fundidos em uma só, tornando-se membros fundadores da Conferencia Annual Brasileira!

Desta data em diante, o nosso trabalho no Brasil ficou sendo administrado segundo as disposições disciplinares de uma Conferencia anual (KENNEDY, 1928, p. 50).

Refletindo o *ethos* empresarial que demarcava a administração das fronteiras de ocupação, a reunião foi responsável por organizar o território da Conferência brasileira em dois Distritos. O Distrito do Rio de Janeiro tinha o próprio Kennedy como presbítero responsável e abarcava trabalhos que alcançavam até a cidade de Juiz de Fora, no Sul de Minas Gerais. O Distrito de São Paulo, por sua vez, era liderado por J. W. Tarboux que organizava as congregações na capital e pelo interior, especificamente em Piracicaba, Capivari e Santa Bárbara. Além disso, a organização foi marcada pelo sistema de itinerância, fato que caracterizava a construção de conexões locais:

O systema da Itinerancia é caracterizado pelo principio fundamental de connexionalismo. Todos os membros, todos os pregadores e officiaes, todas as propriedades e as juntas, etc, são intimamente correlacionados, fazendo parte de um conjunto completo. O espirito, portanto, deste systema é que o individuo deve trabalhar para o bem da collectividade. Há um elemento do espirito militar neste systema. Não ensinamos que é o systema inteiramente bíblico, ao mesmo tempo, não achamos que é anti-bíblico no seu espirito; mas que tem, até aqui, dado bons resultados, podemos afirmar.

O espirito do Methodismo está de accordo com a grande commissão do Mestre que disse: 'Ide, pois, e ensinae todas as nações'. E sabemos que Jesus mesmo teve circuitos, e que Elle não ficou collado em um lugar sómente, porém, que ia de lugar em lugar, de cidade em cidade, tanto em Galiléa como em Samaria e Judéa. Os seus discípulos fizeram o mesmo; Philippe viajava no seu circuito de Samaria, que abrangia também os logares de Gaza, Azoutus e outras cidades até Cesaréa: o apóstolo Paulo e Barnabé visitavam as cidades onde haviam organizado egrejas. Isso é o bastante para o espirito e o principio desse systema. (KENNEDY, 1928, p. 416).

Seguir a estrutura hierárquica de Conferências articuladas em Distritos que respondiam à MECS era a reprodução no Brasil da institucionalização episcopal norte-americana. A itinerância, por sua vez, marcava o movimento metodista desde as origens nos Estados Unidos e se fazia presente refletindo explicitamente a noção de rede e a analogia militar empregada na interpretação do movimento missionário global nessa pesquisa. Tornando o território ocupado pela imigração dos ex-confederados como uma espécie de núcleo a partir do qual o movimento protestante em São Paulo era irradiado, os metodistas, com o suporte da sua nascente ordem administrativa local, foram muito estratégicos em plantar seus trabalhos acompanhando o processo de interiorização da província, e posterior estado, entre o final do século XIX e início do XX.

5.2 Interiorização missionária em São Paulo: sobreposição de movimentos

Os diversos missionários e missionárias atrelados à MECS que vieram para o Brasil após a retomada das atuações, a partir da chegada de John J. Ransom, perceberam a movimentação da franja pioneira e as transformações implicadas com o processo de interiorização. Simultaneamente ao caso latino-americano, asiático e africano, os relatórios enviados à instituição episcopal nos Estados Unidos evidenciam um conjunto de descrições sobre o interior como um local carente de civilização. Comparando a interiorização brasileira com aquela experimentada na América do Norte, os religiosos afirmavam: “a diferença que se nota ao ir do Rio para o interior é maior do que aquela encontrada entre as nossas grandes e movimentadas cidades e os locais do interior dos Estados Unidos. As pessoas, seu modo de vida e estilo de arquitetura são todos antigos e primitivos” (WMA, jul. 1905, p. 29). As adjetivações utilizadas evidenciavam uma percepção que se fundamentava em categorias dualistas de interpretação. Essas dicotomias, em larga medida, associavam o paradigma do progresso ao assentamento de elementos materiais vinculados ao imaginário da modernidade. Nesse sentido, o “antigo” era relacionado às formas de vida tradicionais compreendidas como arcaicas e marcadas pela tibieza da produção cultural. Essa essencialização oitocentista compunha, segundo Felipe Ziotti Narita (2020, p. 149), parte do “dilema sociológico da modernização latino-americana e da cisão entre litoral e sertão/interior”, na medida em que se tratava de um “esquema explicativo das formações nacionais em que o critério da falta ecoa uma desarticulação dos espaços e um alheamento das grandes povoações em relação aos interiores”.

A interpretação produzida pelos religiosos direcionava a afirmação da civilização demarcada pela territorialização da técnica, apontando o que se acreditava ser a posição refratária de São Paulo, o qual ganhava um estatuto de rebaixamento moral. Nesse sentido, a identificação do interior como um local de falta estava associada a presença da religiosidade católica. Em publicação, os religiosos assumiam a retórica beligerante na motivação para, nessas regiões, “lutar mais valentemente na batalha contra o pecado e o erro” (WMA, jul. 1905, p. 29). O vazio necessitava ser preenchido através da expansão das fronteiras missionárias, na medida em que os valores cristãos protestantes estavam também associados ao paradigma civilizacional carregado a reboque pela dinâmica metodista. Os limites de ocupação demarcavam o estabelecimento das atividades religiosas nesses locais considerados estacionados em formas que, inevitavelmente, deveriam ser superadas.

A incorporação das atividades metodistas era considerada pela instituição missionária da MECS um dos elementos que marcava o progresso, constituindo elemento de modernização. A configuração sociológica da fronteira era produzida a partir das possibilidades de uma formação cultural articulada, tendo em vista o assentamento de personagens religiosos que se movimentavam a partir de sua institucionalização transnacional. Importante destacar a percepção segundo a qual a incompletude de locais interioranos considerados “antigos e primitivos” seria superada pela presença de elementos concretos que sinalizavam o imaginário da modernidade, desde que, em meio ao desenvolvimento social e material, a moral cristã protestante fosse instalada. Uma publicação do missionário William A. Cook do início do século XX evidencia: “Viajei milhares de quilômetros para o interior do Brasil a cavalo, de canoa, de jangada e a pé, e visitei muitas aldeias de tribos selvagens e estudei um pouco seu modo de vida”, fato que o permitia afirmar que o “interior é sempre escuro, sombrio e mal cheiroso”, tornando importante que o metodista “ensine as pessoas e conduza-as até a Fonte da Vida e a uma civilização verdadeiramente cristã” (*The Missionary Review of the World*, set. 1904, p. 651-652).

Nesse sentido, parecia algo natural caminhar *pari passu* com a infraestrutura técnica que era incorporada no interior na medida em que as produções cafeeiras demandavam a aceleração das conexões com o capitalismo do sistema-mundo. Dito de outra forma. Sincronicamente aos casos globais analisados em capítulos anteriores, as mudanças decorrentes da incorporação regional ao processo de valorização do capital potencializaram as possibilidades de ampliação das fronteiras metodistas. John J. Ransom (1914, p. 4-5) afirmava que os locais para onde os missionários se lançaram “entraram, ano após ano, em uma nova era de prosperidade material com as adversidades usuais de uma terra que se desenvolve a partir de um estágio de exploração e experimento até o período de grandes coisas e rápido crescimento da população”. De maneira ainda mais precisa, o missionário sintetiza:

O Estado de São Paulo abrange cerca de cento e doze mil milhas quadradas, com uma população de talvez trinta e uma pessoas por quilômetro quadrado. Seu povo é empreendedor e econômico, seu território se estende da fronteira estreita da costa para a Serra da Mantiqueira até o interior noroeste e é principalmente um grande planalto tropical de montanha, com uma altitude média de mil a mil e oitocentos pés, uma excelente região cafeeira, que produz arroz, milho indiano e uma grande variedade de alimentos. Possui vários milhares de quilômetros de ferrovias, mas seus recursos naturais ainda não foram desenvolvidos. Sua fauna, flora e riqueza mineral são grandes e abundantemente suficientes para as necessidades de milhões de habitantes (RANSOM, 1914, p. 8-9).

A disjunção de temporalidades diferentes pode ser observada na percepção que revela a coexistência do fenômeno da população, da característica empreendedora de parte do povo e da ferrovia com a não exploração dos recursos naturais. O vazio como marca de vários interiores das periferias do capitalismo oitocentista estava associado, de um lado, à inexistência de mecanismos modernos identificados com a infraestrutura material, de outro, à condição de rebaixamento moral que demandava um conjunto de intervenções. Povo e território se associavam a partir da mediação da técnica e criavam o cenário para intrusão das atividades missionárias e seu repertório cultural (NARITA, 2020). A seção “Novo Trabalho” de um relatório publicado em 1894 revela que as conexões viabilizadas pelas ferrovias em direção ao interior chamavam a atenção dos metodistas bem como a nascente dinâmica econômica da região. Os missionários afirmavam:

Existem vários pontos que podem ser ocupados com vantagem. Jundiaí é uma cidade importante e em crescimento, a cerca de duas horas de trem de São Paulo. Uma importante empresa ferroviária está montando grandes lojas, e a cidade oferece um grande centro de fabricação. Deveríamos inaugurar o trabalho neste momento o mais rápido possível (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 91).

As lideranças metodistas descreviam Campinas para a Igreja-mãe como “uma cidade em crescimento com cerca de 25 ou 30 mil habitantes. É um centro de negócios muito importante. Até agora, o campo era considerado território presbiteriano, mas essa Igreja quase o abandonou. Nossa Igreja deve entrar e tentar sua evangelização” (Forty-eighth annual report..., 1894, p. 91). O quinquagésimo segundo relatório anual revela que, após algumas lideranças terem percorrido “seiscentos quilômetros no interior”, “as observações apenas confirmaram a esperança e aumentaram a fé na rápida e sólida extensão da religião evangélica neste país. A terra está se abrindo para nós, e terrível é nossa responsabilidade” (Fifty-second annual report..., 1898, p. 6). A ideia de uma ‘terra que se abria’ estava vinculada à incorporação do desenvolvimento técnico. Em contraposição, as regiões ‘fechadas’ eram assim compreendidas pelo atraso no assentamento de elementos que demarcavam o progresso. A velocidade das transformações na conjuntura da interiorização fazia com que os metodistas exortassem à sede das missões em Nashville:

O estado de São Paulo é o mais rico do Brasil e tem um grande futuro. Nossa oportunidade é limitada apenas por nossa capacidade de tirar proveito dela. Os membros de nossa Igreja que se mudam para novas áreas levam o evangelho com eles, formam novas congregações e estão constantemente nos chamando a enviá-los pastores. Nosso trabalho está se expandindo mais rapidamente do que somos capazes de cuidar adequadamente (Seventy-first annual report..., 1917, p. 139).

O reverendo James L. Kennedy explicita a sobreposição de movimentos tendo em vista as intenções de expansão do *mission field* sobre regiões do Oeste de São Paulo. Em missiva publicada no quadragésimo nono relatório anual da Junta Missionária em 1895 (p. 61), o metodista chama a atenção para a necessidade de um *ethos* empresarial no gerenciamento do movimento de ocupação do interior, além de conceber a missão como naturalmente determinada a se expandir para outras regiões do estado, extrapolando, portanto, a região da ocupação inicial construída em meio à imigração dos ex-confederados.

Nosso trabalho missionário, exceto pelo feito no Rio de Janeiro, realmente começou em São Paulo, onde, naturalmente, avaliando pelo tempo de presença, deveria estar mais avançado sobre outros pontos de desenvolvimento. Isso, entretanto, não é o caso. Durante os últimos quatorze anos ficamos confinados em um pequeno limite territorial. Essa política tem sido errada e não é só um mau gerenciamento, mas fatal se continuar por mais tempo. Nós precisamos ampliar e penetrar em regiões além, trabalho que deveria ter sido feito muito antes.

No mesmo relatório, o clérigo Michael Dickie expressa uma percepção que concorda com a análise de Kennedy. Falando sobre o trabalho no estado, ele demarca o avanço da reforma moral sobre o Oeste paulista na medida em que indica que a expansão religiosa também estava sendo articulada a partir dos esforços da circulação de publicações dinamizada pela Casa Publicadora, criada anos antes pelo missionário John J. Ransom.

Este, lembre-se, é o principal Estado do Brasil. Isso significa que se nós tivermos sucesso na construção de um trabalho forte aqui, isso será sentido em todo o Brasil. Com nossa Casa Publicadora e nosso movimento avançado de missão na cidade [*forward city mission movement*] aqui na capital, com nosso atual trabalho organizado, bem guarnecido e empurrado [*pushed*], e com fortes esforços evangelísticos no crescente Oeste, não há razão por que não devemos ter sucesso (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 58).

Avançar as fronteiras de atuação em São Paulo, segundo Dickie, significava enfrentar uma “crescente maré de indiferença, inquietação e idolatria” (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 56). O metodista, entretanto, sinalizava à Igreja-mãe norte-americana: “Houve não poucas conversões genuínas e crescimento na graça por parte de muitos membros, junto com um espírito crescente de liberalidade cristã” (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 57). O impacto desse trabalho, ainda segundo Dickie, era concreto, na medida em que “como nunca, estranhos estão notando nossa Igreja e seu trabalho. Esse é um sinal extremamente esperançoso, pois mostra que uma marca está sendo feita nas massas” (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 57). Assinalando o fenômeno da população em meio ao desenvolvimento

urbano que demarcava o movimento de interiorização, a retórica beligerante também caracterizava a interpretação acerca da expansão de fronteira missionária.

Enquanto muito foi feito, eu acredito que nós ainda não assumimos a total medida de nossas responsabilidades. Eu desejo ver todos os nossos trabalhadores e igrejas em um movimento de avanço mais agressivo de janeiro até dezembro. Por isso, tenho procurado tirar nossas igrejas das rotinas, pressionando-as para esforços agressivos, enquanto a condição cresce. Que o Senhor poderosamente nos mova e reviva seu trabalho! (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 57).

Explicitando as habilidades administrativas por meio da elaboração de estatísticas que facilitassem aos quadros hierárquicos norte-americanos uma ‘leitura’ mais precisa da expansão e do potencial das missões desenvolvidas até então em São Paulo, Dickie reproduz em relatório duas tabelas que sintetizam a dimensão da missão metodista.

Tabela 1 – Relatório estatístico

Campo	Pregadores locais	Membros	Adultos batizados	Crianças batizadas	Escolas dominicais	Trabalhadores/professores	Alunos	Observações
Piracicaba	1	199	18	13	2	11	110	O aumento líquido para o ano foi de 27. Nós perdemos um bom número por transferência, expulsão etc.
Capivari	-	93	6	1	1	3	34	
Santa Barbara	-	39	4	3	1	2	25	
São Paulo	1	92	15	16	1	5	50	
Itapecerica	1	45	14	14	1	3	42	
Taubaté e São José	1	53	6	6	1	2	66	
Total	4	521	63	53	7	29	327	

Fonte: Forty-ninth annual report..., 1895, p. 57.

Tabela 2 – Relatório financeiro (em dólares)

Campo	Suporte pastoral	Missões domésticas	Despesas correntes	Extensões da Igreja	Requerido na Conferência	Pobres	Escola dominicais	Sociedade Bíblica Americana	Outros propósitos	Total
Piracicaba	440	75	203	213	42	69	75	8	20	1 145
Capivari	66	24	45	690	7	8	17	-	-	857
Santa Barbara	-	20	-	4	-	-	-	-	-	24
São Paulo	117	161	167	74	13	94	44	-	170	840
Itapecerica	54	33	24	734	8	8	6	-	42	909
Taubaté e São José	150	33	29	59	28	28	36	-	25	385
Total	827	346	468	1 1774	95	207	178	8	257	4 160

Fonte: Forty-ninth annual report..., 1895, p. 57.

A primeira tabela mapeia quantitativamente a reforma moral, através do número de pessoas que se associavam, de várias formas, à fé wesleyana. A propósito, elas evidenciam que, dezenove anos após a chegada do primeiro missionário oficialmente enviado pela MECS ao Brasil, o trabalho já contava com a presença das atuações educacionais formais e não-formais. A segunda traz uma descrição financeira, explicitando as operações de capital que sustentavam as missões em São Paulo. O detalhe dos gastos com auxílio aos pobres demonstra as contradições da emergência do fenômeno da população atrelado ao desenvolvimento urbano do período (PETRONE, 1955). A pobreza nascente não passou despercebida às, mesmo que tímidas, assistências das atuações dos missionários. Importante mencionar que Dickie utilizou uma cotação de 3 mil-réis para 1 dólar como referência de câmbio para conversão dos valores expressos na tabela.

Em ambas as tabelas o trabalho em Piracicaba se destaca como o maior alcance das missões no interior até 1895. O próprio Michael Dickie reconhece esse fato ao mesmo tempo em que revela as disputas religiosas do contexto. Segundo a liderança: Piracicaba “continua a ocupar seu lugar de honra como Igreja progressista. Isso apesar da grande oposição. Os jesuítas se entrincheiraram fortemente na cidade e estão fazendo o melhor para nos paralisar. Temos que lutar em cada centímetro do caminho” (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 58). A retórica beligerante era justificada a partir da presença católica e servia de recurso retórico para o convencimento das autoridades de Nashville quanto à necessidade da ampliação dos esforços nos trabalhos locais. Seguindo a mesma direção, também no quadragésimo nono relatório anual da Junta Missionária, o pastor James Hamilton argumenta, a partir das categorias dualistas típicas da cultura do imperialismo, sobre as disputas envolvendo a questão educacional e sua relação com a reforma moral:

O trabalho continua a despeito da oposição que nós temos que enfrentar contra os jesuítas e os frades. Eles estão fazendo tudo o que podem para evitar que o povo venha nos ouvir. Eles pegam as Bíblias que nós vendemos e as queimam, fazendo tudo o que podem para manter o povo na escuridão. Nós propomos, pela graça de Deus, fazer tudo o que podemos para liderar o povo para a verdadeira luz, e ensiná-los o caminho de Deus na verdade. Esses jesuítas estão tentando fortemente fechar nosso Collegio Piracicabano, mas nós estamos unidos em nosso trabalho aqui, e o Senhor está conosco (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 63).

Concordando com a percepção das potencialidades regionais em São Paulo, as próprias missionárias responsáveis pelo trabalho educacional argumentavam: “A oportunidade de extensão em todas as direções é limitada apenas pelos recursos da Junta e pela escassez de trabalhadores” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 50). As tensões

religiosas da década de 1880 em Piracicaba também repercutiram em plano transnacional por meio das publicações femininas. Segundo a senhorita Layonna Glenn: “Nosso trabalho aqui está passando por uma crise nesse momento. Os católicos reconhecem esse como uma espécie de centro protestante e estão mobilizando todas as suas forças contra isso” (WMA, maio 1895, p. 331). A edição de 21 de junho de 1890 do *Correio Paulistano* (p. 2) corrobora a percepção da senhorita Glenn ao publicar “Uma resposta a um pastor protestante”, afirmando: “O protestantismo é o racionalismo na fé, entendeu que a catholica cidade de Piracicaba era reducto azado para lá se encastelar, e assim tem pretendido fazel-o, comprando crenças *a dinheiro* na classe pauperrima, e fazendo propaganda de folhetinhos de cordel.” O movimento da interiorização também era palco da disputa entre protestantes e católicos. Circulando pelas periferias globais atingidas pelo conglomerado de mídia, o *Woman’s Missionay Advocate* repercutiu um texto da senhorita Alice Moore, o qual explicita os ataques recíprocos entre as duas instituições religiosas. Na perspectiva metodista, concretizava-se a lógica beligerante na ocupação da fronteira.

Os católicos publicaram em seu jornal da Igreja, *Patria*, que desejam retirar nossa escola da cidade [Piracicaba]. Eles têm também recentemente editado e circulado um panfleto contra o protestantismo, dizendo que as perseguições dos primeiros cristãos foram feitas pelos protestantes. Existe uma atividade incomum na Igreja Romana. Eles parecem perceber que estão perdendo terreno e devem trabalhar para recuperar a posição perdida (WMA, maio 1895, p. 330).

O relatório anual de 1895 da Junta Missionária é emblemático dentro dessa conjuntura, pois trata-se da primeira manifestação efetiva da MECS a demonstrar a ampliação das fronteiras metodistas no interior de São Paulo para além de Piracicaba. O aprofundamento da interiorização religiosa demarcava: “*Serra Azul* – Esse é um novo trabalho devido aos sérios esforços de um humilde leigo, um membro da igreja de São Paulo. (...) Nós estamos planejando para um movimento de avanço na parte Oeste do estado” (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 57). O Oeste paulista compreendia, literalmente, a região do nordeste de São Paulo, situando emergentes cidades, como Ribeirão Preto, sobre as quais se assentavam um conjunto de transformações materiais a partir da segunda metade do século XIX. Tais mudanças refletiam a aceleração da formação social do interior face sua incorporação ao circuito transnacional de troca de mercadorias através das vias abertas, sobretudo, pela produção cafeeira na Alta Mogiana (BACELLAR, 1999). A lógica analisada no capítulo 2 segundo a qual *ubi capitalismus, ibi missionarii* se reproduzia em São Paulo. Percebendo o movimento de interiorização em direção a essa região, o presbítero Michael Dickie

argumentava à diretoria da instituição missionária da MECS que o movimento metodista deveria se sobrepor à dinâmica percebida no estado.

Há uma maré de migração em direção à parte ocidental próspera e crescente do Estado. Temos desejo em segui-la, muitos de nossos membros tentaram, mas o caminho não estava claro. Assim que o irmão Kennedy foi liberado do trabalho escolar, decidimos ocupar esse campo de uma vez, e assim ele foi como nosso missionário pioneiro no Oeste de São Paulo. Isso, em minha opinião, é o movimento mais esperançoso que fizemos há muito tempo e olho com confiança para os possíveis resultados (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 58).

Parecia claro que a “influência se estenderia muito para o interior”, de modo a contribuir “poderosamente na evangelização do Brasil” (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 60). O irmão Kennedy mencionado por Dickie era James L. Kennedy, cujo relatório sobre a pioneira viagem pelo Oeste paulista reproduz quase que na íntegra, com a escusa da extensão.

Por muitos anos os presbiterianos ocuparam uma pequena porção do Oeste, mas por força das circunstâncias, ao invés de terem sido agressivos sobre suas linhas, foram compelidos a desistir e abandonar algumas partes. O campo é vasto e aberto; muitos estão prontos para ouvir. A importância desse campo no Oeste é notada por se tratar da chave para dois dos maiores estados do interior do Brasil – Goya e Matto Grosso – que foram pouco tocados pela influência do evangelho. É nosso dever penetrar essas regiões, mas precisamos primeiro preparar o caminho para entrar. Devem existir muitas chaves para abrir esse vasto país, mas o mais imediatamente eficaz e evangélico é pressionar o trabalho no Oeste de São Paulo.

Nosso trabalho na capital e em cidades adjacentes do ótimo Estado de São Paulo está firmemente estabelecido, aumentando seus números de Escolas Dominicais, congregações e trabalho educacional. Nesse Distrito está a mais antiga e talvez mais bem sucedida escola da Woman’s Board of Missions no Brasil. Sob os auspícios da nossa Igreja, nós tivemos uma florescente escola para ambos sexos em Taubaté por cinco anos. No Distrito nós ainda temos poucas pequenas escolas fora da cidade. Nossa casa de publicação, embora em sua incipiência, começou bem, e foi estabelecida em São Paulo. Por assim dizer, nós estamos enraizados em um território já ocupado. Daqui nós estamos preparados para ir adiante e o caminho está aberto para fazermos um trabalho mais agressivo no Oeste de São Paulo. Isso feito, nós teremos uma grande estrada preparada da costa até uma vasta e ampla extensão ainda inexplorada do interior do Brasil.

Já, como nos Estados Unidos, o centro da população está mudando para o Oeste. Das cidades mais antigas existe uma grande migração de pessoas que estão procurando ampliar suas fortunas no novo país. Entre essa ampla classe de pessoas são encontrados numerosos cristãos que carregam consigo a luz, formando, assim, novos círculos de influência evangélica. Entre eles devem ser estabelecidas novas igrejas, preservando assim os elementos já adquiridos, através dos quais, aumentaremos o ímpeto da nossa causa comum.

Quando, com esta corrente de pessoas migrando para o Oeste, em muitos lugares não se encontram aqueles que são realmente convertidos, acontece que dos centros orientais e mais polidos da costa há um número considerável que, acostumado à liberdade religiosa e com algum conhecimento do evangelho, carregue uma influência e poder que tornem mais fácil para capturarmos um novo território para o Senhor. Eles ajudam a derrubar barreiras que, caso contrário, atrapalhariam muito para esse grandioso trabalho.

Nós fizemos uma viagem pelo território do Oeste e estamos felizes em dizer que nos causou ótima impressão as grandes possibilidades que nos aparece naquela direção. Percebemos quantos estão prontos para ouvir o evangelho. Parece que agora é nosso tempo em penetrar nessa direção mais vigorosamente, mesmo se não obtivermos sucesso em tudo o que desejamos. Não entrar logo, ao menos que por falta de habilidade, é provar que somos indignos da confiança depositada em nós. Deixe ‘para frente’ ser nosso lema! (Forty-ninth annual report..., 1895, p. 61-62).

Merece destaque o fato de uma das lideranças missionárias conscientemente entender que os religiosos estavam “enraizados em um território já ocupado”, expressando um relativo sucesso em tornar o Brasil uma *home base* desde os esforços feitos na década de 1870. A comparação do processo com a “marcha para o Oeste” nos Estados Unidos aponta, analogamente, para o interior de São Paulo como uma espécie de *wilderness* que demandava intervenção, no sentido de quebrar barreiras geográficas com vistas ao assentamento religioso. A paradigma de modernização subjacente à análise de Kennedy contrapunha os “centros orientais e mais polidos da costa”, os quais carregavam as ideias de “liberdade religiosa” e o “conhecimento do evangelho”, a uma “extensão ainda inexplorada do interior do Brasil”, marcada, por sua vez, pela ocupação de pessoas entre as quais não era possível encontrar “aqueles que são realmente convertidos”. Conhecimento e ignorância, salvação e condenação, progresso e atraso eram categorias comuns associadas à dicotomia litoral e interior, largamente presentes nas percepções modernizadoras oitocentistas metodistas (NARITA, 2020).

O chamado de Kennedy para “ampliar e penetrar em regiões além” sugere que o dinamismo da comunidade missionária operava a partir da identificação *in loco* de *mission fields* em potencial. A ampliação das fronteiras missionárias, tendo em vista a mobilidade legitimada pela percepção teológica metodista, era viabilizada pelo “vasto e aberto” campo rasgado pela infraestrutura ferroviária que integrava o interior cafeeiro à dinâmica capitalista transnacional. Quando o missionário articulava a exigência de um “trabalho mais agressivo no Oeste” é como se ele interpretasse que a fronteira da atuação religiosa devesse estar exatamente sobre o território desenvolvido a partir da franja pioneira, isto é, como se o movimento religioso devesse acompanhar o movimento de interiorização. Reforma moral e retórica beligerante fundiam-se, convertendo-se em combustíveis da missão.

A sincronia entre o *ethos* empresarial e a interiorização caracterizava em São Paulo a atuação de uma organização em rede que dinamizava o metodismo simultaneamente nas periferias transnacionais do capitalismo. A comunicação aos Estados Unidos da intencionalidade em sobrepor uma projeção missionária no movimento paulista revela

conexões que demonstram a complexa permeabilidade do local em relação às dinâmicas globais. Estimulando a infiltração pelo interior de São Paulo, Martha Watts pedia ajuda da denominação norte-americana: “venham irmãs, me ajudem e aprendam a língua e, como o Senhor está abrindo as portas para nós, vamos entrar e tomar posse em seu nome!” (MESQUITA, 2001, p. 59). A missionária Leonora Dixon Smith Meriwether ao narrar sua segunda chegada ao Brasil, após um período de estudos no Estados Unidos (1884-1896), afirmava que, durante os doze anos de sua ausência, a região tinha passado por “grande mudança em tudo; notava-se muito melhoramento e progresso. E a Igreja Methodista não falhara em acompanhar este movimento” (MERIWETHER, s/d, p. 1-2).

A questão é que o Oeste paulista já não se assemelhava à realidade rural marcada pelos traços que os religiosos indentificavam à imobilidade e ao tradicionalismo arcaicos. Apesar de tampouco também se harmonizarem *ipsis literis* aos grandes centros urbano-industriais do período, as marcas da transformação suscitavam o interesse dos missionários tendo em vista a territorialização da infraestrutura associada à técnica moderna. O paradigma do progresso era vinculado aos valores cristãos protestantes, sem os quais, de um lado, a civilização ficava incompleta, e, de outro, o reconhecimento universal da salvação era impossível. Sintetizando esse ímpeto, a descrição do debate da décima Conferência anual brasileira realizada em julho de 1895 evidencia:

J. L. Kennedy, que, devido ao fechamento do Instituto Wesleyano, por elle dirigido na Paulicéa, foi fazer uma viagem pelo oeste de S. Paulo, apresentou relatório do seu trabalho á Conferencia. Tocando incidentalmente no assumpto de occuparmos permanentemente o oeste de S. Paulo, levantou animada discussão sobre a conveniência de se fazer tal occupação.

J. W. Wolling apresentou a seguinte moção: ‘Propomos que o oeste de São Paulo seja occupado pela nossa Igreja sem mais demora’. Sendo discutida largamente, a moção passou por grande maioria (KENNEDY, 1928, p. 81).

A descrição do interior de São Paulo produzida pelo reverendo Kennedy é de 1895, no ano seguinte, o relatório anual da Junta Missionária continuou expressando os pedidos para o desenvolvimento dos esforços que viabilizassem a interiorização missionária. Os metodistas destacavam as estratégias utilizadas: “Além de nossas igrejas, as escolas e nosso jornal semanal são efficientes meios para ajudar na evangelização do país” (Fiftieth annual report..., 1896, p. 49). Nesse sentido, na medida em que “portas mais largas” estavam “constantemente sendo abertas para o trabalho evangélico”, uma “necessidade crescente por fundos” era demandada para “abastecer instalações de pregações em *halls* e capelas” (Fiftieth annual report..., 1896, p. 54). As referências transnacionais criavam um argumento comparativo em

relação às regiões do Leste asiático, com vistas à convencer o investimento no campo brasileiro:

Plantado em uma terra que é naturalmente igual à nossa, cujas pessoas não são confucionistas nem budistas, mas simplesmente seguradas pelas mãos relaxantes do romanismo, com capacidade e responsabilidade da mais alta humanidade e cidadania quando uma vez libertos do opressor, nossos pregadores vêem sua oportunidade e estão dando suas vidas para melhorá-la. Uma vez que essas pessoas quebrarem os vínculos com os tiranos, entrarem nas fileiras protestantes e encontrarem-se em liberdade para ler e estudar as escrituras, eles imediatamente começarão a aspirar e entrar em uma nova vida (Fiftieth annual report..., 1896, p. 50).

A publicação da Junta Missionária de 1896, na qual estão os relatórios enviados pelos missionários da MECS no Brasil, descrevia os trabalhos no Distrito de São Paulo, expondo a realidade dos circuitos a partir das cidades de São Paulo, Piracicaba, Capivari, Taubaté e Itapeverica. Após alguns parágrafos, assim como na edição de 1895, a publicação evidencia a seção “Nosso trabalho Ocidental”. Trata-se da primeira menção a Ribeirão Preto nos relatórios oficiais da Junta Missionária.

Esse trabalho, já iniciado como mencionado no nosso último relatório anual, é uma grande promessa. Depois de uma longa e cuidadosa deliberação com todos os irmãos, o bispo nomeou o senhor Manoel Camargo para o comando desse trabalho, com sede em Ribeirão Preto, uma das futuras grandes cidades do estado. Acredito que nossa ocupação nesse centro seja um sábio movimento. Temos os homens e os meios para desenvolver esse campo, o qual seria em poucos anos o mais forte na missão. Como um irmão bem disse ano passado, ‘A importância desse campo no Oeste é notada por se tratar da chave para dois dos maiores estados do interior do Brasil – Goyaz e Matto Grosso’.¹³ A nova capital brasileira está para ser construída em Goyaz. Os engenheiros do governo já estão trabalhando no projeto. De Ribeirão Preto uma ferrovia já está em operação em boa parte do caminho e está sendo projetada ainda mais longe, o objetivo é conectar com a nova capital proposta. Os jesuítas, olhando em direção ao futuro, já garantiram bons locais e estão se estabelecendo firmemente nas principais cidades do Oeste. Nossa Igreja deveria investir amplamente nessa seção, tendo em vista as futuras possibilidades. Estamos geralmente atrás em tais movimentos. Tivesse nossa Igreja, por exemplo, investido poucas centenas de dólares nacionais (o que seria muito barato) quando seu trabalho começou na cidade de São Paulo, hoje nós teríamos nossa própria Igreja e teríamos economizado exorbitantes aluguéis todos esses anos. Duzendo dólares agora provavelmente compraria um lote em Ribeirão Preto grande o suficiente para uma igreja, um presbitério e uma escola. Daqui há alguns anos, quinhentos dólares dificilmente comprará (Fiftieth annual report..., 1896, p. 57).

A identificação de Ribeirão Preto como “uma das futuras grandes cidades do estado” era possível na medida em que as transformações materiais permitiam associar o desenvolvimento local aos parâmetros civilizatórios materiais territorializados nos centros

¹³ Menção à descrição de James L. Kennedy publicada no quadragésimo nono relatório anual da Junta Missionária de 1895.

industriais do Norte global. O convencimento da diretoria da Junta Missionária passava por um argumento que reconhecia as mudanças percebidas no interior paulista enquanto representações que compunham o imaginário da modernidade capitalista. Parte dessa identificação estava vinculada à presença da infraestrutura ferroviária, na medida em que viabilizava, ao mesmo tempo, a aceleração das conexões com a rede transnacional missionária e o contato com os futuros campos que se abririam com o aprofundamento da interiorização brasileira, à época vislumbrada a partir das intenções de construção de uma nova capital. Nesse sentido, entre as estratégias metodistas estava a ideia de que a pujança em Ribeirão Preto pudesse contribuir para que o local se tornasse, por sua vez, mais um polo a partir do qual novas missões seriam organizadas, irradiando ainda mais a expansão da fronteira religiosa. Nesse sentido, assim como em outras periferias missionárias: *ubi capitalismus, ibi missionarii*.

O *ethos* empresarial também compunha a argumento para a persuasão dos quadros em Nashville, sobretudo no que diz respeito à necessidade de investimentos para a expansão metodista. A economia dos gastos com aluguéis era uma preocupação latente na administração religiosa, cuja solução estava na aquisição de propriedades. Isso, a propósito, refletia o conjunto de habilidades contábeis que eram demandadas para os trabalhos nos campos estrangeiros. A fundação de escolas, nessa conjuntura, parecia uma estratégia significativa para o assentamento das atividades que visavam à reforma moral da população.

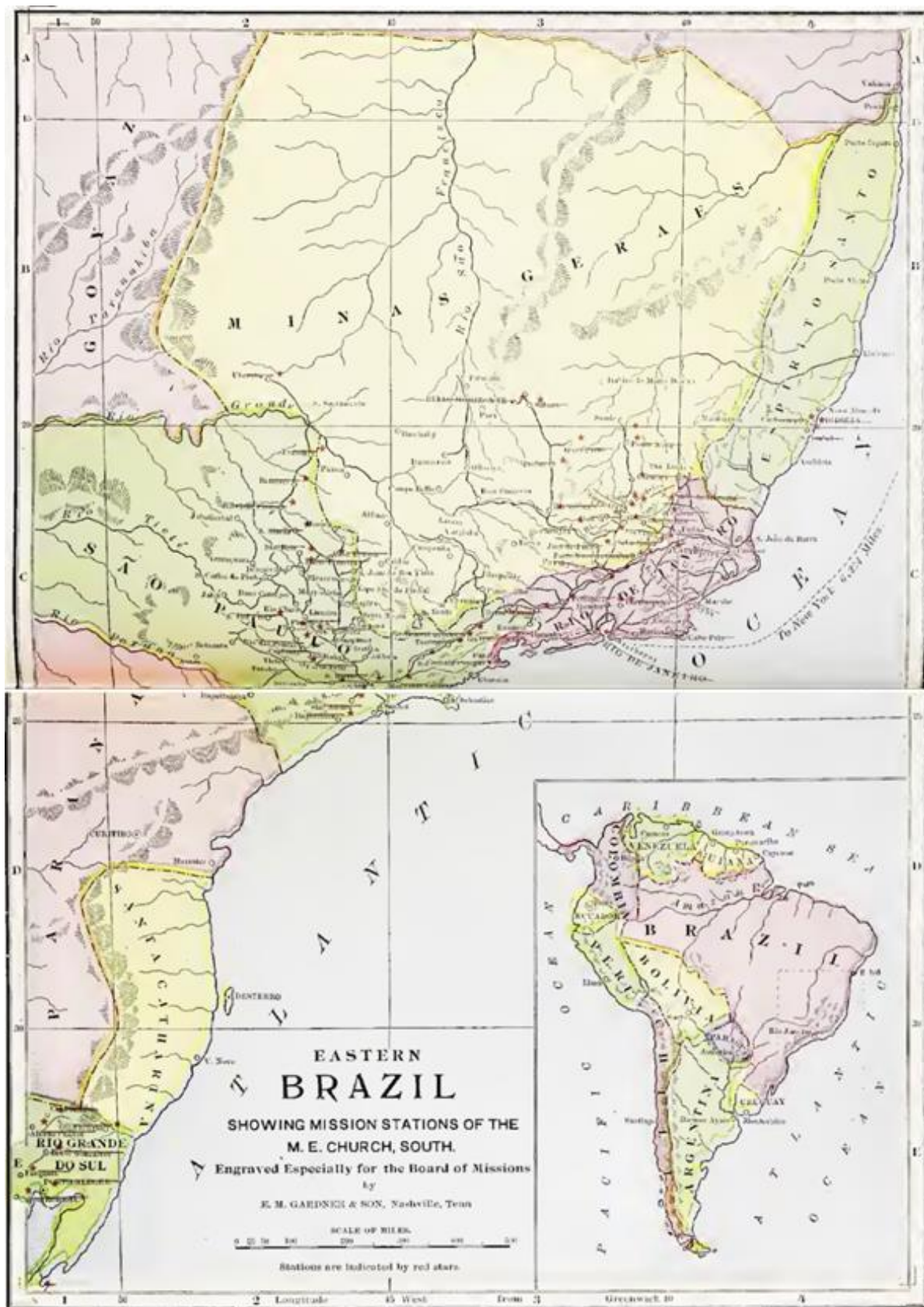
O palco de disputas que o interior se configurava revela a beligerância no enfrentamento da ocupação jesuíta, cuja presença nas emergentes cidades do Oeste paulista motivava a exortação dos protestantes: “Estamos geralmente atrás em tais movimentos.” A expansão missionária exigiu novas demarcações geográficas. Em 1896, a Conferência anual brasileira determinou que do distrito de São Paulo fosse “separado todo o território dos circuitos de Ribeirão Preto, Serra Azul e Uberaba, formando assim o novo districto denominado Ribeirão Preto” (KENNEDY, 1928, p. 89). Um relatório assinalava: “A divisão dos distritos no campo de trabalho nem sempre é evidência de crescimento, mas nesse caso é” (Fifty-second annual report..., 1898, p. 65). Segundo Nainôra Maria Barbosa de Freitas (2017, p. 491), igualmente no mesmo sentido, a Igreja Católica articulou a infiltração de bispos pelo interior para, entre outros fatores, tentar “barrar uma maior inserção dos protestantes no cotidiano das cidades”. Ainda segundo Freitas (2017, p. 478), por meio da Bula Pontifícia *Diocesium Nimiam Amplitudinem* do Papa Pio X, foi criada em 1908 a Província Eclesiástica

de São Paulo “com território desmembrado da então diocese de São Paulo” (FREITAS, 2017, p. 478).

Diante do complexo cenário, o movimento metodista tentou ser rápido. Em 1896, foi fundada a Igreja Metodista em Ribeirão Preto. Em setembro de 1899, a missionária Leonora Dixon Smith fundou o Collegio Methodista na cidade. A inserção dos metodistas, a propósito, permitiu a publicação de relevantes percepções sobre o desenvolvimento econômico local. O relato de 1913 dos membros dirigentes da MECS que foram recebidos no “maior distrito cafeeiro do mundo” pelo Coronel Francisco Schimdt, “o rei do café que possui 38 fazendas”, destaca a visita “em automóveis às quatro principais fazendas” nas quais a produção era organizada por “dez mil empregados” sendo tudo “feito por maquinário” (TMV, jan. 1914, p. 14). A publicação ainda enumera o desenvolvimento de mais de vinte variedades “quando o café deixa o importador para distribuição entre os revendedores”. A missionária Eunice Andrew o descrevia como *coffee king of the world*, “um homem que possui quarenta milhões de cafeeiros – mais do que qualquer outro no mundo” (Second annual report..., 1912, p. 317). Identificando o assentamento missionário na cidade, Walter R. Lambuth afirmou: “Pioneirismo é o que eles vêm fazendo desde que chegaram ao Brasil em 1894 – primeiro na Conferência Norte de Ribeirão Preto (na fronteira da maior plantação de café do mundo, contendo mais de sete milhões de árvores)” (TMV, fev. 1912, p. 97). A edição de outubro de 1916 do *The Missionary Voice*, corrobora a perspectiva ao descrever Ribeirão Preto como “uma cidade pequena em 1882” que “se desenvolveu rapidamente através da indústria cafeeira” e possuía “uma população mista, coletada de todas as partes do Brasil e de muitos países da Europa” (TMV, out. 1916, p. 462). Apesar da grandiloquência acerca das condições observadas, uma passagem de um relatório da senhorita Smith não deixa de demarcar a simultaneidade entre diferentes temporalidades, marca dos paradoxos da modernização brasileira, na medida em que colocava lado a lado as condições materiais e as características morais identificadas na cidade, evidenciando a convivência entre elementos modernos e arcaicos:

Eu sabia muito pouco a respeito desse lugar, com exceção da poeira vermelha, que está fora de qualquer descrição. Há 16 000 habitantes nas corporações, mais um número de vilas suburbanas. A cidade foi construída rapidamente e tem uma aparência inacabada, feita às pressas. A moralidade está em um nível muito baixo. O trabalho a fazer é imenso, mas o Senhor tem estado com seus trabalhadores nessa parte da videira, e os resultados nos encoraja a prosseguir (WMA, fev. 1900, p. 243).

Figura 24 – Cartografia das missões metodistas no Brasil



Fonte: Missionary issues..., 1901, p. 422-423.

A cartografia de 1901 revela, com certo grau de precisão, a penetração missionária pelo interior do Brasil, incluindo referências às regiões do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás e Rio Grande do Sul. Especificamente no Oeste paulista, algumas das linhas traçadas referem-se aos trajetos ferroviários do período – caminho correspondente aos ramais da Sorocabana, São Paulo Railway e Mogiana que interligavam o porto de Santos até cidades como Sorocaba, Piracicaba, Santa Bárbara, Jundiaí, Campinas, Mogi-Mirim, Casa Branca, Ribeirão Preto, Batatais e Franca. Além disso, as conexões a vapor também são explicitadas a partir do Rio de Janeiro. O mapeamento do interior pelos missionários tinha a função de nutrir com informações a sede em Nashville, tornando, dessa forma, mais bem orientados os deslocamentos dos futuros trabalhadores. Um pouco mais de uma década após a fundação da igreja e o colégio em Ribeirão Preto, um relatório confirmava as pretensões do final do século XIX. Ao descrever o campo de trabalho, os missionários asseguravam que “quase todas as viagens são feitas de trem e quase sem nenhum gasto. Por essa e outras razões que o Distrito de Ribeirão Preto é privilegiado” (Sixty-fifth annual report..., 1911, p. 122).

A importância que Ribeirão Preto assumiu a partir do assentamento missionário pode ser constatada pelo fato de a instituição metodista organizar na cidade a trigésima primeira sessão da Conferência anual brasileira, ocorrida entre 12 e 18 de julho de 1916 (Seventy-first annual report..., 1917). Um fato significativo para a pesquisa marcou essa reunião. As descrições revelam: “Foi resolvido mandar para a Missão na África o fundo das Missões Estrangeiras e a collecta especial do aniversário missionário” (KENNEDY, 1928, p. 152). O envolvimento com o financiamento das missões na África vinha sendo objeto de discussão desde, pelo menos, a vigésima sétima Conferência anual brasileira realizada em 1912, a qual assinalou: “O Fundo Lambuth, de Missões na África, acusou a importância de 1:001\$400 em caixa” (KENNEDY, 1928, p. 146). As coletas foram utilizadas no ano seguinte, como revela o relatório da reunião de 1913, “para um presente ao chefe da tribo africana, em cujo meio ia a nossa Igreja encetar uma missão. Essa collecta rendeu 45\$280. Para essa Missão na África havia em caixa 1:800\$, a parte que nos tocava para o sustento do missionário áquelle continente” (KENNEDY, 1928, p. 148).

A pujança do trabalho no Brasil fazia do local não um polo passivo na organização institucional da MECS, mas um nódulo na rede metodista que também contribuía para a expansão de suas fronteiras transnacionais. Reproduzindo uma publicação do *Expositor Cristão* de dezembro 1913, James Kennedy (1928, p. 397) argumentava a respeito desse tema:

Levar avante este empreendimento que fala tão de perto aos nossos brios de christãos e brasileiros deve ser o sentimento dominante nos corações methodistas. Como se devem sentir felizes e orgulhosos até os nossos irmãos americanos e ingleses, não só porque sustentam a Igreja em suas pátrias, como no estrangeiro. Não só porque mantêm seus próprios ministros como os missionários que mandam aos paizes distantes, onde sustentam também os pregadores nacionaes.

Quão glorioso seria para nós o imita-los. O sustento próprio e a cooperação com a Igreja Mãe na evangelização do mundo se impõe em cada paiz onde os methodistas sabem ser christãos, pelo cumprimento do voto de sustentar as instituições da Igreja e patriotas, pela equiparação de sua pátria ás mais adiantadas e progressistas do mundo.

A Igreja Methodista no Japão já tem sustento próprio. Foi a primeira t ilha que, tendo attingido á maioridade, assumiu suas obrigações perante a Igreja Mãe. Se no Brasil pudéssemos ficar em segundo lugar, quão nobilitante este passo christão seria para nós ! E porque não poderemos fazê-lo ? [...]

A manutenção própria da Igreja no Brasil é um ideal christão brioso e disciplinar. Alcançá-lo é testificar ao mundo que nossa Igreja é viva e desenvolve n'alma os sentimentos nobres que integralizam o varão perfeito ! E como ficará a Igreja Mãe tão radiante de alegria se vir a filha cooperando consigo na evangelização do mundo! Á Igreja Mãe jamais havemos de pagar a nossa dívida de amor e gratidão. Imitá-la, porém, é nosso dever. Façamos o possível, contribuindo á medida das bençams que temos alcançado, afim de que, em breve tempo, lhe demos oportunidade de applicar á evangelização da Africa, e de outras terras paganizadas, as quantias que hoje despende com o nosso ministério nacional.

Enquanto a fronteira da ocupação penetrava ainda mais o interior de São Paulo, nas primeiras décadas do século XX, a franja pioneira avançava sobre a região do Planalto Ocidental Paulista. Esse processo ainda estava associado à dinâmica de expansão da grande lavoura cafeeira no estado e sua subsequente associação com o mercado internacional. Segundo Diego Francisco de Carvalho (2009), interesses públicos e privados estavam coadunados para a expansão ferroviária rumo ao extremo Oeste paulista, cujo potencial alcance de regiões do Mato-Grosso ainda dialogavam com o relativo isolamento que permeou as interrogações acerca do interior desde os debates imperiais na conjuntura da Guerra do Paraguai (1864-1870). Na demarcação da região, a cartografia supracitada produzida pelos metodistas expressa uma grande coerência com a criada pela Sociedade Promotora de Imigração de São Paulo em 1886, apresentada no capítulo 5 (p. 166), a qual caracterizava a região pelo termo “terrenos despovoados”. Capturando de maneira precisa essa nova direção do processo de interiorização, uma publicação da metodista Leila F. Epps, intitulada “Grande Oeste do Brasil”, retrata:

Vinte e cinco anos atrás a grande e rica seção do estado de São Paulo, Brasil, agora conhecida como ‘Noroeste’ era uma densa floresta. Naquele tempo, as pessoas do Brasil começaram a perceber a importância de se estabelecer e cultivar essa maravilhosa rica seção do interior do seu país. Havia uma corrida poderosa para o ‘Noroeste’. Uma ferrovia foi construída a partir da cidade de São Paulo até o coração desse vasto interior. No exato ponto onde agora fica a próspera cidade de Birigui, havia, naquele tempo, índios selvagens escodindos no alto das árvores na

floresta e com suas flechas envenenadas atiraram e mataram homens brancos que estavam construindo a primeira ferrovia que eles já tinham visto. Grande foi o espanto e a perplexidade deles que não conheciam limites quando o primeiro trem ferroviário percorreu a nova estrada e entrou no coração de sua amada floresta. Assim, o portão foi aberto para aquela enorme e rica seção que, durante todos os séculos, foi desconhecida e não apreciada pelo homem civilizado. Em um período incrivelmente curto, grandes plantações de café foram iniciadas e milhares de brasileiros, italianos, japoneses e muitos outros povos fizeram uma corrida repentina para o ‘Noroeste’. Dezenas de cidades prósperas surgiram ao longo da ferrovia; as datadas nas estações ferroviárias bem construídas e modernas mostram que essas cidades surgiram desde 1910. A ‘floresta primitiva’ do Brasil está sendo rapidamente eliminada, e talvez não haja lugar na face do globo com solo mais rico e terras agrícolas mais favoráveis. Milhões e milhões de jovens cafezais bem cultivados, carregados com bagas vermelhas ricas da melhor qualidade, milho tão fino quanto qualquer um que já tenha crescido no nosso próprio vale do Mississippi, algodão que lembra nossa própria região Sul, batatas, amendoins, abóboras, frutas e legumes, todos mostram as ricas possibilidades do país. [...]

Não encontramos nenhuma igreja lá e nenhuma escola. Nem um pouco de tempo, energia ou dinheiro estavam sendo gastos na educação ou na religião das centenas de seres humanos que estavam trabalhando todos os dias para tornar o homem rico mais rico. [...]

Nossos corações se alegraram quando descobrimos que a religião cristã não foi deixada para trás quando milhares de colonos foram morar no ‘Noroeste’. Sentimos que certamente o Espírito Santo havia dirigido o bispo quando, cerca de um pouco mais de dez anos antes, ele nomeou o Sr. C. B. Dawsey para começar o trabalho pioneiro nessa vasta nova seção. [...]

Os missionários e trabalhadores nativos estão trabalhando para levar todo o ‘Noroeste’ a um conhecimento pessoal e inteligente de Jesus Cristo. Essa é uma tarefa tão grande, no entanto, um campo tão vasto de serviço que são necessárias centenas de trabalhadores pioneiros. A porta está aberta e o chamado é muito claro (TMV, abr. 1928, p. 28-29).

A interpretação nas primeiras décadas do século XX associava a região ainda não ocupada pela grande lavoura ao imaginário do *wilderness*. O vazio do interior era indentificado à existência de grandes florestas, de modo que o preenchimento dessa realidade era feito na medida em que se territorializava a infraestrutura técnica. Mais uma vez, o caráter estacionário dos interiores era narrado a partir das lentes socioculturais as quais identificavam a intrusão do progresso técnico como mecanismo que carregaria a reboque o paradigma da modernização (NARITA, 2020). O contato com povos nativos e o fato de a ferrovia penetrar “no coração de sua amada floresta” criavam a percepção de que a região, até então ‘fechada’ e ‘despovoada’, finalmente seria ‘aberta’ à aceleração capitalista. As “cidades prósperas surgiram ao longo da ferrovia”, preenchendo o vazio enquanto eliminavam a “‘floresta primitiva’ do Brasil”. A interpretação acerca da carência de civilização determinava a percepção sobre a incompletude do interior, na medida em que se tratava de uma região “desconhecida e não apreciada pelo homem civilizado”. Do imbricamento entre diferentes temporalidades, o extermínio de grupos nativos se tornava uma realidade. A beligerância, literal nesse caso, era justificada, segundo a metodista, por se tratar de “índios selvagens”.

Corroborando a percepção, uma publicação do *The Missionary Voice* assinada pela senhora F. F. Stephens de 1924 afirma que a região estava localizada em uma “fronteira que há poucos anos sofreu um massacre indígena” (TMV, nov. 1924, p. 28). Pierre Monbeig (1984, p. 132), sinaliza em suas análises uma concordância com a percepção das missionárias quando afirma que “a marcha pioneira moderna acabou a obra de destruição dos índios, encetada na época colonial”.

A expansão da grande lavoura cafeeira e o fenômeno da população e da urbanização eram associados pela descrição da senhorita Leila F. Epps à nova ocupação, a qual identificava a ‘porta aberta’ para a reforma moral para além das possibilidades econômicas. Civilização e barbárie, novamente, compunham categorias binárias de interpretação social com vistas à legitimar a expansão das fronteiras religiosas. Nesse sentido, assim como no caso da interiorização missionária em Ribeirão Preto, a marcha metodista era dinamizada a partir da identificação das possibilidades viabilizadas pela territorialização da infraestrutura e transformações na vida cidadina. Acompanhando os vetores da interiorização, na cidade de Birigui, os metodistas fundaram também uma igreja e um colégio, respectivamente em 1915 e 1918. Irradiando a missão pela região, os missionários alcançaram à época trabalhos em Araçatuba, Penápolis, Promissão, Lins e Presidente Alves. Em 1917, Birigui, juntamente com Bauru, compunha um dos circuitos pertencentes ao Distrito de São Paulo, que possuía, ainda, Piracicaba, Capivari, São Paulo/ Italiana/ Bom Retiro, São Roque/ Porto Feliz, Campinas, Amparo, Itapeceira, São Lourenço, Tabaté/ Norte, Cunha e Ourinhos (Seventy-first annual report..., 1917).

O missionário pioneiro no caso do Noroeste foi Cyrus Basser Dawsey, “apoiado pelo Distrito de Spartanburg no *Upper South* da Conferência da Carolina do Sul” (The Laurens advertiser, 4 out. 1922, p. 5). Quatro anos após o início dos trabalhos, o missionário escreveu ao *The Missionary Voice* identificando sinais de “um grande despertar espiritual”, na medida em que estava “abrindo novos caminhos no Brasil” (TMV, jul 1920, p. 206). Na esteira das celebrações do centenário missionário, Dawsey assegurava: “O interesse centenário está crescendo entre nosso povo aqui. Um amigo da causa deu à nossa igreja em Birigui luz perpétua gratuita - 400 velas. Quatro anos atrás, não tínhamos um único membro aqui. Hoje temos uma boa congregação e muitos interessados” (TMV, fev. 1921, p. 44). Irradiar o movimento a partir do assentamento missionário significava enfrentar os paradoxos do processo de modernização do interior. Em publicação, Dawsey descreveu a realidade do trabalho metodista em Birigui da seguinte forma: “As pessoas aqui são progressistas e aceitam

o evangelho. Quase todas as semanas, estou pregando” através de viagens “a pé, a cavalo e por 373 milhas rodadas”, em “lugares e para pessoas onde a verdade nunca foi conhecida e pregada antes” (TMV, mar. 1918, p. 84).

Nessa altura, o circuito de Birigui fazia parte do Distrito de São Paulo, o qual, por sua vez, compunha a Conferência do Brasil, juntamente com os Distritos do Rio de Janeiro, Ribeirão Preto, Belo Horizonte e Carangola – totalizando mais de 50 circuitos. Além deles, também existia a Conferência do Sul do Brasil, composta pelos Distritos de Porto Alegre, Santa Maria e Uruguaiana – somando ao todo 18 circuitos. Se considerarmos que a missão no Brasil começou com a chegada de J. J. Ransom em 1876, significa que, aproximadamente, 40 anos depois, os metodistas assentaram quase 60 circuitos em 8 Distritos organizados em 2 Conferências (Seventy-first annual report..., 1917). Uma face dessa dinâmica é revelada pelos dados estatísticos. Repercutindo o *ethos* empresarial e os critérios de legibilidade das missões na Conferência do Brasil, os números a seguir foram apresentados no septuagésimo primeiro relatório anual da Junta Missionária da MECS, publicado no ano de 1917.

Sociedades organizadas, 60; pregadores locais, 23, membros, 6 580; aumento, 463; recebidos na profissão de fé, 680; crianças batizadas, 540; adultos batizados, 605; Escolas dominicais, 95; pupilos, 3 983; Ligas Epworth, 46; membros, 1 554; sociedades missinárias, 41; membros, 1 129; casa de culto, 33; calor, \$200 000; presbitérios, 8; calor, \$24 000; plantas educacionais, 5; valor, \$264 000; coletas para todos propósitos, 112 contos (próximo de \$30 000) (Seventy-first annual report..., 1917, p. 138).

A interiorização missionária em São Paulo repercutia as percepções construídas pelos religiosos sobre as periferias globais entre o final do século XIX e início do XX. Em meio à expansão do sistema-mundo moderno, considerar a tibieza da vida social nas regiões recém incorporadas pela infraestrutura material era o pressuposto que legitimava o movimento religioso, o qual posicionava a moral protestante como elemento essencial para a configuração civilizatória que o interior paulista estava assumindo. O fenômeno da população que emergia nas nascentes cidades, como Ribeirão Preto e Birigui, demandava, segundo as estratégias metodistas articuladas em plano transnacional, a urgência da educação como mecanismo de reforma moral. A fronteira religiosa se configurava como espaço privilegiado para a circulação de saberes e práticas pedagógicas movimentadas pela instituição religiosa a partir da mediação da técnica moderna. Nesses termos, os próximos capítulos se dedicarão especificamente ao tema da educação.

6 MISSÃO TRANSNACIONAL E EDUCAÇÃO

We have been better able to realize the stupendous forces we must meet and overcome in the evangelization of the world; we have been encouraged because we more fully realize that we are a part of a mighty host marshaled for conquest; are better able to more clearly recognize the value of trained missionaries; have learned, while stressing evangelistic agencies, the need of deepening and broadening educational facilities.

S. C. Trueheart, 1899

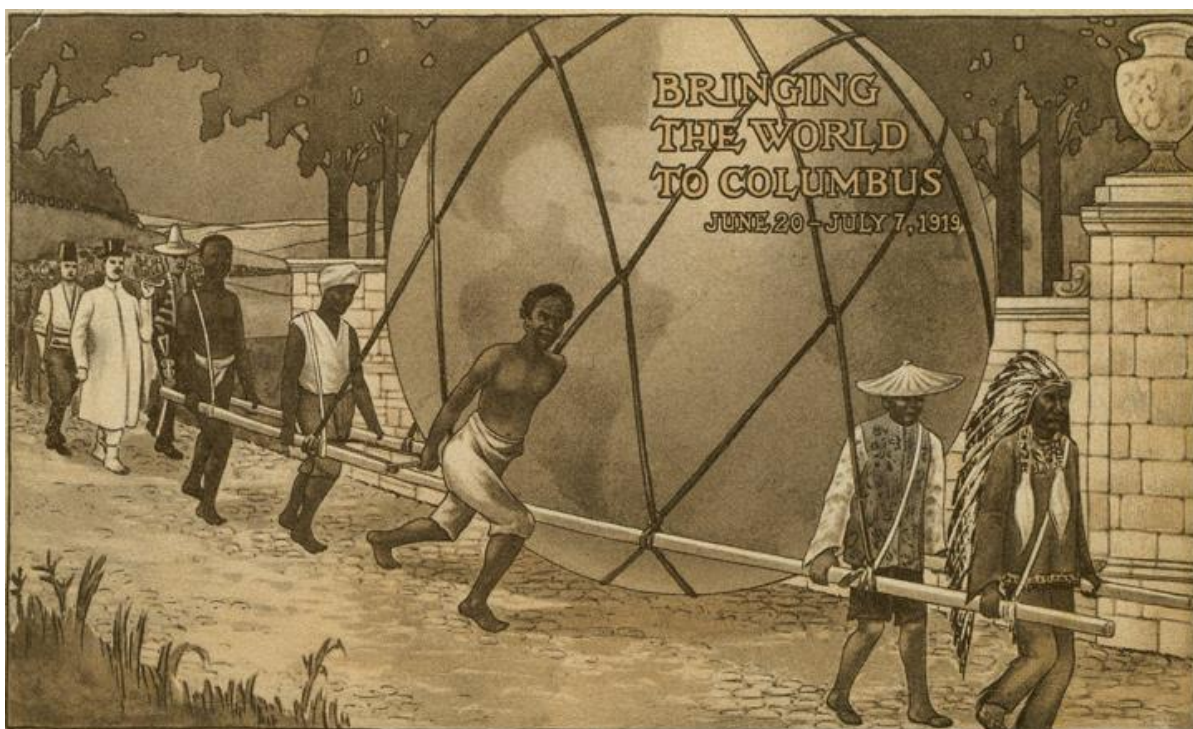
O percurso da pesquisa até aqui analisou, a partir da segunda metade do século XIX, como os metodistas sulistas construíram uma ampla rede transnacional que engendrava institucionalmente seus trabalhos por diversos locais espalhados pelo mundo, entre os quais estava o interior paulista. Ao dinamizar seu movimento se servindo da infraestrutura técnica edificada pela expansão capitalista, os missionários ampliaram suas fronteiras de atuação a partir de um *ethos* empresarial que viabilizava as pretensões de reforma moral. As conexões globais permitiam uma grande circulação de repertórios por meio de um conglomerado de mídia que assimilava, entre outras coisas, uma retórica beligerante face aos povos não protestantes. Neste capítulo, analisarei a posição da educação no interior dessa específica conjuntura de expansão do cristianismo. Partirei dos indícios explicitados em um evento organizado pelos metodistas em 1919.

Em comemoração ao primeiro centenário das missões norte-americanas, foi realizada em Columbus (Ohio), entre os dias 20 de junho e 13 de julho de 1919, a Feira Mundial Metodista. Assimilando a forma das Exposições Universais que marcaram o século XIX através do apelo nacionalista dos grandes impérios, os religiosos estruturaram seu evento de maneira a exibir os resultados e alcances globais das atuações missionárias. A exposição foi visitada por milhares de pessoas e contou com encenações de batalhas da Primeira Guerra Mundial, pregações realizadas por pastores sobrevoando o evento em dirigíveis, roda gigante e filmes religiosos exibidos na maior tela de projeção construída nos Estados Unidos até então. Também compareceram Willian Howard Taft (27º presidente dos Estados Unidos), Josephus Daniels (secretário da marinha americana), William McAdoo (secretário do tesouro americano), Albert Cushing Read (piloto do primeiro voo transatlântico registrado) e o Sargento Alvin Cullum York (combatente da Grande Guerra). Apesar do convite aberto para a

presença durante o evento, o presidente Woodrow Wilson não compareceu em função das articulações do pós-guerra com a Liga das Nações.

Uma propaganda da Feira, publicada pela edição de janeiro de 1919 do *The Missionary Voice*, explicita a diversidade cultural das localidades ocupadas pela projeção missionária. Servindo-se dos estereótipos dos povos das regiões periféricas, a imagem aponta para o enquadramento global das atividades face as narrativas da cultura do imperialismo.¹⁴

Figura 25 – “Trazendo o mundo para Columbus”



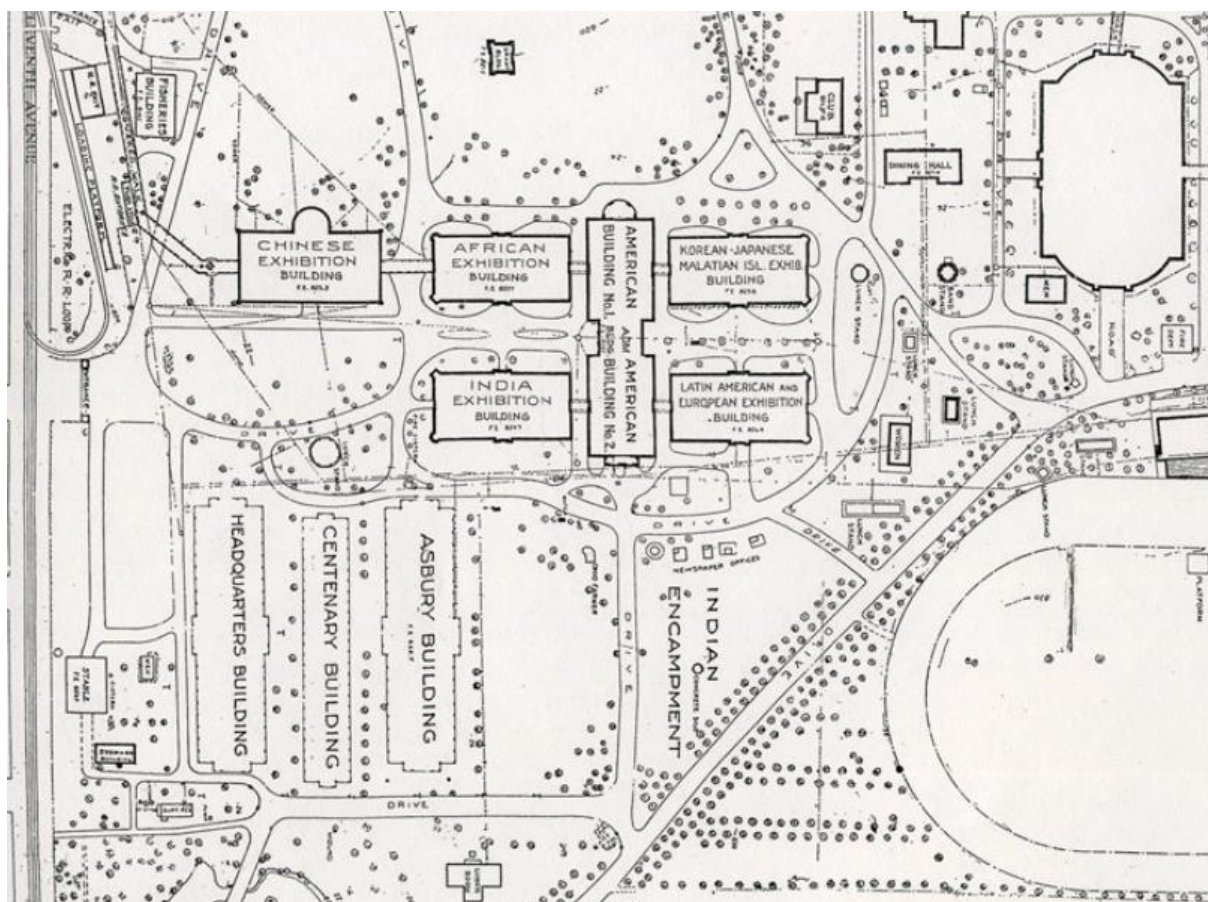
Fonte: TMV, jan. 1919, p. 11.

A síntese das projeções transnacionais também pode ser observada no recorte da planta baixa do evento, por meio de pavilhões específicos construídos para exibição das missões (Figura 26). Das inúmeras mostras, curiosidades como música e comida típica chinesa eram apresentadas e doces asiáticos eram vendidos. No décimo relatório anual da Junta Missionária da Mulher, uma trabalhadora relatou que os pavilhões causaram “grande interesse para os visitantes ocidentais, muitos dos quais nunca entraram em contato com orientais” (Tenth annual report..., 1920, p. 3). No prédio americano, por exemplo, esquimós e indígenas convertidos eram expostos ao lado de missionários vestidos de *cowboys*. Crianças

¹⁴ A imagem mostra que o evento duraria até 7 de julho. Entretanto, após o desenvolvimento das reuniões de organização, sua duração foi prorrogada a fim de atender à expectativa de mais visitantes e ampliar a arrecadação financeira.

mexicanas brincando com *piñatas* entusiasmavam os visitantes no edifício da América Latina, assim como o exotismo dos itens provenientes da Malásia e Filipinas no prédio do Leste asiático. Na seção africana, chifres animais, objetos de caça e camelos enviados pelos missionários chamavam a atenção (ANDERSON, 2012). A propósito, uma celebração similar à realizada em Columbus, “mas em uma escala muito menor” (Year Book..., 1920. p. 75), foi organizada no México no mesmo período.

Figura 26 – Pavilhões missionários da Feira Mundial Metodista de 1919



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

A capa de um folheto impresso pela MECS em razão do centenário das missões fazia uma homenagem aos “pioneiros do grande ‘*Carrying On*’, que, depois de lutarem bem e terminarem o percurso, passaram para o Grande Além para receber a coroa de justiça” (Centenary Commission, 1919, p. 2). Entre os vinte e três nomes mencionados estão Dora Rankin, Ruby Kendrick, Helen Richardson e Laura Haygood que foram missionárias no extremo asiático, e Martha Watts, educadora com um significativo trabalho no Brasil. Repercutindo a simplificação e legibilidade da extensão das atuações metodistas, o folheto reproduzia uma grande quantidade de estatísticas e informações, através de um “catálogo de

investimentos que se pode fazer no reino de Deus”, projetando “uma pesquisa do território espiritual para ser levado em nome de Jesus” (Centenary Commission, 1919, p. 3). Ainda expressava um “total de US\$ 35 000 000 solicitados no Centenário” como somatória dos pedidos dos *mission fields* “baseados em pesquisas científicas” e “aprovados pelas missões em cada campo pelas Juntas constituídos, Comissão Centenária e endosso da Conferência Geral” (Centenary Commission, 1919, p. 3). A campanha levada a cabo para criação de um Fundo Centenário fez com que a senhorita Howell demandasse que o dinheiro também fosse enviado para o “trabalho na China, Coréia e Japão” (Tenth annual report..., 1920, p. 79). As ocupações transnacionais mobilizavam o *ethos* empresarial institucional para contabilidade das arrecadações que demarcavam um prognóstico de investimentos com o objetivo de ampliar as fronteiras das atividades missionárias.

Em outro folheto publicado pela MECS no mesmo contexto havia uma síntese da projeção metodista, assinalando a presença das missões em regiões cubanas, mexicanas, japonesas, coreanas, chinesas, africanas e brasileiras. Contendo mapas, fotografias, estatísticas, balanços financeiros e prognósticos de trabalho, o documento serve como indício da maneira pela qual os religiosos demarcaram a projeção global de suas atividades durante a celebração em Ohio. Em uma passagem, a evidência fica explícita.

Todo o poder está com Deus e o tempo dos eventos também está com ele. Estamos profundamente convencidos de que chegou a hora em que a evangelização do mundo deve ser empreendida com renovado zelo, fé ampliada e com uma perspectiva substancial para ser levada a uma rápida e completa consumação. É este empreendimento mundial o qual a Igreja representa, de sua fiel perseguição depende a própria existência da Igreja, e a tal tarefa a Igreja deve dar sua força e sua própria vida ou falhar em sua fidelidade ao seu Senhor. A Ele, portanto, e a esta empresa, comprometemos nosso tempo, nossas energias, nossos dons e nossas orações (Missionary Centenary..., 1919, p. 100).

No mesmo sentido e explicitando o campo da circulação, o mesmo folheto reproduz uma fotografia tirada durante a primeira sessão da Conferência anual brasileira que aconteceu no dia 16 de setembro de 1886 no Rio de Janeiro. Os participantes demonstrados eram “J. L. Kennedy, de ‘Holston’, J. W. Tarboux, de ‘Carolina do Sul’ e H. C. Tucker, de ‘Tennessee’. Tres membros vindos cada um de uma de tres Conferencias Annuaes nos Estados Unidos, todos fundidos em uma só” (KENNEDY, 1928, p. 50).

Figura 27 – Primeira Conferência anual brasileira



Fonte: Missionary Centenary..., 1919, p. 13.

Análogo ao Palácio de Cristal edificado na Exposição Universal de Londres em 1851, a Feira Mundial Metodista contou com a construção de um Coliseu com capacidade para oito mil expectadores no qual a peça *The Wayfarer*, escrita por John Edward Crowther, foi representada por mais de mil artistas, uma centena de músicos da Orquestra Sinfônica de Cincinnati e um coral com centenas de vozes. Seu enredo narrava a saga de redenção da humanidade e possuía atuações que representavam um percurso histórico guiado pela personagem chamada Entendimento (Understanding), a qual exprimia a “presença do Cristo vivo em todas as épocas, triunfante sobre a dúvida e a adversidade” (CROWTHER, 1919, p. 3). Sua fala apoteótica no *grand finale* explicita o elogio à proporção global das atividades missionárias além das intenções de reforma moral face a expansão do cristianismo protestante (CROWTHER, 1919, p. 98):

Em Cristo não existe Leste ou Oeste,
 Nele nem Sul nem Norte,
 Mas uma grande comunhão de amor
 Por toda a terra.
 Nele devem existir verdadeiros corações em toda parte
 Sua alta comunhão encontra,
 Seu serviço é o cordão de ouro
 Conectando toda a humanidade.
 Juntem as mãos então, irmãos da fé,
 Seja qual for a sua raça, -
 Quem serve meu pai como filho,
 Certamente é meu parente.

Em Cristo agora encontra o Leste e o Oeste,
 Nele encontra o Sul e o Norte,
 Todas as almas cristãs são uma n'Ele
 Por toda a terra.

Figura 28 – Última cena da peça *The Wayfarer*



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

A projeção transnacional era elogiada tanto na forma como a Feira Mundial era organizada, quanto no conteúdo do principal espetáculo montado. A última cena da peça corroborava a percepção implicando simbolicamente o global nas teias construídas pelas missões cristãs. “Todas as nações do mundo” eram representadas por uma multidão em frente ao “portal para o futuro” (CROWTHER, 1919, p. 97). Mulheres, homens e crianças envolvidos por bandeiras e figurinos que remetiam a elementos de diversos países se colocavam reunidos diante de uma espécie de altar que apontava a um porvir, edificado pelas ações da reforma moral. Ao referir-se aos “vencedores da luta” como aqueles que transformaram “mais profundas trevas em luz” (CROWTHER, 1919, p. 97), as ideias de beligerância e progresso vinculavam o mundo aos propósitos da santificação e permitiam vislumbrar “um novo céu, uma nova terra”, “enxugar todas as lágrimas dos seus olhos” e perceber que o “Reino deste mundo tornou-se o Reino de nosso Senhor e de Seu Cristo” (CROWTHER, 1919, p. 98).

The Wayfarer reforçava as imagens construídas pela cultura do imperialismo, na medida em que identificava os povos orientais à condição de rebaixamento moral. Em determinado momento do enredo, enquanto se representava o processo de libertação dos prisioneiros judeus na antiga Babilônia, um dos cativos argumentava: “Jeová nos abandonou! Porque nós seguimos os costumes do Oriente e somos adivinhos como os filisteus. Todo mundo adora subornos e recompensas. Tornamo-nos impuros” (CROWTHER, 1919, p. 15). A legitimidade para a intervenção de Undestanding estava posta pela “orientalidade” do povo. A exibição montada no pavilhão do extremo asiático corroborava essa percepção. A Figura 29 evidencia uma parte dos objetos expostos trazidos do cotidiano coreano e japonês, os quais explicitavam, de um lado, a marca do exótico que carregava as essencializações sobre o Oriente e, de outro, a dimensão global das atividades metodistas.

Figura 29 – Parte da exposição da missão no Leste asiático



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

Percepção semelhante sustentava a relação entre os metodistas e a população afro-americana. Os setores negros que compunham os quadros religiosos foram contemplados em

um dos dias do evento, intitulado “*Negro Day*”. Peças de teatro, desfiles, músicas e paradas especiais foram montadas para celebrar seu afastamento em relação às expressões de fé africanas, na medida em que praticavam o cristianismo. A ocasião contou com a montagem de um programa que havia sido elaborado por William Edward Burghardt Du Bois, intitulado *The Star of Ethiopia*, encenado por participantes negros no mesmo Coliseu em que *The Wayfarer* era apresentado. O tema do espetáculo era a “evolução da raça traçada através de estágios progressivos de conquistas até os dias atuais” (The Daily Times, 20 jun. 1919, p. 7). David Krasner (2002) argumenta que a peça de Du Bois marcava a emergência do nacionalismo negro, na medida em que posicionava uma percepção diferente daquela que era, em larga medida, construída nos Estados Unidos acerca da população afro-americana.

Paradoxalmente, a Feira Mundial de 1919 também contou com a presença do diretor David Llewelyn Wark Griffith, oriundo de uma família metodista e reconhecido por *Birth of a Nation*. Como se sabe, o filme de Griffith apresentava a Ku Klux Klan de maneira salvacionista na medida em que projetava uma interpretação (distorção?) muito particular da Reconstrução norte-americana, além de associar aos negros a condição de inferioridade e rebaixamento moral. Estudando a relação entre a agremiação protestante e a instituição supremacista, Eric S. Jacobson (1993, p. 104) afirma que “as evidências indicam que sem o apoio dos protestantes em geral e dos metodistas em particular, a Klan não poderia ter alistado o número de pessoas nem obtido o poder político que detinha durante a década de 1920”. Os temas associados à História estadunidense e à supremacia branca eram objeto de disputa entre as narrativas presentes na Feira Metodista.

Harmonizando-se com o caso oriental, a maneira como as exposições retratavam os africanos das regiões ocupadas por missionários reverberava, em larga medida, as categorias reificadas que subsidiavam as interpretações de hierarquização das sociedades, tendo em vista critérios raciais e morais. A marca do exótico pode ser observada na Figura 30, a qual revela parte do saguão destinado à exibição de objetos enviados por missionários na África. A retórica cunhada desde o contexto das grandes investidas imperiais no século XIX ganhava eco, por exemplo, na exposição da pele de animal esticada. Enquanto retrato da vitória da civilização sobre a barbárie, o domínio sobre a vida selvagem não se expressava, exclusivamente, no poder de caçar um animal feroz, levando em conta a superioridade bélica dos países ocidentais. A exibição indicava uma conquista em sentido moral, na qual o alcance de regiões periféricas no planeta por meio das articulações transnacionais missionárias revelava ao expectador aquilo que se acreditava ser a grandiosidade da empreitada metodista.

Nesse sentido, a conquista colonial imperial era situada de maneira próxima à expansão do cristianismo.

Figura 30 – Parte da exposição da missão na África



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

Em diversos periódicos norte-americanos, nos quais circularam convites para que a população prestigiasse o evento, a projeção transnacional do movimento missionário era destaque. Entre eles, a edição de 19 de junho de 1919 do *Free trader-journal* (p. 5) evocava: “Agora é o tempo para se reunir e comemorar nossa vitória. [...] Na celebração, eles [os visitantes] podem viajar pelo mundo a sua conveniência.” A Feira Mundial Metodista encontra suas raízes no progresso técnico que fundamentava as Exposições Universais desde 1851 – ou nos Estados Unidos desde 1876. A celebração nacional era deslocada para elementos simbólicos que demarcavam um século de atividades missionárias dentro e fora dos Estados Unidos. Uma publicação metodista exaltava que “em um único dia, 4 de julho, cem mil visitantes passaram pelos portões e ficaram sob o feitiço mágico desta, a maior demonstração cristã já realizada” (TMV, ago. 1919, p. 228). A *exhibitio* que atendia aos valores morais protestantes desvelava uma hierarquia entre os povos, produto do trabalho

humano como se a projeção missionária assumisse aos olhares e corações dos visitantes o mesmo sentimento entorpecente do fetiche-mercadoria resultante da industrialização burguesa.

Christopher J. Anderson (2005, p. 281) argumenta que o uso de lâminas de vidro e lentes de projeção permitiam “aos metodistas presentes a oportunidade de ‘ver de maneira impressionante’ o alcance global das missões”. Colocada sob as luzes do progresso, as missões deveriam ser encaradas como produto do conhecimento técnico-científico empregado para expandir o reconhecimento da graça. Progresso universal e cristianismo caminhavam, nesse sentido, de mãos dadas e eram exibidos em Columbus como resultado concreto do sucesso da expansão global metodista. Na conjuntura do centenário, uma publicação explicitava a associação entre a conquista técnica do *ethos* empresarial e a eficiência da organização institucional:

Somos instados a visitar sistematicamente; pagar sistematicamente; relatar sistematicamente; até mesmo para rezar sistematicamente. Acreditamos que a Sociedade Missionária da Mulher da Igreja Metodista do Sul é uma das mais organizadas e mais sistemáticas entre os missionários no mundo de hoje. [...] A organização é sistemática; é simétrica; é linda. E com toda a sua bela rede de máquinas, a administração custa à Junta uma média de menos de sete por cento das contribuições (TMV, jan. 1920, p. 28).

A Feira Mundial de 1919 demonstra uma instituição que assimilava os valores da modernidade impressos através da forma construída pelos grandes impérios coloniais desde meados do século XIX. A partir da organização e racionalização do trabalho, contando com os suportes da nascente cultura do espetáculo capitalista, a exibição metodista afirmava simbólica e materialmente um século de atividades religiosas. A “bela rede de máquinas” lubrificadas pela moral cristã não explicitava a vocação profissional da predestinação ascética, mas um complexo imbricamento que associava a tecnologia moderna à teologia metodista como *modus operandi* de uma organização missionária que se projetou transnacionalmente. Uma didática civilizatória que mostrava um ‘mundo construído à sua imagem e semelhança’.

As fotos nunca tiveram tanta ênfase como em Columbus. Slides de lanterna foram usados em praticamente todos os edifícios, embora as condições em alguns dos edifícios fossem tudo menos favoráveis. Fotografias comuns, ampliações, transparências reunidas em cada mão.

Alguns ficaram surpresos ao encontrar um programa tão grande de filmes na celebração. Alguns ficaram ainda mais surpresos ao descobrir que os filmes usados não se limitavam a filmes do trabalho missionário real. Eles ficaram surpresos ao ver grandes longas-metragens exibidos e ainda mais surpresos ao descobrir que essas imagens haviam sido fornecidas em grande parte por cortesia de membros da Associação Nacional da Indústria Cinematográfica. O mundo do cinema está

despertando para o fato de que precisa da cooperação solidária das Igrejas. Algumas Igrejas estão finalmente acordando para o fato de que o cinema tem possibilidades de coisas boas com as quais muitos nunca sonharam. Foi por esta razão que os produtores de filmes cooperaram e os fabricantes dos melhores tipos de máquinas cinematográficas também cooperaram com máquinas de mobiliário e operadores para a Celebração.

Havia dois objetivos distintos na apresentação de filmes na Celebração. O primeiro, uma demonstração das possibilidades do cinema em transformar as Igrejas em centros recreativos e sociais em suas respectivas comunidades; segundo, uma demonstração do valor das imagens em movimento no relato dos esforços missionários (The Christian Advocate, 31 jul. 1919, p. 977-978).

A exposição fornecia um arcabouço no âmbito do qual se desvelava o elogio à projeção global missionária, na medida em que a possibilidade da reforma moral do planeta ganhava materialidade nos pavilhões e se harmonizava com o avanço do progresso técnico ao associar a pregação ao espetáculo. Segundo Francisco Foot Hardman, “no santuário do fetiche-mercadoria, tudo que reluz é ouro, o brilho é intenso e, ao contrário do que prescreve a fé iluminista, pode ofuscar qualquer razão” (HARDMAN, 2005, p. 74). O delírio ludibriava a visão do expectador contribuindo para a grandeza da celebração religiosa pelo fato de evocar um reavivamento da fé, que, se unindo à tecnologia, tornava mágica a experiência religiosa e grandiloquente o movimento transnacional. Uma descrição do evento exclamava que “todos os tipos de efeitos elétricos foram usados para visualizar a religião” (The Christian Advocate, 31 jul. 1919, p. 979).

Uma publicação metodista de 1919 assegurava: “De fato, essa foi a impressão primordial feita sobre muitos – um sentimento de que a Igreja finalmente despertou para a magnitude de sua tarefa e partiu com tremenda seriedade, julgamento maduro e recursos ilimitados para sua sublime missão ao mundo” (TMV, ago. 1919, p. 228). Para além da surpresa causada aos visitantes pelo exotismo cultural e a autoconsciência de sua projeção global, a exibição revelava a escala da complexa rede missionária, de modo que quanto maior era a associação entre a produção e circulação, maior a teia de conexões transnacionais construídas. Segundo uma publicação metodista, a Feira Mundial em Columbus foi “a mais maravilhosa propaganda já completada por um corpo de cristãos para o avanço do Reino” e “deu publicidade extraordinária às mesmas coisas que a Sociedade Missionária Estrangeira da Mulher tem representado ao longo dos anos” (Year Book, 1919, p. 120). Em um balanço do evento publicado pelo *The Missionary Voice* de agosto de 1919 (p. 227, grifo meu), há uma descrição do sentimento gerado entre os religiosos:

‘O que você vai dizer aos seus leitores sobre a exposição?’ Eu pedi ao editor de um de nossos jornais da Igreja para encontrá-lo no grande show do Centenário em

Columbus. Ele balançou a cabeça e ergueu as mãos em aflição. ‘Indescritível’, disse ele. ‘Nenhuma palavra é adequada. Deve ser vista para ser apreciada’.

Essa foi a impressão de muitos com quem falei. Não havia ninguém que não tivesse encontrado tudo e mais do que esperara. Foi maravilhoso, estupendo, avassalador, em sua magnitude e eficácia. [...] Divertimento, entretenimento, visitas turísticas, **instrução**, esplendor, interesse humano, arte, música - tudo estava presente em abundância, através de toda uma corrente missionária profundamente espiritual que unificou e glorificou todas as características de seu grande espetáculo.

No interior de uma multiplicidade de atrações organizadas, o grifo é fundamental para o desenvolvimento deste capítulo. Em uma publicação do *The Missionary Voice* de maio de 1919 foi divulgado que, em Columbus, haveria “em primeira mão a exposição dos métodos e resultados missionários” (TMV, maio 1919, p. 159). Nessa conjuntura, as atividades educacionais constituíam peças importantes de tais “métodos e estratégias” e serviam de exemplos concretos do desenvolvimento da reforma moral do mundo. A propósito, os trabalhos nos colégios, escolas dominicais e jardins da infância já eram exibidos pelos religiosos desde a Exposição Universal da Filadélfia em 1876, momento no qual os metodistas discutiam ações educacionais no emergente ensino público norte-americano (CALVIN, 1976).

Figura 31 – Publicações educacionais metodistas



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos.

A presença da educação durante o evento pôde ser observada na maneira como o conglomerado de mídia organizou a exibição de suas publicações em diversos pavilhões. Os esforços das Casas de Impressão demonstraram muitas obras educacionais traduzidas para diversos idiomas. A pujança da circulação de saberes e informações contribuía para uma exibição elogiosa da instituição missionária. A Figura 31 mostra uma das instalações, evidenciando a literatura dos trabalhos pedagógicos, as quais abarcavam dos anos iniciais da formação escolar até o período de formação profissional. Uma fotografia (Figura 32) de uma das exposições do saguão do Departamento de Educação Missionária deixa explícito, em um dos painéis, que seu objetivo era “ajudar a tornar as pessoas cristãs através de um crescente entendimento de Deus” para favorecer “a chegada de um mundo cristão”. Igualmente nesse sentido, uma publicação do *The Christian Advocate* afirma que seria “publicado em breve”, “um volume contendo o texto de mais de vinte brincadeiras de vida”, as quais poderiam ser aplicadas por “todos interessados nos problemas da educação missionária e trabalho nas escolas dominicais” (*The Christian Advocate*, 31 jul. 1919, p. 981).

Figura 32 – Exibição da educação missionária na Feira Mundial Metodista de 1919



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos. Indicação minha.

Em um dos folhetos impressos naquele contexto havia a exortação: “Qualquer que seja o desejo da Igreja, ela nunca pode eximir-se da responsabilidade de educar as pessoas que aceitem o seu ministério” (Centenary Commission..., 1919, p. 22). Havia a percepção de que “se não lhes forem proporcionadas instituições educacionais cristãs”, as populações dos campos missionários obteriam “educação onde quer que a possam encontrar” (Centenary Commission..., 1919, p. 28). Evidenciando a coerência desses trabalhos pedagógicos, outro folheto argumentava que a tarefa da Igreja deveria ser direcionada aos “seus processos evangélicos e educacionais” (Missionary Centenary..., 1919, p. 95) e ainda questionava: “E não é exatamente sobre isso que todo o trabalho da Igreja está familiarizado, enquanto busca, por meio da educação e da missão, erguer e salvar o mundo?” (Missionary Centenary..., 1919, p. 97). O folheto é ainda mais direto:

O propósito de manter escolas em campos missionários é quádruplo: 1. Dar uma educação adequada às crianças de países não cristãos onde as escolas geralmente são menos do que o necessário. 2. Para criar uma oportunidade de pregar o Evangelho aos jovens e aos seus pais que não podem chegar de outra forma. 3. Para treinar uma liderança eficiente para a Igreja nativa. 4. Educar os futuros líderes do país associando a educação regular aos princípios e influência cristãos. O primeiro é de caridade; o segundo é de dever; o terceiro é necessário; e a quarta é de política (Centenary Commission..., 1919, p. 55).

Esses breves apontamentos demonstram alguns indícios acerca da posição que a educação ocupava no *front* das atuações missionárias. Sua presença durante a Feira Mundial Metodista sugere a preocupação e os esforços que eram mobilizados no sentido de efetivar essa estratégia para levar a cabo o ideal de reforma moral em meio à exibição do alcance transnacional das missões. Dito de outra forma. A exposição dos trabalhos educacionais desenvolvidos em vários *mission fields* periféricos pressupõe sua direta relação com movimento institucional da MECS e seu estabelecimento global. A discussão que se segue analisará de maneira mais precisa o tema da educação metodista no ímpeto das projeções transnacionais, tendo em vista os desdobramentos dos processos de circulação favorecidos pela nascente vida urbana nas periferias do sistema-mundo capitalista entre o final do século XIX e início do XX.

6.1 Educação à luz missionária

A educação como estratégia missionária era uma realidade entre os metodistas desde os tempos do seu fundador. A partir do nascimento da religião wesleyana, duas frentes de

atuação paulatinamente ganharam destaque por se mostrarem eficientes e significativas. De um lado, houve o desenvolvimento de projetos de educação formal, isto é, práticas escolares que seguiam currículos, estruturas hierárquicas e relações com órgãos públicos locais que permitiam a atuação institucional metodista (GADOTTI, 2005). De outro, ganhava repercussão atuações não-formais de educação, ou seja, espaços autônomos sem que as exigências formais das fiscalizações dos órgãos públicos precisassem ser obedecidas (MARANDINO, 2017). O principal espaço de educação não-formal eram as escolas dominicais. Uma publicação do *The Missionary Voice* (maio 1912, p. 259-260) articula a necessidade de métodos pedagógicos modernos às possibilidades de intervenção sobre o social que as escolas dominicais representavam para o projeto de reforma moral nos Estados Unidos.

Afirmamos que na vida americana, com sua separação da religião organizada do poder tributário, a escola dominical é de importância primordial. Para que possa cumprir sua grande confiança, a Igreja deve fornecer equipamento adequado, professores treinados e um currículo que forneça não apenas para o estudo da Bíblia, história da Igreja e doutrina, mas também para a interpretação religiosa da natureza, de história e da vida cotidiana.

Ficamos satisfeitos em notar um rápido avanço nos padrões e métodos da escola dominical, no tipo de liderança insistida, e particularmente na demanda crescente por parte das igrejas e denominações por líderes treinados de educação religiosa em ambos os locais e o campo denominacional.

A tarefa que agora enfrenta as Igrejas da América é proporcionar, às suas próprias custas, um sistema adequado de educação religiosa para as crianças de todo o país. O sistema deve planejar definitivamente o levantamento de líderes religiosos entre os negros. Deve incluir os imigrantes, as classes negligenciadas nas cidades e todos os grupos da população que não são capazes de fornecer essa educação com seus próprios recursos.

Muito mais presentes nos campos de atuação do que os colégios, as escolas dominicais foram estabelecidas em, praticamente, todos os locais no interior dos quais as missões eram assentadas. Com um currículo flexível, mas necessariamente vinculado à educação moral a partir das escrituras, sua presença no campo missionário também era compreendida nos termos da beligerância, como afirma uma publicação do início do século XX: “A escola dominical deve se tornar a estação de recrutamento e o campo de treinamento dessa força agressiva da Igreja de Deus do futuro” (Missionary issues..., 1901, p. 58). Confirmando a percepção, o bispo James Atkins, que na passagem no século XIX para o XX era editor da literatura da escola dominical da MECS, assinalava:

Toda escola dominical deve ser uma sociedade missionária. Não há razão para o contrário. Se nem todos os membros são capazes de doar, a maioria deles é. Todo

superintendente deve ensinar toda a escola lendo e explicando as escrituras missionárias – o Novo Testamento está cheio delas. Ele também deve separar os dias missionários e iniciar um programa interessante de canções e leituras missionárias para que as crianças participem. Cada escola deve separar pelo menos um sábado do mês como dia missionário e fazer contribuições especiais nesse dia. O superintendente fará bem em chamar atenção especial para esse dia uma semana antes e instar a participação e as contribuições. Os superintendentes encontrarão nova vida em suas escolas por esse meio. Todo professor deve considerar sua classe como uma sociedade missionária e usar sua influência pessoal peculiar para estabelecer em cada um de seus alunos o hábito de orar por missões e de contribuir para elas (ATKINS, 1896, p. 16).

Apesar de configuradas como categorias sociológicas distintas, colégios e escolas dominicais revelam duas faces implicadas com os mesmos processos de reforma moral. Tais processos não versavam, exclusivamente, sobre a assimilação de um conjunto de informações e conteúdos relativos ao saber escolar e/ ou religioso, mas em uma intervenção sobre o social fundamentada na difusão de valores e práticas mediadas por métodos pedagógicos.

Enquanto vetores civilizacionais, moral, educação e religião entrelaçavam-se e compunham elementos centrais na elaboração do social na medida em que galvanizavam processos de (re)produção das sociedades (NARITA, 2016). Segundo Dana Robert (1997, p. 160), sobretudo a partir do protagonismo feminino, foram fundadas “uma ampla gama de instituições escolares em resposta à sua fé na educação como um meio de evangelismo e elevação social”. Na medida em que se inseriam em sociedades diversas em âmbito global, os religiosos compunham um dos elementos civis que contribuía para a construção de novos significados para as práticas educacionais. “Sem perder de vista o fato de que o caráter moral é tão essencial para a integridade da vida nacional quanto para a vida de um indivíduo”, os missionários entendiam-se como portadores de um “sistema de educação absolutamente sem comparação quanto à moralidade” (Fifty-second annual report..., 1898, p. 4). Uma publicação de 1897 ainda sintetizava: “a escola é um grande centro de poder religioso” e possuía “uma grande força para tirar o Estado das trevas mentais e morais” (WCA, 14 jul. 1897, p. 27).

A noção de que a intervenção educacional, fosse formal ou não-formal, podia modificar o caráter dos estudantes se sustentava em uma concepção antropológica associada à psicologia cristã. Entrando no âmbito da discussão sobre a natureza humana, tão cara aos pensadores modernos, os metodistas fundamentavam sua prática pedagógica em uma noção tripartite do ser humano. Essa perspectiva partia da ideia de que todos são compostos por alma, corpo e espírito. A ideia de uma separação entre corpo e alma era antiga e ganhava terreno na construção da subjetividade moderna pelas defesas do *cógit*o cartesiano (DESCARTES, 2005). Entretanto, era no percurso da diferença entre alma e espírito que

entrava em cena as defesas da psicologia cristã. Segundo o reverendo J. B. Heard (1870, p. ix-x),

O *pneuma* é a parte do homem que é feita à imagem de Deus – é a consciência, ou faculdade de Deus – consciência que foi depravada pela queda e que está adormecida, embora não completamente morta. O *pneuma* no homem psíquico ou natural tem um pouco de senso da lei divina, mas nenhum amor real por si mesmo e, portanto, afasta o homem em vez de atraí-lo para Deus.

A interpretação que repercutia a relação entre *pneuma* e natureza humana (cuja queda foi marcada pelo pecado original) estava presente nos escritos do teólogo luterano Karl August Auberlen (1824-1864), o qual identificava a consciência descrita pela filosofia moderna ao sopro vivificador da escritura, entretanto com diferenças importantes. A tradição europeia arraigada em René Descartes concebia uma diferença substancial entre mente e corpo a partir de categorias que dividiam a natureza humana em dimensões em si e por si. O corpo, como *medium* da relação com o mundo, expunha o caráter público a que, necessariamente, todos estavam determinados segundo as leis do espaço matematizadas pela mecânica galileana e, posteriormente, newtoniana. Enquanto *res extensa*, sua natureza própria podia conduzir a ilusões, e, a despeito do debate epistemológico, assumia uma condição de inferioridade em relação à *res cogitans*. A mente, por sua vez, dimensionava um universo privado que sediava a racionalidade e as faculdades de conhecimento. A consciência também habitava esse *locus* interior que assumia uma condição de superioridade por garantir a possibilidade de um conhecimento autêntico (RYLE, 2009).

Tal supremacia do intelecto sobre o corpo, segundo a percepção da psicologia cristã, determinava um dualismo somente verbal e repercutia, em alguma medida, a diferença entre corpo mortal e mente imortal herdada desde os textos platônicos. O equívoco, de acordo com os religiosos, estava no fato dessa tradição ter negligenciado a reflexão estoica antiga sobre o *pneuma*, enquanto aquilo que anima. Ao retomar a concepção grega e atribuir a ela um significado religioso cristão protestante, abria-se a possibilidade para a defesa da natureza tripartite, pois além de corpo e mente, uma centelha divina fazia parte daquilo que era o ser humano em sua essência mais fundamental.

A psicologia cristã interpretava o pensamento estoico à luz das escrituras, tendo em vista a ideia de que a sacralidade bíblica, enquanto palavra de Deus, afastava o obscurantismo do racionalismo moderno que, no limite, apontava para explicações acerca do humano a despeito da religião. Nesse sentido, havia o reconhecimento da mente como sede das faculdades de conhecimento e do corpo como a expressão material humana, entretanto, o

espírito cumpria um papel ordenador dentro da tripartição pelo fato de se configurar como a expressão de Deus no homem, independente das outras duas. A consciência foi separada da *res cogitans* e assumia um patamar que era condição para o reconhecimento da criatura como ser criado, de forma que sua presença na natureza humana favorecia, mas não determinava, o reconhecimento da salvação.

Segundo o reverendo J. B. Heard (1870), a tradição latina não foi bem-sucedida em estabelecer uma distinção clara entre *psyche* e *pneuma*, de modo que sua equivalência conduziu ao equívoco de utilizar categorias dualistas para compreender o ser humano. O religioso defendia que essa categorização se tornou uma das formas mais presentes no pensamento Ocidental, sobretudo em função do monopólio que o pensamento católico exerceu a partir dos escritos de Santo Agostinho. Segundo os protestantes, foi somente com os desdobramentos da reforma do século XVI, que o dualismo foi sendo superado a partir das reflexões críticas da psicologia cristã.

Reuniremos, desta maneira, que existem duas partes da natureza humana, o corpo e a *psique*, ou sentido e intelecto, das quais Aristóteles conhecia tanto quanto nós, e uma terceira faculdade, o *pneuma* de São Paulo, que se encontra totalmente além do horizonte do homem psíquico e do qual tudo o que sabemos deve ser tirado de um livro – a Bíblia. Assim, das três formas de consciência – a consciência dos sentidos, a autoconsciência e a consciência de Deus – a filosofia pode nos falar dos dois primeiros, apenas a Revelação nos desvela a existência do terceiro e do mais alto (HEARD, 1870, p. xiii).

Ainda segundo Heard (p. xvi), a psicologia cristã entendia que “fragmentos separados da verdade, quando são encontrados juntos, nos dão aquele sentimento de convicção que nada mais pode ser abalado”, contribuindo para colocar “as velhas verdades da teologia sob uma nova luz”. Se a “teologia da Bíblia nos fala da função da mente espiritual”, “sua psicologia nos fala do próprio órgão”, de modo que “um explica o outro, e na boca de duas testemunhas toda palavra é estabelecida” (HEARD, 1870, p. xvi). Nesse sentido, se para os metodistas parte significativa do caminhar espiritual em vida se relacionava ao reconhecimento da graça, necessariamente devia existir uma interlocução entre a dimensão intelectual e espiritual no homem – tais faculdades, na esteira da percepção moderna, eram entendidas como uma unidade, de modo que todo o seu conteúdo era acessível à razão. O *pneuma* não se trata de uma faculdade da alma, mas sua condição de operação. A analogia fisiologista, cara ao fim de século, aponta que função e órgão são fatos relacionados na dinâmica da vida, mas não a mesma coisa. Descrever a capacidade intelectual humana é atentar-se para a função, possível graças ao órgão *pneuma*. “Assim, o corpo serve à alma ou psiquê, a alma serve ao espírito”

(HEARD, 1870, p. 21). A vida se dava, segundo a psicologia cristã, a partir da unidade hierarquizada entre corpo, alma e espírito. A ideia de batismo estava aí implicada, na medida em que a possibilidade concreta de renascimento só podia ser concebida, tendo em vista os alicerces da escritura, no espírito. Ao corpo é impossível renascer, assim como à alma, mas, na medida em que se implicava com o divino, o espírito batizado significava uma vontade ou poder de se voltar para Deus. Não se tratava de uma salvação imediata, mas do nascimento de algo novo que manifestava a condição de possibilidade da atualização da graça.

Essa concepção de natureza humana legitimava a reforma moral e orientava os trabalhos educacionais desenvolvidos pelos metodistas. Se, de um lado, havia a preocupação com o desenvolvimento de conteúdos formais junto ao intelecto e atividades físicas em trabalhos corporais com os estudantes, de outro, o ensino apegado aos valores cristãos alimentava a dinâmica de conexão com a divindade por meio de estímulos que partiam da verdade de Deus. Uma publicação do *Woman's Missionary Advocate* de março de 1900 (p. 3-4) relaciona essa antropologia teológica à noção de educação missionária:

A perfeição da educação é um caminho para toda a natureza tripartite do homem – corpo, alma e espírito – em direção a uma consciência completa da vida e suas possibilidades para o bem e para o mal. Quando a escolha da vontade é para o bem, o homem cresce em Cristo, [...] o único exemplo de uma vontade humana estando em perfeito acordo com a vontade divina. [...]

Na origem e desenvolvimento da educação cristã, nada é mais nem menos do que o supremo amor à Deus – um amor que obriga a fazer o melhor uso de si mesmo para Sua glória; e isso é feito pregando para a humanidade e trazendo homens e mulheres para o conhecimento d'Ele como seu salvador pessoal do pecado. Em outras palavras, missões são o fluxo natural da educação cristã. É uma parte integral, doando e enviando aos outros as bênçãos da luz e da verdade que foram recebidas, como a palavra indica.

Não aceitar e desobedecer a esse comando de Cristo, 'vá para todo o mundo e pregue o evangelho a toda criatura', é fechar a avenida mais ampla através da qual a alma do homem alcança seu maior e melhor estado. Por meio da recusa ou indiferença a mente está obscurecida, a alma está seca e toda a natureza está diminuída e indo para baixo. A conclusão é simples: educação sem o fluxo do trabalho missionário é somente metade da realização da lei: 'Amarás o senhor teu Deus com todo teu coração e o próximo como a ti mesmo'.

A associação entre educação e missão é expressa de maneira precisa em uma publicação de 1901, que repercute também o instrumento para a reforma moral em plano transnacional que as atividades pedagógicas metodistas representavam.

Se é importante converter homens, é igualmente importante desenvolvê-los pela comunhão em oração, louvor, testemunho, estudo da Bíblia e serviço aos outros. A irmandade cristã é insuperável como um meio de graça. Mas a educação cristã deve não apenas ser devocional, mas também pedagógica, não apenas emocional, mas também mental. A lei da unidade da mente tem um valor decidido em nosso trabalho

missionário. É a mesma mente no homem que lida com os problemas comuns da vida cotidiana e os profundos mistérios das coisas divinas. Quanto mais capacidade mental, mais capacidade para Deus, uma vez que toda a mente é cristianizada. Quanto mais poder de pensar se tiver, mais poder terá os pensamentos de Deus, caso esses pensamentos atraíam sua atenção. Quanto mais poder e amplitude de simpatia e sentimento alguém tem, mais completamente ele é qualificado para entrar na mente que está em Jesus Cristo. Quanto mais poder e delicadeza de discriminação moral se tem, mais capacidade tem de sempre escolher a melhor parte e colocar as primeiras coisas em primeiro lugar. Se, portanto, devemos evangelizar as nações que não possuem Cristo, devemos educá-las também. Evangelização e educação são recíprocas. Educar sem cristianizar é colocar armas afiadas em mãos sem lei. Evangelizar sem educar é colocar os instrumentos mais delicados em mãos confusas (Missionary issues..., 1901, p. 31).

Se, por um lado, a justificativa para a reforma moral se legitimava em uma concepção tripartite universal, por outro, as intenções se tornavam concretas na medida em que se associavam ao estabelecimento dos trabalhos educacionais. Essa percepção fundamentava o movimento de expansão transnacional das fronteiras de atuação, na medida em que o “outro” era compreendido como um “não-eu” vazio marcado pelo déficit, isto é, um *locus* de carência pelo fato de não compartilhar dos valores cristãos protestantes. Nesse sentido, as sociedades para as quais a projeção missionária se dirigia eram entendidas como espaços que demandavam um conjunto de intervenções para retirar a população do suposto rebaixamento espiritual – a educação dentro desse cenário era peça fundamental, daí a centralidade de seus trabalhos exibidos na Feira Mundial de 1919. Os ambientes urbanos integrados aos processos de valorização do capital nas regiões periféricas constituíam os principais alvos da reforma moral projetada pela expansão missionária. Enquanto expectadores das simultaneidades das transformações e ampliações demográficas experimentadas globalmente a partir da segunda metade do século XIX (OSTERHAMMEL, 2014), as percepções dos religiosos explicitavam a exigência de ordenação da vida moderna à luz do registro moral (NARITA, 2017b).

As intenções reformadoras assumiam um sentido que concebia como indissociável o desenvolvimento social em relação à ancoragem de valores cristãos protestantes. Em seu processo de expansão, os metodistas descobriram a sociedade como um objeto reificado apartado do Estado (SCOTT, 1998), um fenômeno em movimento e passível de ser transformado na medida em que podia receber um novo “*design*”. No limite, uma espécie de engenharia social em sentido teológico cujo fundamento residia em uma concepção tripartite do ser humano. Uma publicação do *The Missionary Voice* de outubro de 1913 (p. 601) interpreta que “o rápido crescimento das cidades” se vinculava “à revolução nos transportes, à invenção de maquinário agrícola que economiza mão-de-obra e ao desenvolvimento das fábricas”, identificando a vida urbana como um local onde as “forças infernais estão em seu

pior”. A mesma publicação sugere: “Quando refletimos sobre as necessidades religiosas das cidades, estamos impressionados com o fato de que os melhores e os piores elementos estão acumulados lá” (TMV, out. 1913, p. 602). Segundo os metodistas, o trabalho missionário faria “muitos indivíduos se levantarem nesses lugares obscuros para suportar eficaz e triunfantemente o padrão da cruz”, tornando-se “um oásis no deserto ao redor” (Missionary issues..., 1901, p. 493). De maneira sintética, uma publicação metodista de 1901 afirmava:

Existem dois problemas práticos muito difíceis diante da Igreja nesse sentido. Primeiro, a manutenção do trabalho em nosso país, do qual muitos dos membros mais empreendedores e econômicos são retirados pelo movimento atual da população para as cidades. Muitas Igrejas fortes do país estão enfraquecendo devido a essa causa. O estado da sociedade em grande parte do nosso território exige a concentração de residências para fins de proteção. Em segundo lugar, a demanda criada pelo rápido crescimento da população da cidade, o que torna muito necessário aumentar nossas instalações para salvar almas nesses centros de vício, bem como de virtude.

Quanto ao primeiro desses problemas, é evidente que bons e substanciais edifícios da Igreja são uma necessidade para sua solução adequada. Comunidades por quilômetros podem ser feitas para se concentrar em uma boa Igreja bem localizada. [...] Quanto ao segundo problema, provisão adequada para a proteção das cidades, nosso povo em todas elas deve aprender a se considerar uma unidade. Eles devem ser membros de diferentes cargos pastorais, mas de uma Igreja (Missionary issues..., 1901, p. 305-306).

A dinâmica de urbanização se relacionava com a capilaridade dos processos de regulação social, marcadamente encontrados na administração da população pelas instituições públicas e privadas e pelos Estados nacionais que se consolidavam desde o século XIX. Diversas tecnologias de poder centradas no corpo e na vida dos indivíduos emergiam com vistas ao estabelecimento da ordem na esfera social. Seja no nível individual ou coletivo, as normas circulavam de modo a garantir o poder, criando mecanismos de conservação do tecido socio-político (FOUCAULT, 1999). A ideia de controle aparece nesse cenário a partir de instrumentos que punissem os infratores, corrigissem os desvios e previnisse os futuros delitos. A governamentalidade moderna, ao dispor de estatísticas, médias anuais, cálculo de custos e índices de criminalidade, por exemplo, se servia de tecnologias de poder que visavam a garantia da proteção social. A segurança sobre o território nacional era estabelecida a partir de processos eficientes, racionalmente construídos para gestão da população. A manutenção da ordem era almejada a partir de um amplo engajamento que passava pelos sistemas de justiça, prisões, reformatórios e escolas (FOUCAULT, 2008).

O debate sobre a escolarização pública e a repercussão dos tratados de educação, tão implicados com a emergência dos Estados nacionais oitocentistas (HILSDORF, 2006), de

alguma forma, explicitava as necessidades de (re)forma do povo com vistas às projeções do ideal de progresso. Os elementos identificados por Michel Foucault se tornaram evidentes em cidades nas quais a crescente urbanização se atrelava à concentração populacional, ou seja, os mesmos locais para os quais os metodistas se direcionavam carregando seus processos de educação fundamentados pelos ideais religiosos de reforma moral. Por mais que a atuação religiosa não fosse propriamente uma expressão de políticas públicas estatais, seus trabalhos escolares reverberavam uma percepção semelhante, especialmente no tocante à intervenção sobre o social. Reivindicando uma maior atuação no interior dessa conjuntura, uma publicação da Junta Missionária da instituição feminina de 1911 revela:

A cidade apresenta problemas e dificuldades desconhecidas pelos pastores há vinte e cinco anos. O pastor consciente da cidade de hoje carrega fardos mais pesados, percorre estradas mais difíceis, sofre mais dores do que qualquer outro membro do ministério e vê frutos escassos de seu serviço. Nosso metodismo, como outras denominações, parece estar faltando em um sistema e em instituições adequadas para alcançar as massas. [...] Nossas cidades exigem algum serviço social de todas as Igrejas, e qualquer Igreja que não prestar atenção, descobrirá que não tem abordagem para uma grande classe de pessoas. As mulheres estão prontas para entrar neste departamento de trabalho da cidade. (Sixty-fifth annual report..., 1911, p. 44).

Ao longo do século XIX, as transformações materiais na vida urbana canalizaram processos de estruturação da cultura moderna a partir de novos parâmetros de avaliação moral (NARITA, 2017b). Nesse sentido, não era de se estranhar a integração dos metodistas com o movimento internacional pela temperança (TYRRELL, 2014), com vistas a combater “a ociosidade, impureza, uso do tabaco e todas as profanidades” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 36) que desvirtuavam “o ‘ideal supremo da civilização’” (TMV, out. 1913, p. 601). Entendia-se que os “princípios da liberdade de fé” operavam para a “promoção da moral nacional e a melhoria da ética do mundo” na medida em que instrumentalizava “a política, a educação e a religião” (TMV, jul. 1912, p. 397). A moral protestante galvanizava por meio das atividades pedagógicas uma série de valores que referenciavam as perspectivas civilizatórias. Em uma publicação metodista de 1912, fica explícito essa ancoragem axiológica:

Podem os estadistas, capitalistas, empresários e homens de negócios cristãos ficarem quietos e ver a diplomacia, o capital e a expansão industrial criarem em comunidades estrangeiras complexos problemas sociais e morais, espalhar os males que inevitavelmente seguem no trem de tais movimentos e ser indiferentes à sua solução e ao bem-estar moral das comunidades nas quais sua influência está sendo tão poderosamente sentida? As comunidades nativas devem ser deixadas sozinhas para lidar com esses problemas importados? (TMV, mar. 1912, p. 164).

O fundamento moral para organização social colocava-se como uma narrativa ordeira da modernidade, de modo que a rotinização de valores de socialização, em meio ao conjunto de transformações experimentadas pela vida urbana, tornava as atividades missionárias responsáveis pelo “reavivamento na retidão cívica” conferindo “à religião uma maior e mais forte valorização e influência” (TMV, out. 1913, p. 603). Desde os idos da década de 1880, os metodistas percebiam os problemas morais da vida urbana como “deficiências da civilização”, termo que dava título a uma publicação que circulou pelo *Woman’s Missionary Advocate*. Segundo as religiosas, “o mundo está agitado, mas somente porque a humanidade está trabalhando muito. O tecido cerebral aumentou, mas o pensamento saudável e vigoroso diminuiu” (WMA, maio 1885, p. 5). Uma publicação metodista do final do século XIX argumentava nos termos da retórica beligerante:

A Igreja de Cristo pode realizar o que quiser no trabalho de reformas morais. A Igreja é o único poder que pode ser invocado para a derrubada do mal. Somente a cidadania cristã pode levar adiante a feroz batalha por sua própria vida, que hoje a nação está lutando contra o rum e a canalhice, contra as saliências e assassinos, contra ateus e anarquistas, contra políticos covardes e uma imprensa corrupta, contra a embriaguez, demagogos e o diabo. Nunca o chamado do dever foi tão alto, nunca a oportunidade foi tão grande, nunca a responsabilidade foi tão esmagadora (WCA, 18 ago. 1897, p. 12).

Em livro publicado em 1919 sobre o tema, o clérigo Oscar Elmo Goddard afirmava (p. 33) que o “último terço do século [XIX] viu um crescimento mais rápido das cidades”, fato que gerava “muitos problemas religiosos, sociais e industriais”. Tais transformações não afetavam somente os Estados Unidos, mas diversas regiões periféricas. Nesse sentido, o texto afirma: “O cidadão americano não pode se dar ao luxo de ser indiferente a essa história de congestionamento humano nas cidades. As questões em jogo são comuns a todos; nem são apenas em todo o país; eles também são de interesse internacional” (GODDARD, 1919, p. 34). O autor ainda destaca que “o problema do vício está nos portões de todas as cidades como uma cabeça de Hidra, causando destroços humanos, doenças e morte”, de modo que essas “arenas de batalhas industriais” constituíam-se como locais onde os “conflitos entre trabalho e capital são mais acentuados” (GODDARD, 1919, p. 36). Dentro desse complexo cenário, carregando de maneira subjacente a perspectiva do *ethos* empresarial e de expansão das fronteiras de trabalho, Goddard é incisivo:

Todo pastor que serve bem sua própria Igreja e toda congregação de adoradores fiéis são fatores vitais na solução dos problemas da cidade. Tais pastores e tais congregações são o coração e a consciência da Igreja. Sem eles, o problema da

cidade nunca poderá ser resolvido. Devemos ter em mente, no entanto, que o problema não é resolvido através da construção de congregações fortes e autossuficientes. O problema da missão começa além do limite de grupos capazes de se sustentar. A menos que as Igrejas prestem atenção especial à tarefa de ocupar toda a cidade, o reino da justiça logo alcançará seus limites máximos, e fora desses limites continuará a haver ignorância, pobreza, crime e degeneração. O território desocupado não pode alcançar sua própria regeneração. Dinheiro, amor e energia dedicada devem ser trazidos a ele através de obreiros especialmente treinados para este ministério (GODDARD, 1919, p. 38-39).

Os “obreiros treinados” estavam articulados pela rede missionária que visava a ampliação transnacional de sua atuação. Explicitando a dinâmica da circulação, segundo o clérigo metodista, a “Junta da Escola Dominical doa literatura e treina professores para trabalhar entre as populações negligenciadas. A Junta de Educação doa dinheiro para as escolas missionárias e ajuda no fornecimento de instruções” (GODDARD, 1919, p. 40). O autor ainda salienta que “possivelmente o primeiro plano desenvolvido pela Igreja Metodista Episcopal do Sul para um esforço organizado em direção à evangelização da cidade, fora das Igrejas regulares, tenha sido formulado em 1893” de modo que “o trabalho da maioria das primeiras organizações” contava com “visitas amigáveis, leitura da Bíblia, ensino de classes industriais e os jardins de infância” (GODDARD, 1919, p. 41-42). As estratégias paulatinamente desenvolvidas ao longo do final do século XIX eram incorporadas ao *ethos* empresarial da instituição. Isso fica claro pela burocracia exigida para a escolha dos(as) trabalhadores(as) das instituições educacionais. Para se tornar um(a) professor(a) em algum campo de trabalho, a Junta Missionária da MECS exigia em seu estatuto de organização:

Os professores devem ter a aptidão especial para esse trabalho inerente ao caráter, como também o que resulta da educação e da experiência. Certamente, o único ensino contemplado em nosso trabalho missionário é o que se baseia no evangelho. Toda instrução deve ser subordinada à ‘verdade em Jesus’. Espera-se, portanto, que todos os que se candidatam como professores em nossas missões sejam pessoalmente dedicados a Cristo e sejam alunos próximos de Sua palavra (Fortieth annual report..., 1886, p. 12).

A educação, legitimada pela concepção tripartite, se inseria em um complexo panorama de reforma moral e ordenamento da vida urbana moderna, assumindo diferentes nuances segundo as circunstâncias locais. Tal conjuntura sugere que as fronteiras ocupadas pelo deslocamento e territorialização missionária não eram exclusivamente limites físicos, mas, sobretudo, configurações sociológicas que, integradas ao circuito transnacional de troca de mercadorias, proporcionavam condições materiais para os fenômenos da circulação de valores e repertórios (NARITA, 2020). Em paralelo à dinâmica da marcha missionária, as

fronteiras materializavam espaços privilegiados de conexões globais na gênese da modernidade. Corroborando as percepções foucaultianas, entre o final do século XIX e início do XX, os metodistas posicionavam sua atuação educacional nas cidades que recebiam as missões como uma espécie de “sistema de proteção social”, no sentido de reconhecer que o mundo poderia “ser reconstruído numa base duradoura apenas quando aceitar os ideais e ensinamentos de Jesus” (TMV, nov. 1918, p. 322). Carregando a imagem do social como um campo aberto a intervenções, os metodistas entendiam que “estudar a situação, encarar os fatos, mapear a luta” era o pressuposto para “marcar o crescimento e o poder das cidades, analisar suas necessidades” e, sobretudo, “sumariar o trabalho a ser feito” (TMV, out. 1913, p. 601). Na medida em que as “empresas criam novos problemas sociais e morais nas comunidades em que são celebradas” (TMV, mar. 1912, p. 164), as estratégias de moralização da esfera pública visavam a ancoragem dos valores protestantes, pois, segundo os metodistas, “o cristianismo é a dinâmica social. Tem poder para limpar, elevar e manter” (TMV, out. 1913, p. 602). Para os religiosos, a Igreja possuía “responsabilidade social”, de modo que seus esforços eram direcionados para “acelerar a realização de um ambiente onde o caráter cristão terá maior chance de crescimento” (TMV, jan. 1911, p. 35).

Uma nova era está realmente diante de nós. Na parte sul dos Estados Unidos há um rápido crescimento das cidades, grande aumento da população fabril; o aprofundamento dos portos, com uma maré crescente de imigração; e um no qual, por meio de hospitais [...] e creches, devem ser feitos cada vez mais esforços para resgatar mulheres e crianças das condições perigosas que envolvem cada vez mais seu bem-estar físico, social e religioso (The Review of Missions, dez. 1901, p. 370).

Segundo relatório da WFMS, a instituição missionária era considerada “uma agência potente na evangelização do mundo” que se efetivava “transformando a consciência, educando a mente, santificando todo o ser e elevando as esperanças da geração em ascensão” (Twentieth annual report..., 1898, p. 6). Os metodistas visavam à prescrição normativa de conduta e fé para construção de subjetividades segundo seus próprios parâmetros teológicos, encarando a responsabilidade de conversão através de suas estratégias que, insisto, alcançavam diversas regiões periféricas. A *causa finalis* do movimento missionário, nesse sentido, era somente possível de ser atingida na medida em que a instituição dinamizava seu movimento de ocupação territorial e criava mecanismos de coesão social. Nessa direção, diziam os religiosos:

Se a Igreja percebesse a potência dessa grande verdade quando começamos a mudar da vida rural para a urbana, e se lançasse na primeira brecha estreita entre as classes,

oferecendo sua melhor força e sabedoria para unir as massas e as classes, os ricos e os pobres, os cultos e os incultos, o empregador e o empregado, assim como as crianças, no mesmo rol da Igreja, no mesmo banco, na mesma escola dominical e na reunião de oração, em torno da mesma mesa de comunhão, nada saberíamos, ou pelo menos pouco, sobre os conflitos e sentimentos amargos que existem agora e que, tememos, estão ficando mais intensos à medida que nossas cidades se tornam maiores (Misionary issues, 1901, p. 517).

Dessa forma, é na conjuntura da expansão capitalista no interior da qual se deu a emergência do fenômeno da população e das tecnologias de gestão sobre o social que os processos formal e não-formal de educação metodista devem ser entendidos (SANTOS, 2019). A vinculação entre o estabelecimento dos trabalhos educacionais, viabilizados pela concepção antropológica tripartite, e o desenvolvimento da infraestrutura técnica direcionou o assentamento transnacional das missões, evidenciando o campo das simultaneidades. Articulado o global pela rede missionária, o movimento metodista era vetorizado para a formação dos centros urbanos periféricos, os quais se configuravam como locais que demarcavam suas fronteiras de atuação na medida em que eram incorporados pelo processo de troca de mercadorias entre o final do século XIX e o início do XX. A propósito, esse era o panorama exibido nos pavilhões da Feira Mundial de 1919.

A Tabela 3 sintetiza toda a discussão feita desde o capítulo 1 na medida em que captura parte dessa sobreposição de movimentos considerando exclusivamente a atuação missionária oficialmente estabelecida pela MECS sobre regiões da América Latina, Leste asiático e África. Importante ressaltar que ao longo do tempo algumas dessas escolas foram descontinuadas, outras aglutinadas, algumas mudaram de cidade e poucas sobrevivem até os dias de hoje. O caso africano também merece uma ressalva. Apesar de a região destacada possuir em pequena medida a experiência do fenômeno da população e urbanização tal como outras regiões globais, a integração promovida pela expansão do capitalismo criou condições para que a rede transnacional missionária mantivesse apoios e comunicações fundamentais ao estabelecimento religioso.

Tabela 3 – Simultaneidades transnacionais do trabalho educacional metodista

Região	Local	Conexão	Escola	Inauguração
México	San Luis Potosi	Ferrovia em 1888	Colegio Inglés	1882
	Saltillo	Ferrovia em 1883	Colegio Roberts	1886
	Durango	Ferrovia em 1892	Instituto MacDonell	1887
	Chihuahua	Ferrovia em 1882	Colegio Palmore	1891
	Guadalajara	Ferrovia em 1888	Institute Colon	1893
	Cidade do México	Ferrovia em 1873	Mary Keener Institute	1897

Cuba	Matanzas	Cidade portuária	Colegio Irene Toland	1899		
	Havana	Cidade portuária	Candler College	1899		
			Colegio Eliza Bowman	1900		
			Colegio Buenavista	1920		
China	Shangai e seu entorno	Cidade portuária; Ferrovia em 1876	Nantziang School	1879		
			Mary Lambuth School	1881		
			Anglo-Chinese College	1882		
			McTyeire School	1892		
			Laura Haygood Normal School	1895		
			Palmetto School	1896		
			Davidson Memorial Girls' School	1897		
			Hayes-Wilkins Bible School	1898		
			Virginia School	1901		
	Nanking	Ferrovia em 1909	Susan Bond Wilson School	1903		
			Bible Teachers Training School	1912		
Coreia	Seul	Ferrovia em 1899	Ginling College	1915		
			Ewha College	1886		
	Songdo	Cidade portuária	Carolina Institute	1898		
			Holston Institute	1903		
	Wonsan	Cidade portuária	Mary Helm School	1907		
			Lucy Cuninggim School	1900		
Japão	Kobe	Cidade portuária	Theological Training for Women	1908		
			Kobe Institute	1887		
			Palmore Women's English Institute	1887		
			Bible Woman's Training School	1892		
	Hiroshima	Cidade portuária	Kindergarten Training School	1895		
Congo Belga	Hiroshima	Cidade portuária	Hiroshima Girls' School	1887		
			Wembo Nyama	Acesso via navegação no rio Congo	Girls' Home and Educational Work	1918
			Minga		Girls' Home and Educational Work	1921
Tunda	Girls' Home and Educational Work	1928				
Brasil	Piracicaba	Ferrovia em 1877	Colégio Piracicabano	1879		
	Rio de Janeiro	Cidade portuária	Colégio Bennett	1888		
	Porto Alegre	Ferrovia em 1869	Insituito Metodista Americano	1889		
	Juiz de Fora	Ferrovia em 1875	Instituto Granbery	1889		
			Colégio Mineiro	1891		
	Taubaté	Ferrovia em 1876	Colégio Americano de Taubaté	1891		
	Rio de Janeiro	Cidade portuária	Escola do Alto	1892		
			Colégio Americano Fluminense	1892		
	Petrópolis	Ferrovia em 1854	Colégio Americano de Petrópolis	1895		
	Ribeirão Preto	Ferrovia em 1883	Colégio Metodista	1899		
	Belo Horizonte	Ferrovia em 1895	Colégio Isabela Hendrix	1904		
	Uruguaiana	Ferrovia em 1883	Colégio Metodista União	1908		
	Birigui	Ferrovia em 1912	Instituto Noroeste	1918		
	Passo Fundo	Ferrovia em 1898	Instituto Metodista de Passo Fundo	1920		
	Santa Maria	Ferrovia em 1885	Colégio Metodista Centenário	1922		
Lins	Ferrovia em 1908	Instituto Americano de Lins	1928			

Fonte: Produzida pelo autor.

6.2 Collegio Methodista em Ribeirão Preto: uma construção transnacional

Como analisei, tendo em vista as conexões construídas pela instituição metodista é que foi possível a instauração dos trabalhos educacionais como parte da missão transnacional. Entre os inúmeros exemplos que evidenciam esse movimento estratégico, destaco, em função do recorte delimitado nesta pesquisa, o processo de construção da sede do Collegio Methodista em Ribeirão Preto. Fundado em 1899, o prédio próprio somente foi inaugurado em 1914. O relatório publicado no *Woman's Missionary Advocate* de janeiro de 1910 revela que a construção se mostrava condição fundamental para o sucesso da missão tendo em vista a lógica beligerante face às disputas entre católicos e protestantes no interior de São Paulo.

Um bispo católico, que recentemente se mudou para Ribeirão Preto, está trabalhando contra a gente e parece que está conseguindo, pois perdemos certo número de alunos devido à sua influência. Nós sentimos que estamos perdendo terreno e continuaremos a perder até que possamos ter um prédio próprio bem equipado (WMA, jan. 1910, p. 341).

O complexo processo de construção ganhou ímpeto no dia 27 de julho de 1910, quando chegou a Ribeirão Preto um grupo que participaria de um “congresso metodista” na cidade. Tratava-se da 25ª sessão da Conferência anual brasileira. Naquele dia, o jornal local *A Cidade* (27 jul. 1910, p. 1) publicou uma nota destacando a presença entre os religiosos do “reverendíssimo bispo Lambuth” que iria “presidir ao congresso”. O já citado “bispo Lambuth” era Walter Russell Lambuth (1854-1921), um dos mais destacados quadros entre os metodistas do período que nasceu em Shangai, na China, filho de missionários norte-americanos. Dedicando-se igualmente à causa das missões, foi responsável por organizar a abertura de uma escola para ensinar inglês e cristianismo às crianças chinesas, além de desenvolver várias atividades vinculadas à medicina, inclusive com contatos com a família Rockefeller. O bispo Lambuth também realizou trabalhos missionários em lugares como Japão, Rússia e Coreia e editou o jornal *Methodist Review of Missions* que era distribuído em várias regiões do mundo. Além disso, participou da Conferência Mundial de Missões em Edimburgo de 1910, promoveu a chegada do metodismo em Cuba e ainda foi bispo da Igreja no Brasil e na África (ROBERT, 1998).

Para dimensionarmos a relevância de Lambuth, o jornal *O Estado de São Paulo* (10 ago. 1910, p. 4) menciona em nota que, por intermédio do embaixador dos Estados Unidos, Irving Bedell Dudley, o bispo metodista foi recebido pelo presidente Nilo Peçanha naquele contexto. Confirmando o encontro, o jornal *O Paiz* (13 ago. 1910, p. 2) afirma que o

presidente “declarou-se sympathico aos fins das associações christãs de moços, consistentes no levantamento moral, intellectual e physico dos moços. [...] Às 7 ½ horas da noite houve nova reunião, fazendo-se ouvir com largos applausos o Srs W. R. Lambuth, dos Estados Unidos [...]”. Repercutindo sua chegada em Ribeirão Preto, o *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro publicou:

Chegaram ante-hontem a Ribeirão Preto em carro reservado, o Bispo Lambuth, ministros nacionaes, missionarios, missionarias, delegados e visitantes, que vão tomar parte no congresso methodista que este anno se realiza naquella cidade paulista.

O Bispo Lambuth, que preside o congresso, nasceu na China, onde seus pais eram missionarios. É formado em medicina e tem consagrado sua vida á actividade evangelica. Ultimamente foi eleito Bispo, sendo este o primeiro congresso methodista que preside (*Jornal do Commercio*, 29 jul. 1910, p. 3).

A Conferência anual que Walter Russell Lambuth presidiu em Ribeirão Preto era uma reunião que tinha por objetivo organizar o trabalho missionário metodista no Brasil, por isso contou com a presença de diversos membros da Igreja, entre os quais, de acordo com o Reverendo James L. Kennedy (1928, p. 141), “pelo menos seis das mui dignas directoras missionarias dos nossos collegios” que, em função da subordinação hierárquica-administrativa, precisavam apresentar “relatórios das suas respectivas escolas”. Entre as diretoras estava Eunice Andrew, responsável pelo Collegio Methodista de Ribeirão Preto. A senhorita Andrew era natural do Kentucky, formada pela Logan Female College de Russellville em 1891 e atuava desde 1907 no Brasil como missionária. Em relatório enviado aos Estados Unidos, ela revelava o “prazer e privilégio” em receber o bispo Lambuth, que havia feito “muitos amigos calorosos e duradouros entre o povo de Ribeirão Preto” (*First annual report...*, 1911, p. 368).

Alguns dos relatos da senhorita Andrew deixam transparecer certo paradoxo. Por um lado, a missionária enaltecia a contabilidade das “matrículas muito além das expectativas”, “a maioria dos antigos alunos retornando”, ter a sala principal “lotada durante o ano inteiro” e os “ganhos definitivos na situação financeira, no caráter do corpo discente e na condição religiosa da escola” (*First annual report...*, 1911, p. 368). Por outro lado, explicitava certa frustração, pois o “pedido por um prédio não pôde ser concedido” e argumentava para os quadros dirigentes metodistas nos termos da proposta de reforma moral:

Tenho certeza daqueles entre vocês que leram ‘Kim Su Bang’ ficaram tristes quando as senhoras estrangeiras se recusaram a aceitar a pequena Toksunie porque não havia espaço para ela. No próximo ano, teremos que recusar alguns por falta de

espaço. Isso é sério quando nos lembramos de que em nossas escolas as crianças aprendem verdades e princípios que mudam suas vidas; depois, muitos deles fazem um trabalho cristão ativo ou estabelecem lares cristãos (First annual report..., 1911, p. 368).

O romance *Kim Su Bang* era ambientado na Coreia e foi escrito por Ellasue Canter Wagner, que desenvolveu trabalho missionário naquela região. Eunice Andrew usou o conteúdo do seu enredo como estratégia retórica para tentar demonstrar a gravidade do problema da infraestrutura do colégio em Ribeirão Preto. A ideia era sensibilizar os quadros dirigentes através do efeito persuasivo elaborado por meio da comparação entre as realidades do interior de São Paulo e a coreana expressa no romance. Sua voz, aliás, não ecoava sozinha. Layona Glenn, missionária que também participou da 25ª Conferência anual como “representante do Concílio das Mulheres” (KENNEDY, 1928, p. 141), argumentava em relatório que as missionárias em Ribeirão Preto eram “terrivelmente prejudicadas no avanço de seu trabalho por causa de edifícios inadequados” (First annual report..., 1911, p. 347). Segundo os relatórios anuais da organização missionária feminina da MECS, entre 1910 e 1912, foram gastos 5 800 dólares com aluguéis para o funcionamento do colégio, fato que exigia hábeis noções administrativas para evitar déficits orçamentários.

A necessidade de construção circulou pelo mundo através do periódico *Woman's Missionary Advocate*, que publicou em sua edição de dezembro de 1910 um resumo da Conferência anual brasileira realizada em Ribeirão Preto, elaborado pela senhorita Amelia Elerding. Destacando as falas de Walter R. Lambuth que exaltavam quando “ele e seu pai intercederam para a conversão de um certo número de japoneses” e o entusiasmo de jovens pregadores que apontavam a necessidade em “adotar métodos sistemáticos, com cooperação de todas as Igrejas evangélicas, para interceder a favor da conversão de todo o Brasil” (WMA, dez. 1910, p. 254), a missionária argumentava: “Nós temos uma bela escola em Ribeirão Preto, onde a senhoritas Andrew e Johnston estão aguentando firme. Sua necessidade mais urgente é por um novo edifício para atender às demandas daquela comunidade” (WMA, dez. 1910, p. 256). A senhorita Elerding encerra a publicação explicitando as conexões da rede metodista: “Eu sei que nossos amigos na terra natal estão nos seguindo e apoiando com presentes e orações. Por favor, continue a interceder pelo Brasil” (WMA, dez. 1910, p. 257).

Caminhando no mesmo sentido, a edição de março de 1911 do *The Missionary Voice* (p. 18) afirma que o trabalho educacional em Ribeirão Preto estava “fadado a sofrer por causa do melhor equipamento de outras escolas da cidade”, de sorte que com “a inauguração de um belo ginásio e várias novas instituições de ensino”, o Collegio Methodista, “sem um prédio e

suprimentos adequados”, passaria por “uma condição de definhamento”. Na edição de setembro do mesmo ano, o seguinte apelo da senhorita Andrew foi publicado: “pelo valor das almas, a falta de tempo e a grandeza do campo, faça alguma coisa pelo Brasil” (TMV, set. 1911, p. 57).

Destacava-se a preocupação dos quadros missionários com relação ao posicionamento de mercado da escola em função da concorrência com outros colégios locais. O fato demandava um conjunto de habilidades de gerenciamento para evitar que o Collegio Methodista fosse fechado por falta de alunos, em função da queda na captação de recursos financeiros que subsidiassem o funcionamento e a manutenção das atividades. O *ethos* empresarial na administração local fez com que o Collegio Methodista em Ribeirão Preto, para manter o saldo positivo no balanço financeiro da instituição, mudasse de endereço “quatro vezes dentro do primeiro ano” (MERIWETHER, s/d, p. 24). O problema preocupava a senhorita Andrew, que encaminhou relatório às autoridades da organização missionária nos Estados Unidos com os seguintes dizeres, os quais não deixavam de transparecer a galvanização moral das práticas educacionais:

Que chegue logo o dia em que poderemos ter um grande edifício naquele solo! O que Deus colocaria no coração de alguém para construir um grande colégio feminino nesta cidade, a metrópole da parte oeste do Estado de São Paulo, um colégio dedicado à educação cristã das jovens mulheres brasileiras! O dia está próximo, quando devemos fazer um bom trabalho, quando precisamos ter escolas preparadas para o bem ou ficar atrás das escolas do governo. Uma escola ensinada por freiras católicas deve ser aberta aqui em fevereiro. Quanto isso vai nos ferir eu não sei (Second annual report..., 1912, p. 317).

Entre 1912 e 1913, Eunice Andrew se retirou aos Estados Unidos e a direção do Collegio Methodista passou, seguindo a nomeação da organização missionária em Nashville, para as mãos de Emma Christine – natural do Missouri, formada pela Peabody College e pela Normal School de Saint Louis, atuava desde 1903 no Brasil como missionária. Em relatório enviado aos Estados Unidos, a nova diretora questionava: “construir ou não construir – eis a questão” (Fourth annual report..., 1914, p. 289). Apesar da mudança de direção, a referência shakespeariana aponta as intenções sobre a continuidade das articulações para a construção de uma sede própria para o colégio.

O problema se agravou em função das tensões com o clube italiano, proprietário da casa alugada na Rua General Osório onde a escola funcionava. A diretora relatou que o aluguel foi aumentado quatro vezes em quatro meses, de maneira que foi proposto aos locatários que se fixasse um valor para um contrato anual. A concordância foi estabelecida

desde que se subisse o preço de 400 para 500 mil-réis mensais, algo em torno de US\$ 275 na época, ou seja, US\$ 3 300 anuais. Uma soma que exigiu a mobilização de “membros influentes” da Igreja Metodista. O resultado, não muito satisfatório, foi que se chegou a um meio termo, de modo que o valor mensal ficou em 450 mil-réis acordado em um contrato formal.

Após pouco tempo, se soube que o clube italiano havia recebido uma proposta de aluguel de 500 mil-réis fixados em um contrato de dois anos, com pagamento adiantado. Excluindo de maneira arbitrária o contrato firmado anteriormente, foi dado um dia de prazo para que Emma Christine decidisse se cobriria o valor ou desocuparia a casa. O agravante estava no fato de que os novos inquilinos também eram responsáveis por uma escola, que provavelmente ficaria com parte do alunado. Recorrendo a advogados, ficou explícita a ilegalidade na quebra do contrato, de modo que o Collegio Methodista pôde se estabelecer até o final do ano de 1913, pagando o valor de 450 mil-réis (TMV, abr. 1913). O relatório da Junta Missionária da Mulher da MECS confirma a tensão na seção intitulada “Necessidades brasileiras”:

Ribeirão Preto está pedindo por um novo prédio. A situação lá é tensa. A casa que ocupamos há anos foi vendida para um clube italiano que está exigindo um aluguel exorbitante. Os proprietários a desejam no final do presente ano. Nós possuímos um lote bonito e é uma necessidade absoluta construir ou abandonar o trabalho. Esta cidade está no meio da região cafeeira mais rica do mundo. A escola tem controle sobre a comunidade e provou ser uma instituição que salva almas. Deus tem um uso especial para nossas mulheres naquele lugar especial. Como deve a presente emergência ser atendida? Onde podemos esperar receber os vinte e cinco mil dólares necessários para uso imediato? (Third annual report..., 1913, p. 309).

Além da questão financeira e a necessidade de ampliar a possibilidade em “salvar almas”, a construção também era motivada pelas exigências pedagógicas das missionárias. Emma Christine possuía uma consciência clara, certamente em função de sua formação acadêmica, de que para o desenvolvimento e aperfeiçoamento da atividade educacional, que já atendia mais de uma centena de pupilos, era fundamental que houvesse instalações próprias para essa finalidade. Uma publicação de janeiro de 1913 endossava a percepção da diretora, ao descrever que na escola “não havia teto na sala de jantar” e que “poeira caía sobre a mesa” (TMV, jan. 1913, p. 43). A missionária Rachel Jarrett, que era natural do Texas e havia se

formado pela Scarritt Bible and Training School¹⁵, corroborava a perspectiva de intervenção sobre a emergente vida urbana do interior:

Nossa escola precisa passar de sua atual condição insalubre e lotada de passagens úmidas e mofadas, salas mal ventiladas e até mesmo sem sol, para acomodações como as que estão sendo oferecidas pelas escolas católicas romanas e do governo. Como a única escola que representa o protestantismo em uma cidade perversa e próspera, nossa oportunidade de salvar almas parece imensurável (Third annual report..., 1913, p. 127).

Ter ou não ter acomodações adequadas para uma instituição de ensino era uma espécie de *conditio si ne qua non* para seu ser ou não ser. Entretanto, segundo o estatuto de organização do WMC, quaisquer investimentos nos trabalhos missionários deveriam passar pela aprovação do seu Comitê Executivo (Seventeenth annual report..., 1895). Essa relação hierárquica mostra que a autoridade para deliberar sobre a utilização das verbas da instituição estava, exclusivamente, na sede norte-americana, ou seja, as articulações para a construção do prédio próprio para o Collegio Methodista passavam pelos debates dentro do WMC com sede no Tennessee.

A 25ª sessão da Conferência anual brasileira realizada em Ribeirão Preto em 1910 e as sucessivas visitas dos quadros dirigentes à cidade constituíram momentos importantes, pois permitiram conexões que fizeram, como lembra a missionária Helen Johnston, por exemplo, com que o bispo Lambuth “percebesse como é necessário que a escola tenha seu próprio prédio” (Third annual report..., 1913, p. 126). Em visita aos Estados Unidos, ele participou da 3ª sessão anual do WMC e, assim, pôde entrar em contato direto com o Comitê Executivo da instituição. O evento aconteceu entre os dias 9 e 16 de abril de 1913 em Birmingham (Alabama). O jornal *The Bamberg herald* da Carolina do Sul divulgou o evento em sua edição de 30 de janeiro de 1913 (p. 8), destacando que durante o encontro o “bispo Lambuth” iria “consagrar as novas diaconisas e missionárias”. Sobre a reunião matinal do quinto dia da sessão, as minutas oficiais relatam:

A consideração das estimativas do Departamento de Relações Exteriores foi retomada e o Brasil foi retomado. O bispo Lambuth, a quem a presidente apresentou desta vez como ‘bispo do Brasil’, trouxe as necessidades daquele grande império em uma mensagem emocionante. Ele pediu que talvez não seja com o Brasil como havia sido no Japão anos atrás, quando ‘a Igreja estava paralisada no limiar de uma oportunidade perdida’. [...] Ao retratar as oportunidades insuperáveis no Rio de Janeiro e em Ribeirão Preto, veio o enunciado apaixonado: ‘O que Duff fez pela

¹⁵ A fundação e a importância da Scarritt Bible and Training School será mais bem analisada no próximo capítulo.

Índia, se você me der os homens e as mulheres, eu farei pelo Brasil' (Third annual report..., 1913, p. 266).

As experiências levadas a cabo pelas incursões metodistas no Japão, profundamente conhecidas por Lambuth, e o trabalho desempenhado pelo missionário de origem escocesa, Alexander Duff (1806-1878), no desenvolvimento do ensino superior na Índia fundamentaram o “enunciado apaixonado”. O efeito retórico era almejado por meio da comparação entre a realidade do interior de São Paulo e as atividades missionárias no Leste asiático. Além disso, uma presença importante contribuiu para a persuasão dos setores dirigentes da Junta. A ex-diretora do Collegio Methodista, Eunice Andrew, compareceu à reunião e, como revelam as minutas, fez uso da palavra. Seu argumento enfatizava que a pujança econômica do interior de São Paulo criava exigências de moralização da esfera pública via educação.

A apropriação para Ribeirão Preto foi considerada, e a senhorita Eunice Andrew declarou a condição e necessidades no grande centro educacional do maior distrito cafeeiro do mundo. Os magníficos terrenos já possuídos exigem um edifício igual à oportunidade desta escola, a única que representa Cristo nesta cidade grande e sem Cristo. Ela encerrou seu apelo com a lembrança de que a Igreja evangélica que mais faz pela educação das crianças será a Igreja do futuro. O bispo Lambuth falou de sua energia incansável e seu sucesso marcado como economista (Third annual report..., 1913, p. 266).

Eunice Andrew e Walter Lambuth foram fundamentais para tecer as redes transnacionais que possibilitaram a construção em âmbito local. Dos US\$ 68 483 liberados na 3ª sessão anual da Junta para a missão no Brasil, 22 000 foram estimados para o novo prédio em Ribeirão Preto. A Comissão de Estimativas do Departamento de Relações Exteriores da Junta Missionária da Mulher mobilizou, ainda, esforços administrativos para viabilizar o início da empreitada de construção. A partir dos “claros e iluminados relatórios do bispo Lambuth em considerar as oportunidades abertas” nos “centros de influência” do “continente negligenciado”, tendo em vista “o desejo de que era melhor avançar do que recuar” (Third annual report..., 1913, p. 428), foi determinado:

Considerando que a lei que controla as dotações da Junta Missionária da Mulher obriga anualmente as dotações a ter por base as cobranças do ano anterior; e considerando que o aumento e o crescimento do trabalho e a exigência imperativa de construção nos centros estratégicos do Rio e de Ribeirão Preto e nosso compromisso com o trabalho nessas cidades tornam necessário restringir nossas nomeações em outros lugares para cumprir a lei; e considerando que o trabalho em Porto Alegre é pequeno e distante do centro do nosso trabalho no Brasil; e considerando que a Junta Missionária da Mulher não possui terra nem edifício naquela cidade, e embora nós deploremos a necessidade de cerceamento em qualquer lugar, ainda assim sentimos

que a perda em Porto Alegre seria menor do que em outros lugares; Portanto, seja resolvido:

1. Que fechemos a escola em Porto Alegre e apliquemos no prédio de Ribeirão Preto a apropriação normalmente feita para Porto Alegre.
2. Que continuemos o presente trabalho da Igreja Institucional em Porto Alegre (Third annual report..., 1913, p. 428-429).

Aproveitando a visita ao país, alguns quadros dirigentes do WMC puderam dar continuidade ao processo de construção. Tratava-se de Isabel Harris Bennett e Maria Layng Gibson, “as primeiras representantes credenciadas do Departamento de Relações Exteriores da Junta Missionária da Mulher e as primeiras mulheres representantes da Junta de Missões que já visitaram o Brasil” (Fourth annual report..., 1914, p. 197). Isabel Harris Bennett era a então presidente, membro da Comissão de Serviço Social e uma das gerentes da Junta. Maria Layng Gibson era também uma das gerentes, membro da Comissão de Candidatas a Bolsas de Estudo, membro da Comissão de Candidatas ao Trabalho Missionário, membro da Comissão sobre Missões Municipais e Trabalho Diaconal e, ainda, diretora da Scarritt Bible and Training School.

Explicando o campo das simultaneidades latino-americanas de legitimação do movimento missionário, em relatório que descrevia a jornada ao Brasil, elas destacaram “o raro privilégio de fazer a viagem com o Bispo W. R. Lambuth” a um país “predominantemente católico romano, vinculado a uma forma de romanismo paganizado”, de modo que a “ascensão da civilização cristã mundial está obrigando os homens, em toda parte, a exigir um padrão mais elevado de vida moral e religiosa” (Fourth annual report..., 1914, p. 197). Além de ecoar os valores típicos da cultura do imperialismo, elas ainda argumentavam nos termos da intervenção sobre o social: “as missões e escolas protestantes têm sido fatores potentes na criação deste despertar da consciência moral” e que a MECS “teve uma participação abençoada nesse processo” (Fourth annual report..., 1914, p. 197). As missionárias relatam que um dos objetivos da visita ao Brasil era “obter informações em primeira mão sobre o trabalho pelo qual a Junta é responsável” e que, “para garantir dados precisos”, aplicaram “um questionário, composto por cem perguntas, em todas nossas escolas em reuniões” nas quais todos os missionários e missionárias estivessem presentes (Fourth annual report..., 1914, p. 197).

Desembarcando no Rio de Janeiro, elas fizeram uma verdadeira saga pelas cidades que possuíam atividades missionárias, viajando, no total, cerca de 190 horas pelas ferrovias e portos do país. A biografia de Bennett publicada em 1928 reproduz algumas cartas enviadas pela missionária narrando a experiência em Ribeirão Preto. Ela afirmava:

Ribeirão Preto é a capital da grande sessão de café e é chamada de ‘cafeteira’ do mundo. Temos a localização de um prédio escolar aqui há alguns anos, quase um quarteirão inteiro na melhor parte da cidade. Ele triplicou em valor desde que o compramos. A senhorita Gibson e eu passamos dias e noites com os missionários nos planos de construção que eu tinha comigo, e, no domingo à noite antes de partirmos, marchamos com nossa pequena congregação de metodistas (o presbítero brasileiro e o pastor americano), depois dos cultos na Igreja, ao lote e sob a luz das estrelas, com a *Southern Cross* acima de nós, dedicamos o terreno e autorizamos US\$ 50 000 para a construção do novo prédio (MACDONELL, 1928, p. 177).

A despeito da certa imprecisão numérica, sobre a estadia na cidade as missionárias revelam no relatório do WMC de 1914:

A situação era crítica e exigia ação imediata. Duzentos e doze crianças estavam colocadas em um prédio antigo totalmente inadequado para uma escola, e seus proprietários haviam informado que deviam deixar o local até 1º de janeiro. Não havia outro prédio na cidade para ser alugado, e sentimos que o caso justificava a ação, que foi defendida pelo bispo Lambuth. Nós deixamos o contrato e o prédio deve ser concluído em junho [de 1914] por US\$ 40 000 (Fourth annual report..., 1914, p. 199).

A senhorita Layona Glenn, secretária da Junta no Brasil, revelava que as tensões com o clube italiano foram minimizadas por dois motivos. Primeiro, quando “os representantes da Junta chegaram e autorizaram o início do trabalho no novo prédio” e, segundo, pelo fato do empreiteiro contratado ter usado “sua influência com o clube italiano (os atuais proprietários do edifício agora ocupado) para garantir a permissão de a escola permanecer onde está no momento” (Fourth annual report..., 1914, p. 277). O contrato de construção foi assinado em 16 de outubro de 1913 e o prazo para conclusão era maio de 1914. O valor total do projeto foi fechado em US\$ 36.527,47, “mas quando as fundações foram feitas, a característica do solo exigiu paredes mais largas e escavações mais profundas, adicionando, assim, US\$ 1.373, 28 ao contrato” (Fourth annual report..., 1914, p. 21).

A indagação shakespeariana da então diretora do Collegio Methodista, Emma Christine, enfim ganhara resposta positiva e se concretizava a partir das reuniões de planejamento com o arquiteto de ascendência alemã, nascido em Campinas e formado pela Universidade da Pensilvânia, George Henry Krug. Em relatório ela assegurava que as “cópias desses planos foram submetidas ao Comitê Executivo em Nashville”, e ainda revelava que “a visita da senhorita Bennett e senhorita Gibson ao Brasil” havia dado ao trabalho “uma nova esperança” (Fourth annual report..., 1914, p. 290). Uma nota de sua autoria publicada pelo *The Missionary Voice* afirma que a Ferrovia Mogiana forneceu “transporte grátis de todo o material” (TMV, set. 1913, p. 547) necessário à obra. As lideranças permaneceram cerca de

uma semana em Ribeirão Preto e, segundo a missionária Helen Johnston, “muito do seu tempo foi gasto no aperfeiçoamento dos planos para o novo edifício” (Third annual report..., 1913, p. 291). Segundo carta da senhorita Bennett, além do trabalho burocrático, também foi realizado, juntamente com o bispo Lambuth, uma visita de automóvel às propriedades de Francisco Schimdt. Ela afirmou: “Enquanto estava em Ribeirão Preto fomos levados para a fazenda de café de um alemão brasileiro que veio como emigrante aos dezesseis anos de idade e agora é conhecido como o rei do café do mundo” (MACDONELL, 1928, p. 206).

Figura 33 – Lançamento da pedra fundamental do Collegio Methodista



Fonte: TMV, abr. 1914, p. 228.

No dia 22 de novembro de 1913, por volta das 17 horas, foi organizado um evento para o lançamento da pedra fundamental para construção do prédio do Collegio Methodista. Estavam presentes alguns fazendeiros, entre eles o próprio Schimdt, o vice-cônsul italiano, Carlo Eurico Barduzzi, e o prefeito da cidade, Joaquim Macedo Bittencourt. Em 25 de novembro de 1913, o jornal *A Cidade* (p. 1) publicou a “acta da solemnidade do Lançamento da pedra fundamental do Edifício destinado ao Collegio Methodista de Ribeirão Preto”. Como parte do ritual foi enterrada uma caixa contendo uma Bíblia, uma cópia do *The Missionary Voice*, o catálogo daquele ano da Scarritt Bible and Training School, um catálogo do Collegio Methodista, jornais da igreja, um telegrama que trazia mensagens das senhoritas Bennett e Gibson (que já haviam partido da cidade), uma fotografia de Leonora Dixon Smith

Meriwether (fundadora do colégio), algumas moedas e outros objetos de interesse. Após a cerimônia, a caixa foi selada com cimento e tampada com uma placa de mármore que trazia, em uma inscrição dourada, a data e o nome da instituição. Após uma pregação religiosa, uma eminente figura local, o senhor Otoniel Motta, foi convidada a proferir algumas palavras de encerramento.

Figura 34 – Novo prédio do Collegio Methodista em Ribeirão Preto



Fonte: TMV, fev. 1915, p. 82.

O prédio inaugurado em 1914 reflete uma síntese das interações globais metodistas fundamentadas a partir da infraestrutura técnica edificada pela integração do interior de São Paulo ao amplo quadro de troca de mercadorias da economia-mundo. Na medida em que territorializava uma perspectiva arquitetônica de tradição anglo-saxã, a construção igualmente contribuía para a transformação da paisagem urbana do interior, carregando a reboque o imaginário da modernidade associado ao Norte industrial. O local se afastava da moldura estacionária que marcava, na leitura missionária, a sociedade paulista e se aproximava dos parâmetros do progresso edificados globalmente nas fronteiras das atuações metodistas. As pretensões educacionais de reforma moral ganharam, enfim, uma infraestrutura que mediará, a partir de então, sua efetivação. Sintetizando o processo no quinto relatório anual do

Conselho Missionário da Mulher da MECS (1915, p. 228), a diretora Emma Christine reportava sua crença no fato de as missionárias terem sido “abençoadas acima da medida” e regozijava sobre o “esplêndido novo edifício”: “Certamente a escola está em condições de fazer no futuro uma obra que no passado foi impossível. Eu oro a Deus para que seja o meio de trazer muitos à justiça!”.

Segundo a senhorita Helen Johnston, o sucesso na empreitada da construção motivou as crianças do colégio “em ganhar dinheiro para suas caixas” que “foi doado ao trabalho na África” (Fourth annual report..., 1914, p. 292). Alguns anos depois, um dos folhetos publicados pela MECS em 1919 por ocasião da celebração do centenário missionário repercutiu os impactos de contribuições como essa. Nos dizeres de Walter Russel Lambuth:

Com a notável providência que acompanhou os passos do Prof. John Wesley Gilbert e eu aqui em uma estadia de sete meses e uma jornada de cinco mil milhas no interior da África, e com a esplêndida resposta feita por nossa Igreja ao apelo por homens e dinheiro para a manutenção da missão, não podemos deixar de nos convencer de que o Senhor dos Exércitos está conosco guiando nossa Igreja na evangelização do ‘Continente Negro’ (Missionary Centenary..., 1919, p. 8).

Se entre as “respostas feitas” pela Igreja estava o envio de recursos por parte das crianças em Ribeirão Preto, pode-se dizer que o avanço da projeção religiosa, em alguma medida, foi também dinamizado a partir das periferias missionárias integradas às redes transnacionais metodistas. Esses vetores sugerem que os locais sobre os quais as missões educacionais eram direcionadas não se constituíam como polos passivos recebedores de um movimento norte-americano, mas protagonizaram iniciativas que contribuía para a própria expansão religiosa global do cristianismo. Esse desenvolvimento a partir das margens é um profícuo exemplo da imagem criada por Sanjay Subrahmanyam (2007) segundo a qual, sob a perspectiva transnacional, “o rabo abana o cachorro” (“*tail wagged the dog*”).

Dessa forma, a construção do Collegio Methodista em Ribeirão Preto, longe de ser um fenômeno local impermeável às movimentações globais, é uma significativa amostragem de um processo de projeção de atividades educacionais conectadas a uma rede transnacional com o objetivo de efetivar mecanismos de reforma moral sobre emergentes núcleos urbanos periféricos integrados à economia capitalista. Corroborando a dinâmica da circulação, a Figura 35 trata-se de uma fotografia tirada nas escadarias do Collegio Methodista durante a trigésima primeira sessão da Conferência anual brasileira, ocorrida em Ribeirão Preto entre 12 e 18 de julho de 1916 (Seventy-first annual report..., 1917). Ela estampou a capa de um dos folhetos repercutidos na Feira Mundial Metodista de 1919.

Figura 35 – 31ª sessão da Conferência anual brasileira



Fonte: Missionary Centenary..., 1919, p. 13.

Feito esse percurso até aqui, os dois capítulos que se seguem desdobram o debate sobre educação à luz da abordagem transnacional, entretanto, a partir de dois eixos relativamente diferentes, apesar de não excludentes entre si. No primeiro momento dessa bifurcação, privilegiarei o tema da circulação, discutindo a tecitura global das atuações pedagógicas metodistas a partir dos Estados Unidos. Depois, operarei nos termos da reelaboração de repertórios culturais, demonstrando como esses saberes em movimento assumiam novas roupagens tendo em vista a reinterpretação de saberes educacionais mobilizada pela instituição missionária.

7 CIRCULAÇÕES PEDAGÓGICAS TRANSNACIONAIS

We must give them the education they want under Christian influences, so as to train and guide and develop their moral and spiritual natures while they take on the new learning.

Rev. A. P. Parker, 1901

Por iniciativa da MECS, uma Conferência Geral Missionária foi organizada em New Orleans, Louisiana, entre 24 e 30 de abril de 1901 e apontava as perspectivas dos metodistas para o emergente século XX. Especialmente presente no dia 27 de abril, a educação foi parte significativa das palestras e debates, sendo entendida, de maneira geral, “como um meio para a construção do caráter” e a “propagação mais ampla do evangelho” (Missionary issues..., 1901, p. 343). O quarto dia da Conferência foi chamado “Dia da Mulher”, no qual “as senhoras ocuparam a cadeira e o palco” (Missionary issues..., 1901, p. 15) para expor seu engajamento com os trabalhos missionários, entre os quais destacavam as atividades pedagógicas. Uma fotografia publicada pelo *Woman’s Missionary Advocate* de junho de 1901 capturou esse dia do evento.

Figura 36 – O Dia da Mulher



Fonte: WMA, jun. 1901, p. 342.

O cenário emoldurado pelo mapa *mundi* destaca os campos missionários globais, entre os quais estava o interior do Brasil, e coloca em evidência a frase: “Boas sementes são as crianças do reino.” Segundo a descrição do evento, entre os discursos proferidos no “Dia da Mulher”, os temas sobre “educação e literatura foram apresentados pela Srta. Gibson e pela Sra. Hammond” (Missionary issues..., 1901, p. 15). De acordo com a fala da senhorita Maria L. Gibson, os “dois instrumentos mais poderosos para a propagação do evangelho e para a educação dos ignorantes são a voz viva e a página impressa. Nas escolas, as duas agências estão combinadas” (Missionary issues..., 1901, p. 155).

Nesse capítulo, seguirei a rota indicada pela senhorita Gibson. A ideia é reconstruir os fios transnacionais que compunham a tecitura da circulação e simultaneidade dos trabalhos que os metodistas, incorporando especialmente o interior paulista, articulavam em suas escolas dominicais e colégios. De um lado, o envio de missionárias para o trabalho educacional nos campos globais era dinamizado a partir dos Estados Unidos e contava com um amplo aparato institucional que visava ao treinamento das religiosas. De outro, parte desse repertório era movimentado por uma literatura direcionada, sobretudo, ao ensino religioso. Fato coerente com as análises de Neil Postman (1999), segundo o qual, naquele contexto, a reflexão sobre a infância era capilarizada a partir da escolarização e a publicação de livros voltados ao trabalho com o público infantil. Nesse capítulo, trata-se, tão somente, de mapear a formação e os saberes que estavam em movimento e alcançavam as fronteiras da atuação metodista. O objetivo da análise é corroborar a perspectiva de que o interior de São Paulo, como evidencia o mapa *mundi* da Conferência de New Orleans, estava integrado a um circuito transnacional, cuja pretensão final era construir condutas julgadas convenientes às crianças. A ideia de simultaneidade não é entendida como a reprodução exata de repertórios pedagógicos em diferentes locais dentro de um mesmo recorte cronológico, mas como chave analítica que permite demonstrar as repercussões da formação missionária viabilizada nos Estados Unidos e que dialogava estreitamente com as condições encontradas nos campos. Os propósitos da reforma moral, nesse sentido, estavam implicados com a formação missionária e a circulação de mercadorias.

7.1 Scarritt Bible and Training School

O principal dínamo da circulação pedagógica transnacional movimentada pela MECS estava nos Estados Unidos. Isso pode ser observado pelo fato de os metodistas se

preocuparem em articular a criação de instituições específicas com o objetivo de preparar melhor os candidatos e as candidatas às missões educacionais. Tratavam-se de centros de formação que subsidiavam os futuros missionários com um amplo repertório pedagógico para tornar mais eficiente suas atuações nos campos periféricos. Um dos mais destacados nessa direção foi fundado pela instituição missionária feminina. A Scarritt Bible and Training School, inaugurada em setembro de 1892 na cidade de Kansas (Missouri), tinha, de acordo com um relatório de 1895, o objetivo de fornecer às candidatas a instrução prática no estudo da Bíblia, “os métodos de ensino, o estudo da história das Missões dos diferentes campos e o treinamento prático no trabalho missionário da cidade, nas escolas industriais e na enfermagem” (Seventeenth annual report..., 1895, p. 132). Nomes como Isabel Harris Bennett e Maria Layng Gibson se destacaram na organização do centro de preparação e no ativo trabalho para formação das missionárias – ambas estiveram em Ribeirão Preto no contexto da construção do prédio próprio do Collegio Methodista em 1914. Importante mencionar que Gibson havia trabalhado em “uma escola particular de *high school* para moças em Covington, Ky.” (HASKIN, 1923, p. 241), antes de assumir a diretoria da Training School, cargo que ocupou por, aproximadamente, trinta anos.

Figura 37 – Fachada da Scarritt Bible and Training School



Fonte: Centenary Commission, 1919, p. 93.

A senhorita Elizabeth Holding foi designada logo na fundação como uma das professoras responsáveis pelo estudo bíblico. Ela havia trabalhado na *Chicago Training*

School, instituição fundada pelos metodistas do Norte em 1885 sob a liderança de Lucy Rider Meyer para contribuir com a formação e preparação de seus missionários e missionárias (DOUGHERTY, 1998). Uma publicação de 25 de maio de 1899 do *The Christian Advocate* (p. 25) afirma que a Scarritt era “uma filha da escola de Chicago”, na medida em que esta havia dado “grande impulso” para a “atividade e eficiência das mulheres no trabalho cristão [...] da Igreja Metodista Episcopal do Sul”. A própria senhorita Bennett afirma que quando “estava tentando estabelecer a Scarritt Bible and Training School, suas informações e inspiração foram em grande parte obtidas da Sra. Meyer” (Fourth annual report..., 1914, p. 29).

Observando em retrospectiva a importância da instituição para a projeção do movimento missionário, uma publicação do contexto da Feira Mundial Metodista de 1919 afirmava que o centro de formação era o único “entre as instituições do Metodismo do Sul que fornece aquele treinamento de pós-graduação altamente especializado”, permitindo com que os “missionários em casa e no exterior” consigam “de forma aceitável um lugar na empresa missionária do amanhã” (HASKIN, 1923, p. 252). Um dos folhetos que circularam na exibição corroborava a percepção segundo a qual ela era “a única escola na Igreja Metodista Episcopal do Sul cujo trabalho distinto é o treinamento de missionárias para o trabalho da mulher em casa e no exterior” (Centenary Commission, 1919, p. 93). Perspectiva coerente com uma publicação de 1904 do *Woman’s Missionary Advocate*:

Trabalhadoras cristãs treinadas são a demanda dos tempos e, embora você tenha privilégios escolásticos, você precisa de treinamento em estudo da Bíblia, em sociologia e em métodos de trabalho que permitam conhecer as presentes condições e se tornar uma serva do Rei treinada que vai ganhar o mundo para Cristo (WMA, jun. 1904, p. 457).

A construção do trabalho, desde o final do século XIX, ecoava a retórica beligerante. A organização do curso de formação era compreendida como “um arsenal no qual recrutas serão treinadas e disciplinadas para a campanha de guerra contra o pecado” (WMA, out. 1902, p. 139). Em publicação do início do século XX, Maria L. Gibson relacionava esse aspecto com a educação desenvolvida pelas missionárias ao argumentar que as “escolas cristãs fornecem aos seus pupilos um vocabulário cristão”, o qual permitia “plantar, em seus suscetíveis corações, sementes da verdade celestial”, tendo em vista que a “personalidade do professor e o poder do livro escolar juntos são armas eficazes para vencer a ignorância e desenvolver a mente” (Missionary issues..., 1901, p. 155). No mesmo sentido, Isabel H. Bennett, que no ano de 1911 acumulava também a função de presidente do WMC, afirmava

que o objetivo era “conquistar um mundo não cristão”, de modo que a preparação contribuiria para não deixar a Igreja “indefesa diante do inimigo” (TMV, jun. 1911, p. 5).

O trabalho da instituição pressupunha o referencial da antropologia tripartite desenvolvida pela psicologia cristã. Falando sobre a formação oferecida pela Training School, a edição de abril de 1901 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 307) destaca:

Voltando à raiz, encontramos a palavra ‘educação’ significando ‘levando para fora; desenvolvimento;’ por isso, nos parece que a verdadeira educação superior envolve mais que o desenvolvimento do intelecto por meio de ginásticas mentais.

A natureza tripla do homem é evidência do plano de Deus para a cultura, e para a mente pensativa, a negligência da parte física, mental ou espiritual de nosso ser é uma transgressão contra a lei de nosso Criador e impede o desenvolvimento simétrico. [...]

Na busca por uma educação superior, o maior perigo a ser temido é a falta de nutrição física e espiritual, e a conseqüente atrofia dos poderes negligenciados. Nós todos temos visto mulheres que ganharam diplomas em detrimento da saúde física e espiritual – não podemos citá-las como os melhores exemplos de educação superior. [...]

Para minha mente, a educação superior da mulher é o desenvolvimento da natureza física, que deve ser serva pronta da mente; o cultivo da natureza intelectual, que a mulher vai saber sobre os trabalhos de Deus no seu mundo e conhecer sua relação com a natureza e o próximo; o desenvolvimento de sua natureza espiritual que ela vai apreender sua relação com Deus e estimar corretamente o valor das verdades eternas. [...]

Nenhuma educação é superior no sentido verdadeiro se não desenvolve os poderes da alma e influencia a mulher no caminho de Deus.

Durante o último quarto de século, escolas de treinamento cristãs surgiram para encontrar a necessidade para o desenvolvimento da natureza espiritual. O metodismo sulista é privilegiado em ter a Scarritt Bible and Training School, localizada na cidade de Kansas, Mo., onde mulheres, que estão procurando educação superior, podem receber o curso de pós-graduação que segue seu treinamento intelectual e garante a simetria entre alma e mente, a qual as permitirá oferecer um trabalho qualificado para o Mestre, que deve ser o objetivo da toda educação superior.

A formação completa de uma missionária durava, em geral, dois anos e era pré-requisito para ingresso no trabalho em terras estrangeiras, pois, como demonstra o Estatuto da organização missionária feminina, existia a exigência de que todas as candidatas às missões, a menos “que sejam excepcionalmente qualificadas por experiência prática como obreiras ou professoras cristãs”, eram “obrigadas a fazer o curso prescrito na Scarritt Bible and Training School antes de serem aceitas pela Junta” (Twentieth annual report..., 1898, p. 164). Uma publicação sintetizava: “Treinamento técnico é absolutamente essencial” (WMA, jun. 1908, p. 541). A estrutura do curso de formação se transformou ao longo do tempo, entretanto, alguns pontos se mantiveram por longo período por serem compreendidos como fundamentais na preparação das candidatas. Em meio à formação para o combate, Maria L. Gibson afirma que o curso de estudo da Training School abrangia sete departamentos:

1. O Departamento de Estudo da Bíblia;
2. O Departamento de Filosofia Moral, Evidências e Doutrinas cristãs;
3. O Departamento de História da Igreja, incluindo a história das missões;
4. O Departamento de Formação de Enfermeiras, incluindo o ensino de medicina elementar;
5. Departamento industrial, incluindo economia doméstica e a arte de cuidar da casa;
6. Departamento de Missões da Cidade, incluindo visitas de casa em casa, reuniões religiosas, métodos de trabalho e escola de costura;
7. Instrução geral, incluindo música, contabilidade, regras parlamentares e realização de reuniões de negócios (Missionary issues..., 1901, p. 166-167).

Além de estimular o *ethos* empresarial, a sofisticação intelectual a qual as alunas estavam expostas pode ser percebida, por exemplo, pelo percurso acadêmico da senhorita Mabel K. Howell, responsável pela inclusão de aulas de sociologia na instituição em 1903. Segundo Bárbara E. Campbell (2017), Howell conseguiu PhD pela Cornell com especializações em História e Economia. Além disso, a metodista passou pelo curso de mestrado na Escola de Teologia da Universidade de Chicago, onde também estudou Sociologia. Campbell descreve, ainda, seus estudos e atuações nas seguintes instituições: Columbia University, New York School of Social Work e Madison Institute. Em meio ao desenvolvimento urbano-industrial e a experiência da vida moderna face aos processos de ordenação da esfera pública por iniciativas estatais, uma publicação de 1906 argumenta sobre as aulas de sociologia na Training School:

A sociologia como uma força no mundo educacional e religioso, por seu mérito inerente e poder estimulante, conquistou alta posição nos últimos anos, e a obreira cristã que não obteve conhecimento de seus princípios é prejudicada no escopo de sua atividade e utilidade. É bom ter uma clara definição desse importante fator para regeneração do mundo, nós citamos Richard T. Ely para nossos leitores, que são inquiridores pela verdade, apreciar mais altamente esse assunto tão potente para justiça. Ele diz: ‘Amor à Deus é piedade, e a ciência que lida com essa parte do evangelho é chamada teologia. Amor ao homem é filantropia, e a ciência que lida com essa parte do evangelho é a sociologia’. Outro escritor notável fornece uma definição menor: ‘teologia considera o homem em sua relação com Deus; sociologia, em sua relação com seu próximo’. Essas citações legitimam o motivo pelo qual sociologia deve ter um importante lugar no curso de estudo de toda instituição que treina homens e mulheres para o serviço social e cristão (WMA, mar. 1906, p. 336).

Além de “o estudo da história hebraica, dos juízes até o rompimento e o livro de Atos”, os temas sociológicos contemplados eram “o tráfico de bebidas alcoólicas, a cidade, a imigração e os problemas do trabalho infantil” (TMV, jan. 1911, p. 47). Tratavam-se de típicas questões implicadas com a educação e associadas à pobreza das populações urbanas desde meados do século XIX (SANTOLARIA, 1997). Havia uma percepção razoavelmente clara sobre as demandas das fronteiras de atuação dos núcleos urbanos periféricos para os

quais as atuações das futuras missionárias eram direcionadas. Nesse sentido, Maria L. Gibson assegurava:

Professores das escolas dominicais devem ganhar aqui inspiração nova; trabalhadoras da cidade e dos campos de missão doméstica devem aprender novos métodos de trabalho, enquanto aqueles chamados por Deus para um campo mais amplo devem ganhar conhecimento prático a respeito das terras missionárias, das barreiras no caminho, das leis, costumes e religiões daqueles para quem eles devem ser enviados, das dificuldades a serem suportadas e da recompensa dos fiéis (WMA, nov. 1892, p. 137).

Um dos pressupostos no processo de formação era colocar em prática o que era aprendido nas aulas teóricas. Uma publicação de 1902 assegurava de maneira categórica: “a competência da escola é dupla: testar e treinar” (The Review of Missions, 11 maio 1902, p. 660). Além do estudo intelectual, as candidatas eram conduzidas a “uma inspeção semanal das agências sociais de Kansas City” (TMV, jan. 1911, p. 47). Ecoando em alguma medida o emergente e heterogêneo pragmatismo norte-americano, essas atividades contribuíam, segundo as diretoras, para observar de forma concreta os conteúdos trabalhados nas “aulas de trabalho pessoal, Bíblia, pedagogia e treinamento de professores, além [das] palestras sobre teologia e equipamentos missionários” (TMV, jan. 1911, p. 47). Tendo em vista os ideais de coesão social pela ancoragem de valores morais cristãos, a ideia era treinar em casa o que seria desenvolvido nas missões estrangeiras.

Teoria e prática estão harmonicamente unidas no nosso curso e o dever e privilégio do trabalho pessoal em ganhar almas são destaques. Estudantes fazem semanalmente visitas em distritos, atribuídas sob a direção do pastor ou supervisor, mantendo registros do trabalho realizado. Seu trabalho ainda inclui a visita em fábricas, condução de clubes e o ensino na escola sabática. Elas também fazem relatórios mensais orais e escritos, dando estatísticas e incidentes (WMA, abr. 1908, p. 450).

Uma publicação do *Woman's Missionary Advocate* assegurava que “o curso de estudo é dividido em sete departamentos e, além disso, existe um curso de enfermagem, medicina elementar e lições de primeira-classe”, que eram subsidiados pelas “aplicações necessárias para as palestras” (WMA, set. 1900, p. 70). Confirmando essa articulação, a descrição de Maria L. Gibson relacionava as categorias civilizacionais desenvolvidas pela cultura do imperialismo a uma percepção a respeito dos campos transnacionais de atuação sobre os quais o fenômeno da urbanização e população faziam emergir problemas sociológicos concretos interpretados à luz da teologia wesleyana. O cristianismo era a baliza moral que regulava as propostas de intervenção sobre o social:

Os anseios e necessidades mais profundas da humanidade são os mesmos na civilização e na barbárie; o plano de salvação é o mesmo, seja contado em inglês, espanhol ou chinês, e o trabalho pessoal sob a supervisão dos pastores e professores durante o treinamento é a melhor preparação possível para ganhar almas nos confins da Terra. A mulher que se esquivava por aversão aos moradores imundos e infestados de vermes nas favelas da cidade deve, pela graça de Deus, obter a vitória sobre esse sentimento por meio do preenchimento do amor e simpatia de Cristo pela pobre natureza humana antes de estar preparada para ir para o Brasil ou China ou África, onde condições piores a aguarda. Seu trabalho missionário na cidade é um teste que ela deve enfrentar, ou ela não tem garantia de esperar sucesso na região além (Missionary issues..., 1901, p. 168).

Repercutindo as necessidades de eficiência das atuações tendo em vista o *ethos* empresarial da institucionalização missionária, o décimo oitavo anuário da Sociedade apontava a decisão em ampliar as aulas de contabilidade “para atender a demanda de conhecimento prático” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 101). Segundo os metodistas, as atividades vinculadas ao departamento doméstico incluíam habilidades de “limpeza, cozinha e serviço de todos os tipos”, além da “contabilização de todos os suprimentos de alimentos recebidos e usados” (TMV, jun. 1911, p. 43). A fala de Maria L. Gibson publicada pelo *Woman's Missionary Advocate* de novembro de 1892 é assertiva. A diretora indagava: “Se os negócios do Rei requerem pressa”, seus “mensageiros não devem ser treinados para executar sua ordem com sabedoria e habilidade? Um rei terreno admitiria em seus conselhos um cortesão inexperiente?” (WMA, nov. 1892, p. 137). A percepção era de que as metodistas fossem capazes de “organizar todo tipo de trabalho missionário”, entre os quais estava “conduzir reuniões de oração nas vizinhanças”, “fazer relatórios” e “dirigir-se ao público a respeito do trabalho” (WMA, abr. 1902, p. 309).

Tais habilidades serviam como mecanismos que pretendiam viabilizar a reforma moral nos campos de atuação. Maria L. Gibson igualmente compreendia que, para além das técnicas e estratégias, a necessidade em se conhecer a realidade religiosa dos campos de missão era fator que poderia determinar o sucesso da empreitada. Justificando a preparação nesse sentido, ela argumentava durante sua fala na Conferência metodista de New Orleans:

Nosso julgamento deve aprovar esta declaração sensata. Se enviarmos uma missionária para a China que nada sabe sobre o confucionismo, como ela pode conversar de forma inteligente com um confucionista, a fim de conduzi-lo gradualmente ao longo das linhas de seus próprios processos mentais, sem ofender o que ele ama, para avenidas mais amplas de pensamento? [...] Que vá aquela que nada sabe sobre os princípios do Romanismo e as diferenças de fé, que possivelmente nunca assistiu a um culto na Igreja Católica Romana e nunca ouviu uma missa: como pode ela esperar mostrar os erros de uma fé pervertida em terras papais, onde a ignorância é de fato ‘a mãe da devoção’? Como ela pode dizer: ‘Isso não é o que sua fé estabelece’, ou explicar a quem busca a luz onde e em que ponto

o protestantismo deixa o catolicismo? Se ela não conhece a história da Igreja Cristã, como pode responder à pergunta tantas vezes feita: ‘O que é um protestante?’ [...]. A experiência ensinou à nossa Junta duas outras verdades: primeiro, que o chamado de Deus a uma candidata a missionária significa um chamado à preparação; em segundo lugar, que o período de teste seria mais bem gasto neste país. Isso levou ao estabelecimento de escolas de treinamento missionário como parte do trabalho educacional da mulher para missões estrangeiras (Missionary issues..., 1901, p. 165-166).

Entre as finalidades da formação na Scarritt Bible and Training School estava a intenção em instrumentalizar as futuras missionárias para “ensinar em escolas” (WMA, abr. 1902, p. 309). A preparação educacional era compreendida como central para as projeções transnacionais que vislumbravam a reforma moral nos campos de missão. Ao responder à questão “Por que enfatizar o trabalho educacional em terras pagãs e papais?”, Maria L. Gibson destaca que aquilo que a Igreja procurava “fazer por meio de suas representantes em escolas e faculdades de ensino elementar” era formar “testemunhas de Cristo na China, Índia, Coreia e em todas as nações da terra”, pois, assim, essas regiões “não serão mais pagãs, mas serão cristãs, salvas por meio do ministério de seus próprios filhos e filhas” (Missionary issues..., 1901, p. 169). A formação educacional viabilizaria, ainda segundo Gibson, “enviar mulheres com poderes mentais e corporais treinadas para o uso do Mestre, que elevarão e abençoarão a humanidade por meio do poder do Cristo que habita em nós” (The Review of Missions, 11 maio 1902, p. 661). De forma elogiosa, uma publicação do início do século XX evidenciava as intenções de reforma moral transnacional via educação que estavam entre as preocupações da instituição de formação:

A escola de treinamento missionário é um grande fator na cristianização do mundo, e a Igreja Metodista Episcopal do Sul pode reivindicar um dos melhores em eficácia de instrução e resultados satisfatórios, enquanto se regozija com o crescente sucesso da Scarritt Bible and Training School para missionárias e outras obreiras cristãs (TMV, jul. 1911, p. 58).

O anuário de 1896 produzido pela MECS traz de maneira detalhada o *corpus* do currículo ao qual os futuros missionários e missionárias eram expostos. Destaca-se, para o debate proposto nesse capítulo, os temas associados ao ensino religioso.

1. Um conhecimento prático da Bíblia pelo estudo cuidadoso de cada livro, sua linguagem, literatura e tema, com exercícios regulares em métodos de ensino, também instrução em evidências cristãs, história do Antigo Testamento e assuntos afins.
2. O estudo da história da Igreja, história das missões, com algum relato das condições e necessidades dos vários campos e as qualificações necessárias dos missionários.

3. Promover os grandes interesses da obra da escola dominical, treinando professores para o trabalho regular da classe, e tal trabalho normal que os habilite a liderar as reuniões de professores nas Igrejas e nos lares.
4. Oferecer oportunidade de palestras sobre medicina elementar e enfermagem.
5. Dar treinamento prático em todos os ramos da obra missionária na cidade – a saber, leitura da Bíblia, escolas industriais, reuniões de mães, visitas de casa em casa, reforma da prisão e reforma de mulheres decaídas.
6. Ajudar Igrejas e pastores a resolver o problema que os confronta em todas as nossas grandes cidades: como alcançar e ajudar as classes negligenciadas.
7. Testar a aptidão dos candidatos para o trabalho missionário nacional e estrangeiro; sua força física, capacidade mental e caráter religioso (Year Book of the MECS..., 1896, p. 29-30).

Na divulgação da abertura de um dos cursos fica evidenciado a concepção antropológica tripartite tendo em vista a marca física (Figura 38), intelectual e espiritual do programa de preparação para os trabalhos em campos estrangeiros.

A Bíblia e a Sociologia são os principais temas, ensinando o modo de vida e os problemas do viver. Agrupados sobre estes estão assuntos que contribuem para um caráter cristão bem equilibrado e simétrico. O trabalho de campo coloca as teorias em prática, e a economia doméstica inicia os estudantes no conhecimento do governo da casa. O exercício ao ar livre é necessário diariamente e os terrenos de recreação são fornecidos e mantidos em reparos. Cesta de basquete, tênis e croquet são passatempos favoritos e têm grande espaço na cultura física dos alunos (TMV, jul. 1911, p. 57-58).

Figura 38 – Aulas de basquete na Scarritt Bible and Training School



Fonte: TMV, jul. 1911, p. 57.

A primeira mulher formada pela escola de treinamento, a senhorita Layona Glenn, foi destinada ao Brasil em 1894. Nos anos subsequentes, seguiu-se o envio de missionárias para outras periferias globais. Na medida em que a instituição ganhava notoriedade, foi proposto que se fornecesse também preparação para o movimento das diaconisas (TATUM, 1960). Uma face da dinâmica metodista impulsionada pela escola de formação pode ser observada

em uma publicação de Maria L. Gibson de 1902. A diretora afirma que, naquela altura, a MECS já havia enviado “38 representantes da escola”, sendo “11 para o Brasil, 13 para a China, 8 para o México, 2 para Cuba, 3 para a Coreia e 1 para o Japão” (The Review of Missions, 11 maio 1902, p. 662).

Tabela 4 – Missionárias enviadas entre 1894 e 1902

Destino	Missionária	Ano
Brasil	Miss Layona Glenn, Ga.	1894
	Miss Willie Bowman, Mo.	1895
	Miss Eliza Perkinson, Mo	1895
	Miss May Umberger, Va.	1895
	Miss Ida Shaffer, Mo.	1896
	Miss Mary Pescud, N. C.	1898
	Miss Clara Fullerton, Ky.	1899
	Miss Elizabeth Davis, N. C.	1900
	Miss Ada May Stewart, Fla.	1901
	Miss Helen Johnston, La.	1901
	Miss Della V. Wright, S. C.	1901
China	Miss Clara Steger, Mo.	1894
	Miss Ella Coffey, Va.	1894
	Miss Lizzie Martin, N. C.	1896
	Miss Johnnie Sanders, S. C.	1896
	Miss Ella D. Leveritt, Ga.	1896
	Miss Susie E. Williams, Cal.	1897
	Miss Mary L. Richardson, Mo.	1897
	Miss Mary Tarrant, Texas.	1898
	Miss June Nicholson, S. C.	1901
	Miss Mary C. White, Ga.	1901
	Miss Orien Alexander, Mo.	1901
Miss Mattie Dutton, Mo.	1901	
México	Miss Viola Blackburn, Miss.	1895
	Miss Laura V. Wright, Md.	1897
	Miss Fannie B. Moling, Mo.	1899
	Miss Lela McNemar, Miss.	1899
	Miss Alice Griffith, Ky.	1900
	Miss Norwood Wynn, Texas.	1901
	Miss May Treadwell, Ga.	1901
	Mrs. Ellen Barry Carney, Fla.	1901
Japão	Miss Ida Worth, Mo.	1895
Coreia	Miss Arrena Carroll, Va.	1899
	Miss Sadie Harbaugh, D.C.	1900
	Miss Mary Knowles, Ga.	1901
Cuba	Miss Sue Ford, Ky.	1900
	Miss Mary Cessna, Miss.	1900

Fonte: The Review of Missions, 11 maio 1902, p. 662.

Para além da sincronia com a expansão missionária da MECS entre o final do século XIX e início do XX, a publicação demarca precisamente a circulação transnacional a partir da preparação construída na Scarritt Bible and Training School e abre o caminho para a análise acerca das simultaneidades das atuações. A circulação dos trabalhos educacionais efetivados pelas missionárias indicadas na tabela será debatida a partir do mapeamento dos relatórios enviados dos campos e as publicações divulgadas pelos periódicos religiosos. A ideia é demarcar algumas comparações que corroboram a análise acerca do desenvolvimento das atuações pedagógicas viabilizadas pela formação na Scarritt Bible and Training School, as quais faziam do interior paulista uma parte incorporada ao movimento religioso transnacional.

7.2 Repertórios em circulação e simultaneidades globais

Atuando em San Luis de Potosi, no México, a senhorita Viola Blackburn se tornou responsável pela “escola de caridade e o trabalho feminino” (Nineteenth annual report..., 1987, p. 44). Sobre as tarefas missionárias desenvolvidas junto à comunidade local, ela afirmava: “Em geral, somos tratados com cortesia em nossas visitas de casa em casa. Muito poucos objetam que a Bíblia seja lida para eles em suas casas; alguns nos pedem para ler a Bíblia e orar com eles” (Twentieth annual report..., 1898, p. 55). Durante “a aula de costura feminina”, Blackburn sugere que as estudantes “nunca se recusam a liderar os exercícios devocionais na escola quando solicitadas a fazê-lo” (Nineteenth annual report..., 1987, p. 46). As articulações pedagógicas com vistas à reforma moral podem ser observadas no fato de as crianças passarem certo tempo “memorizando com cuidado todos os versículos” (Nineteenth annual report..., 1987, p. 46). Nesse mesmo sentido, a missionária afirmava em relatório: “A escola inteira memoriza um texto das Escrituras todos os dias e a classe bíblica pode repetir vários Salmos, o décimo segundo capítulo de Isaías, o décimo terceiro de I Coríntios, as bem-aventuranças e os mandamentos” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 45). Para além do método mnemônico, uma missiva explícita que a senhorita Blackburn possuía “uma turma muito interessante de seis meninas adultas estudando inglês. Com seu inglês, elas entendem o evangelho” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 45). Esses mecanismos de atuação religiosa pareciam estratégias significativas, na medida em que a missionária observava que a “ignorância, preconceito e superstição estão gradualmente desaparecendo”, encaminhando “o progresso da civilização e do Cristianismo” (Twentieth annual report..., 1898, p. 55). Demonstrando as interações transnacionais viabilizadas pela rede religiosa, a missionária

afirmava que havia recebido uma “expressão substancial de amor dos jovens do distrito de Grenada, Conferência do Norte do Mississippi, em formato de caixa de roupas para a escola” (Nineteenth annual report..., 1987, p. 46).

Seguindo uma direção semelhante, mas em Laredo (México), o vigésimo primeiro relatório anual da WFMS (1899, p. 36) afirma: “A senhorita Laura V. Wright se sente muito encorajada ao examinar o trabalho do ano. Ela é responsável pela aula de costura feminina, onde os nativos aprendem indústrias úteis e o evangelho ao mesmo tempo.” Além desse trabalho, Wright estava engajada na circulação de impressos religiosos, na medida em que, naquele ano, havia distribuído “cento e cinquenta folhetos, três Bíblias, seis evangelhos, dois Salmos e dois Testamentos” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 36). As interseções entre a educação formal e não-formal desenvolvidas pela missionária ficam evidentes em uma afirmação publicada em relatório: “A Bíblia é um estudo diário e as lições da escola dominical são ensinadas a todas as crianças” (Twentieth-first annual report..., 1899, p. 37). Corroborando as percepções da missionária, a edição de dezembro de 1901 do *Woman’s Missionary Advocate* (p. 179) evidencia que eram 531 crianças no “total sob instrução no trabalho em Laredo” e que haviam sido feitas no último trimestre “1 854 visitas” e “distribuídos 1 533 folhetos”.

Atuando na Cidade do México, a senhoita Fannie B. Moling sintetiza em relatório algumas territorializações pedagógicas possibilitadas pelas articulações transnacionais da MECS a partir da Scarritt Bible and Training School. Na medida em que seu trabalho era coerente com a preparação que treinava em Kansas o que seria aplicado nos campos, ela explicita que reforma moral e intervenção sobre o social constituíam pedras angulares das atuações metodistas.

‘Vou instruir-te e ensinar-te o caminho que deves seguir: vou guiar-te com os meus olhos’ (Salmos xxxii. 8.) Resolvi reivindicar como minha a preciosa promessa enquanto ouvia essas lindas palavras de nossa querida Srta. Gibson, em minha última noite na Training School. Logo depois de minha chegada à Cidade do México, fui encarregada dos meninos do departamento da Junta. Meu trabalho se limitou principalmente à Escola de Caridade. Inscrevemos durante o ano letivo 93 alunos, e novos alunos estão entrando a cada dia. A escola abre às 8h30 e, depois da capela, as crianças marcham para suas salas de aula. Aqui passo minhas horas da manhã das 9 às 12h30, ensinando inglês. Todos os outros ramos são ensinados na língua espanhola, estando a senhorita Ramirez a cargo. Desde as férias contratamos outro professor para auxiliar no trabalho da tarde. É muito bom observar o progresso dessas crianças. Uma garotinha, Elodia Diaz, é uma criança especialmente inteligente e interessante. Ela tem princípios fortes, prontamente discerne o que é certo e o pratica. Sua mãe é uma católica devota e, embora a criança ame e respeite sua mãe, ela induziu seus pais a permitirem que ela frequentasse nossa Escola Sabática, o próprio pai a acompanhou na primeira manhã. A Escola de Caridade tem um garotinho brilhante levado da prisão nacional do México, ‘Beleiu’. Desde as

férias, organizamos uma nova aula de leitura em inglês, e ele é o líder de conhecimento dessa classe (Twentieth-second annual..., 1900, p. 56).

Enviada para Nantziang, na China, parte do trabalho da senhorita Ella Coffey estava vinculado a “ensinar os alunos menores, visitar escolas, dar aulas bíblicas e dirigir reuniões”, com o objetivo de “ensinar os alunos a ver Deus, infinito, onisciente e onipotente”, além de conteúdos vinculados à “matemática, química, geologia, astronomia” (Twentieth-second annual report..., 1900, p. 22). Falando em relação às crianças chinesas, ela relata que “referências patéticas à sua triste vida doméstica, associações infelizes de rua e tentações de idolatria” eram “frequentemente feitas nas orações da tarde” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 22). Nesse sentido, parecia importante à educadora possuir instalações adequadas de ensino para promover um trabalho mais eficiente, fato que motivou uma requisição à Junta missionária da MECS, a qual “autorizou a Srta. Coffey a construir um prédio adequado para um internato feminino” (Twentieth-second annual report..., 1900, p. 16). Articulado pelas relações transnacionais metodistas, segundo um relatório, semelhante ao caso de Ribeirão Preto discutido no capítulo anterior, o pagamento do prédio e o sustento da escola seriam feitos “por presentes especiais da Conferência da Virgínia” (Twentieth-second annual report..., 1900, p. 16). Reportando sobre o trabalho educacional em Nantziang, Coffey demarcava os saberes que percorriam as teias da rede missionária: “Ramos ensinados: Literatura chinesa, ciência elementar, tricô, costura, bordado, inglês falado e música”, além de instrução religiosa abarcando “estudo diário da Bíblia, estudo diários de livros cristãos simples, serviço de oração e canto diários, atendimentos em serviços regulares da Igreja e escola dominical” (WMA, mar. 1899, p. 271).

No mesmo sentido, a descrição da senhorita Mary C. White sobre a escola em Soochow enfatiza que as salas de aula estavam “bem equipadas com mesas e banquinhos chineses, os quais servem no lugar das carteiras” (WMA, set. 1902, p. 90). As instalações escolares ainda possuíam “mapas, gráficos e livros em abundância – os dois últimos em inglês e chinês” – entretanto, ela destacava que, “fogões não há nenhum” (WMA, set. 1902, p. 91), fato que dificultava os trabalhos na área de economia doméstica. A missionária descreve que as instalações da escola eram utilizadas para os cultos religiosos, de modo que essa mescla entre “uma escola existindo para propósitos evangelísticos e fazendo o trabalho educacional da primeira classe” era possível graças à “auto-entrega e fé expectante das missionárias” (WMA, set. 1902, p. 94).

A senhorita Clara Steger repercutia as interpretações típicas da cultura do imperialismo que analogamente comparavam o rebaixamento moral à paisagem natural na China ao descrever que, ao chegar na região pela primeira vez, foi advertida: “Essa água é uma imagem das pessoas para as quais você está vindo; sua poluição moral é tão grande quanto aquela que transformou essa água em seu tom atual” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 17). Argumentando que os chineses não conheciam “a profundidade de sua degradação” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 17), seu trabalho na McTyeire School em Shanghai era “composto pelos alunos mais avançados”, os quais “estudavam e recitavam as lições em inglês” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 18). Sob a responsabilidade da senhorita Steger ficou a Palmetto School, uma escola “para as crianças dos policiais nativos”, a qual era “sustentada pelas ‘Palmetto Leaves’ da Carolina do Sul” (Twentieth annual report..., 1898, p. 13). De acordo com a publicação de setembro de 1899 do *Woman’s Missionary Advocate* (p. 75), os conteúdos ensinados na escola eram “inglês, clássicos chineses, ciência elementar, geografia, aritmética, Bíblia e outros livros cristãos”, e, no âmbito da instrução religiosa, “exercícios diários de devocional, lições diárias de Bíblia”, além do “atendimento em serviços dominicais, encontro de estagiários e Liga Epworth”.

Atuando como professora na escola em Soochow, Lizzie R. Martin assinalava em relatório que contribuía com o ensino de “inglês, geografia, aritmética, ciência primária, livros cristãos e clássicos chineses”, além de “lições bíblicas diárias, catecismos, história bíblica, novo testamento nos clássicos chineses, serviço de capelania todos os dias, escola dominical, serviço da Igreja e a Liga Epworth” (WMA, set. 1899, p. 76). Susie E. Williams também foi uma egressa da Training School deslocada para o trabalho em Soochow. Segundo a edição de março de 1899 do *Woman’s missionary Advocate* (p. 271-272), seus trabalhos na instituição estavam associados ao estudo da “Bíblia, antigo testamento (precedido por um curso completo de catecismo), clássicos chineses, aritmética, geografia e ciência elementar”, contando também com “lições para a escola dominical especialmente preparadas” e “exercícios devocionais realizados na escola”. Mapeando os resultados do trabalho educacional, a senhorita Williams afirmava em relatório enviado a MECS: “O fermento de nosso lar e escolas está operando na velha casa chinesa no coração desta grande cidade, e se Deus achasse conveniente remover-nos, a influência do que foi feito não poderia ser apagada” (Twentieth-second annual..., 1900, p. 31).

Reportando sobre o trabalho em Songdo na Coreia, a senhorita Arrena Carroll afirmava que as missionárias vendiam “partes das Escrituras, livros de hinos e folhetos”

(Twentieth-second annual..., 1900, p. 39). Na escola local havia o ensino de “catecismo, Bíblia, escrita nativa, clássicos chineses, caligrafia e canto”, de modo que a “instrução religiosa [era] dada através do ensino de livros cristãos” (WMA, maio 1900, p. 340). Segundo publicação de 1903, no Carolina Institute de Seul, as oito horas de estudo eram dedicadas aos “clássicos chineses, aritmética, geografia, inglês, escrita nativa, a Bíblia, catecismo, trabalho doméstico, bordado, renda, tricô etc.”, além de “instrução religiosa” (WMA, dez. 1903, p. 215).

Trabalhando em Petrópolis no Brasil, a senhorita Umberger mencionava em relatório que as alunas se dedicavam “no estudo da Bíblia com muito interesse”, fato que as permitia “aceitar Jesus em toda a sua plenitude” e perceber que não necessitavam “da intercessão de padres ou santos” (Twentieth annual report..., 1898, p. 66). Em publicação de 1899, ela afirma que ministrava “duas aulas bíblicas interessantes e duas de geografia, além de seis aulas de inglês” (WMA, nov. 1899, p. 145). Atuando no Rio de Janeiro, a senhorita Willie Bowman reportava: “Fiz tudo o que pude para continuar o trabalho sozinha, fiz 150 ligações, li a Bíblia e orei em dezoito casas, distribuí três Bíblias, três livros de hinos, um livro e vinte jornais religiosos” (Twentieth annual report..., 1898, p. 71). Para além das projeções de reforma moral e circulação de impressos, a senhorita Perkinson revela que havia pedido “permissão para abrir um departamento de caridade” (Twentieth annual report..., 1898, p. 72) na cidade de Juiz de Fora. Reverberando a formação da Training School, ela argumentava que “por falta de espaço ou de dinheiro” não pôde “sustentar muitos alunos de caridade”, fato que legitimava a extensão das atividades de assistência às “meninas da classe avançada”, fornecendo um aprofundamento das aulas de “leitura, escrita, aritmética, geografia, costura simples e a Bíblia” (Twentieth annual report..., 1898, p. 72). Intervir sobre os problemas da emergente vida social urbana brasileira era um dos caminhos viabilizados pelas atuações formais e não-formais das egressas.

Em direção muito semelhante, a senhorita Hellen Johnston reportava sobre seu trabalho em Ribeirão Preto: “Meu trabalho é principalmente na sala de aula e é variado. Tenho aulas de aritmética, ciência, inglês, Bíblia e história. Estudar minhas lições me mantém ocupada, algumas eu nunca ensinei antes” (WMA, jan. 1910, p. 345). Segundo relatório de junho de 1910 publicado pelo *Woman's Missionary Advocate* (p. 559-560), a “senhorita Johnston provou ser uma joia na direção do trabalho doméstico. As crianças chegam não sabendo como limpar uma sala. Isso requer tempo e paciência para ensiná-las como fazer bem seus deveres”.

Corroborando a circulação transnacional de saberes e práticas, a fotografia publicada em outubro de 1910, também pelo *Woman's Missionary Advocate*, demonstra a concretude das atuações educacionais desenvolvidas pelas egressas da Training School. O cuidado da senhorita Johnston com as meninas, em Ribeirão Preto, evidencia o esforço pedagógico para valorização da economia doméstica. A percepção da missionária era orientada pela intenção de reforma moral. Em relatório de agosto de 1910, Johnston afirma:

Meu trabalho, com algumas mudanças nas salas de aula, é o mesmo do último ano. Além do meu trabalho de classe, ajudo com a economia doméstica. Não há resultados visíveis notáveis de mudanças nas vidas de nossos pupilos, mas seus comportamentos mostram que a influência silenciosa da Sua Palavra está tendo seu efeito sobre o caráter (WMA, ago. 1910, p. 84).

Figura 39 – Senhorita Johnston e sua aula de costura, Collegio Methodista



Fonte: WMA, out. 1910, p. 165.

O relatório anual da WFMS publicado em 1902 reforça a integração de Ribeirão Preto na rede metodista transnacional. O relato da senhorita Ada May Stewart evidencia a dinâmica da circulação de saberes pedagógicos assimilados na Training School pelas tramas da interiorização paulista. A intervenção sobre o social encontrava na esfera doméstica um ambiente a partir do qual poderia se construir uma coesão social pautada nos referenciais morais cristãos protestantes.

Eu completei o curso na Scarritt Training School em maio, fui aceita como missionária e, em junho, recebi minha nomeação para o Brasil, com a determinação para estar pronta para embarcar em 20 de julho. A provação de se preparar logo acabou e o dia da partida veio, e com ele Sua graça com toda suficiência. Conheci as outras moças (Senhoritas Wright, Bowman, Perkinson e Johnston) em New York, e partimos ao meio-dia do dia 20 de julho. Não posso expressar meus sentimentos enquanto estava no convés do vapor e assisti a terra natal passar de vista. [...]

Uma semana foi agradavelmente passada no colégio do Rio e depois, me dirigi para meu futuro destino, Ribeirão Preto, dois dias de jornada pelo interior. Depois de experiências variadas e totalmente novas – as acomodações dos trens brasileiros não são exatamente como as dos Estados Unidos – meu novo lar foi alcançado, onde uma recepção gentil me aguardava.

Grande parte do meu tempo aqui é dedicada ao estudo da língua. Além disso, ajudo na economia doméstica, ensino quatro aulas de inglês e, na companhia da senhorita Fenley, uma de nossas professoras, faço alguns trabalhos de visitas. Organizamos uma reunião de oração para moças. É inspirador ver como as mulheres tomaram parte prontamente. [...]

Parece haver menos fanatismo em Ribeirão Preto do que em algumas outras cidades. As pessoas geralmente são liberais e amigáveis com os protestantes. Nossa pequena capela fica cheia em quase todos os serviços, três vezes por semana. [...]

Depois de uma dura luta contra inúmeras dificuldades, a senhorita Smith estabeleceu permanentemente uma escola aqui. Está gradualmente crescendo em números e popularidade. Sem dúvida, ninguém questionaria a veracidade dessa constatação e perguntaria como tal fato é possível onde vemos uma grande falta de equipamentos, como lousas, mapas, gráficos e mesas. Poucos bancos e somente dezoito mesas servem de assento para nossos sessenta alunos. No departamento do jardim da infância existe uma pequena lousa, duas mesas e quatro bancos duros e sem encosto. Enquanto as crianças parecem contentes em sentar dia após dia com costas que devem ficar cansadas, nós como professoras não estamos satisfeitas. Sem algum aparato, não podemos fazer o melhor trabalho, não podemos esperar o avanço necessário em nossos pupilos. No departamento doméstico e nas salas de aula, precisamos também de melhores equipamentos. É claro, com a presente condição, podemos ensinar praticamente duas importantes lições – economia e frugalidade.

A maioria dos nossos pupilos são das melhores famílias e vêm de casa confortáveis. Nós sinceramente oramos por meios para melhor mobilhar nossa casa, que a vida doméstica seja mais atrativa e nosso trabalho nas salas de aula seja de melhor qualidade.

Ore por nós em nosso trabalho, e que possamos ser usados por Deus na liderança de muitas almas à luz de seu amor (Twentieth-fourth annual report..., 1902, p. 83-84).

Fica explícita a compreensão de que as acomodações adequadas para as práticas educacionais constituíam meios a partir dos quais a reforma moral seria favorecida. O posicionamento de Ribeirão Preto como fronteira sociológica é demonstrado pela territorialidade que o movimento missionário ganhava face à concretização de suas atuações pedagógicas. Destaca-se o fato de o Collegio Methodista ter sido fundado na cidade em 1899 com a presença de onze alunos, e em 1902 já atender 60 crianças locais. Paradoxalmente, os limites do alcance religioso podem ser observados na edição de janeiro de 1902 do *Woman's Missionary Advocate* (p.209), segundo o qual, de todos os alunos matriculados, apenas 3 eram membros da Igreja e 14 frequentavam a escola dominical. A propósito, a senhorita Ada May Stewart esteve trabalhando nesse contexto com a senhorita Willie Bowman, período no qual Ribeirão Preto foi acometida por uma grave epidemia de febre amarela (FIGUEIREDO,

1996). Nessa conjuntura, revela Bowman: “A senhorita Stewart e eu decidimos que se pudéssemos ajudar de alguma forma, nós estávamos dispostas. Então, oferecemos nossos serviços para o comitê e fomos aceitas de imediato” (WMA, nov. 1903, p. 170). O que chama a atenção são as tramas do movimento transnacional, quando a missionária afirma: “O trabalho era novo para mim e encontrei uso para todas as lições e palestras sobre enfermagem que eu tinha tido na Training School” (WMA, nov. 1903, p. 170).

A edição de julho de 1904 do *Woman's Missionary Advocate* apresenta relatórios de diversas egressas da Scarritt Bible and Training School que atuavam no Brasil. As descrições revelam concretamente o assentamento de repertórios e práticas educacionais coerentes com a formação recebida no Missouri. Assinando como secretária da missão feminina uma missiva que propunha uma visão geral do trabalho, a senhorita Layona Glenn afirma que era “capaz de ver e perceber as bênçãos e favores” que Deus havia concedido “de maneira incomum” (WMA, jul. 1904, p. 30). Essa era a percepção sobre as atuações nas diversas cidades. Em Ribeirão Preto, a senhorita Willie Bowman descrevia: “Nossa escola está tão cheia esse ano que eu tenho seis aulas de Bíblia – três sobre o antigo e três sobre o novo testamento – cada uma em uma parte diferente, então me dá tanto a estudar como se cada turma estivesse estudando uma matéria diferente” (WMA, jul. 1904, p. 31). Clara B. Fullerton, escrevendo sobre o Colégio Americano de Porto Alegre, revela a coerência do trabalho com a especificidade da imigração europeia local, na medida em que na escola aconteciam aulas de “alemão, física, química e matemática”, conteúdos que faziam com que as pessoas percebessem que “somente uma educação cristã” seria “boa o suficiente para suas crianças” (WMA, jul. 1904, p. 33). Também em Porto Alegre, a senhorita Della V. Wright descreve que o “interesse pela Bíblia era notável”, fato que a permitia conversar muito tempo com as crianças “sobre assuntos bíblicos, pois nunca parecem cansadas” (WMA, jul. 1904, p. 33). Trabalhando no Colégio Americano Fluminense no Rio de Janeiro, a senhorita Elizabeth Davis evidencia as habilidades demandadas pelo *ethos* empresarial ao argumentar: “Financeiramente, nós ainda estamos atrás, mas estamos fazendo todo esforço possível para pagar nossos débitos” (WMA, jul. 1904, p. 34). Além de mencionar o “interesse no estudo da Bíblia” e no “ensino de inglês e música” (WMA, jul. 1904, p. 34), ela deixa explícito as conexões transnacionais que a instituição religiosa costurava em meio à rede missionária:

Nós temos nessa escola três bolsas de estudo – nomeadas, John Belle Woodruff, mantida pela senhora Winsett, de Curve, Tennessee; Mary Rust, mantida por uma das Igrejas de Nashville; e uma mantida pela Sociedade de Conferência da Carolina do Norte, a qual não possui um nome especial. As garotas que estão usando essas

bolsas de estudo são todas cristãs fazendo bom trabalho. Sua influência na escola é boa e esperamos vê-las boas professoras no trabalho de Deus. Existem outros bons caracteres entre as crianças, os quais se tivessem ajuda financeira poderiam se tornar nobres e úteis mulheres. Vamos aceitar de bom grado mais bolsas de estudo (WMA, jul. 1904, p. 34).

A propósito, o trabalho desenvolvido pelas egressas no Brasil motivou a coleta de um fundo de U\$ 117,50 que foi enviado à Scarritt Bible and Training School. Segundo consta na edição de maio de 1908 do *Woman's Missionary Advocate* (p. 505), em carta, a senhorita Layona Glenn pedia que uma sala da instituição “fosse nomeada ‘Brasil’ e mobiliada nas cores nacionais de sua terra adotada”. De acordo com a publicação, a sala serviria “para um duplo propósito”, “lembrar diariamente do amor das doadoras pela escola e demonstrar um vínculo para nos ligar ao Brasil”. As histórias se conectavam a partir do intercâmbio entre a instituição que sediava a formação missionária e a atuação das egressas em campo, revelando vetores que se entrecruzavam. Em alguma medida, o desenvolvimento do trabalho norte-americano foi favorecido pela dinâmica estabelecida nas fronteiras de atuação, demonstrando, mesmo que assimétrica, a reciprocidade entre locais integrados pela rede transnacional metodista.

A edição de junho de 1913 do *The Missionary Voice* corrobora a análise sugerida até aqui ao dar publicidade a outras nove missionárias “graduadas na Scarritt Bible and Training School” (TMV, jun. 1913, p. 329). As irmãs Eva e Bessie Hardie, possuíam a “distinção de ter nascido na Coreia, onde seus pais trabalham como missionários” (TMV, jun. 1913, p. 329). Ambas estiveram nos “Estados Unidos por nove anos, concluindo sua educação literária no Millersburg Female College”, além de mais “dois anos de treinamento, um ano no Bible Teachers’ College, em Nova York, e um ano na Scarritt Bible and Training School” (TMV, jun. 1913, p. 330). Elas eram filhas do Dr. Hardie, superintendente da missão no Distrito de Seul, o qual demarcou em relatório uma percepção sobre a sobreposição de movimentos que a marcha metodista deveria seguir na Coreia. Segundo ele: “A Ferrovia Seul-Wonsan agora atravessa a parte oeste do território, proporcionando grande comodidade ao missionário itinerante; de modo que os atuais trabalhadores levam vantagem sobre seus predecessores, tendo trocado o cavalo de carga pelo trilho de ferro” (Fourth annual report..., 1914, p. 255). Bessie Hardie, em meio às contradições da modernização nas periferias do capitalismo, como missionária na Coreia fez parte de um grupo de “trabalho nos seis circuitos ao redor de Choon Chun, cavalcando quilômetros pelo país, dando aulas bíblicas em aldeias e vilas, supervisionando escolas diurnas e, para usar a palavra que é comum na vida dos trabalhadores, ‘pregando’ o evangelho longe e perto” (Seventh annual report..., 1917, p. 73).

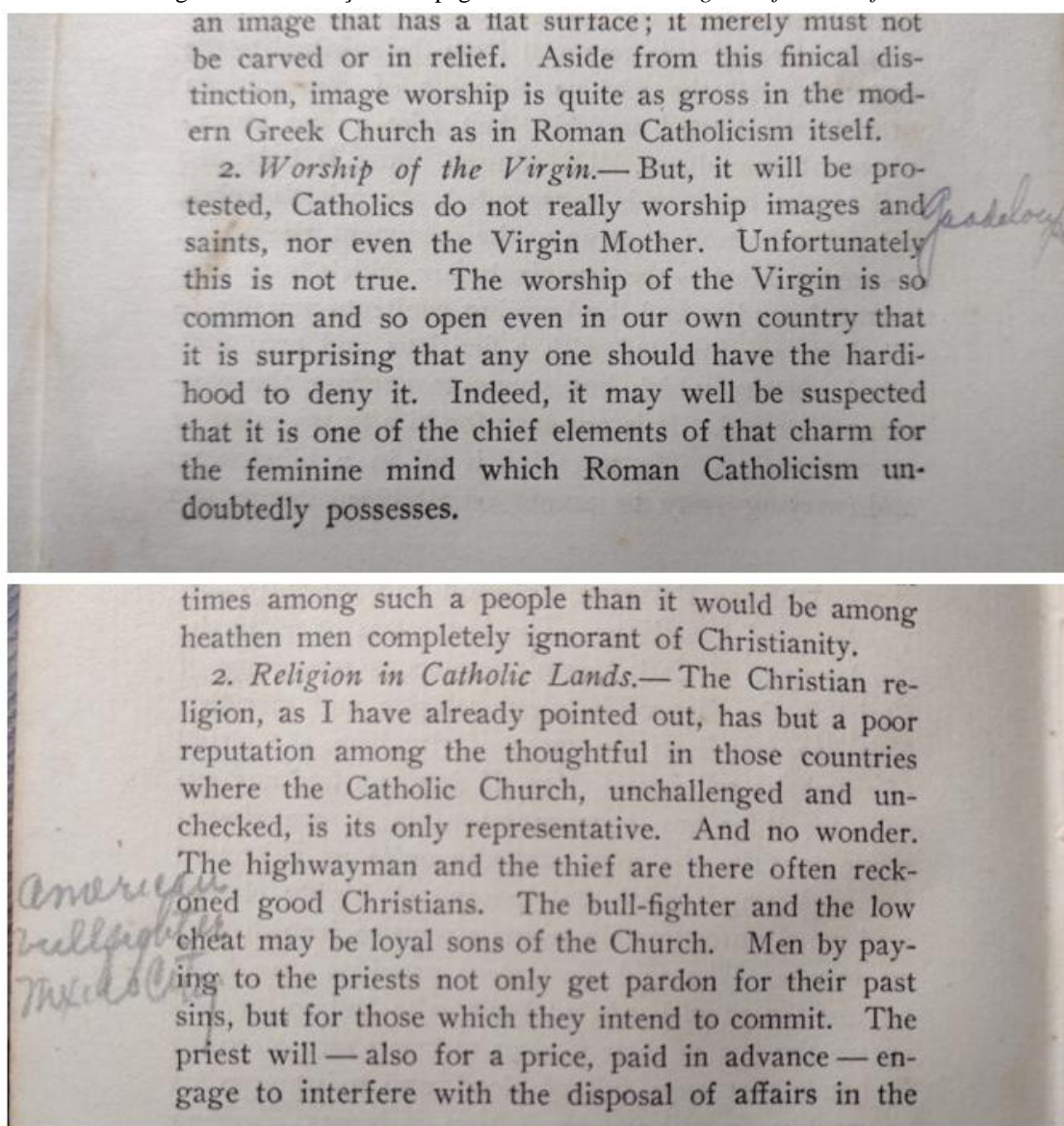
Eva Hardie, por sua vez, encarregou-se das “aulas de música instrumental” (Seventh annual report..., 1917, p. 242), além de “uma aula semanal ensinando as mulheres a ler coreano e chinês, escrita e aritmética” (Seventh annual report..., 1917, p. 244) na Carolina Institute. Sobre o trabalho educacional desenvolvido em Wonsan, ela destacava: “Essas escolas são uma grande ajuda para as aldeias e Igrejas onde estão localizadas; [...] se essas escolas pudessem continuar, seriam de grande ajuda para o trabalho da Igreja na Coréia” (Seventh annual report..., 1917, p. 259).

A senhorita Hattie F. Love antes de fazer o curso na Training School já era “graduada pelo Randolph-Macon College e pelo Woman’s Medical College, e serviu como estagiária no Hospital Memorial, Wrochester, Massachusetts” (TMV, jun. 1913, p. 330). Atuando na Laura Hayhood School em Soochow na China, ela se responsabilizou pelas aulas de “ciências e artes industriais, pelas séries do *high school*, também a Bíblia da sétima série” (Seventh annual report..., 1917, p. 204). Outra egressa do ano de 1913, a senhorita Lela Bliler, também foi destinada à China, após se formar pela “[Escola] Normal do Estado em Warrensburg, Missouri, para garantir um conhecimento prático de ensino” (TMV, jun. 1913, p. 330). Ela é citada por um relatório da Junta Missionária pelo fato de compor “com sua equipe de médicos chineses, mulheres bíblicas e enfermeiras” um grupo responsável por “um trabalho fiel para curar os corpos e as almas de mais de seis mil pacientes que foram tratados no hospital” (Seventh annual report..., 1917, p. 205).

Repercutindo o *ethos* empresarial e a simultaneidade das atuações, a senhorita Ethel McCaughan foi a formanda destinada ao México. Sobre sua atuação em Chihuahua, ela narra em relatório que se dedicava a “costurar das duas às quatro”, antes de liderar a “reunião de negócios, a aula missionária, o discurso bíblico ou social”, além de “planejar, comprar materiais, cortar roupas e dirigir as mulheres” pelo fato de atuar como “superintendente do departamento de costura” (Ninth annual report..., 1919, p. 419). Outra egressa da turma de 1913 foi a senhorita Mary Jane Baxter que também trabalhou no México, como “uma *Student Volunteer* enquanto estudante no Asbury College” (TMV, jun. 1913, p. 330). Posteriormente, ela atuou em diversas cidades brasileiras. Entretanto, o que chama a atenção é a contracapa do livro *Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries* encontrado na biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto possuir seu nome, além de uma anotação à mão mencionando a Scarritt Bible and Training School – como mencionado na introdução desta tese.

A circulação de saberes é constatada pelo fato de a edição de 1905 conter registros feitos nas margens do capítulo que trata a respeito do “catolicismo romano”, os quais sugerem que o estudo sobre esse sistema religioso tenha sido utilizado na preparação da missionária. A pujança transnacional fica evidente na página 279, na qual o tópico a respeito da “Adoração da Virgem” contém, escrito à mão, o termo “*Guadeloupe*” e na página 282, o termo “*American bullfighter Mexico City*” (Figura 40). A referência à realidade mexicana circulava pelas teias tecidas pela instituição missionária alimentando o imaginário comparativo entre as regiões marcadas pela presença católica.

Figura 40 – Anotações nas páginas 279 e 282 do *Religions of mission fields*



Fonte: WINTON, 1905, p. 179-282.

O mesmo capítulo do *Religions of mission fields* traz entre suas referências bibliográficas o livro *The Bible in Brazil* escrito por Hugh Clarence Tucker, publicado em 1902. O Reverendo Tucker chegou ao Brasil em 1886 como missionário da MECS na esteira da presença metodista entre os ex-confederados no interior de São Paulo. Seu livro tinha o objetivo de “revelar mais claramente ao povo cristão dos Estados Unidos e da Inglaterra as condições que cercam 17 milhões de almas imortais no continente americano” (TUCKER, 1902, p. 5). A evidência concreta da dinâmica da circulação está no fato de o livro de Tucker ter sido escrito no Brasil, impresso em Nova York e servir de referência a outra obra que, encontrada por sua vez na escola de Ribeirão Preto, compilava informações sobre religiões de diversos locais do mundo e servia para orientar a formação de missionárias na cidade de Kansas. Os sentidos atribuídos localmente eram tecidos tendo em vista uma complexa circulação de repertórios os quais faziam do Brasil, e do interior de São Paulo em especial, um nódulo integrado às tramas da rede transnacional metodista.

7.2.1 Lições internacionais e ensino religioso

Um indício da relação entre o suporte desses livros nas atuações educacionais das egressas da Scarritt Bible and Training School no interior de São Paulo é sugestionado pela fotografia publicada na edição de outubro de 1910 do *Woman's Missionary Advocate*. Nela, observamos a senhorita Eunice Fletcher Andrew portando nas mãos um livro que, como sugere a legenda, servia de suporte às aulas sobre a História do Antigo Testamento. A senhorita Andrew era natural do estado do Kentucky e havia ingressado em 1904 para formação na Scarritt Bible and Training School. Segundo consta em uma publicação de 1907, a ocupação religiosa estava em sua família há gerações. Seu avô, por exemplo, era parente do bispo Andrew, que havia sido um dos pivôs dos debates sobre a propriedade de escravos que ocasionou na divisão dos metodistas em 1844. Sua mãe era neta do Rev. Luke P. Allen, assistente do bispo Hubbard Hinde Kavanaugh, pioneiro do metodismo no início do século XIX em terras do interior dos Estados Unidos. Seu pai, por sua vez, trabalhou como administrador da Igreja e manteve uma escola privada no ambiente rural de Rockfield no Kentucky. Foi de uma professora com formação superior contratada por ele que a pequena Andrew recebeu suas primeiras lições educacionais (WMA, ago. 1907, p. 53). Importante lembrar que, em Ribeirão Preto, ela foi uma das responsáveis pelas articulações que viabilizaram a construção do prédio próprio para o Collegio Methodista em 1914.

Figura 41 – Senhorita Andrew e a turma de Antigo Testamento no Collegio Methodista em Ribeirão Preto



Fonte: WMA, out. 1910, p. 166. Indicação minha.

A sugestão da legenda da fotografia suscita a questão acerca de quais livros eram utilizados nesse tipo de aula. Outros volumes encontrados na biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto fornecem uma possível resposta e conferem uma objetividade mais aguda para o tema da circulação transnacional de repertórios.¹⁶ Destaca-se algumas obras especialmente voltadas às lições internacionais das escolas dominicais com amplo conteúdo sobre o Antigo Testamento. Como afirmei no capítulo anterior, por mais que sejam consideradas categorias analíticas distintas, colégios e escolas dominicais estavam implicados com os mesmos propósitos de reforma moral. Nesse sentido, pode-se conceber que, por mais que as publicações fossem direcionadas às escolas dominicais, seu uso no Collegio Methodista era recorrente pelo fato de o estudo da Bíblia ser parte constituinte do currículo construído pelas missionárias, a partir da formação orientada pela Scarritt Bible and Training School. Um relatório da própria senhorita Andrew corrobora esse fato. Sobre o trabalho em Ribeirão Preto, ela afirmou: “Os exames bíblicos revelaram um conhecimento da verdade e acreditamos que a semente plantada deve gerar abundantes frutos. O estudo da Bíblia ocupa

¹⁶ O contato com a bibliografia aqui utilizada foi possível graças aos esforços da bibliotecária Ellen Rodrigues de Matos Souza do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto, a quem devo meus sinceros agradecimentos.

tal lugar em nosso ensino que sua importância não pode ser mal compreendida pelos estudantes” (First annual report..., 1911, p. 396).

Destaca-se o fato de as publicações com lições internacionais alcançarem não só Ribeirão Preto, mas diversos outros campos missionários. Pressupondo a antropologia tripartite estruturada pelas reflexões da psicologia cristã, a existência desse repertório destinado especificamente ao trabalho educacional revela, de um lado, a dinâmica transnacional de circulação de mercadorias otimizada pela instituição missionária, de outro, a consciência dos metodistas acerca de sua projeção global e as possibilidades desses suportes para a simultaneidade do trabalho. Padronizar o material utilizado nos campos conferia uma possível segurança de que os valores cristãos estavam chegando ao público escolar e atingindo os objetivos de reforma moral. Nesse sentido, evitar a diversificação e a pluralidade era mecanismo para tentar viabilizar uma espécie de identidade do trabalho metodista, na medida em que uniformizar os suportes de mediação pedagógica proporcionava a potencialização do alcance missionário. Tal processo contava, inclusive, com a mobilização de traduções do inglês para línguas locais a fim de tornar o conteúdo mais acessível às especificidades dos campos.

Em relatório sobre o trabalho em Laredo, no México, a senhorita Nannie E. Holding ajuda a confirmar essa perspectiva ao afirmar: “Temos uma escola dominical completa e muito interessante. Usamos as lições internacionais, tanto em inglês quanto em espanhol” (Eighteenth annual report..., 1896, p. 34). Explicitando a circulação transnacional missionária, um relatório metodista constata que a atuação de uma escola dominical em Shanghai na China também se servia das lições internacionais:

A escola se reúne regularmente todos os domingos às 9 horas e é ministrada na língua inglesa, sendo os alunos japoneses, coreanos e chineses. O atendimento varia de vinte a quarenta. As lições internacionais são usadas. Muitos dos alunos, por sua frequência regular e zelo com que estudam nas lições, dão evidência de interesse na instrução religiosa; e vários deles expressaram o desejo de se tornarem cristãos. Há cerca de trezentos volumes de livros em nossa biblioteca da escola dominical, que os alunos levam e leem em casa (Forty-first annual report..., 1887, p. 95).

Segundo os religiosos, “toda sociedade missionária e escola dominical devem possuir uma biblioteca em constante crescimento com os melhores livros das missões” (Missionary issues..., 1901, p. 203). Nessa direção, para tornar a presença metodista mais eficiente na Coreia, uma Junta havia sido “organizada com o propósito de publicar trimestralmente as aulas da Escola Dominical Internacional no idioma coreano” (Eighth annual report..., 1918, p.

95). Essas lições também orientavam o trabalho no Brasil. A senhorita Alice Moore que havia cursado “o ensino superior e estudado música no New England Conservatory” e feito “o curso de estudos na New England Deaconess Home and Training School” (JOHN, 1899, p. 67), reportou de Piracicaba:

Na última sessão, encomendei nosso pequeno jornal da escola dominical para os alunos que não frequentavam a escola dominical, e eles o apreciam muito. Se por algum motivo uma dessas crianças não consegue pegar o jornal, ela fica muito desapontada. Ensinamos a Bíblia como de costume, exceto que dei as duas aulas de crianças menores para a senhorita Smith, que as está ensinando com base no Antigo Testamento. Em minhas aulas estudamos este ano a vida entrelaçada de Cristo, e então comecei as lições internacionais com eles (Twentieth annual report..., 1898, p. 67).

Entendendo que “a escola dominical é uma agência evangelizadora muito eficiente para a América do Sul, bem como um fator potente na educação e no desenvolvimento cristão das famílias que já estão na Igreja (TMV, dez. 1911, p. 39), o missionário J. J. Ransom era um dos responsáveis pela circulação desses conteúdos religiosos no Brasil. Liderando a publicação de um folhetim destinado às crianças, chamado *A nossa gente pequena*, ele descrevia que se tratava de uma “folha com a *Lição Internacional* em linguagem simples para crianças” trazendo “artigos para meninos e meninas de tenra idade” (MC, 1 abr. 1886, p. 4). Com já foi dito em capítulos anteriores, Ransom criou o periódico *Methodista Catholico* em 1886, o qual também servia como veículo de propagação de repertórios educacionais, como destaca a descrição de seus objetivos na primeira edição publicada: “Nosso programma é simplicissimo. Todos os numeros terão as competentes *Lições Internacionaes* para as Escolas Dominicaes” (MC, 1 jan. 1886, p. 1).

Figura 42 – Publicidade da Casa Publicadora Methodista

CASA PUBLICADORA METHODISTA	
<p>Nesta casa faz-se todo e qualquer trabalho typographico, podendo-se garantir Promptidão, nitidez e modicidade de preços</p> <p>Publica-se tambem o EXPOSITOR CRISTÃO Orgam da Conferencia Annual da Missão Brasileira da Igreja Methodista Episcopal do Sul Semanario Religioso e Noticioso J. L. KENNEDY—Redactor. Assignatura annual—5\$000 CAIXA 384 CAPITAL FEDERAL O JUVENIL Publicação quinzenal illustrada dedicada à Escola</p>	<p>Dominical e á instrucção religiosa das creanças <i>Preço—Anno...</i> 2\$000 Redactor:—JAMES L. KENNEDY</p> <div style="border: 2px solid red; padding: 5px; text-align: center;"> <p>Revista da Escola Dominical (Curso das LICÇÕES INTERNACIONAES) Assignatura annual.... 2\$500</p> </div> <p>Tem em deposito Biblias, livros e tractados evangelicos Para encommendas dirijam-se a JAMES L. KENNEDY, Secretario. 20, RUA DA AJUDA, 20 RIO DE JANEIRO</p>

Fonte: O Puritano, 7 fev. 1901, p. 7. Indicação minha.

Os esforços para circulação também envolviam a Casa Publicadora Methodista no Brasil. Segundo consta em uma publicidade divulgada pela edição de 7 de fevereiro de 1901 do jornal presbiteriano *O Puritano*, o “Curso das LICÇÕES INTERNACIONAES” poderiam ser adquiridos por intermédio da instituição, que naquela altura era liderada por James L. Kennedy, também responsável pelo periódico *Expositor Christão* (novo nome atribuído ao *Methodista Catholico*). Nessa direção, sintomático é o “Plano para publicação das ‘Lições Internacionaes’” organizado por “várias denominações Evangelicas no Brazil” divulgado pelo periódico *O Puritano* de 20 de abril de 1911. Tratava-se de um esforço em conjunto para viabilizar a difusão de materiais produzidos nos Estados Unidos, os quais alcançavam diferentes regiões globais. Pelas teias tecidas pelos protestantes havia uma significativa mobilidade transnacional de saberes que orientavam as atuações educacionais. Segundo consta no periódico:

Considerando os Obreiros Evangelicos que o trabalho de publicações das ‘Licções Internacionaes’ para a Eschola Dominical no Brazil pode ser feito de commum acordo com todos os corpos ecclesiásticos que militam em nossa Patria, á similhaça das Uniões das Echolas Dominicaes da India, da China, do Japão e do Mexico; que o trabalho dessas Uniões tem sido abundantes de precioso fructos espirituas para a Egreja Christã, resolveram apresentar á aprovação das varias denominações que aqui trabalham o seguinte plano de publicações para as Escholas Dominicaes.

I

Publicaram-se duas Revistas, uma para o uso dos *maiores* e outra para o estudo das *creanças*; havendo de ambas, duas edicções, uma em formato de folheto, em bom papel e outra em papel inferior para ser distribuida em avulsos semanalmente.

Encarregar se-á dessas publicações uma directoria, composta de um representante de cada denominação que entrar neste accordo.

Essa directoria elegerá um redactor secretario que terá a seu cargo a introdução e adaptação das ‘Lições Internacionaes’ e duas ‘Lições’ para as classes infantis, e um redactor-gerente que se encarregará da publicação e expedição das Revistas. Esses redactores serão responsaveis á directoria pelos seus actos.

(...)

II

A directoria sómente poderá traduzir as Lições e o que mais necessario fôr de publicações semelhantes e interdenominacionaes, como ‘Peloubet’s Select Notes’ e otros congêneres (*O Puritano*, 20 abr. 1911, p. 5-6).

A convenção interdenominacional das escolas dominicais no Brasil foi dirigida pelo metodista James L. Kennedy e deliberou como seu primeiro presidente, o também metodista, Hugh Clarence Tucker (*O Puritano*, 7 set. 1911, p. 3-4). Além da divulgação das publicações anuais das *Peloubet’s Select Notes on the International Lessons*, outra publicação d’*O Puritano* demonstra de maneira ainda mais específica o protagonismo metodista na circulação transnacional de livros destinados ao ensino religioso. O periódico repercutiu a seguinte nota em setembro de 1918:

A Casa Publicadora Methodista, de Juiz de F6ra, Minas, informa-nos que brevemente mandar6 sua ordem aos Estados Unidos, mandando vir os famosos e uteis livros da Eschola Dominical, Peloubet's Notes e Tarbell Notes, para o anno de 1919.

S6o os melhores commentarios publicados, das li76es das Escolas Dominic6es. S6o em inglez. S6o livros grandes, profusamente ilustrados. Os dois livros s6o muito parecidos, o de Tarbell sendo preferido pelos professores de crean7as. Ha annos que a Casa Publicadora vem vendendo estes livros, e em tal quantidade, que, provavelmente n6o podereis possuir um por pre7o egual (O Puritano, 26 set. 1918, p. 6).

Como fica expl6cito, a organiza76o wesleyana funcionava como articuladora na importa76o dessas obras, servindo-se das redes institucionais constru6das desde o 6ltimo quarto do s6culo XIX, as quais conectavam os campos mission6rios 6 sede norte-americana. Dinamizando uma face da circula76o global de mercadorias, peri6dicos metodistas publicavam propagandas dos livros com o intuito de dar visibilidade e motivar o interesse de aquisi76o nos locais aonde chegavam os impressos. Dito de outro modo. As atividades da Casa Publicadora Methodista faziam da circula76o de peri6dicos uma plataforma para divulgar e ampliar as vendas e o alcance de livros vendidos por ela pr6pria. A Figura 43 mostra duas dessas propagandas que foram repercutidas a partir das teias do *The Christian Advocate* no ano de 1914.

Figura 43 – Propagandas dos livros com li76es internacionais para as escolas dominicais

DR. JOWETT says: "Exceedingly well done. Of very great assistance to S. S. teachers."

PELOUBET'S SELECT NOTES
The World's Greatest Commentary on the International Sunday School Lessons for 1914
By REV. F. N. PELOUBET, D.D., and PROF. AMOS R. WELLS, Litt.D., LL.D.
39th ANNUAL VOLUME
Next to the Bible, the teacher's best friend
Cloth, price, \$1.00 net; \$1.15 postpaid
W. A. WILDE COMPANY
Boston and Chicago

TENTH YEAR TARBELL'S FOR 1915
Teachers' Guide
By **MARTHA TARBELL, Ph.D.**
8vo, \$1.00 net (postpaid \$1.10)

¶ Nearly one-half more lesson material than any other teachers' commentary. There's a reason why knowing teachers use **TARBELL'S**.

FIVE BOOKS IN ONE
Tarbell's is equally valuable for Primary, Junior, Intermediate, Senior and Bible Classes.

MARGARET SLATTERY says: "I know of nothing better. Teachers of graded lessons will find it invaluable as a reference book."

AT ALL BOOKSELLERS
Fleming H. Revell Co. 158 5th Ave., New York
125 No. Wabash, Chicago

Dessa forma, os repertórios pedagógicos internacionais alcançavam as fronteiras de atuação, favorecendo aos propósitos de reforma moral desenvolvidos pelas práticas educacionais dos religiosos. Esse protagonismo fazia do interior de São Paulo um local conectado aos conteúdos que circulavam globalmente, demonstrando a integração pedagógica dinamizada pela instituição missionária. Pode-se corroborar essa perspectiva pelo fato de em Ribeirão Preto terem resistido ao tempo três edições do *Tarbell's teachers' guide to the international Sunday-school lessons* (1913, 1918, 1919) e uma edição do *Peloubet's Select Notes on the International Lessons* (1913). Todos os volumes trazem, em inglês, lições relativas ao estudo do Antigo Testamento. Ao mesmo tempo em que conferem objetividade ao repertório indicado pela fotografia da senhorita Andrew, fica evidente os suportes que alicerçavam a atuação das missionárias, especialmente aquelas formadas pela Scarritt Bible and Training School que, em inúmeros momentos, eram as responsáveis pelos estudos bíblicos nos colégios e nas escolas dominicais.

Organizado de maneira trimestral, as edições do *Tarbell's teachers' guide to the international Sunday-school lessons* trazem lições anuais para serem aplicadas no ano subsequente. Contendo mapas coloridos, desenhos, fotografias, atividades, orientações didáticas e lições morais, os alunos são estimulados a lerem, copiarem passagens bíblicas, refletirem sobre questões práticas e fazerem tarefas de casa. A edição para 1913, por exemplo, percorre 52 lições sobre “a Criação, o Dilúvio, as vidas dos Patriarcas, a escravidão no Egito, o Êxodo e a peregrinação no deserto e a conquista de Canã”, de modo que todas elas “possuem uma estória que os pequenos vão ouvir fascinados e uma verdade simples o suficiente para eles” (TARBELL, 1912, p. 12). Reconhecendo fases definidas da infância, o guia traz recomendações aos professores primários na medida em que aponta as possibilidades didáticas que viabilizavam a ancoragem de valores cristãos:

A criança pequena precisa ver a vida em ação e todas essas lições são de vida em ação. Essas histórias da infância da raça e dos primeiros hebreus são fascinantes narrativas para os pequenos. Elas possuem, além disso, não somente o poder de agradar, mas também o poder de evocar o sentimento correto e direcionar a ação correta. Não cometa o erro de desenhar a moral de toda estória, muitas vezes a narrativa vívida ensinará a verdade que você deseja gravar (TARBELL, 1912, p. 12).

Para a atuação com as crianças ser mais efetiva, os professores eram encorajados a contar “as histórias como elas são contadas na Bíblia” e a “desenhar no quadro-negro um pequeno esboço” das “imagens sugeridas” nas lições com o objetivo de ganhar a “atenção ansiosa dos pupilos” (TARBELL, 1912, p. 12). As orientações para o trabalho com idades

mais avançadas apontam a necessidade em se ater às biografias a respeito “das vidas de sete grandes pessoas – Noé, Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés e Josué” (TARBELL, 1912, p. 13). O ideal, segundo o guia, é tratá-los como heróis. A justificativa é dupla. Se, de um lado, a ideia é construir uma imagem de pessoas as quais os estudantes terão “prazer em honrar”, de outro, o argumento demonstra concretamente a circulação transnacional de saberes quando afirma: “A palavra chinesa para ‘ideal’ significa literalmente ‘as coisas que você está de olho’. Esses grandes heróis bíblicos devem se tornar os heróis ideais de seus pupilos. Em todo coração dos mais novos existe o desejo secreto em se tornar igual àquele que se admira” (TARBELL, 1912, p. 13).

Do ponto de vista didático, há a recomendação de que a “estória deve ser o primeiro passo na lição” (TARBELL, 1912, p. 13), desde que ajustada à moralidade cristã. Segundo o guia, “existem numerosos princípios consagrados em cada uma das aulas. A pergunta importante para você toda semana é: qual deve ser meu objetivo em ensinar essa lição, qual verdade deve ser o ponto central do meu ensino?” (TARBELL, 1912, p. 14). Nessa direção, “nenhuma estória deve ser contada por causa da estória”, mas com o propósito de “iluminar e reforçar o tópico do seu ensino” (TARBELL, 1912, p. 14). As estórias como mediadoras do processo de galvanização da moral eram subsidiadas por seções auxiliares, como a “The Geographical Background”, cujo objetivo era “garantir que os eventos bíblicos são reais” e fornecer “um conhecimento claro a respeito de onde os eventos ocorreram” (TARBELL, 1912, p. 13). Relacionar os saberes da antiga escritura aos conhecimentos cartográficos era um dos caminhos para a construção do currículo nas aulas, o qual, da maneira como é apresentado no guia, ecoava as premissas da cultura do imperialismo. Tal orientação também era coerente com a atuação das egressas da Scarritt Bible and Training School, na medida em que, como foi demonstrado, em diversas ocasiões elas também estavam implicadas com as aulas de Geografia.

Faz sentido encontrarmos o protagonismo dos metodistas na circulação dessa obra, pois a organização das lições que compõem o guia abre uma possibilidade para a penetração dos valores e perspectivas teológicas missionárias wesleyanas. Segundo a obra:

Em cada tratamento de aula há uma ilustração da vida missionária, se não um tópico missionário. Tem sido amplamente provado que os pupilos somente precisam saber sobre missão a fim de crescer com o espírito missionário. Faça uso dessas ilustrações, pois elas servem ao duplo propósito de despertar o zelo missionário e iluminar a verdade da sua lição (TARBELL, 1912, p. 14).

O exemplo da lição IV referente ao primeiro trimestre sintetiza esse debate. Partindo da referência bíblica de Cain e Abel, o objetivo da aula é trabalhar o princípio expresso no “texto áureo” de João 3:15, segundo o qual “quem quer que odeie seu irmão é um assassino”. A sugestão didática prescreve:

Descreva um menino que você viu e que estava de mau humor [*sullen*]. Pergunte a seus pupilos que outras palavras poderiam descrevê-lo (aborrecido, amuado, carrancudo, azedo, zangado são sinônimos de mau humor). Diga que existe um veículo de duas rodas chamado sege [*sulky*] por possuir um assento grande o suficiente para apenas uma pessoa; foi construído por um homem que não queria compartilhar seu transporte como ninguém, ele o queria somente para si, ele era mal-humorado egoísta [*sulkily selfish*]. Uma menina ou um menino mal-humorado ou aborrecido é alguém egoísta por ser infeliz pelo fato de não possuir o que quer ou pensar que deveria ter. Chame por esta estrofe: O mundo é um lugar tão feliz/ Que criança, seja grande ou pequena,/ Deve sempre ter um rosto sorridente,/ E nunca, nunca mal-humorado.

“Por que você está bravo, e por que seu rosto está carrancudo?” uma criança grande perguntou muito, muito tempo atrás. Foi Cain, o filho mais velho de Adão e Eva, ele estava mal-humorado porque seu irmão mais novo foi mais favorecido do que ele. Cain e seu irmão Abel levaram cada um uma oferta para Deus, e Cain estava bravo e mal-humorado, pois Deus aceitou o presente de Abel e não o seu. Deus olhou o coração, e o de Abel estava voltado à Deus, mas o de Cain não (TARBELL, 1912, p. 63).

Interpretando o mau-humor da lição, o guia articula ensinamentos morais sobre a inveja, a partir da análise de que “Cain não suportou ver seu irmão próspero e feliz enquanto ele não estava” (TARBELL, 1912, p. 64). Desenvolvendo uma reflexão sobre “quem é meu irmão?” e “onde está meu irmão?”, a seção III, intitulada “Tópico missionário – responsabilidade para os outros”, afirma:

Somos todos irmãos. Todas as pessoas possuem um ancestral comum e o selo da fraternidade está no semblante, embora os semblantes sejam diferentes; está no discurso, embora discursos sejam diversos; está no coração, que tem mantido entre todos os povos um clamor constante pelo Pai comum. Em todos os corações Deus implantou fraternidade, que todos devem se dar afeto e serviço mútuo” (TARBELL, 1912, p. 66).

O conteúdo bíblico é o ponto de partida para uma normatização de comportamentos que ganha musculatura a partir de conteúdos transnacionais, na medida em que descreve uma “lição dos coreanos” e um trabalho desenvolvido por uma escola dominical em Ohama, Nebraska nos Estados Unidos, como exemplos que conduzem à ideia de que “o espírito egoísta, o temperamento mal-humorado, a inveja não controlada” podem levar “ao ódio pelo outro que Cristo declarou igualmente pecaminoso” (TARBELL, 1912, p. 67).

A propósito, é interessante notar a coerência entre a edição mencionada do *Tarbell's teachers' guide to the international Sunday-school lessons* e a edição do *Peloubet's Select Notes on the International Lessons* publicada também em 1912. Igualmente organizada em quatro trimestres, o volume traz 52 lições que percorrem temas do Antigo Testamento, partindo do Gênesis até os feitos de Josué. Nesse caso, a lição IV também contempla a estória de Cain e Abel por meio do mesmo “texto áureo” de João 3:15. Sobre os irmãos, o guia afirma que eles “foram selecionados pois foram o início de duas linhas de divergência moral, as quais continuam até hoje” (PELOUBET; WELLS, 1912, p. 44). Harmonizando-se com a interpretação que orienta o *Tarbell's teachers' guide*, Cain é descrito como “um homem de temperamento passional, melancólico, invejoso, egocêntrico” e que foi o “progenitor de uma raça de homens mundanos e sem religião” (PELOUBET; WELLS, 1912, p. 44). Abel, em contrapartida, é caracterizado como possuidor de uma “disposição gentil, mente espiritual, temperamento alegre, mais refinado, pensativo e inclinado ao progresso moral e espiritual” (PELOUBET; WELLS, 1912, p. 44). Após desenvolver a estória bíblica, a lição questiona: “Qual marca devemos suportar? Aquela que Deus colocou à frente dos santos, ou a marca do pecado de Cain? Para qual caminho estamos indo – em direção aos anjos ou demônios? É uma longa estrada para ambos, mas em qual estrada estamos viajando?” (PELOUBET; WELLS, 1912, p. 49). A percepção implícita no *Peloubet's Select Notes* é a de que as questões direcionadas pelos professores eram capazes de induzir um conjunto de comportamentos, rotinizando valores nas condutas cotidianas dos estudantes.

Quando comparado ao *Peloubet's Select Notes*, o *Tarbell's teachers' guide* apresenta um repertório pedagógico mais amplo e talvez esse seja o motivo pelo qual, como menciona a publicação d'*O Puritano* supracitada, ele fosse o “preferido pelos professores de creanças” (*O Puritano*, 26 set. 1918, p. 6). Segundo suas orientações aos professores, o “método tópico é usado no ensino” (TARBELL, 1912, p. 17). A proposta era indicar em todas as lições “dois ou três tópicos”, “que o texto da Bíblia sugere naturalmente”, e, após cada conversa nas aulas, reservar “um tempo para quem tem perguntas a fazer”, com a justificativa de que, ao fazer “perguntas livremente”, seria despertado nos estudantes “tanto interesse” que acabavam levando “o assunto para a rua e para suas casas para discuti-lo” (TARBELL, 1912, p. 17). As questões sobre método também estão presentes na edição para o ano de 1919 do *Tarbell's teachers' guide*. Nesse caso, o guia reflete sobre a necessidade de aplicações metodológicas a partir de uma analogia com o *ethos* empresarial. Demonstrando que o sucesso das atuações estava relacionado à simultaneidade e uniformização em plano transnacional, a reforma moral

exigia como pré-requisito a apropriação sistemática de métodos educacionais compreendidos como eficientes.

Ouçã a afirmação feita por um obreiro da escola dominical no Oeste da China. ‘O caráter do trabalho que desejamos fazer nessas escolas chinesas é muito semelhante ao que as escolas dominicais são dedicadas na América, a instrução dos jovens e a formação do caráter cristão. É diferente apenas porque estamos nos esforçando para torná-lo muito mais sistemático e completo’. Sua afirmação é justificada? Ele não está fazendo uma comparação com os métodos que prevaleciam em nossas escolas uma ou duas gerações atrás? O progresso em direção à eficiência que tem sido feito nos últimos dez anos em nosso ensino da escola dominical é surpreendente quando se olha para trás. Os melhores métodos educacionais estão em uso.

Vemos que fracassam o homem ou mulher de negócios ou profissionais que não acompanham as novas descobertas e métodos, e vemos que o mesmo se aplica ao professor da escola dominical. Como ele deve constantemente obter novas visões da verdade, ele deve aprender novas maneiras de aplicar a verdade à vida, ou será um fracasso (TARBELL, 1918, p. 19).

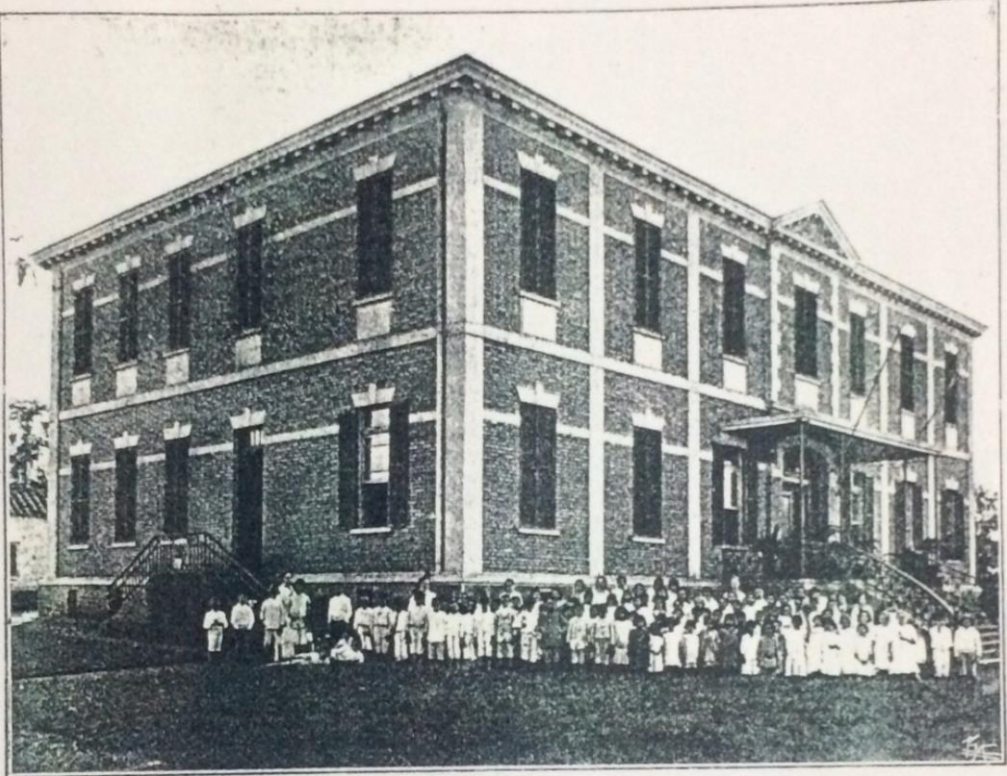
A utilização do *Tarbell's teachers' guide* estava entre as estratégias para, “através das crianças”, “alcançar os pais, pois os pais geralmente idolatram suas crianças” (WMA, abr. 1903, p. 371). A senhorita Rachel Jarrett, egressa da Scarritt Bible and Training School, mostra em relatório publicado em 1915 um balanço a respeito dessa específica atuação educacional em Ribeirão Preto. Ela afirmou: “Não houve as conversões que desejávamos, mas notamos um decidido aumento de interesse no estudo da Bíblia. Algumas de nossas meninas estão ansiosas para filiar-se à Igreja, mas seus pais não permitem que o façam” (Fifth annual report..., 1915, p. 230). Tornar as aulas interessantes a partir da diversificação pedagógica não significava, necessariamente, ampliar o número de fiéis convertidos. Essa problemática demonstra que a atuação educacional metodista não se estabelecia a partir de sistemas mecânicos que subordinavam o local face aos movimentos globais. A concretude do interior paulista, enquanto síntese de múltiplas determinações, revela a posição do transnacional na territorialização da educação missionária nas fronteiras de trabalho. Longe de se conceber como um ambiente impermeável às mediações viabilizadas pela infraestrutura capitalista, local e global estavam implicados pelo protagonismo de uma instituição religiosa protestante que fazia circular pessoas e suportes pedagógicos através de livros comercializados.

Uma publicidade repercutida em Ribeirão Preto sintetiza esse debate. Colocando uma fotografia que captura o prédio próprio e o alunado, o anúncio traz um texto que revela algumas das características das atividades educacionais desenvolvidas a partir da rede metodista transnacional. Importante destacar a moralização escolar, o uso da língua inglesa e a utilização de um sistema moderno de ensino. A aplicação de tal sistema era viabilizado pela

complexa trama construída pelos religiosos entre o final do século XIX e início do XX. O capítulo que se segue analisará uma face dessa modernidade focalizando um específico repertório pedagógico.

Figura 44 – Anúncio do Collegio Methodista publicado em 1918

COLLEGIO METHODISTA



Este collegio acha-se installado em predio proprio, genero inglez, com todo o conforto, hygiene e exigencias pedagogicas, pois foi construido propositadamente para o fim a que serve. E' composto de dois pavimentos, com sallas amplas e bem arejadas, onde funcçionam as aulas. Abrange dois cursos: o primario e o secundario. Esmorada educação physica e moral. Os alumnos fallam francez e inglez. O systema de ensino é completamente moderno e aperfeiçoado.

R. Florencio Abreu, 45 — RIBEIRÃO PRETO

Fonte: Arquivo do Instituto Metodista de Educação.

8 JARDINS (RE)ENCANTADOS DA INFÂNCIA

When rightly understood, the work of Froebel and his followers will appeal to all Christians, and as an agency for the advancement of the kingdom it will be given a place of first importance!

William F. Quillian, 1913

Após mapear uma face das circulações pedagógicas transnacionais engendradas pela instituição missionária metodista, a pesquisa extrapola a análise seguindo uma rota diferente. A ideia agora é enfatizar, por meio do suporte teórico-metodológico das transferências culturais, uma face daquilo que chamei de educação missionária (ESPAGNE, 2013; FONTAINE, 2014; ESPAGNE; FONTAINE, 2018; FUCHS; VERA, 2019; NARITA, 2021). Como não seria possível examinar todas as especificidades dos repertórios educacionais que subsidiaram as atuações escolares e não-escolares metodistas, a recorrência na documentação me conduziu ao tema dos jardins da infância. Compreendo que, mais que um recorte temático, essa amostragem do processo pode apontar uma significativa percepção acerca do circuito de transferências protagonizadas pela instituição religiosa. O interesse, nesse momento, não é focalizar o deslocamento pedagógico, mas analisar de que forma os metodistas sulistas se apropriaram do pensamento froebeliano e produziam uma ressemantização desse referencial a partir de suas próprias lentes antropológicas e teológicas. Não se trata, portanto, de uma cópia servil de um repertório específico, mas de um fenômeno de reinterpretação de objetos culturais. Mais que mapear a instauração de jardins de infância pelas periferias missionárias, essa abordagem permite observar como os conteúdos pedagógicos de alguns livros encontrados na biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto encontravam coerência com uma série de publicações produzidas por missionários e missionárias entre o final do século XIX e início do XX. No limite, o presente capítulo desdobra outra face do argumento central dessa tese, segundo o qual o interior paulista estava conectado ao amplo quadro do movimento religioso transnacional (nesse caso pela via das transferências culturais), na medida em que era um local que ecoava um entendimento muito particular acerca do repertório froebeliano.

Parto das evidências que demonstram a aproximação entre as instituições de preparação missionária, entre as quais estava a Scarritt Bible and Training School analisada no capítulo anterior, e agências norte-americanas que promoviam formação de jardineiras. A

partir desse processo de mediação é que foi possível a passagem de um contexto cultural a outro, uma vez que viabilizou a recepção pelos metodistas do método froebeliano para ser empregado com vistas à reforma moral.

8.1 Metodistas face a americanização do *kindergarten*

Em uma publicação de 1902, Maria L. Gibson, diretora da Scarritt Bible and Training School, destacava que fazia parte da preparação das missionárias a “teoria e prática no ensino da escola dominical, na escola de costura com métodos de jardim de infância [*kindergarten*]” (The Review of Missions, 11 maio 1902, p. 661). Isso significa que, além dos estudos religiosos, os repertórios pedagógicos desenvolvidos por Friedrich Wilhelm August Froebel no século XIX compunham os referenciais alicerçantes da formação metodista com o objetivo de promover, segundo a diretora, o “desenvolvimento de um caráter cristão forte e equilibrado” (The Review of Missions, 11 maio 1902, p. 661). Apesar de ser um conteúdo que, de uma forma ou de outra, fazia parte da preparação missionária desde o final do século XIX, foi na segunda década do século XX que as lideranças da Training School construíram uma significativa articulação para tornar mais sólida a formação no método froebeliano. Segundo o quarto relatório anual do WMC de 1914:

O Departamento de Treinamento do Jardim de Infância foi introduzido este ano no curso de estudos. O plano buscado até agora tem sido fazer com que nossas alunas realizem o treinamento do jardim de infância após a formatura, mas tivemos a sorte de garantir a filiação com a Froebel Kindergarten Training School, de Kansas City, uma instituição de alto nível e ampla reputação. Existem mais de oitenta jardins de infância de escolas públicas em Kansas City e noventa por cento dos professores empregados nessas escolas foram treinados nessa faculdade. O Supervisor de Instrução do Jardim de Infância e sua assistente são nomeados pelo Conselho de Educação de Kansas City, e eles, com o Diretor da Froebel Training School, demonstraram profundo interesse no planejamento deste Curso Missionário do Jardim de Infância. A formação do jardim de infância tem prática diária e observação nos jardins de infância das escolas públicas sob a orientação de diretores treinados. Cada uma das alunas é designada para sua escola prática pelo Supervisor e transferida para outra quando considerado aconselhável. Ela deve ter vinte meses de prática diária, além de um pesado curso teórico, antes de poder obter o diploma. Cinco alunos estão cursando este ano (Fourth annual report..., 1914, p. 140).

Estar associada ao trabalho da Froebel Kindergarten Training School da cidade de Kansas (Missouri) permitiria garantir “rigor na teoria e prática do jardim de infância” (TMV, ago. 1913, p. 505) e colocava a Scarritt Bible and Training School em contato com a vanguarda educacional desenvolvida pelos norte-americanos naquele contexto. Isso pode ser

observado a partir do Boletim número 5 do Conselho de Educação produzido pelo Departamento do Interior vinculado ao governo de Washington em 1916. Segundo o secretário Philander Priestley Claxton,

O grande aumento no número de jardins de infância nos Estados Unidos nos últimos anos e o renascimento do interesse pelo jardim de infância em todas as partes do país deram origem a uma demanda por informações sobre escolas para a preparação de professores de jardim de infância e os padrões e cursos de estudo nessas escolas. As próprias escolas pedem críticas honestas e inteligentes ao seu trabalho e sugestões para melhorá-lo. Para atender a essa demanda do público e, em certa medida, em resposta às solicitações das escolas, este relatório foi preparado a meu pedido, por meio da cooperação da National Kindergarten Association e de um comitê da *International Kindergarten Union* em cooperação com a divisão do Conselho do jardim de infância (Department of the interior, 1916, p. 4).

Entre os membros do referido comitê estava Nina Catharine Vandewalker, destacado quadro entre as educadoras envolvidas com a temática do jardim a infância nos Estados Unidos entre o final do século XIX e início do XX (CHAMON, 2016). Assinando a introdução ao documento, Vanderwalker sugere que “os cursos da escola normal”, organizados por instituições públicas, “estabeleceram novos padrões para outros cursos de treinamento”, na medida em que associavam o jardim da infância a “um contexto de educação geral”, para que os futuros educadores pudessem “ver seu próprio trabalho em relação ao da escola como um todo” (Department of the interior, 1916, p. 7). Compreendendo a educação como um dispositivo de intervenção sobre o social, a autora argumenta que o jardim da infância deveria estar associado “com a escola, mas também é importante que se articule com a casa e com outras agências de melhoria da criança na comunidade” (Department of the interior, 1916, p. 7). Essa demarcação do público sobre a esfera privada era uma das características daquilo que Carla Simone Chamon (2016) denominou como a americanização do método froebeliano. Muito dessa perspectiva se alinhava aos dispositivos de gestão moral construídos por Estados nacionais oitocentistas que admitiam o fenômeno da população como pressuposto para engendrar mecanismos de coesão da esfera pública (NARITA, 2019).

A inserção dos *kindergartens* nos Estados-Unidos evidencia que as ideias de Froebel passaram, na segunda metade do século XIX, por um processo de adaptação em instituições de ensino, na medida em que ganharam novos contornos após sua inserção naquele país por imigrantes alemães (ALLEN, 2017). Tratava-se de uma transferência que flexibilizava o jardim da infância ao inserir jogos, temas e canções alinhadas à tradição estadunidense, laicizando a pedagogia alemã na medida em que se afastava da cultura germânica e trazia toda a dinâmica pedagógica em inglês (CHAMON, 2016). Assumir uma nova ancoragem

linguística, tendo em vista a proliferação de traduções dos textos de Froebel, viabilizava a incorporação do método em um novo contexto, o qual alinhava o jardim da infância à elementos culturais compreendidos como próprios à nação norte-americana. Paulatinamente, essas reinterpretações passaram a assimilar os desdobramentos do debate da psicologia, sobretudo, tendo em vista o pensamento de Granville Stanley Hall e John Dewey (ABBUD, 2009; WARDE, 2014).

Grosso modo, uma tendência crítica a Froebel emergia na medida em que “materializava” o *kindergarten* alemão, no sentido de deslocar os referenciais idealistas pós-kantianos que sustentavam as percepções do educador turíngio para uma direção que fosse coerente com os avanços daquilo que se acreditava ser uma proposta científica da psicologia e da educação (ALLEN, 2017). Em larga medida, a crítica à metafísica fazia parte das reflexões que compunham o emergente e heterogêneo pragmatismo norte-americano, tendo em William James um referencial para conceber esses campos como capazes de produzir resultados práticos bem como transformações sociais (KINOUCI, 2009). Em meio ao desenvolvimento de várias reflexões pedagógicas, as ciências biológicas alimentaram de diferentes formas os debates públicos a respeito dos jardins da infância e a instauração do método, sobretudo a partir dos *free kindergartens*. Entre debates intelectuais e controvérsias teóricas, a emergência do *child study* posicionava Hall e Dewey, cada um a seu modo, na contramão das concepções religiosas estruturadas em verdades eternas e imutáveis que referenciavam o pensamento froebeliano (CHAMON, 2016). Essas reflexões, em certo sentido, americanizavam o *kindergarten* froebeliano na medida em que o “desencantava”¹⁷.

Escrevendo sobre a instauração dos jardins da infância nos Estados Unidos, Nina Vanderwalker argumenta que os avanços dessa “nova psicologia” conceberam reflexões educacionais que ignoravam “problemas metafísicos, como a natureza do eu e sua relação com o universo, e se limitou a um estudo da mente como mecanismo de reação” (VANDERWALKR, 1908, p. 234). A reconfiguração dos ideais froebelianos a partir desse movimento projetou a “vontade de encontrar no conhecimento do desenvolvimento da criança

¹⁷ É preciso fazer duas ressalvas sobre o uso do termo. Primeiro: não faço aqui qualquer menção ao conceito weberiano de “desencantamento [desmagificação] do mundo”, trabalhado por ele em diversos momentos de sua teoria. Capturo o termo, tão somente, para demarcar aquilo que julgo como o principal aspecto da ressemantização do repertório froebeliano engendrada pelos metodistas entre o final do século XIX e início do XX. Sobre como Weber articula a noção de “desencantamento do mundo”, o leitor pode consultar: PIERUCCI, 2013. Segundo: a discussão não caminha em direção ao tema da secularização do pensamento moderno, muitas vezes associado ao afastamento da experiência religiosa face ao avanço dos ideais materialistas construídos pela racionalização das sociedades ocidentais que, supostamente, marcaria uma mudança progressiva e linear na posição ocupada pelo sagrado. Não seria possível nesse momento, dadas as modestas pretensões dessa pesquisa, dar conta da amplitude desses dois debates. Sobre a relação entre secularização e religião, o leitor pode consultar: DI STEFFANO, 2014; MANOEL, 2008.

nas diferentes fases as bases de um novo sistema educacional” (VANDERWALKER, 1908, p. 235). Segundo a autora, os fundamentos da “nova psicologia” liderada pelo *child study* “tornou-se o principal tópico de discussão em reuniões de professores e encontros educacionais, e o principal assunto de interesse nas revistas educacionais” (VANDERWALKER, 1908, p. 238). De maneira assertiva, Vanderwalker garantia:

O estudo da criança deu aos pais e professores uma visão mais profunda dos problemas da educação e os trouxe a simpatia com os movimentos mais recentes – o jardim de infância, o treinamento de desenho e manual e o estudo da natureza. Isso deu ao professor comum uma nova atitude em relação às crianças e contribuiu muito para cultivar o interesse profissional. Muitos livros foram escritos incorporando de uma maneira mais ou menos popular os resultados do movimento, e estes aumentaram sua influência. O movimento do *child study* deve ser considerado um dos movimentos que marcaram época na história da educação americana (VANDERWALKER, 1908, p. 239).

Ecoando os processos de simplificação e legibilidade que marcaram a emergência dos Estados-nacionais no século XIX (SCOTT, 1998), Vanderwalker assegurava, no Boletim do Departamento do Interior de 1916, que o objetivo do documento era garantir “aos professores de educação infantil uma oportunidade de obter uma visão geral da situação”, permitindo com que observassem “suas diferenças e ver a necessidade de padronização” (Department of the interior, 1916, p. 8-9) das formações no método froebeliano. Entre as muitas *training schools* catalogadas pelo Boletim, estava a Froebel Kindergarten Training School de Kansas City. Segundo consta, a instituição aceitava ingressantes a partir dos 18 anos de idade que, após uma entrevista, comprovassem diploma de educação básica, apresentassem o histórico escolar e demonstrassem conhecimento simples de música (Department of the interior, 1916, p. 19). Seu *curriculum* compreendia temas acadêmicos gerais, como treino físico, música, arte, estudo da natureza, literatura, estórias, psicologia e estudos infantis. Era contemplada também a técnica do jardim da infância, através da compreensão sobre jogos, dons, ocupações e programas desenvolvidos e adaptados no transcorrer da americanização das ideias de Froebel. A teoria do jardim da infância era estudada a partir dos livros *Mother play* e *Education of man*, traduzidas do original alemão. Entre outras referências estava o livro *The Kindergarten in American Education* de Nina Vandewalker e *A Study of Child Nature* de Elizabeth Harrison, que havia estudado o método com Maria Kraus-Boelte (ALLEN, 2017). Além disso, tópicos de educação em geral compreendiam temas vinculados à pedagogia, métodos primários e história da educação (Department of the interior, 1916, p. 34-35; 48). Dessa forma, as metodistas da Scarritt Bible and Training School eram expostas a um amplo

repertório pedagógico que era apropriado pelas missionárias de modo a subsidiar suas atuações nos campos de trabalho.

O documento governamental também reconhece a atuação da Louisville Kindergarten Training School, outra instituição pública que foi utilizada para os propósitos de preparação missionária e que possuía um *curriculum* semelhante ao da instituição de Kansas City. Segundo Mary K. Marlatt (2019), a instauração de jardins da infância em Louisville se deu em meio à iniciativa de autoridades públicas locais que mobilizaram esforços para tentar equilibrar aspectos conservadores típicos da sociedade sulista norte-americana com a visão educacional reformadora que vinha do Norte do país. Acusando a visão progressista de conduzir ao materialismo, o cuidado com a criança em Louisville motivou a criação de instituições públicas as quais estavam intimamente ligadas às atuações protestantes. De maneira geral, elas tinham o objetivo de desenvolver ações junto às emergentes necessidades da classe média urbana, muito associada às populações imigrantes. Ann Taylor Allen (2017) sugere que as reformas sociais surgiram de maneira atrelada às atuações missionárias e tinham entre seu público-alvo as crianças em meio à conjuntura de urbanização e industrialização local. Em outras palavras, pretendendo uma unidade moral, a instrução pública era concebida como um dispositivo de organização social em meio ao processo de modernização. Concordando com o argumento, Marlatt (2019) demonstra que vários desses reformadores sociais eram pertencentes aos quadros da Igreja Presbiteriana, fato que explica a presença de estudos bíblicos e a moralidade cristã nos conteúdos desenvolvidos no Louisville Kindergarten Training School. Nesse caso, as críticas em relação ao “jardim da infância nortista” apontavam para outra configuração, tendo em vista o protagonismo de instituições religiosas protestantes.

A análise de Marlatt é ainda corroborada por Nina Vanderwalker, segundo a qual, entre o final do século XIX e início do XX, não se podia “duvidar de que aumentará em breve o jardim de infância como uma fase do trabalho da Igreja”, de modo que no interior dos trabalhos religiosos, “o jardim de infância ocupará um lugar cada vez mais importante” (VANDERWALKER, 1908, p. 85). De acordo com a autora, a “aceitação de pontos de vista religiosos semelhantes aos de Froebel e o crescente reconhecimento da missão social da Igreja têm influenciado a adoção do jardim de infância como agência da Igreja” (VANDERWALKER, 1908, p. 86). A sugestão de Vanderwalker é de que o idealismo froebeliano fazia com que suas propostas encontrassem uma relativa coerência com parte das

perspectivas teológicas dos protestantes estadunidenses. Das múltiplas apropriações realizadas por várias denominações religiosas, estava a particular configuração metodista.

Nesse sentido, os discípulos de Wesley se posicionavam de forma análoga à realidade de Louisville, pois identificavam no jardim da infância uma ferramenta de intervenção sobre o social, a qual fazia do Sul dos Estados Unidos um local onde se poderia evitar os problemas experimentados nas grandes cidades nortistas. A ordenação da vida moderna deveria seguir a rota dos valores cristãos a fim de proteger a coesão da esfera pública, diante das contradições que emergiam a partir das transformações socioeconômicas carregadas a reboque pelo desenvolvimento da industrialização local. Segundo consta no discurso proferido pela senhora Florence Kelley na Conferência Geral Missionária da MECS organizada em New Orleans (Louisiana) em 1901:

Certamente este grande corpo de missionários pode ajudar! Eles podem ajudar construindo a opinião pública quanto aos nossos erros no Norte e podem cuidar bem para que esses erros não sejam repetidos aqui no Sul à medida que os interesses manufatureiros aumentem aqui. Alguns de nós foram lá por uma longa série de anos, tentando melhorar a condição dos imigrantes. [...]

E a questão que agora confronta o Sul é se, à medida que as grandes indústrias entrarem, o Sul lucrará com a amarga experiência do Norte e evitará as condições que desenvolvemos lá. Se você pode implantar o jardim de infância e escolas bem administradas, e se você mantém escolas públicas adequadas, se você pode colocar nelas meios de recreação adequados para os jovens à medida que crescem e, acima de tudo, se você pode encontrar homens e mulheres que estão dispostas a ir morar com a população fabril que chega no Sul, você não precisa ter esses problemas de forma agravada (Missionary issues..., 1901, p. 538-539).

A associação entre os metodistas e as *training schools* na cidade de Kansas e em Louisville corrobora a análise de Carla Simone Chamon (2016) e Ann Taylor Allen (2017), segundo as quais longe de se enraizar de maneira homogênea, a educação infantil centrada nos interesses das crianças, tendo em vista estágios naturais de desenvolvimento, ganhou repercussão a partir dos chamados *free kindergartens*, imbricados com diferentes sociedades filantrópicas entre as quais estavam agremiações religiosas protestantes. Uma publicação metodista de 1908 argumenta:

Nunca tivemos tantas das mais sábias e melhores pessoas devotando tanto pensamento e atenção às várias fases do problema da educação como no presente; e certamente nenhuma outra geração fez provisões tão amplas e generosas para a educação da próxima como a nossa está fazendo agora. Não apenas as autoridades municipais e estaduais estão aumentando consideravelmente suas verbas para a manutenção do vasto sistema de escolas públicas que se estende em todas as suas ramificações do jardim de infância à universidade, mas filantropos de todos os níveis de riqueza e de todos os matizes de crenças religiosas estão desafiando a admiração do mundo pela riqueza de seus dons e a abundância de seus benefícios às

várias escolas, faculdades, universidades, bibliotecas, orfanatos ou asilos que possam ter atraído sua simpatia ou conquistado sua confiança (The Methodist Review, jan. 1908, p. 116).

Foi em meio ao contexto de capilarização dos jardins da infância nos Estados Unidos que os metodistas se serviram de instituições públicas com o objetivo de viabilizar com que as missionárias assimilassem o referencial metodológico inspirado nos ideais froebelianos. Essa imbricação não era restrita às cidades supracitadas, mas compunha de maneira igualmente significativa o trabalho que os metodistas articulavam em Nashville (Tennessee). Vale lembrar que na cidade estava a sede da administração das Juntas Missionárias da MECS e o principal polo do conglomerado de mídia dos religiosos. Naquela conjuntura, Nashville também era um dos palcos no interior dos quais se desenvolvia um amplo movimento pedagógico que instalava novas propostas educacionais no nascente ensino público norte-americano (PETHEL, 2008). Alinhada à essa análise está a constatação de Terese M. Volk (1998), segundo a qual, a partir dos anos 1860, as ideias de Froebel foram aplicadas no estado do Tennessee em jardins da infância, escolas e centros de formação para professores.

As relações ficam evidentes, segundo o relatório anual do WFMS de 1899, pela oferta que a instituição fazia de uma “bolsa de estudos para as aulas de treinamento na Nashville Free Kindergarten Association [NFKA] a qualquer mulher jovem que esteja se preparando para o trabalho estrangeiro” (p. 121). Corroborando o processo, a edição de fevereiro de 1900 do *Woman's Missionary Advocate* deu publicidade a uma nota a respeito da NFKA. Segundo consta, as lideranças da WFMS possuíam uma estreita relação com a então presidente da associação, a senhorita L. H. McHenry. A publicação enfatiza que se tratava de um “triste fato que até as ruas” fossem “melhores do que alguns lares para as crianças” (WMA, fev. 1900, p. 235). A proposta do NFKA se harmonizava com as percepções a respeito da intervenção sobre o social que orientava o trabalho educacional desenvolvido pelas missionárias frente ao fenômeno da urbanização. Parecia claro a MECS que a possibilidade de utilizar o método para moralização infantil pudesse servir aos propósitos da engenharia social em sentido teológico, na medida em que, ao ancorar valores cristãos na tenra idade, virtudes públicas seriam projetadas no futuro. As intenções de reforma moral estavam associadas à galvanização de condutas que estivessem comprometidas com a coesão da vida coletiva. Tanto em Kansas como em Louisville e Nashville, a dicotomia público/privado era matizada segundo a ideia de que a ordem social era construída a partir da capilarização de valores que explicitavam a coerência entre cidadania e cristianismo. Em alguma medida, por meio da concepção froebeliana, reverberavam os ideais de Johann Fichte, a respeito da centralidade da moral para

a construção nacional, e Johann Heinrich Pestalozzi, no que tange à infância como momento da vida que demandava um conjunto de cuidados específicos (CHAMON, 2005).

Esses repertórios eram ressignificados a partir do paradigma teológico metodista segundo o qual a educação contribuiria para o reconhecimento do estado de graça inerente às criaturas de Deus. De acordo com a publicação da instituição religiosa sobre a NFKA, o método froebeliano era compreendido como um caminho a partir do qual a reforma moral poderia ser efetivada de maneira mais eficiente tendo em vista o pressuposto da concepção antropológica tripartite:

Muitas crianças pequenas abandonadas são acolhidas nessa encantadora escola de jardim da infância, onde são ensinadas a fazer pequenos enfeites bonitos e engenhosos, sendo adequados para seus dedinhos delicados. Elas são bem cuidadas e providas com roupas quando necessário. Além disso, o que é de muito maior importância, elas são ensinadas sobre o Salvador das crianças e seu amor por elas através de histórias e canções com uma forma tão atraente que o conhecimento fica embutido no cérebro, para nunca ser apagado nem mesmo pelo pecado. A bênção do altruísmo é instilada por meio de lições práticas diárias que não podem ser esquecidas (WMA, fev, 1900, p. 234).

A atuação missionária vislumbrava a utilização de jardins da infância para desenvolver seu trabalho educacional a partir de estratégias didático-pedagógicas, as quais não se limitavam, exclusivamente, a estimular nas crianças a memorização de trechos da escritura, mas por incorporar ocupações manuais, trabalhos que envolviam a cooperação, uso educacional de brinquedos, contação de histórias e educação musical com canções que pudessem contribuir para formação do caráter cristão. O ideal froebeliano do “aprender fazendo”, tendo em vista a centralidade dos interesses infantis, se alinhava com algumas das percepções educacionais que já eram desenvolvidas pela Scarritt Bible and Training School, sobretudo no que tange ao trabalho vinculado à economia doméstica, e apontava a coerência com o complexo processo de americanização do método. Muito desse sentido pode ser observado em uma publicação metodista que circulou pelo *The Methodist Review*, segundo a qual:

O jardim de infância oferece a melhor preparação conhecida para o ingresso na escola pública. O sistema de educação de Froebel é hoje a maior instituição que temos para permitir que a criança se controle e comece a dirigir todas as suas faculdades em seus canais normais. Não compete com nenhuma outra escola, Igreja ou Estado. Traz para a criança em desenvolvimento o que há de melhor em nossa civilização americana - isto é, o caráter cristão bem treinado de nossas melhores jovens (The Methodist Review, out. 1920, p. 717).

A aproximação entre os metodistas e as nascentes instituições públicas de formação de professores também pode ser vista em Nashville com a grande presença de pretendentes às missões no curso oferecido pela George Peabody College for Teachers, a qual possuía vínculos com a Vanderbilt University – até 1914, a instituição de ensino superior foi controlada pela Conferência Geral da MECS. Relativamente harmonizada com as teses da psicologia cristã que fundamentavam a concepção educacional missionária, o catálogo da instituição repercutia o idealismo antropológico tripartite ao afirmar que entre seus objetivos estava a intenção em construir uma educação capaz de trazer para “a vida deste país”, entre outras coisas, “o desenvolvimento do homem de forma integral: mental, moral e fisicamente” (Annoucement of the Peabody College..., 1908, p. 79). O entendimento era de que as práticas pedagógicas poderiam viabilizar “novos movimentos em direção à iluminação e à civilização do mundo” (Annoucement of the Peabody College..., 1908, p. 107). No programa oferecido para formação das futuras professoras havia uma disciplina intitulada “História e Princípios da Educação no século XVIII e XIX”, cuja ementa descreve:

Este curso tratará, entre outros tópicos, do desenvolvimento na Europa e nos Estados Unidos de sistemas escolares municipais e estaduais e a influência sobre eles das teorias de educadores individuais, incluindo Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Froebel e Spencer. Expositivo e crítico. Nenhum livro-texto será usado, mas o aluno se familiarizará com as principais autoridades desse período através do trabalho na biblioteca. Palestras e recitações. Cinco horas por semana (Annoucement of the Peabody College..., 1903, p. 30).

Nesse contexto, Mary Philippa Jones era a docente responsável pelos Métodos Primários. O documento destaca sua formação na State Normal College no Alabama, Cook County Normal School de Chicago e no Teachers’ College vinculado à Columbia University de New York. Segundo consta, entre o final do século XIX e início do XX, ela atuou como assistente na Horace Mann School. Segundo Vera Teresa Valdemarin (2016) e Rosa Fátima de Souza (2016), a Horace Mann School se destacava como local de aplicações pedagógicas a partir de inovações educacionais, entre as quais estavam certas reelaborações das percepções definidas por Froebel.

Em um contexto no qual diversos estados norte-americanos estavam “construindo suas próprias faculdades Normais”, o catálogo do ano 1912 da George Peabody College for Teachers explicita que o “esforço do momento” era o “desenvolvimento educacional no Sul”, edificando os “sistemas estaduais de escolas” para afetar “todas as séries do jardim da infância à Universidade” (George Peabody College for Teachers, 1912, p. 48). Nessa direção, a instituição possuía a seguinte pretensão: “Por meio de uma escola prática, a faculdade deve

treinar alunos do jardim de infância e professores do ensino elementar para que treinem outros” (George Peabody College for Teachers, 1912, p. 50). A ideia de que era possível irradiar profissionais pelo Sul do país revela o objetivo em se constituir como “uma agência poderosa para ajudar nas campanhas de reforma escolar” (George Peabody College for Teachers, 1912, p. 50).

Em um catálogo da George Peabody College for Teachers há a evidência do assentamento de saberes e práticas de tradição froebeliana, na medida em que prescrevia: “Assim que possível, providências serão tomadas para o Jardim da Infância, Treinamento Manual e Ciências Domésticas. Nestes está prevista a oferta de cursos suficientemente amplos para formar professores para trabalhos especiais nestes departamentos” (Annoucement of the Peabody College..., 1903, p. 25). Na abertura das aulas em 1914, um boletim da instituição indica que o estudo sobre o método do *kindergarten* envolvia o “significado do jogo educacional” para o “desenvolvimento mental e moral da criança”, a partir “do ponto de vista dos padrões do Sr. McMurry para julgar o currículo” (Peabody College Bulletin, 1914, p. 44). Segundo Vera Teresa Valdemarin (2016) e Rosa de Fátima Souza (2016), os trabalhos de Frank McMurry junto à Speyer School galvanizaram um conjunto de transformações curriculares, nos termos de uma conexão entre as diferentes ciências, privilegiando a centralidade da criança através de exercícios físicos, trabalhos manuais, jogos e músicas pensadas para cada faixa etária. A pesquisa empírica orientava um conjunto de intervenções pedagógicas que, no limite, deveriam contribuir para formação do caráter dos alunos e dos cidadãos estadunidenses. Desse modo, podemos pensar que a propagação dos *kindergartens* nos Estados Unidos revelava múltiplos protagonistas entre os quais, em alguma medida, fazia parte a instituição de Nashville.

Conectado com a vanguarda do debate educacional norte-americano da época, o curso da Peabody College prescrevia o “estudo e classificação dos diferentes tipos de estórias de acordo com sua adequação para várias idades e propósitos”, estimulando a “adaptação e seleção de uma lista graduada” para a didática de contação de estórias (Peabody College Bulletin, 1914, p. 44). A ideia de que era possível a adaptação e seleção de estórias mais adequadas à realidade das crianças foi fundamental para a especificidade da apropriação que os metodistas fizeram das ideias de Froebel, na medida em que havia uma predileção, em função dos ideais de reforma moral, pelo uso de trechos bíblicos, passagens com fundo cristão e canções religiosas/ hinos de louvor. Uma publicação do *The Methodist Review* de outubro de 1907 demonstra essa abordagem, ao afirmar que a Igreja possuía “paixão pela instrução

desde o jardim de infância, onde os jovens pais podem vir com seus filhos para aprender aquelas histórias dos heróis e santos de Deus das quais eles nunca se cansam” (The Methodist Review, out. 1907, p. 698). No mesmo sentido, outra publicação metodista entendia acerca do trabalho nos jardins de infância: “Elas [as crianças] amam ritmos musicais e respondem com graça encantadora. Facilmente apreciam o pensamento de que Deus ama a beleza e adotam o hábito de agradecê-lo todas as noites” (TMV, jan. 1915, p. 14).

Esse processo pode ainda ser visualizado em outra instituição criada pelos metodistas para a preparação das futuras missionárias ao trabalho educacional. Também em Nashville, os metodistas fundaram em 1906 a Methodist Training School. Tratava-se de um centro de formação análogo à Scarritt Bible and Training School que visava fornecer “preparação prática para nossos jovens missionários e pregadores antes deles entrarem nos seus campos de trabalho” (The Christian Advocate, 3 maio 1906, p. 17). A mesma referência documental assegura que sua fundação se deu “sob a agressiva liderança do Dr. Lambuth”, um dos protagonistas para as articulações que viabilizaram a construção do prédio próprio para o Collegio Metodista em Ribeirão Preto. Corroborando a percepção, segundo o religioso James Cannon III (1926, p. 68), a instituição foi criada “com o propósito de treinar missionários nacionais e estrangeiros, pastores locais e obreiros leigos na tarefa missionária”. Refletindo sobre as necessidades da MECS, um dos primeiros diretores da Methodist Training School, o senhor James E. McCulloch, ecoava a retórica beligerante na medida em que compreendia que “nenhum pregador, treinado ou não, pode operar adequadamente as Igrejas estratégicas da cidade sem assistentes treinados”, por isso que a instituição deveria organizar “o trabalho do Exército de Salvação” (The Methodist Review, jan. 1909, p. 30-31).

Segundo publicação do *The Missionary Voice* de outubro de 1911 (p. 51), poderiam encontrar formação na instituição aqueles que desejavam “ser treinados para se tornar obreiros mais eficientes da escola dominical, assistentes de pastor, missionários nacionais e estrangeiros, professores bíblicos, evangelistas e enfermeiras treinadas”. De acordo com os religiosos, muitos conhecimentos teóricos poderiam ser obtidos, sobretudo por se tratar de um lugar “onde a melhor e mais recente literatura sobre todos os assuntos missionários é coletada e distribuída” (TMV, out. 1911, p. 51-52). Para além dos interesses especificamente religiosos, a particularidade da formação oferecida pela Methodist Training School tornava a biblioteca da instituição um local privilegiado para o acesso a publicações sobre educação que circulavam no plano transnacional e ganhavam especial repercussão nos Estados Unidos. Como um portal para a globalidade (ESPAGNE, 2013), criava-se condições muito favoráveis

à apropriação de um amplo repertório cultural o qual, não raro, era distribuído pelo próprio conglomerado de mídia dos religiosos.

Figura 45 – Biblioteca da Methodist Training School



Fonte: TMV, out. 1911, p. 51.

Segundo uma edição do *Woman's Missionary Advocate*, a ideia da Training School era permitir com que os futuros missionários pudessem *to be, to know, and to do* (ser, saber e fazer). Conhecer o repertório teórico e praticar os valores cristãos na conduta cotidiana contribuiria para uma melhor execução dos trabalhos nos campos. Ecoando os ideais de reforma moral e a concepção antropológica tripartite, a publicação evidencia a função da educação como ferramenta para preencher a incompletude das multidões, na medida em que os estudantes seriam estimulados a assumir uma postura de contribuição direta para a formação social:

Nós somos ensinadas a 'conhecer'. Através do estudo da história da Igreja, os estudantes ganham um conhecimento da conduta de Deus para as nações; através do estudo de sociologia, os estudantes são ensinados a reconhecer a humanidade comum que se manifesta agora nessa forma. É pelo estudo da Bíblia que os estudantes adquirem um entendimento mais claro no coração de Deus e percebem mais plenamente que a única vida verdadeira é uma vida coerente com a Sua vontade.

É através do trabalho prático que os estudantes aprendem a fazer. Como eles visitam semana a semana e colocam seus corações próximos aos corações das multidões,

eles sentem as necessidades das pessoas. Semana a semana eles procuram conhecer essas necessidades trabalhando nos encontros das mães, nos clubes industriais e ensinando crianças nas escolas de costura e na hora das crianças.

Por meio do toque pessoal do corpo docente, os estudantes são de fato moldados nas ‘habilidades laborais para o Mestre’ pela teoria apresentada nas salas de aula e pelo trabalho prático no campo. [...]

A escola procura o ideal cristão de educação para seus estudantes – corpos e mentes bem desenvolvidos que são capazes de pensar claramente sobre os problemas da vida, e almas que conhecem seu Deus e ama seu próximo (WMA, dez. 1908, p. 248-249).

Coerente com a lógica da formação promovida pela Scarritt Bible and Training School, a instituição buscava “ensinar a aluna a colocar em prática o que se aprende em sala de aula, para que não precise ser um experimento quando for designada para trabalhar” (Second annual report..., 1912, p. 181). Na mesma direção, os religiosos afirmavam que na formação em Nashville “o lado prático e teórico do trabalho é enfatizado” (TMV, out. 1911, p. 51). Segundo Noreen Dunn Tatum (1960), a senhorita Sara Estelle Haskin foi uma das diretoras da instituição. Em missiva, Haskin relatava que havia passado um período de estudo na “Universidade de Chicago para obter melhores equipamentos nos métodos recentes de educação religiosa e secular” (First annual report..., 1911, p. 186). Entre os cursos teóricos organizados pela Methodist Training School estava a preocupação em subsidiar aulas de “Bíblia, sociologia, pedagogia, história da Igreja, doutrina, economia doméstica, ciência doméstica, jardim da infância e assuntos afins” (TMV, out. 1911, p. 51). O *curriculum* do “trabalho em sala de aula” foi publicado no quinto relatório anual do WMC de 1915:

Curso 1. Visita Amigável e Observação Social. - Isso inclui discussão em classe sobre as condições e necessidades de cada família, seu ambiente e sua influência, e métodos de melhoria da família e da comunidade.

Curso 2. Contação de estórias. - Ênfase especial é dada a este curso como um dos melhores métodos de apresentação de verdades morais e religiosas. Inclui palestras sobre o valor da estória, o tipo de estória adequada para diferentes idades e métodos de contar estórias. Os alunos também recebem prática de classe em selecionar e contar estórias.

Curso 3. Organização da Escola Dominical e Métodos Normais em Material Graduado. – Isso inclui um estudo de programas, materiais de aula e prática de classe na apresentação de programas departamentais e no ensino de série, também trabalho de observação nas melhores escolas dominicais da cidade.

Curso 4. Bíblia normal. - Isso inclui métodos e prática em leituras bíblicas e estudos normais de livros da Bíblia, com referência à apresentação popular.

Curso 5. Métodos de clube e trabalho industrial.

Curso 6. Organização e condução de centros sociais (Fifth annual report..., 1915, p. 108-109).

Nessa conjuntura, entre os artigos que compunham os “Estatutos e Constituição” da MECS estava a determinação de que caberia à Junta Missionária “conduzir a Methodist

Training School em filiação com a Vanderbilt University” (First annual report..., 1911, p. 246-247). Essa articulação é corroborada por uma publicação de 1913 que prescrevia “um ajuste apropriado entre a Methodist Training School e o Departamento Bíblico da Vanderbilt University. Tal ajuste seria do interesse tanto da eficiência quanto da economia” (The Methodist Review, abr. 1913, p. 313-314). Por se tratar de instituições administradas pela mesma denominação metodista, a Training School estava diretamente vinculada às propostas de formação oferecidas pela George Peabody College for Teachers. Essa estreita relação institucional criou condições para que o centro de formação metodista fosse reconhecido pelo boletim do Conselho de Educação, produzido pelo Departamento do Interior em 1916, entre as “escolas e departamentos” que estavam associados ao “Departamento do jardim da infância” (Department of the interior, 1916, p. 44). Além disso, a diretora Haskin afirmava em relatório sobre a preparação missionária::

A exigência feita pela escola de que os alunos do último ano do jardim de infância devem dedicar uma hora por semana para um período de aula nos métodos de leitura da Bíblia e uma nomeação por um período para alguma forma de serviço no campo sob nossa direção. Isso é feito com a esperança de aumentar o interesse dos alunos do jardim de infância nas características gerais do trabalho institucional (Fourth annual report..., 1914, p. 151).

Parecia clara a possibilidade de a formação na Methodist Training School permitir o alcance de verdades morais universais em um processo de “redenção social” via educação, como demonstra a própria senhorita Haskin sobre o trabalho dos professores da instituição:

O corpo docente tem procurado apresentar constantemente aos alunos o ideal não só de redenção do indivíduo, mas também de uma grande redenção social. Eles acreditaram na redenção de todo o homem e de todo o seu meio ambiente. Eles têm procurado apresentar aos alunos o ideal para a maior cultura mental e espiritual possível e para o uso desta cultura nos métodos mais práticos de serviço religioso e social. Para este fim, o ensino tem sido, em sua maior parte, amplo e liberal, e nós nos esforçamos tanto quanto possível para trazer os métodos práticos aos padrões da pedagogia moderna nas escolas seculares. Tentamos colocar esses métodos em prática em nosso trabalho religioso. Isso significou não apenas a maior autoexpressão individual possível do aluno no trabalho prático, mas em todas as fases da vida escolar. [...]

Qualquer que seja o nosso futuro, oramos para que esses ideais possam viver no coração de nossos alunos e que possam ser incorporados de uma forma maior e melhor nesta ou em alguma outra instituição (Fifth annual report..., 1915, p. 108).

Corroborar essa percepção o fato de os “Estatutos e Constituição” da MECS exigirem que as candidatas às missões, para serem aceitas no trabalho educacional, apresentassem “um diploma de um *high school* credenciado ou equivalente e de uma escola ou faculdade de

treinamento de jardim de infância padrão” (Ninth annual report..., 1919, p. 448). Desdobrando a relação entre o protestantismo metodista e o jardim da infância, os religiosos encontravam na antiga escritura a legitimidade para sua aplicação:

Ao dar uma revelação da verdade espiritual ao mundo, Deus parece ter empregado em grande medida o que na expressão moderna é chamado de método do jardim de infância. Em outras palavras, nossa Bíblia está repleta de lições objetivas. Os profetas recorreram a esse método constantemente, e até mesmo a história bíblica comum serve como uma série de tais lições. Os capítulos iniciais do Gênesis revelam, desta forma, as grandes verdades que formam a base daquele poder vital que chamamos de Cristianismo, e nos capítulos finais do livro do Apocalipse, o mesmo método é empregado para nos mostrar em esboço as belezas e glórias do mundo por vir. Na verdade, nenhum outro método poderia ter sido empregado na longínqua era da infância do mundo, e em nosso tempo nenhum outro método pode ser usado para descrever um estado de existência em que a lei espiritual é suprema (Missionary issues..., 1901, p. 45-46).

A citação explicita um indício fundamental para o debate deste capítulo. Foi na tentativa de conciliar os pressupostos metafísicos da educação religiosa estruturados pela teologia missionária, sobretudo expressos na concepção antropológica tripartite, e as proposições froebelianas em meio ao seu processo de americanização, que os metodistas construíram uma interpretação particular sobre o jardim da infância. Em suas publicações, é possível reconhecer uma relativa coerência da ressemantização que era feita sobre esse repertório, na medida em que circulavam pelas produções articuladas pelo conglomerado de mídia e irradiadas globalmente pelas teias transnacionais da instituição. A possibilidade dessa transferência cultural é sugerida por Nina Wanderwalker, segundo a qual os metodistas estadunidenses reconheciam a “adaptabilidade especial da ideia do jardim de infância no treinamento de crianças em terras estrangeiras” (VANDERWALKER, 1908, p. 89).

8.2 Ressemantização de repertórios froebelianos

A associação entre o referencial teológico missionário e os novos métodos de ensino fundamenta a expressão metodista do *kindergarten*. Essa ressemantização pode ser inicialmente visualizada a partir de uma publicação do *The Methodist Review* de julho de 1908, assinada pelo Reverendo Edwin B. Chappell. Segundo consta, ele era natural de Nashville, trabalhou como editor de vários livros e do *The Missionary Voice*, publicou obras sobre escola dominical e era formado pela Vanderbilt University (The Lake County times, 26 dez. 1908, p. 4). Chappell considerava que a educação religiosa compreendia “o despertar e o desenvolvimento, por um processo de ensino e treinamento”, na medida em que todo “ser

humano normal tem uma natureza religiosa” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 573). A antropologia universalista alinhada à concepção tripartite presumia que as “conclusões dos modernos psicólogos estão em perfeito acordo com o ensino da Bíblia” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 574). Nessa direção, reverberando os valores típicos da cultura do imperialismo, Chappell afirmava que essa “natureza religiosa pode ser pervertida, como encontramos nos países muçulmanos”, mas “ser maravilhosamente desenvolvida, como no caso de muitos homens e mulheres que têm gerações de ancestrais cristãos” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 575). A educação religiosa deveria, portanto, conduzir todo processo pedagógico em harmonia com a moralidade cristã, por se tratar da expressão de fé superior da natureza humana.

Descrevendo a particularidade da infância em meio a esse enquadramento, o autor argumenta que a “existência de tendências herdadas para o mal na criança é um fato que nenhum observador cuidadoso da vida da criança pode contestar, e, por isso, a criança precisa da graça de Deus desde o início de sua existência” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 576). As atuações educacionais com os pequenos deveriam estar alinhadas às especificidades de cada idade, pois “a criança em seu processo de desenvolvimento recapitula os vários estágios do desenvolvimento racial, passando sucessivamente por períodos que correspondem, de maneira geral, às idades de selvageria e barbárie, finalmente atingindo o estágio de civilização” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 576). Mesmo relativizando o poder que o meio exerce sobre a formação do caráter das crianças, o evolucionismo de fundo teleológico ecoava específicas percepções psicológicas e apontava a aproximação entre cristianismo e civilização, além de trazer para o primeiro plano a função que a educação dos pequenos deveria exercer para a engenharia social em sentido teológico. Recorrendo ao pai do jardim da infância, Chappell argumentava:

‘O problema do mundo’, disse Froebel, ‘é um problema educacional’. O protestantismo, não obstante o barulho feito sobre a educação religiosa, relutou em aceitar essa proposição em qualquer sentido semelhante ao pretendido por seu autor. Mas, graças às investigações dos psicólogos modernos, a convicção de que é verdade está finalmente sendo imposta; e à medida que essa convicção se fortalece, cresce o nosso espanto de que nesta primeira década do século XX o cristianismo evangélico organizado ainda não tenha um plano inteligente e abrangente de educação religiosa; e está se tornando cada vez mais claro que a obra supremamente importante diante da Igreja agora é o desenvolvimento de tal plano e a preparação de si mesma para executá-lo efetivamente (The Methodist Review, jul. 1908, p. 578).

Diante de tal problema e emergente urgência de intervenção religiosa, a preparação para a atuação pedagógica exigia compreender a natureza da criança. Na medida em que

“educação não é um processo mecânico, mas vital”, o autor indicava “a necessidade de estudar a criança individual”, pelo fato de que “nenhum conhecimento teórico sobre a vida da criança pode compensar a falta de amizade mútua entre professor e aluno”, mas sem deixar de “averiguar fatos sobre a infância em geral” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 579-580). A partir do estudo dessa categoria analítica, seria possível aos professores construir uma prática centrada nas especificidades infantis, sobretudo pelo fato de que, por “não conseguir se importar com as abstrações”, “os interesses da criança são inteiramente concretos” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 579-580). Nessa direção, a argumentação converge com as pretensões de reforma moral que interessavam às atuações educacionais metodistas. Compreendendo que o “fim da educação não é o conhecimento ou sentimento, mas o poder de se expressar na conduta correta”, o Reverendo Chappell associava a ancoragem da moral cristã nas atitudes dos pupilos ao behaviorismo de William James, o qual, segundo o autor, definia educação como “a organização de hábitos adquiridos de conduta e tendências de comportamento” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583). Partia-se da premissa que rotinizar valores era possível em função de que, sobretudo na criança, “cada impressão mental tem suas tendências motoras e só dá frutos no caminho da capacidade adquirida quando é permitida a expressão apropriada” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583).

Essas determinações psicológicas sobre o comportamento infantil encontravam, segundo Chappell, coerência com as reflexões de Froebel e sua noção de “exteriorização”. O metodista cita textualmente o educador alemão: “‘O homem’, diz Froebel, ‘é desenvolvido e cultivado para o cumprimento de seu destino e missão, e deve ser valorizado, ainda na infância, não apenas por aquilo que recebe e absorve de fora, mas *muito mais* por aquilo que põe para fora e desdobra de si mesmo [*what he puts out and unfolds from himself*]’” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583). Não pode passar despercebido o termo “missão” na citação direta. A escolha da palavra não é aleatória, mas explícita a pretensão em enquadrar de maneira justa a referência aos ideais teológicos wesleyanos. A interpretação do pensamento de James e Froebel era orientada pelos pressupostos metodistas que, ao se apropriar desse repertório, atribuía ao seu conteúdo uma nova semântica, dissociando-a dos enquadramentos iniciais. A ideia de que seria possível desenvolver a natureza religiosa das crianças a ponto de elas expressarem comportamentos desejáveis era coerente com a concepção antropológica tripartite, a qual encontrava no jardim da infância um mecanismo de mediação moral que viabilizaria condutas harmonizadas com a característica civilizatória do cristianismo. Na medida em que havia uma dimensão universal sagrada no humano, a “exteriorização”

froebeliana era reinterpretada a partir das lentes educacionais missionárias que projetavam ideais de intervenção sobre o social desde a infância por meio de atuações que efetivassem a reforma moral, a qual se expressava “pragmaticamente”, seguindo William James, em comportamentos observáveis. No limite, a rotinização de condutas cristãs revelaria, muito além de uma condição psicológica, mas a sacralidade da natureza das crianças. É nesse sentido que o jardim da infância se inseria nos processos educativos missionários:

O jardim de infância e o trabalho manual para meninos tornam-se uma necessidade, não para competir com a escola secular, mas como um reconhecimento das ideias que vêm das experiências de desenvolvimento dos principais trabalhadores da educação. É simplesmente a exigência de que a melhor oportunidade seja dada à criança, tanto na vida religiosa quanto na secular (*The Christian Advocate*, 2 mar. 1905, p. 34).

A verdade religiosa se ajustava, pela via do pensamento norte-americano, aos referenciais construídos por Froebel. Tal ajuste à concepção teológica metodista está, precisamente, na ideia de que era possível uma dinâmica de mediações pedagógicas que conduziriam ao processo de santificação, ao mesmo tempo em que eram coerentes com a crença, segundo a qual, o sacro-ofício religioso deveria se harmonizar com a universalização do reconhecimento da graça e da atuação de Deus nos corações humanos. Reivindicando uma aproximação com idealismo religioso froebeliano, uma publicação metodista na edição de 30 de novembro de 1898 do *Western Christian Advocate* (p. 22) afirmava:

Froebel se dedicou aos direitos das crianças. Liberar o caminho para o desenvolvimento mais completo dos sentidos, faculdades e sensibilidades e, assim, alcançar a felicidade sem se esforçar diretamente por ela, era sua tarefa autodesignada. Ele considerou não apenas a infância, mas a criança inteira, e se esforçou para despertar as energias latentes, para usar os poderes espontâneos, para convocar as forças inconscientes da alma para a própria edificação e elevação da criança. Ele viu o pequeno estranho abrir os olhos para um mundo desconhecido, e trouxe seus tesouros para perto dele, para que ele pudesse não apenas ver, mas observar, perceber e se encher de beleza; ele reconheceu na minúscula “imagem de Deus” um novo criador, e abriu um canal no qual sua necessidade criativa deveria ser plena, dando às mãozinhas algo para fazer; ele penetrou na personalidade da criança e a convidou a revelar sua própria individualidade por meio do esforço pessoal.

Seguindo essa rota, as transferências culturais produzidas pelos metodistas resultaram dos esforços em alinhar as ideias froebelianas à sua noção de *missão*, na medida em que o jardim da infância era compreendido como instrumento de mediação de um processo educativo que enfatizava a realização da natureza espiritual das crianças. Enquanto parte do emergente ensino público estadunidense era estruturado tendo em vista um movimento de

laicização das concepções criadas por Froebel a partir de interlocuções com autores que, em larga medida, afastavam os fundamentos idealistas das reflexões psicológicas (VANDERWALKER, 1908; ABBUD, 2009; WARDE, 2014; CHAMON, 2016), os metodistas sulistas, por sua vez, se colocavam entre os setores conservadores que produziram uma interpretação que ancorava referenciais metafísicos religiosos nesse repertório. Parte da americanização do jardim da infância ocorria pelo “(re)encantamento” protagonizado por instituições protestantes em um complexo processo de transferência cultural, entre as quais estava a Methodist Episcopal Church, South (VANDERWALKER, 1908).

Não se tratava de cindir com as percepções dos teóricos norte-americanos, mas se apropriar do repertório e introduzi-lo em um contexto alinhado aos ideais metodistas. Posicionando a emergência da psicologia moderna no amplo movimento de descoberta da infância, essas reflexões pedagógicas pretendiam atualizar a concepção educacional criada por John Wesley no século XVIII e apontavam a importância dos jogos e brincadeiras para a educação religiosa.

Estamos tão profundamente comprometidos com os sistemas educacionais de Pestalozzi e Froebel e com a psicologia subjacente a eles que não é fácil imaginar as condições que cercaram a vida da infância e da juventude um século e meio atrás. Uma olhada no orfanato de Franke em Halle ou na escola Kingswood de John Wesley proporcionaria uma demonstração concreta da diferença. O grande pietista alemão e seu distinto predecessor, Spener, ambos homens extremamente gentis e totalmente imbuídos do espírito de Jesus, consideravam o brincar um pecado e o baniram rigidamente de seus sistemas educacionais. Qualquer inclinação para a diversão era considerada uma indicação de depravação, e a disposição para brincar era tida como prova da persistência do pecado original.

O programa de Wesley para a escola Kingswood não deixava nenhum momento do dia, desde o início da manhã até as nove da noite, para a expressão espontânea da natureza da criança. O olhar do mestre e o conselho do professor (geralmente mal-humorado) eram dados livremente, mas sem dúvida espontaneamente, embora não declaradamente, rejeitados pelo jovem atormentado e reprimido. O que salvou as crianças naquela época foi a elasticidade da natureza infantil, que persistia em se recuperar. Pais e educadores eram, felizmente, naquela época, como hoje, nem sempre consistentes.

Fazer do amor a base da disciplina e o impulso de brincar de trabalho era revolucionar a educação. Mas o que é realmente revolucionário foi a descoberta de que a alma da criança não é a alma do adulto, apenas menos dotada de conhecimento. É claro que o conservadorismo religioso impediu a Igreja de se apropriar imediatamente da nova verdade. A mesma força ainda nos impede de entrar totalmente em nossa herança de luz e oportunidade? Ainda estou mantendo uma vida na Igreja que tem pouca adaptação às reais necessidades das crianças e jovens? O grande avanço de hoje está, sem dúvida, na direção da valorização da natureza da juventude e um esforço sincero para ajustar nossos planos a ela (TMV, mar. 1919, p. 82).

Segundo o Reverendo Chappell, para a finalidade da prática pedagógica missionária, tornava-se significativo o “valor educacional do jogo [brincadeira] e de várias formas de

treinamento manual” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583). De acordo com o autor, em Froebel, o brincar é compreendido como uma ação “típica da vida humana”, “a fase mais alta do desenvolvimento infantil”, “a atividade mais pura e espiritual do homem” e, sobretudo, uma atitude oriunda da “vida natural interior oculta no homem” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583). Havia a percepção de que, por meio dessas atividades, o interior se revelaria ao exterior. Nessa direção, o metodista citava Froebel diretamente: “Uma criança que brinca meticulosamente, com determinação auto ativa, perseverantemente, até que o cansaço físico a impeça, certamente será um homem meticoloso e determinado, capaz de se sacrificar para a promoção do seu bem-estar e dos outros [*capable of self-sacrifice for the promotion of the welfare of himself and others*]” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583). Articulando as possibilidades dos jardins da infância com a leitura de William James e Luther Gulick¹⁸, Chappell desenvolvia essa ideia tendo em vista os referenciais da antropologia tripartite e os nexos entre moralidade e cidadania implicados com a galvanização de condutas e hábitos religiosos:

Novamente ele [Froebel] diz: ‘O jovem ser humano em crescimento deve ser treinado desde cedo para o trabalho externo, para a atividade criativa e produtiva’; e isso, ele sustenta, é uma condição religiosa da criança, bem como de seu desenvolvimento físico e intelectual. ‘A atividade precoce, orientada de acordo com seu significado interior, confirma e eleva a religião. *A religião sem trabalho* pode se perder em sonhos vazios, visões inúteis, fantasias ociosas’. Tudo isso foi amplamente confirmado por estudos recentes da infância. ‘A melhoria mais colossal que os últimos anos viram na educação secundária’, declara James, ‘reside na introdução das escolas de treinamento manual; não porque eles vão nos dar um povo mais acessível e prático para a vida doméstica e mais habilidoso no comércio, mas porque eles vão nos dar cidadãos com uma fibra intelectual totalmente diferente’. E homens como o Dr. Luther H. Gulick insistem no imenso significado ético da brincadeira e na necessidade não apenas de dar às crianças a oportunidade de brincar, mas de supervisionar e dirigir seus jogos com o mesmo cuidado com que fazemos seus estudos.

De um modo geral, pode-se dizer que toda a gama de emoções normais despertadas nas crianças, à medida que se desenvolvem, deve ser orientada para uma expressão plena e livre. A criança deve ser encorajada de todas as maneiras possíveis a expressar seu amor pelos pais, pelos irmãos e irmãs e pelos companheiros de brincadeira em *atos* de ajuda e bondade, e seu amor por Deus em *atos* apropriados de serviço. Esse treinamento na *conduta* é uma parte essencial da educação religiosa. Aqui, como em outros lugares, ‘aprendemos fazendo’. A religião não começa com corretos *pensamentos sobre* Deus, mas com ‘*sentimentos* corretos para com Deus e *ações* corretas em obediência à sua vontade’ (The Methodist Review, jul. 1908, p. 583-584).

Em direção muito semelhante, uma publicação metodista assegurava: “Froebel abriu nossos olhos para o valor, a utilidade genuína do jogo especialmente quando dirigido de

¹⁸ Luther Halsey Gulick foi um importante nome associado à propagação de parques infantis nos Estados Unidos, notabilizando-se na presidência do Playground Association of America (PAA) no início do século XX.

maneira apropriada”, se constituindo, assim, como “um dos processos fundamentais da educação” (The Christian Advocate, 3 out. 1901, p. 31). Seu caráter pedagógico estava fundamentado na possibilidade de instruir “a criança na destreza e no uso dos músculos” e encorajar “relações amigáveis com outras crianças” (The Christian Advocate, 3 out. 1901, p. 31). Interessante notar que a publicação também associa o pensamento froebeliano às percepções acerca da rotinização de comportamentos desejáveis na infância, mas, nesse caso, projetando a coesão da sociedade civil norte-americana a partir de uma economia política fundada na moralização da nação:

Alguém descreveu caráter como um feixe de hábitos. O caráter da criança certamente é esse, e cabe-nos ver que hábitos são bons hábitos, antes que se fixem no caráter.

Brincar ajuda a formar os hábitos da criança; é do que se trata, e é tão importante para ela quanto as preocupações mais sérias que surgem mais tarde na vida. Feliz a criança que passa pelo período de formação sem a profusão de ‘não faça’ que rodeia tantas crianças maltratadas.

A brincadeira é o instrumento pelo qual o osso é feito, os músculos fortalecidos, o cérebro despertado e as forças asseguradas. A brincadeira ensina o fato de que devemos dar e receber, e é, em uma palavra, economia política reduzida à consciência da criança.

Eu iria inculcar não apenas o jogo pelo bem do jogo, mas o jogo pelo bem da nação. A criança de hoje é o homem de amanhã, pois estamos fazendo história a passos largos (The Christian Advocate, 3 out. 1901, p. 31).

A centralidade da brincadeira orientava a relação entre o jardim da infância e os parques infantis, revelando uma face do circuito de transferências que marcaram o desenvolvimento da modernidade educacional no debate oitocentista (KUHLMANN JR., 2019). Havia o reconhecimento de que “conhecimento - o conhecimento real das coisas reais - é transmitido, enquanto brincadeiras, músicas e jogos mantêm os pequenos felizes e ativos” (WCA, 14 maio 1902, p. 4). Expandindo essa rota, a aproximação entre o pensamento de Froebel e Gulick realizada pelo Reverendo Chappell é coerente com as reflexões publicadas pela metodista Kate Hackney sobre a importância pedagógica da brincadeira. A trajetória acadêmica da senhorita Hackney explicita um exemplo que confere objetividade à discussão aqui proposta. Segundo consta, ela “ingressou na Kindergarten Training School, em Louisville” e “também fez cursos especiais na Columbia University, Peabody College e no Departamento Bíblico da Vanderbilt University” (TMV, jul. 1915, p. 294).

Assinando uma publicação como diretora da Methodist Training School de Nashville, veiculada pela edição de novembro de 1912 do *The Missionary Voice*, Hackney argumenta que a “principal característica da infância é a brincadeira. É tarefa da criança sua preparação para o trabalho. É tão importante para ela quanto o trabalho para a pessoa adulta. A natureza

dá à criança o instinto de brincar para prepará-la para o trabalho nos anos futuros” (TMV, nov. 1912, p. 657). A missionária identificava quatro valores que os jogos e as brincadeiras possuíam em relação à natureza universal infantil. O valor físico era associado ao cuidado com a saúde, na medida em que, atuando de maneira conjugada aos exercícios de ginástica, poderia conduzir ao controle dos músculos e o desenvolvimento da estrutura corporal. Sobre o valor moral, Hackney afirma que “não há melhor momento para inculcar bons princípios morais no coração de uma criança do que em sua hora de brincar. Ao obedecer às regras do jogo, ela está aprendendo as primeiras lições de lei e ordem” (TMV, nov. 1912, p. 657). A partir dos mesmos referenciais teóricos articulados pelo Reverendo Chappell, os nexos entre moralidade e comportamento fundamentavam o potencial educativo da brincadeira. Segundo a missionária:

Não é apenas importante que a criança brinque com habilidade e inteligência, mas também com honra. O amor pelo jogo limpo e pela honestidade nos jogos significa muito na vida. Honra no jogo geralmente significa honra no trabalho. O conhecimento do certo e do errado com a liberdade de escolha é essencial para a moralidade. E na brincadeira bem direcionada, a criança adquire esse conhecimento. O jogo oferece oportunidade gratuita de escolha. A vontade é livre quando sabe que pode fazer o mal, mas escolhe fazer o que é certo. O grande valor moral da brincadeira, de acordo com o Dr. Gulick, é que brincar é a vida de livre arbítrio da infância. Para desenvolver qualquer qualidade, é necessário exercitar-se e, na brincadeira, a criança tem a oportunidade, como em nenhum outro lugar, de exercer sua própria vontade (TMV, nov. 1912, p. 657).

A respeito do valor social, Hackney argumenta que, por meio da cooperação e trabalho coletivo, a criança experimenta o convívio com o outro, desenvolvendo amizade e companheirismo na medida em que a brincadeira seja capaz de afastar comportamentos egoístas e monopolizadores. Mais do que isso, a criança “aprende com ela suas primeiras lições de democracia – que a maioria governa” (TMV, nov. 1912, p. 658). A pretensão era de que, por meio de processos cada vez mais amplos de socialização, as crianças concebessem a relação com o próximo como uma irmandade global, tendo em vista a percepção teológica que relacionava a experiência de Deus à universalização da salvação. Nesse sentido, a ancoragem dos referenciais missionários potencializaria a visão sobre o trabalho em terras estrangeiras. Essa perspectiva estava muito associada ao valor educacional da brincadeira que, enquanto mediadora de exercícios de exteriorização, poderia contribuir para a rotinização de valores essenciais para a vida adulta, na medida em que possibilitaria a domesticação de condutas como a indiferença e o desleixo. Nas palavras de Hackney:

Brincar é um bom desenvolvedor de memória e atenção. Todos nós sabemos que a atenção em uma criança é fraca. Em seu jogo, ele deve concentrar sua atenção se o jogo for um sucesso. Observação, concentração, julgamento rápido, imaginação, percepção rápida e razão são todos necessários no jogo.

A criança deve aprender o poder de autocontrole e moderação, bem como o poder de ação. Ele deve controlar seus impulsos.

A brincadeira é de grande valor educativo para a criança, ajudando-a a superar as dificuldades. Há uma atração positiva em um jogo difícil para muitas crianças. A vitória significa muito mais se for difícil de vencer.

A capacidade de suportar adversidades ou falhas é outra qualidade desenvolvida no *playground*. A criança que aprende a aceitar bem a derrota aprendeu uma das lições mais difíceis da vida.

A maioria dos hábitos da criança forma-se na brincadeira. Uma criança que brinca de maneira indiferente e desleixada provavelmente desempenhará seus deveres de vida da mesma maneira (TMV, nov. 1912, p. 658).

A propósito, a mesma edição do *The Missionary Voice* traz um texto do próprio Luther Halsey Gulick que se alinhava às reflexões metodistas acerca do papel dos jogos e brincadeiras para a formação moral das crianças e a consequente coesão da esfera social, na medida em que se deveria “tornar a recreação popular a fonte da moralidade pública” (TMV, nov. 1912, p. 662). Segundo o autor, o “desenvolvimento moral só ocorre por meio de atividades realizadas com entusiasmo espontâneo e apaixonado”, de forma que as crianças “não devem apenas ter oportunidade suficiente para tomar parte em jogos saudáveis, mas devem ter aquela supervisão inteligente que assegurará não apenas o mais alto grau de prazer, mas também o mais completo lucro moral” (TMV, nov. 1912, p. 662).

Uma publicação do *The Missionary Voice* de outubro de 1911 era coerente com os valores físico, moral, social e educacional identificados na reflexão da senhorita Kate Hackney. Assumindo que “brincar é uma das necessidades fundamentais da humanidade”, o artigo, cujo autor não é identificado, argumenta que essa atividade possuía o poder de “combater o mal e as doenças em pessoas mais velhas” e chama à atenção sobre as “possibilidades de o puro brincar para as crianças como construtor do caráter, agente de boa saúde e arma poderosa contra o mal nas vidas das crianças” (TMV, out. 1911, p. 17). A aposta nessa proposta pedagógica, que não escapava à retórica beligerante missionária, era tão aguda a ponto de a publicação sugerir “reduzir as horas escolares pela metade e dobrar as horas de jogos supervisionados”, sob a alegação de que isso “faria mais pela saúde física, mental e moral dos jovens do que qualquer outra coisa possível” (TMV, out. 1911, p. 17).

Demarcando o circuito de transferências viabilizado pela circulação transnacional missionária, essas percepções são coerentes com as ideias de Wade Crawford Barclay em seu *The principles of religious teaching* de 1920 – livro encontrado no acervo da biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto. O autor reconhece que nas “escolas

públicas, mais especialmente no jardim de infância, está sendo feito um uso muito grande do interesse das crianças pelas brincadeiras”, de modo que o “jardim de infância às vezes é chamado de escola de recreação, e grande parte do seu trabalho é motivado por dar-lhe a forma de jogo” (BARCLEY, 1920, p. 88). Relacionando os valores morais e sociais da atividade pedagógica à rotinização de comportamentos desejáveis, Barclay argumenta:

Uma das melhores oportunidades para o desenvolvimento de atitudes sociais é oferecida por meio do brincar. É importante escolher jogos de uso mais frequente que envolvam jogos em equipe. ‘Um jogo de equipe é um jogo que se joga com espírito de equipe para uma vitória social’. Meninos e meninas que aprendem a jogar jogos em equipe com bom espírito e sucesso estão desenvolvendo qualidades de caráter que irão aprimorar imensamente seu futuro serviço à sociedade (BARCLEY, 1920, p. 119).

Esse trabalho estava fundado na formação profissional do educador, desde que não se limitasse à esfera técnica. O argumento de Barclay é que, sendo o professor o representante da moral, as crianças poderiam, também pela convivência e hábito, assimilar os valores cristãos. A formação do caráter passava pelo exemplo, mostrando uma significativa coerência com a institucionalização da preparação prévia para a atuação missionária. Na medida em que a “personalidade pesa mais do que palavras”, era fundamental “o espírito do professor, sua moral e ideais espirituais, a atmosfera que carrega, a disposição que manifesta” (BARCLAY, 1920, p. 9). Sem esse referencial era impossível constituir jogos e brincadeiras que possibilitassem uma convivência social pautada pela moral cristã. Relacionando os valores religiosos à prática pedagógica como instrumento de intervenção sobre o social, Barclay citava textualmente Froebel:

Fazer da classe uma verdadeira escola para a vida social testa o espírito social do professor. Ninguém pode fazer isso a menos que ele próprio tenha aprendido como se subordinar e pensar primeiro nos outros. Ele deve, necessariamente, pensar em si mesmo simplesmente como um membro de um grupo, com todos juntos trabalhando para um fim comum. O professor que tiver sucesso aqui será aquele de espírito democrático e capaz de obedecer à injunção de Froebel: ‘Venha, vamos viver com as nossas crianças’. Ele encontrará constante necessidade de paciência, tato e toda a sabedoria que puder dispor (BARCLEY, 1920, p. 119).

O autor ainda escreve métodos de ensino, destacando que “não existe um método melhor de instrução”, pois não era possível aplicar uma mesma técnica “para todas as idades e para todos os tipos de lição” (BARCLEY, 1920, p. 21). Tendo em vista as especificidades nas diferentes etapas do desenvolvimento infantil, dois caminhos didáticos principais são destacados:

O primeiro objetiva conduzir o pupilo a observar, pensar, questionar e descobrir por ele mesmo. Esse pode ser chamado como método da descoberta, método desenvolvimentista ou método indutivo. O outro começa com verdades gerais, preceitos, princípios, regras ou leis e conduz o pupilo a aplicá-los em sua conduta individual. Esse é o método dedutivo (BARCLEY, 1920, p. 21).

Discorrendo sobre a instrução por meio de estórias, Barclay resgata a experiência cristã desde os tempos de Paulo, como exemplo de que “a estória é o mais importante na educação moral e religiosa” (BARCLEY, 1920, p. 27). O ponto chave está, segundo o autor, no fato de que “a estória [ser] a forma mais fascinante de verdade para a criança” e uma “forma simples de ensinar” (BARCLEY, 1920, p. 28), por isso possuía o poder de impelir comportamentos. Expressando um movimento didático dedutivo, Barclay recorre novamente a Froebel em *A educação do homem*:

Alguns dos mais significantes [valores das estórias] são declarados por Froebel: ‘Ouvido e coração abertos para o genuíno contador de estória, como flores abertas para o sol de primavera e para a chuva vernal. Mente inspira mente; poder sente poder e o absorve, por assim dizer. Contar a estória revigora a mente como um banho revigora o corpo; fornece exercício ao intelecto e aos seus poderes; testa o julgamento e os sentimentos’. Alguns dos valores sugeridos nesta citação e alguns outros podem ser considerados um pouco mais detalhadamente: (a) A história atrai fortemente o interesse. [...] (b) A história nutre as emoções e cria atitudes mentais desejáveis. [...] (c) A história é um meio eficaz de treinamento em conduta moral (BARCLEY, 1920, p. 28-29).

Nessa direção, uma edição do *The Christian Advocate* citava Froebel: “Não são as formas alegres que a criança encontra na estória que a encanta, mas uma verdade espiritual e indivisível que está muito mais profunda” (*The Christian Advocate*, 2 jan. 1913, p. 27). Implicada com o (re)encantamento do jardim da infância, além da brincadeira, a contação de estória como método de ensino possuía uma força moral por “apresentar situações que envolvem a escolha do certo ou do errado”, de maneira que “instintivamente, a criança se identifica com o ator da história. Em um sentido mais ou menos real, ela compartilha a recompensa ou realiza a penalidade” (BARCLEY, 1920, p. 30). As reflexões de Barclay se mostravam coerentes com as exigências missionárias dos metodistas, as quais indicavam em suas publicações diferentes obras que poderiam ajudar na prática pedagógica de contar estórias. Entre elas, estava *Kindergarten stories for the Sunday school and home* de Laura Ella Cragin. O referencial idealista que fundamentava a interpretação sobre o jardim da infância fica evidente logo no prefácio, no qual sobressai a identificação entre a figura materna e a professora, ancorando uma aproximação dos valores domésticos da esfera

familiar ao papel social da mulher face à educação religiosa e às pretensões de ordenação da vida pública:

As jardineiras da infância às vezes são chamadas de mães espirituais dos pequeninos que são confiados aos seus cuidados e este belo nome pode ser aplicado com especial propriedade a um jardim de infância da Escola Dominical. Dela, os filhos devem receber impressões, em alguns casos talvez as primeiras, daquele mundo espiritual que nos rodeia e no qual nossos pensamentos e desejos mais nobres encontram a expressão mais verdadeira (CRAGIN, 1903, p. ix).

Na mesma direção e citando diretamente Froebel, Cragin assumia uma posição muito semelhante à Barclay, ao argumentar que a “professora deve aproximar-se deste santíssimo templo de Deus com reverência”, e indagava: “Existe um lugar mais sagrado do que a alma de uma criança? – ‘Você’, disse Froebel, ‘deve santificar o ser da criança. Proteja-o de toda impressão áspera e rude, de todo aspecto vulgar; um toque, um olhar, um som, muitas vezes é suficiente para infligir feridas selvagens” (CRAGIN, 1903, p. x). Ainda coerente com Barclay, Cragin argumentava que ao “contar cada história”, era possível sentir “que os queridos pequeninos estavam reunidos ao [seu] redor e que estava olhando para seus rostos ansiosos e voltados para cima” (CRAGIN, 1903, p. xxiii). A adaptação da proposta froebeliana aos interesses missionários evidencia o campo da reinterpretação de repertórios que marca a direção das transferências culturais, na medida em que fazia sentido incorporar passagens bíblicas orientadas pelo referencial teológico metodista nas estórias contadas nos jardins da infância. Nas palavras de Laura Ella Cragin:

No meu jardim de infância, usei as histórias baseadas nas profecias sobre Cristo como introdutórias no outono, terminando com a ‘Alegria na colheita’, no domingo anterior ao Dia de Ação de Graças. Comecei então com o pensamento do Natal, continuando até dezembro. Daquela época até a Páscoa, ocorreram incidentes na vida de Cristo que eu senti que seriam especialmente atraentes para as crianças pequenas, sendo arranjado que a estória da Ascensão deveria vir no domingo de Páscoa. Então, no final da primavera e do verão, as histórias baseadas nas palavras e ensinamentos de Jesus foram contadas (CRAGIN, 1903, p. xxiii).

A projeção de condutas cotidianas fica evidente no final de diversas lições. Após a estória, Cragin sugere que, como uma espécie de tarefa de casa, as crianças realizassem determinadas ações. A ideia era estimular a reprodução de comportamentos que, de alguma forma, carregassem os valores trabalhados na narrativa estudada. A lição sugerida para o Dia de Ação de Graças serve como uma significativa amostragem. Partindo da referência a Isaias 9:3, a estória orienta a seguinte indicação final que deveria ser feita às crianças:

Antes de ir para casa, gostaria de perguntar se você não conhece alguém que poderia fazer feliz no Dia de Ação de Graças. Pergunte a mamãe se ela conhece alguém que é muito pobre para ter um bom jantar, a quem você poderia levar alguma coisa. Ou talvez você possa dar uma maçã rosada ou uma laranja ao carteiro quando ele levar as cartas, ou ao leiteiro quando ele vier com o leite. Tente me contar no próximo domingo de alguém que você fez feliz (CRAGIN, 1903, p. 32).

A intervenção sobre a vida privada contribuía para uma relação moral entre as crianças e as comunidades nas quais estavam inseridas. O papel materno cumpria uma função fundamental nessa dinâmica educativa, na medida em que era compreendido como ponto focal da ordem familiar. Segundo uma publicação do contexto da Feira Mundial Metodista de 1919, sobre a educação moral no ambiente doméstico, “todas as missões reconheceram o jardim de infância como uma das formas mais eficazes de entrar nos lares e, portanto, de dirigir a evangelização” (Centenary Commission, 1919, p. 45). Na percepção dos religiosos, essa reflexão estava muito próxima do pensamento de Froebel, segundo o qual a educação principia quando o ser humano “começa a viver em união com Deus” e “estabelecer-se em mútua compreensão e intimidade comum de vida entre pai e filho, porque assim a verdade se deriva da essência do todo e da natureza do indivíduo para poder ser sem esforço reconhecida” (FROEBEL, 2001, p. 27). Recorrer a Froebel era um mecanismo para argumentar que a educação religiosa começava no lar e poderia ser desenvolvida na medida em que as crianças eram expostas “a música, uma série graduada de ações e atitudes significativas, uma série graduada de imagens nobres que representam cenas do Antigo e do Novo Testamento e, finalmente, o que podemos chamar de atmosfera” (The Methodist Review, jul. 1908, p. 582). O núcleo familiar com o protagonismo das mães, enquanto unidade básica de socialização e reprodução social, era o local privilegiado para a construção dessa “atmosfera moral” (ALLEN, 2017). Nessa direção, o Reverendo Edwin B. Chappell alertava:

Froebel instrui as mães a colocarem seus filhos para dormir à noite e acordá-los pela manhã cantando canções religiosas para eles, ajoelhando-se frequentemente ao lado da cama e orando em silêncio ou em sussurros suaves e com os olhos voltados para cima e as mãos postas. Mais tarde, ele diz, elas deveriam ensiná-los em suas próprias devoções a assumir atitudes significativas (The Methodist Review, jul. 1908, p. 581-582).

De maneira coerente, uma publicação do *The Christian Advocate* afirmava que a “mãe da criança em idade de jardim de infância encontrará nas brincadeiras e ocupações do jardim de infância muitas sugestões que a ajudarão a passar muitas horas tediosas” (The Christian Advocate, 4 fev. 1909, p. 37). A direção moral doméstica também pode ser interpretada a

partir da obra *The human element in the making of a Christian* – igualmente encontrada no acervo da biblioteca do Instituto Metodista de Educação em Ribeirão Preto. Bertha Condé defende que a dimensão afetiva deveria orientar a criança no início de sua educação na vida privada. A autora compreende que a “família é o cenário ideal para a criança”, pois se “os pais começarem desde o início a treinar o filho em autocontrole e obediência, ajudando-o a compreender que os princípios do certo e do errado são ensinamentos de Deus”, “um amplo fundamento para uma vida cristã normal terá sido estabelecido” (CONDÉ, 1917, p. 46). Entre as interlocuções que poderiam existir entre o trabalho no jardim (re)encantado da infância e a educação doméstica, Condé enfatiza a importância da obediência. Reverberando os pressupostos da antropologia teológica de que “cada criança que nasce no mundo tem a capacidade de conhecer a Deus e um instinto espiritual para Deus” (CONDÉ, 1917, p. 45), a obediência era compreendida entre as principais virtudes que contribuiriam para o desenvolvimento educacional infantil. A autora exemplificava: “Uma criança nunca saberá tocar piano a menos que obedeça às palavras de orientação que lhe são dadas pelo professor. Obediência é a porta de entrada para o conhecimento e o poder. É a base de toda essa reverência a Deus que manterá a criança fiel em sua vida posterior” (CONDÉ, 1917, p. 142). A rotinização de comportamentos deveria ser orientada pela moral cristã, na medida em que a obediência poderia favorecer, inclusive, o espírito da cooperação durante jogos e brincadeiras:

A melhor maneira de obter essa cooperação é desenvolver na criança uma reverência leal pela vontade de Deus e Seu ensino moral, aos quais todos os Seus filhos devem obediência. Em outras palavras, se no momento da recusa deliberada de obedecer, a criança percebe que a vontade com a qual ela é solicitada a cooperar não é apenas a vontade ou capricho dos pais, mas é uma interpretação concreta do ensino de Deus, uma base para uma paz duradoura e para o mais alto desenvolvimento individual é assegurada. Como essa cooperação deve ser assegurada se a criança deseja encontrar sua autorrealização mais elevada, a questão da obediência ou desobediência é extremamente importante (CONDÉ, 1917, p. 47).

Havia a percepção de que a educação moral desenvolvida no ambiente doméstico centrada na família, cujo ponto focal era a figura materna, repercutiria na ordenação da vida social. No mesmo sentido, mas em vetor oposto, a intervenção das instituições escolares metodistas sobre a esfera privada era também mediada pela rotinização de condutas necessárias à harmonia da sociedade. Segundo os metodistas, apropriar-se dos “livros sobre a teoria e a prática do jardim de infância” demonstraria “o maravilhoso poder formativo e redentor exercido por meio desta agência sobre as crianças”, evitando que se tornassem “criminosos e indigentes” (Missionary issues..., 1901, p. 544). Dentro dessa dimensão,

brincadeiras e estórias apareciam como instrumentos didáticos eficientes. Coerente com a americanização do *kindergarten*, o sucesso dessa complexa relação educacional era medido na capacidade de moralizar a infância. Sintetizando todo o debate feito até aqui, uma publicação que circulou pelas páginas do *Western Christian Advocate* de 27 de janeiro de 1904 explicita a relação entre as ideias de Froebel e a “nova psicologia” norte-americana à luz da exigência de uma educação religiosa que seja capaz, de um lado, de executar uma reforma moral da população em função dos emergentes problemas sociais surgidos nos núcleos urbanos da pujante economia capitalista e, de outro, nutrir o ambiente doméstico com valores cristãos.

[...] na cidade moderna, as forças do mal estão reunidas e, portanto, garantem uma posição e uma oportunidade que não têm em nenhum outro lugar. Os jovens veem o mal constantemente: eles o veem tolerado e dado como certo; eles não podem deixar de saber como suas propensões mais baixas podem ser toleradas com a menor chance de descoberta e reprovação. Isso é verdade não apenas para o mal em seus aspectos mais grosseiros, como bebida, jogo e licenciosidade, mas também para todas as frivolidades que enfraquecem o caráter.

Assim, enquanto a democracia e a vida na cidade aumentam a demanda pela moralidade popular, os meios incidentais e desorganizados de treinamento do caráter estão desaparecendo. Além disso, é universalmente admitido que a mais importante das instituições educacionais, a família, dá menos atenção específica à formação do caráter do que há uma geração. A oração familiar foi superada pelas condições em que o homem moderno trabalha. Há menos instrução familiar em religião e moral. Há uma assunção menos deliberada de responsabilidade pela disciplina familiar. Porque isso é assim, não investigaremos aqui. Possivelmente, métodos mais brandos de governo familiar eram necessários. Possivelmente, o declínio da instrução familiar é apenas uma pausa entre o abandono de métodos defeituosos e a adoção de métodos melhores. O fato impressionante é que houve um declínio. [...]

Esta é a emergência extraordinária que está despertando tantos pensamentos ansiosos. Novos recursos foram se desenvolvendo junto com nossas novas necessidades. Em primeiro lugar, o século XIX viu a elaboração de alguns dos princípios fundamentais de uma nova filosofia da educação, cujas ideias centrais se referem à natureza moral e espiritual. Froebel, o fundador do jardim de infância, considerava a criança vinda de Deus e a educação como um processo de levar a criança à consciência de Deus. Assim, o jardim de infância representa a unidade da educação, a cultura de todo o homem. Agora, os princípios que fizeram o jardim de infância estão transformando a educação de todas as séries. Há todos os motivos pelos quais eles deveriam ser deliberadamente adotados na escola dominical, para que ela se tornasse, no mais alto sentido, uma escola e um membro adequado de nossa grande trindade de instituições educacionais, a família, a Igreja e o Estado. Mais uma vez, o progresso moderno da psicologia e, especialmente, da psicologia da infância e da adolescência, está nos colocando em posse de uma quantidade considerável de informações que podem ser utilizadas diretamente no treinamento do caráter. Finalmente, o reavivamento do aprendizado da Bíblia não pode deixar de ser seguido por um reavivamento no ensino da Bíblia para todas as pessoas. Em nenhum século a Igreja possuiu um conhecimento tão abrangente e tão minucioso das Escrituras; nunca houve um momento mais favorável para tornar os valores espirituais das escrituras sagradas disponíveis na formação dos jovens.

Difícilmente se pode duvidar que um renascimento da educação moral e religiosa está se iniciando (WCA, 27 jan. 1904, p. 21).

A aplicação das ideias inspiradas em Froebel parecia fundamental na medida em que a nascente vida urbana explicitava “a conexão entre as ruas mal iluminadas e o crime” e, por isso, demandava um conjunto de intervenções governamentais, tais “como os banhos públicos, ginásios, parques infantis e jardins de infância”, através de atuações de “cidadãos cristãos para fortalecer e proteger a santidade do lar e a vida de crianças indefesas” (Missionary issues..., 1901, p. 542). Outras práticas religiosas assim como a perturbação da ordem pública entrelaçada à violência decorrente das aceleradas urbanizações apareciam como problema, cuja solução era compreendida nos processos de educação capazes de produzir coesão da vida coletiva à luz da moralidade cristã protestante. O imaginário da modernidade associado às transformações materiais subsidiava a narrativa segundo a qual as virtudes cívicas fundamentavam a organização social, na medida em que a falta de iluminação pública estimularia crime, vício e transgressão, cuja semântica era muito próxima da ideia de pecado.

Se os núcleos urbanos periféricos que experimentavam processos de modernização a partir das estruturas materiais territorializadas pelas transformações capitalistas foram os principais destinos das missões educacionais, na medida em que eram incorporados pela dinâmica transnacional de troca de mercadorias, não é de se estranhar o fato de que esses mesmos locais também presenciaram o assentamento de jardins da infância pela rede metodista. A transferência desse repertório pedagógico pressupunha mais que seu transporte, mas sua metamorfose (ESPAGNE, 2018). Essa ressignificação cultural fazia dos campos missionários locais sobre os quais as práticas imbuídas do método eram estabelecidas para catalisar a reforma moral. Em outras palavras. Foi em meio ao processo de americanização dos jardins da infância que os metodistas expressaram uma particularização do método froebeliano, o compreendendo como uma poderosa agência de evangelização das crianças que habitavam as regiões periféricas sobre as quais as missões eram assentadas.

8.3 Ecos transnacionais dos jardins (re)encantados da infância

Segundo consta em relatório de 1916, a já citada senhorita Kate Hackney foi enviada como missionária à China para suceder a senhorita Nevada Martin, após ter sido designada para, em Soochow, “assumir o comando da Kindergarten Training School” (Sixth annual report..., 1916, p. 71). Incluindo-se entre as responsáveis por irradiar globalmente centros de formação no método froebeliano, Martin e Hackney teciam as redes transnacionais de

reelaboração cultural. Segundo John B. Cobb (1900, p. 15), na China o “movimento do jardim de infância se tornou tão popular que logo foi necessário abrir uma escola de treinamento de jardim de infância. A senhorita Nevada Martin (Conferência do Mississippi) foi a primeira diretora”. Antes de ser enviada como missionária ao Leste asiático, a senhorita Martin foi “graduada na Scarritt Bible and Training School, Kansas City Mo., e teve dois anos de treinamento em trabalho de jardim de infância na Froebelian Training school [de Kansas City]” (The Hattiesburg News, 7 set. 1910, p. 5). O primeiro relatório anual do WMC (1911, p. 274) revela que a formação de novas professoras lideradas pela missionária ampliava as possibilidades de reforma moral e era garantida pela circulação transnacional de capital engendrada pelos metodistas:

Uma turma de quatro pessoas está esperando agora pelo nosso treinamento normal, e demos as boas-vindas à nossa treinadora. Senhorita Martin. O dinheiro foi doado pela Sociedade de Conferência do Norte do Alabama para nosso prédio normal, e esperamos estar nele no próximo outono. Esperamos grandes coisas desta escola normal. Acreditamos que as moças que desejam ser treinadas não tardarão em sair de nossa missão, de outras missões e mesmo daquelas que o governo deseja formar. Que possamos em breve saber que jardins de infância devidamente equipados estão sendo abertos em todo o país, e que eles revolucionem nossa velha China como nosso pequeno está revolucionando nossa [Davidson Memorial] Girl's School!

Em relatório, a própria senhorita Martin demarcava as possibilidades de intervenção sobre o social e governo da população engendrada via institucionalização dos jardins da infância na periferia missionária. Em aproximação com os poderes públicos locais, era descrito:

Mudanças igualmente notáveis ocorreram no movimento do jardim de infância como um todo no país. No ano passado, consideramos as perspectivas promissoras quando tivemos o interesse de alguns educadores importantes e tivemos sucesso em realizar algumas reuniões públicas para a criação de sentimento no jardim de infância. Este ano, temos que relatar que a National Educational Association endossou um apelo feito pela Central China Kindergarten Association para alunos do jardim de infância para todas as missões na China, e especialmente para algumas mulheres bem equipadas, preparando-se para uma escola de treinamento de segundo grau na China Central, possivelmente em conexão com o proposto Union Woman's College; que vários novos alunos do jardim de infância estrangeiros vieram durante o ano; que três novas escolas de treinamento foram abertas; isso em Soochow, Cantão e Foochow, os governos locais, estão empreendendo o estabelecimento de jardins de infância, e suas professoras estão sendo treinadas em escolas missionárias; que a demanda por alunos do jardim de infância e pesquisas sobre o método de jardim de infância estão aumentando continuamente; e que um pequeno começo está sendo feito em direção à cooperação com o governo nacional na introdução do jardim de infância no sistema de escolas públicas (Third annual report..., 1913, p. 40-41).

Tendo em vista dificuldades para “fornecer professores cristãos de jardim da infância a todas as escolas públicas” (First annual report..., 1911, p.116), houve a mobilização de esforços para viabilizar com que a literatura froebeliana fosse mais acessível às futuras professoras chinesas. A MECS esteve entre as responsáveis por, através de aproximações locais, organizar traduções do repertório pedagógico que era apropriado nos Estados Unidos e conduzi-las aos seus centros normais com o objetivo de tornar a formação de jardineiras mais sólida. Segundo a senhorita Martin:

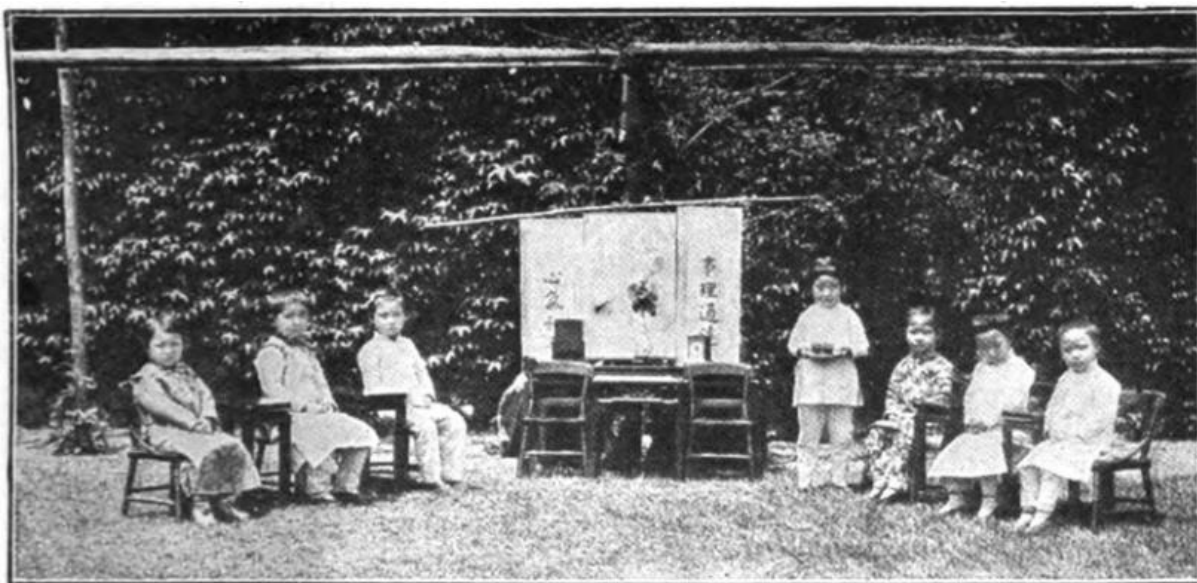
Na tradução, outro cancionário está sendo preparado pela Srta. Li Nyui Tsung. Esperamos obter uma série de ensaios sobre o ‘*Mother play*’ fora do trabalho da classe do ano, uma coleção de programas sugestivos do trabalho de nossos graduados e, possivelmente, uma breve história da educação. Algumas traduções estão sendo feitas em Cantão e em Pequim (Third annual report..., 1913, p. 41).

A realização de traduções demarca que a periferia da atuação missionária se constituía como uma potencial fronteira de produção cultural, na medida em que novas semânticas passavam a estruturar o repertório pedagógico. Não se trata de avaliar a fidelidade com a qual os termos eram transpostos do inglês para as línguas orientais. Mas de pontuar que a circulação desses saberes demonstra que as missionárias se constituíam como veículos de transferências culturais, na medida em que as traduções pressupunham ancoragens linguísticas distintas, não necessariamente explicitando uma cópia inautêntica de um referencial original, mas da possibilidade de uma nova e legítima expressão da produção cultural (ESPAGNE, 2013). Uma análise mais precisa desse caso particular demandaria a realização de uma outra pesquisa, por isso, limitar-me-ei somente a apontar a problemática. Revelando a fertilidade do campo, na esteira do que mencionou a senhorita Martin, um relatório da WMC demarca o protagonismo do conglomerado de mídia transnacional:

No momento, o curso [de formação no método froebeliano] deve ser ministrado em inglês, porque os livros adequados ainda não foram traduzidos para o chinês. Isso, é claro, é lamentável; mas a Kindergarten Association está fazendo o que pode para traduzir os livros e, por meio de amigos generosos nos Estados Unidos, chegam constantemente doações que nos permitirão imprimir alguns desses livros. O livro de canções e jogos do jardim de infância da Srta. Wu no coloquial de Soochow está quase pronto agora e estará à venda na Imprensa Metodista em alguns dias. A edição em mandarim será lançada em cerca de um mês. O Sr. Van, um dos homens do Colégio Anglo-Chinês, está estudando e traduzindo com a Srta. Martin agora, e esperamos que em um ano e meio a Association terá traduzido livros suficientes para permitir realizar grande parte do curso em chinês. (Second annual report..., 1912, p. 238).

Parte dessas dinâmicas de traduções pode ser observada na Figura 46, a qual revela um texto com ideogramas chineses em meio à brincadeira chamada “*Go to See*”, realizada em um jardim da infância liderado pelas missionárias em Soochow. Na brincadeira, as crianças aprendiam a receber convidados em casa, demonstrando a preocupação com a rotinização de comportamentos que ecoassem valores cristãos nos processos de socialização infantil. A possibilidade de intervenção sobre a esfera da vida privada era um dos pressupostos desenvolvidos pela americanização do método froebeliano nos Estados Unidos que reverberava pelas teias da projeção transnacional em meio à particular interpretação que os metodistas faziam. Essas múltiplas determinações contribuía para a territorialização do *kindergarten* no Leste asiático como uma experiência singular e não um mero transplante de um referencial cultural ocidental.

Figura 46 – Crianças durante uma brincadeira no jardim da infância em Soochow



Fonte: TMV, mar. 1913, p. 173.

A atuação desse tipo de jardim da infância na China relacionava os valores difundidos pela cultura do imperialismo à necessidade de governo da população e à noção de que a educação servia aos propósitos de construção da esfera pública na expectativa de que os valores cristãos criassem coesão social. Segundo uma publicação do *The Missionary Voice* de julho de 1912:

Nosso pregador outro dia comparou a China a um bebê recém-nascido e disse que aqueles que fossem capazes deveriam cuidar dele e que ele acreditava que os cristãos da China sabiam cuidar melhor dele do que qualquer outra classe de pessoas no país. Um pagão proeminente perguntou-lhe na semana passada o que poderia ser

feito para esclarecer o povo quanto às suas novas obrigações e responsabilidades, e ele respondeu que se abrissem milhares e dezenas de milhares de jardins de infância em toda a China, a nova geração logo saberia como cumprir as novas responsabilidades (TMV, jul. 1912, p. 424).

Trabalhando na mudança do centro de formação da Davidson Memorial Girl's School para a Laura Haygood Normal School, a senhorita Kate Hackney revela a dinâmica de circulação protagonizada pelas teias da rede metodista transnacional face às pretensões de reforma moral do jardim da infância:

À medida que o trabalho educacional de nossa missão cresceu, sentimos cada vez mais a necessidade de professores treinados para nossas escolas. Em 1916, foi decidido atender a essa necessidade, estabelecendo uma escola normal para a formação de professores do ensino fundamental. Já existia, há vários anos, uma escola para a formação de professores de jardim de infância, e esta escola foi transferida para a Laura Haygood School e tornou-se o Departamento de treinamento de jardim de infância da escola normal. Temos uma escola de demonstração de oito séries, onde os alunos podem observar o ensino, e uma escola prática a uma distância muito curta do centro de formação, onde podem obter o treinamento necessário para o ensino presencial. Também temos o jardim de infância pago e o jardim de infância gratuito do Senah Staley Kindergarten, onde os alunos recebem o trabalho prático necessário no departamento de treinamento do jardim de infância. Portanto, nossa instalação aqui na Laura Haygood Normal School consiste, na verdade, em dois jardins de infância, uma escola prática, uma escola de oito séries, uma escola normal de quatro anos e uma escola de treinamento de jardim de infância de dois anos. [...]

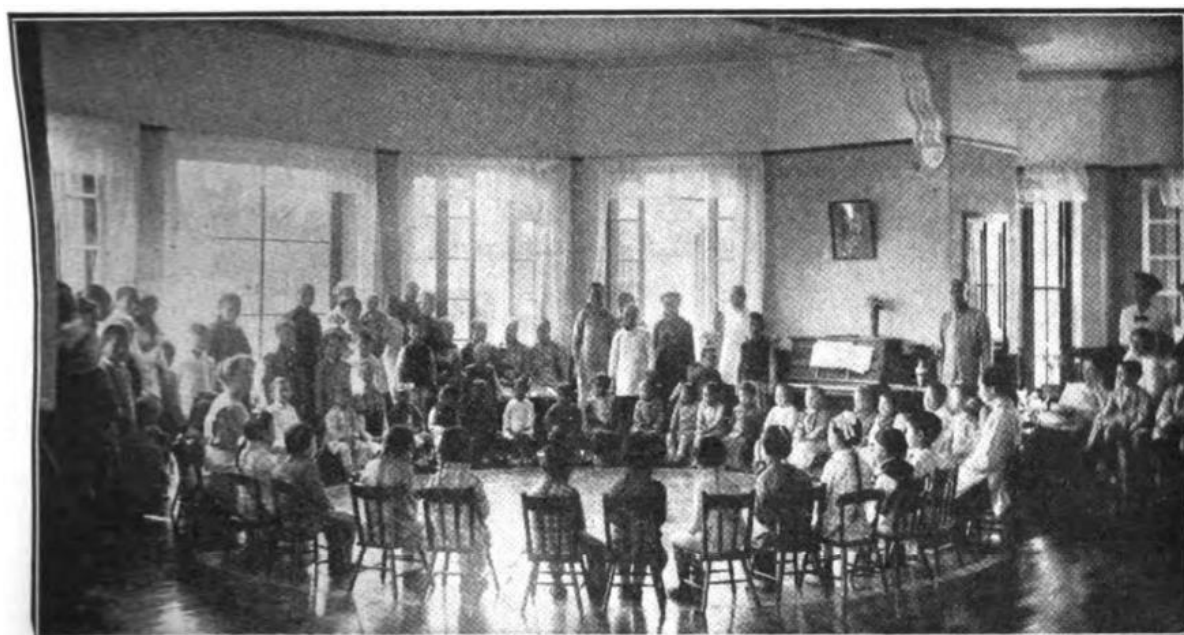
Nossa escola está especialmente ansiosa para que algumas de nossas próprias meninas cristãs recebam treinamento escolar normal a fim de se tornarem professoras eficientes na escola normal. Quando a oferta veio de alguns de nossos amigos na América para apoiar alguém em uma escola normal por um ano ou mais, tivemos o prazer de enviar a Srta. Yui Sieu E, uma de nossas professoras do ano passado e formada na Laura Haygood High School. Ela está frequentando a Scarritt Bible and Training School este ano, pois queria um trabalho bíblico especial, e ano que vem esperamos que ela possa frequentar uma boa escola normal. [...]

Várias alunas vieram até nós este ano, do governo ou de outras escolas, que não são cristãs e que não sabem nada sobre o cristianismo. Estamos orando para que possamos ganhar essas meninas para Cristo antes que elas nos deixem (Ninth annual report..., 1919, p. 347-349).

As atividades de formação na Laura Haygood possuíam a vantagem de contar com o Senah Staley Kindergarten, uma escola “localizada próxima à Normal School” que se tornou “o centro de demonstração do departamento de jardim de infância” (HOWELL, 1928, p. 98). A instituição inaugurada em setembro de 1913, em meio à complexa conjuntura de instauração da República chinesa, recebeu esse nome em função de sua construção ter sido viabilizada, principalmente, por uma doação realizada pela senhora T. F. Staley, da cidade de Bristol no Tennessee. Segundo consta, ela “deu seu broche de formatura feito de diamante em memória de sua filhinha Senah” (TMV, fev. 1913, p. 108), que havia morrido precocemente.

A ideia de estabelecer uma conexão entre teoria e prática ecoava no campo missionário a lógica dos cursos de treinamento norte-americanos, conectando a formação de jardineiras promovida na Laura Haygood Normal School com a realidade das crianças chinesas que frequentavam o jardim da infância. As missionárias identificavam que “as instalações para treinamento prático aumentaram consideravelmente com a aquisição do Senah Staley Kindergarten” (Fourth annual report..., 1914, p. 238). Entre jogos no *playground* da área externa, encontros mensais com as mães, aulas musicais e lições de higiene, as adaptações à realidade local impuseram às missionárias, no Natal de 1913, a necessidade em oferecer brinquedos que pudessem servir de estímulo ao desenvolvimento de valores associados ao ambiente doméstico. Nessa ocasião, “cada criança recebeu uma boneca japonesa vestida com roupas chinesas” (Fifth annual report..., 1915, p. 181).

Figura 47 – Interior do Senah Staley Kindergarten em Soochow na China



Fonte: TMV, fev. 1913, p. 109.

A instauração de “uma escola dominical primária todas as tardes de domingo” conferia um aprofundamento na preparação religiosa das futuras professoras no Senah Staley Kindergarten (Fifth annual report..., 1915, p. 181). Nesse contexto, o jardim da infância se atrelava explicitamente à educação religiosa tendo em vista a presença de todas as crianças na escola dominical. A frequência integral era forçada, de acordo com o relatório da Junta Missionária da MECS, pois os pequenos só eram aceitos no Senah Staley após terem “frequentado a escola dominical por um ano” (Seventy-first annual report..., 1917, p. 105).

Coagir as famílias a enviar as crianças ao ensino religioso era um mecanismo através do qual se poderia tornar mais eficiente a reforma moral, e demonstrava uma face dos mecanismos metodistas para “(re)encantamento” do jardim da infância.

Uma mãezinha muito bonita, cuja filha tem sido uma verdadeira alegria para nós, pediu que lhe contassem como foi que Jesus estava preparando um lugar para ela no céu. Ela disse que sua casa era um lugar pobre e que nunca havia pensado em nada melhor. ‘Por que Jesus deveria preparar um lugar para mim?’ Em resposta à sua pergunta, ela foi questionada por que o jardim de infância estava aberto para sua filha pequena. ‘Porque ela era uma aluna da escola dominical’, respondeu ela. Em seguida, ela foi levada a ver que a escola dominical e o jardim de infância foram estabelecidos por causa do amor que Jesus tem por todos nós (TMV, nov. 1911, p. 22).

Nessa mesma direção estava o trabalho desenvolvido no Japão, onde a predileção pelo repertório religioso e a associação com as mães locais pode ser vislumbrado em um relatório da Junta Missionária. A publicação fornece uma dimensão do alcance transnacional das ideias froebelianas ressignificadas a partir das lentes missionárias, sobretudo tendo em vista a irradiação da formação normal que demarcava movimentos de organização sobre a esfera privada a partir do papel moral da mulher.

As professoras atuais, formadas em nossa Normal Kindergarten Training School em Hiroshima, estão fazendo um excelente trabalho tanto nas classes regulares do jardim de infância quanto na escola dominical realizada no jardim de infância no domingo de manhã. Hoje são trinta e cinco inscritos, com média de atendimento de trinta.

As reuniões de mães têm sido realizadas trimestralmente, nas quais um esforço é feito para garantir sua cooperação na promoção do plano de jardim de infância em casa. A oportunidade de entrar em algumas das casas mais exclusivas com o propósito de trabalho evangelístico, proporcionada por este contato com o jardim de infância, é algo que não deve ser negligenciado de forma alguma; e, no entanto, é necessário, e deve ser até que algum coração na pátria seja tocado pela necessidade e traga ou envie a ajuda tão necessária (Sixty-fifth annual report..., 1911, p. 92).

Corroborando esse fato e desdobrando o significado da intervenção sobre o social viabilizada pelas práticas pedagógicas, uma publicação do *The Review of Missions* explicita a percepção de que os jogos e brincadeiras poderiam promover para a criação de hábitos e comportamentos cristãos. Sobre as atuações missionárias desenvolvidas na Hiroshima Girl’s School, a senhorita Fannie Caldwell Macaulay afirmava:

O trabalho que tem sido realizado por esta escola me parece maravilhoso, e mal posso acreditar, quando olho em volta para os muitos edifícios, o corpo de professores, as centenas de acadêmicos, que é o resultado de um começo tão pequeno. Mas isso só mostra o que o cristianismo e a sinceridade poderão e podem fazer. [...]

Neste pequeno edifício, apertado e lotado, mas feliz como só uma criança pode ser, vêm os coxos, os aleijados e os cegos. Depois que as crianças estão todas na sala, mal há espaço para se virar; no entanto, durante todos os jogos, trabalho de mesa e brincadeiras de círculo, cada criança mostra uma amável boa vontade para com seu vizinho, seus rostos brilham de prazer e interesse.

Tudo isso está muito bem para aqueles que tiveram a sorte de entrar, mas e aqueles que se levantam e olham com tanta saudade de fora, que simplesmente não podem ser atendidos por falta de espaço?

O fato de o jardim de infância ter assumido um domínio maravilhoso no Japão é comprovado pela demanda feita na escola por professores treinados, e essas demandas vêm de todas as partes do país. Se tivéssemos os meios e os professores disponíveis, poderíamos estabelecer creches por toda parte de Hiroshima e ter atendimento integral em todas.

Para mostrar como as pessoas são fervorosas, como as mães estão ansiosas para que seus filhos venham, muitas mães trazem seus filhos para o jardim de infância, tendo caminhado uma longa distância, e então ficam de pé ou caminham, com um bebê amarrado nas costas, das oito da manhã às duas da tarde, quando fecha o jardim de infância. Mas, faça chuva ou faça sol, ela está disponível na manhã seguinte, e aparentemente desconsidera o cansaço e a longa espera. [...]

É uma visão tão bonita quanto se gostaria de ver, esses bebês [...] com seus vestidos brilhantes dando toques de cor tão bonitos, prosseguindo com suas marchas, trabalhos e brincadeiras com uma determinação sincera, isso é um bom presságio para a próxima geração. Essas crianças aprendem brincando os princípios fundamentais de autocontrole, generosidade e bondade; ter bons hábitos firmemente fixados e instintos guiados na direção certa.

Estou convencida, no pouco tempo que estou aqui, que as oportunidades da Hiroshima Girl's School para o avanço do Cristianismo por meio da educação são ilimitadas; que as demandas da escola vão muito além das instalações, e o sucesso do todo está no avanço do jardim de infância, onde o melhor é tão cedo implantado no pequeno, agitado e ativo cérebro de forma que o mal não tem a mesma chance de crescer; onde o 'local sagrado em cada criança pode ser tocado'; onde com bondade paciente os motivos mais elevados podem ser apelados: onde a criança pode ser ensinada que ela tem uma consciência e um dever, e levada a tempo para aprender que ela foi realmente feita à imagem de seu Criador (The Review of Missions, dez. 1901, p. 380-381).

Ecoando as preocupações da relação entre teoria e prática, a Hiroshima Girl's School no Japão também atuava na recepção de alunas das Normal Schools missionárias interessadas em se desenvolver no método froebeliano. Tal fato chamava a atenção das autoridades públicas locais. Segundo os metodistas: “Os funcionários do governo nos pediram para permitir que eles conhecessem nosso jardim de infância e classe de treinamento, para que pudessem atrair professores de nós” (The Review of Missions, ago. 1901, p. 105). Entre as senhoritas que passaram pelo “estágio” na instituição estava a jovem chinesa Wu Yoeh-ngoo. Durante o período na Hiroshima Girl's School, ela produziu uma descrição que foi publicada pelo *Woman's Missionary Advocate* de março de 1909. Repercutindo algumas das percepções pedagógicas metodistas, ela afirma ter aprendido que “cada criança possui sua própria individualidade e peculiaridade, e, portanto, cada uma deve ser ajudada adequadamente” (WMA, mar. 1909, p. 419). Dessa forma, “uma professora de jardim de infância precisa tanto de experiência pessoal como de conhecimento amplo” (WMA, mar. 1909, p. 419).

Acreditando que o “real propósito do jardim da infância é educar crianças através do divertimento” (WMA, mar. 1909, p. 420), a senhorita Wu Yoeh-ngoo destacava:

Nesses dois anos eu fui treinada para ser uma professora de jardim da infância. Todos meus estudos são em inglês. Além do trabalho em sala de aula, fazemos alguns trabalhos práticos no jardim da infância. [...] Entre os estudos, os livros que mais gosto são ‘*Child Nature*’ e ‘*Education of Man*’ (WMA, mar. 1909, p. 420).

Se, de um lado, para a efetivação do (re)encantamento do jardim da infância a “professora precisa do amor de Cristo” (WMA, mar. 1909, p. 420), de outro, o problema da ordem social apontava a exigência de projetar na criança a edificação moral do futuro cidadão. A descrição da senhorita chinesa carregava a percepção cara a diversas reflexões pedagógicas oitocentistas de que o “menino é pai do homem” e ecoava no Leste asiático sobre a importância da educação da infância para a formação sociopolítica da nação:

Tive algumas experiências que me fazem sentir mais distintamente a absoluta importância do jardim da infância para um país. Diferentes pessoas possuem diferentes caminhos para a reforma da China, mas, de alguma forma, elas frequentemente ignoram o fato de que ‘as crianças são os pais da nação’. Não se pode fazer um trabalho maior para a China do que adotar as crianças da presente geração, então elas podem se encaixar nas próximas condições que a China está enfrentando agora. ‘É um grande trabalho reformar, mas é um grande trabalho formar’. Ajudar as crianças chinesas na adaptação é o mesmo que realizar essa formação (WMA, mar. 1909, p. 420).

Durante a Feira Mundial Metodista de 1919, a centralidade que as atividades educacionais ocupavam no processo de expansão missionária era demonstrada, no pavilhão do Leste asiático, pela exibição do Hiroshima Kindergarten. Segundo Christopher Anderson (2012), nesse pavilhão destacou-se a participação de crianças japonesas vestidas com roupas típicas que ajudavam a expor o trabalho das escolas metodistas no Oriente. Nesse sentido, pode-se constatar que as atuações missionárias retornavam aos Estados Unidos alimentando o imaginário da projeção religiosa. A forma dos jardins (re)encantados da infância se constituía como representação concreta do relativo sucesso da institucionalização transnacional da reforma moral.

Figura 48 – Planta baixa do pavilhão do Leste asiático



Fonte: Disponibilizada por Drew University Methodist Archives, Madison, NJ, Estados Unidos. Indicações minhas.

Demarcando o campo das simultaneidades, além do Leste asiático, a América Latina também foi palco de um movimento semelhante. Sobre o trabalho em Saltillo, no México, o décimo relatório anual do WMC (1920, p. 137) revela que em setembro de 1919 as missionárias haviam aberto o “Departamento de Treinamento do Jardim de Infância” junto ao Collegio Roberts. Segundo consta, a “Escola Normal de Saltillo” recebeu “favores das autoridades municipais e estaduais” que apreciavam “seu trabalho de preparação de professores para escolas públicas” (Tenth annual report..., 1920, p. 116). Além dessa ajuda local, a fim de “preparar professores para [as] escolas e ‘centros’ cristãos”, parte “da quantia necessária foi pedida no Centenário”, cujo fundo havia sido levantado na conjuntura da celebração da Feira Mundial de 1919 (Tenth annual report..., 1920, p. 116). Em um folheto impresso por ocasião do centenário das missões, um balanço do trabalho no México demarcava a importância das atividades educacionais em Saltillo: “Mais de 7 000 alunos passaram por esta instituição, e graduados do Departamento Normal estão ensinando em muitos dos diferentes estados do México em escolas de missão e do governo” (Centenary Commission, 1919, p. 76).

A estratégia de focalizar o trabalho na formação de professores dinamizava uma complexa rede de relações. À semelhança das atuações no Leste asiático, um relatório do reverendo Marsh, publicado pelo *Woman’s Missionary Advocate* na edição de setembro de

1896 (p. 79), revela que a missionária Lelia Roberts acolhia oito jovens garotas em Saltillo que recebiam “sua pensão e mensalidades da Escola Normal Estadual”, mas “alojamento e alimentação no Colégio Inglés”, fato que as deixavam “sob a influência dos cristãos” com “todas as vantagens que uma escola cristã pode dar”. Essa estratégia de associação com o poder público local era elogiada pelo reverendo Mash, que afirmou:

Seria bom para todas nossas escolas missionárias no México considerar o plano que ela colocou em prática em Saltillo. Deixe as outras escolas no México colocar dentro das escolas normais do Estado tantas jovens moças cristãs e homens quanto possível, os quais desejam ser professores. Deixe-os receber seus certificados do governo e serão devidamente reconhecidos como professores e empregados pelas escolas públicas. Ao mesmo tempo, deixe a Igreja lançar seus braços de amor e cuidado e ensinar a Bíblia e métodos evangélicos de trabalho enquanto eles estão sendo educados. Então, em pouco tempo, nós teremos as escolas primárias do país e pequenas cidades supridas com bons professores cristãos. Devemos fazer mais pela educação dos nossos professores. Deixe-nos usar o Governo dando a ele sua instrução literária e, se possível, ajudar esses professores em suas despesas. Mas deixe-nos atentos com seu treinamento religioso. A Igreja deve educar suas crianças, mas para isso, devemos primeiro educar nossos próprios professores. Isso é o que a senhorita Roberts está tentando fazer (WMA, set. 1896, p. 80).

No mesmo sentido, em relatório, a própria senhorita Roberts evidencia a costura transnacional das práticas educacionais a partir do protagonismo missionário ao afirmar que havia a intenção de um financiamento do governo local para levar aos “Estados Unidos cinco jovens formadas aqui na Escola Normal” com o objetivo de “colocar a direção das escolas públicas do estado de Coahuila em suas mãos, depois de terem passado dois anos estudando os melhores métodos de ensino nos Estados Unidos” (Nineteenth annual report..., 1897, p. 36). Ainda segundo Roberts, uma das missionárias “foi fundamental para garantir a Micaela Lafuente, outra de nossas alunas, um curso completo de instrução no jardim de infância de Louisville” (Nineteenth annual report..., 1897, p. 31).

Igualmente significativo foi o trabalho desenvolvido pela senhorita Frances B. Moling, egressa da Scarritt Bible and Training School, à frente do Colegio Ingles em San Luis Potosi no México. Por ser natural da cidade de Kansas, a missionária possuía uma forte relação com a instituição de formação. Segundo a edição de outubro de 1911 do *The Missionary Voice* (p. 53), ela visitou o local antes de voltar ao campo de trabalho durante o final de seu período de férias. Tecendo a irradiação transnacional dos jardins (re)encantados da infância, ela reportou:

Nosso jardim de infância, departamento que tanto desejamos, foi inaugurado na segunda semana de setembro e o curso é ministrado em inglês e espanhol. Começamos com o espanhol, mas a procura da nossa língua materna era tão grande que foi necessário introduzir o inglês. A dotação feita pela Junta da Mulher no

passado mês de maio permitiu agregar este departamento ao nosso trabalho. Mandamos repintar nosso antigo cômodo principal, colocar um novo piso e fazer vários outros reparos. Nossos suprimentos foram comprados em Kansas City e, como temos tudo o que um jardim de infância moderno e atualizado teria, possuíamos, é claro, muito orgulho disso. Miss Alfter é uma professora entusiasmada (Second annual report..., 1912, p. 285).

A mencionada senhorita Ellen Alfter era natural de River View (Missouri), cidade localizada a, aproximadamente, 400 quilômetros de Kansas City. Após completar o curso Normal em Warrensburg, no mesmo estado, ela realizou a formação na “Scarritt Bible and Training School e um curso de três anos foi planejado para dar oportunidade de um treinamento mais completo em música do jardim de infância” (TMV, mar. 1911, p. 24). Em publicação repercutida pelo *The Missionary Voice* de janeiro de 1914, Alfter sintetiza os esforços que a reforma moral exigia nas fronteiras da atuação missionária, demonstrando que a aproximação com as famílias locais era, assim como no caso chinês e japonês, condição facilitadora das intervenções educacionais.

Nossas matrículas agora ultrapassam cem, e a cada dia novas são adicionadas. Em meu querido pequeno jardim de infância, tenho 21 alunos com pagamento integral de US \$ 5 e estou pedindo ao Senhor que me traga mais quatro, pois sinto que vinte e cinco são tudo a que posso fazer justiça. Eu tenho alguns dos católicos mais amargos que estão na escola deste departamento. Seus pais acham que seus filhos ainda são muito pequenos para serem influenciados, mas eles estão tão ansiosos para conseguirem o treinamento para o jardim de infância e o inglês que o curso oferece, que estão dispostos a correr o risco.

Até agora, tive apenas uma aula à tarde; e assim tive o tempo e a força de sobra para sair depois do meio-dia e fazer algumas das visitas tão necessárias e negligenciadas na casa de nossas crianças, pois somos totalmente estranhos em algumas dessas casas e não conheceríamos alguns dos pais que devemos encontrar pessoalmente. Sinto que, até que possamos visitá-los em casa, nossa influência sobre os filhos é muito limitada. Considero um privilégio, mas também uma responsabilidade, a recepção calorosa que recebi em cada um desses lares. Onde os bebês do lar amam você, os pais não são seus inimigos por muito tempo (TMV, jan. 1914, p. 48).

Sendo direcionada para Cuba na conjuntura dos desdobramentos que levaram à Revolução Mexicana, a senhorita Frances B. Moling assumiu o trabalho como diretora no Colegio Eliza Bowman, na cidade de Cienfuegos em 1914. No primeiro relatório após sua chegada, ela já fazia a interpretação acerca das potencialidades missionárias nos termos da intervenção sobre o social:

Em nossas escolas, fazemos pouca ou nenhuma provisão para meninas que desejam se tornar professoras. [...] Existe uma grande procura de uma escola Normal na ilha. Os professores estão começando a agitar a questão e fizeram um apelo ao governo para o estabelecimento de tal escola. Queira Deus que nossa Igreja antecipasse o que o governo fará um pouco mais tarde e desse a Cuba uma boa escola Normal para

nossas meninas! Isso nos permitiria segurar aquelas que já estão sob nossa instrução até que possamos enviá-las totalmente equipadas, um crédito para nossas instituições, uma bênção para a nação (Fifth annual report..., 1915, p. 269).

Segundo o mesmo relatório, tendo em vista o fato de que a “senhorita Moling chama especial atenção para a necessidade de um trabalho de treinamento Normal”, um “Kindergarten Departement foi aberto” (Fifth annual report..., 1915, p. 263). Passados dois anos, ela apontava as limitações do trabalho educacional constatando: “A educação de nossas crianças foi tristemente negligenciada em seus primeiros anos” (Seventh annual report..., 1917, p. 267). Tal fato motivava a ampliação dos trabalhos escolares orientados por métodos pedagógicos apropriados nos Estados Unidos, os quais eram demandados por parte da sociedade cubana, como demonstra o relatório da Junta Missionária ao afirmar: “As pessoas [em Cienfuegos] estão sendo rapidamente despertadas para a necessidade de boas escolas conduzidas de acordo com os padrões americanos” (Seventy-first annual report..., 1917, p. 154). Por mais que os relatórios revelem uma preocupação urgente de expansão das atividades missionárias pela via educacional, o *ethos* empresarial era o parâmetro para avaliação sobre a viabilidade dos novos movimentos voltados aos jardins da infância. O rigor metodológico era um dos critérios utilizados pela senhorita Moling para oferecer ou não o serviço na rede escolar local. Não se tratava de territorializar qualquer prática pedagógica, mas, necessariamente, aquelas que estivessem em condições de se alinhar aos ideais de (re)encantamento do jardim da infância. Segundo a religiosa:

O Conselho de Saúde fechou todas as escolas públicas e privadas em outubro. Quando reabrimos em novembro, o atendimento era tão pequeno no jardim de infância que resolvi interromper o trabalho daquele departamento até conseguir uma professora. Todas as tentativas foram malsucedidas para encontrar uma jardineira totalmente satisfatória, tanto nos Estados Unidos quanto em Cuba. Eu tinha até então conseguido, com a ajuda de duas meninas, uma que ajudava uma ex-professora e outra que havia acabado de terminar o curso em nossa escola, mas que não tinha recebido nenhuma formação de jardim de infância, para manter as crianças juntas, espero que possamos encontrar alguém para fazer este trabalho (Ninth annual report..., 1919, p. 420-421).

A falta de condições adequadas também determinou o trabalho no Colégio Irene Toland em Matanzas (Cuba). Tardamente quando comparado com outros campos missionários, foi somente em agosto de 1929 que as metodistas organizaram, sob a liderança da senhorita Elizabeth Earnest, o primeiro jardim da infância na instituição. Segundo consta, ela se formou no “curso de jardim da infância no State Teachers College” no estado da Virgínia, depois completou os estudos na “Scarritt em Nashville em 1927” (Elizabethon Star,

12 jun. 1956, p. 3)¹⁹. Segundo Earnest, as crianças aprendiam “algumas palavras e canções em inglês. Elas também [aprendiam] e [gostavam] de cantar canções espanholas” (Twentieth annual report..., 1930, p. 221). Assim como no caso do Leste asiático, mobilizar um conjunto de traduções ajudava no processo pedagógico, de modo que as adaptações locais apontavam para novos potenciais veículos de transferências culturais. Revelando que a escolha do *curriculum* empregado no jardim da infância orientava seu (re)encantamento, a missionária afirmava em relatório: “As crianças gostaram muito da história do menino Jesus e pediram por ela continuamente. Em conexão com a apresentação [de fim de ano], elas aprenderam a cantar alguns dos hinos de Natal que foram traduzidos para o espanhol” (Twentieth annual report..., 1930, p. 221). Pelo fato de o *kindergarten* ser “moderno em equipamentos e métodos”, era possível conduzir os “pequeninos a uma experiência religiosa simples, mas vital, por meio de um programa apropriado de brincadeiras, canções e atividades construtivas” (Twentieth-second annual report..., 1932, p. 205). Sintetizando a reinterpretação metodista dos referenciais froebelianos, um relatório do WMC evidencia: “Nosso jardim de infância tem feito um trabalho esplêndido sob a orientação de Miss Earnest, e ela não perdeu a oportunidade de fazer de Deus, o Pai das crianças, uma realidade consciente na vida de seus pequeninos” (Twentieth-fourth annual report..., 1934, p. 213).

A mobilização de traduções também fazia do Brasil, e em especial o interior de São Paulo, uma fronteira da produção cultural dinamizada pelas teias transnacionais dos metodistas. Egressa da Methodist Training School de Nashville, a senhorita Sophia Schalch era filha de imigrantes suíços que chegaram ao Brasil no final do século XIX e havia tido sua formação nos Estados Unidos por intermédio da instituição wesleyana. Selecionada como missionária pela MECS em 1911, o relatório anual do WMC de 1912 já indica que ela “imediatamente entrou com toda a sua alma no jardim de infância” (Second annual report, 1912, p. 313). Atuando no Piracicabano, Schalch respondia em 1913 pelo Departamento de jardim da infância local. Segundo ela, aquele havia sido “um ano de muito sucesso para o jardim de infância”, pelo fato de as “crianças mostrarem os benefícios do treinamento” (Fifth annual report..., 1915, p. 226). O (re)encantamento do *kindergarten* passava por sua associação com a escola dominical e encontrava na distribuição de traduções de estórias um mecanismo para chegar até a casa das crianças e, assim, ampliar as possibilidades de sua educação moral.

¹⁹ Em 1924, a Scarritt Bible and Training School foi fundida à Methodist Training School e deslocada de Kansas City para Nashville. Dessa união surgiu a Scarritt College for Christian Workers (MACDONELL, 1928).

Minha classe da escola dominical também está indo bem. A assistência ultimamente tem sido de vinte e duas crianças. Lamento não termos a literatura da escola dominical para iniciantes em português; significaria muito para o trabalho, especialmente se dermos às crianças os papéis da estória para levar para casa. Nesses artigos, há algumas sugestões para as mães com referência ao método de ensinar à criança o conhecimento de Deus; e como algumas das mães não se convertem, isso as alcançaria tanto quanto aos filhos (Fifth annual report..., 1915, p. 226).

A centralidade da figura materna no processo fica evidente e explicita a compreensão de sua importância para a construção da coesão social a partir da esfera doméstica. Schalch escrevia em relatório de 1914: “As crianças melhoraram muito; e as mães, satisfeitas, já prometeram seus outros bebês. Não organizei um clube de mães, mas continuo minhas visitas a elas e discutimos a educação e a higiene das crianças” (Fourth annual report..., 1914, p. 297). O rigor metodológico conduzia o trabalho de maneira a respeitar as especificidades do desenvolvimento infantil. Separar de maneira precisa as diferenças entre o jardim da infância e o ensino primário era fundamental para o bom funcionamento da proposta educacional. Nesse sentido, a missionária assinalava:

Antes de assumir o controle do jardim de infância, ele era uma espécie de mistura de jardim de infância e primário; um pouco de leitura e escrita foi ensinado nele. Depois que assumi o comando, entreguei as crianças mais velhas inteiramente ao professor primário e parei de ler e escrever no jardim de infância, e algumas das mães não conseguiam se reconciliar com a ideia de que seus bebês de quatro e cinco anos não estavam aprendendo a ler e escrever. Mas já tenho alguns alunos prometidos para o próximo ano e espero ter um jardim de infância maior (Third annual report..., 1913, p. 119).

As pretensões da senhorita Schalch mostram que nem sempre foi possível às missionárias atuar de maneira precisa na aplicação dos ideais do jardim da infância. Isso pode ser observado na atuação da senhorita Emma E. Brelsford, a qual, segundo I. G. John (1899, p. 53), estudou no “Free Kindergarten of Louisville, Ky., a fim de preparar-se para realizar trabalhos de jardim de infância em Piracicaba, Brasil”, aonde chegou em 1890. Familiarizando-se com a realidade brasileira, em relatório, ela afirma que “por falta de informação a respeito do sistema de educação”, ensinava “mais a partir do plano de uma escola primária”, justificando-se através do argumento de que “não importa quão jovem a criança, escrever, ler e aritmética são pensados para ser as primeiras e mais essenciais coisas que devem ser ensinadas” (WMA, jul. 1891, p. 25). Reportando de Piracicaba, a senhorita Brelsford deixa escapar uma face das tensões produzidas pela circulação dos repertórios pedagógicos modernos: “Quando as pessoas entenderem melhor no que diz respeito aos

nossos métodos de educação, menos preconceito teremos que enfrentar. Eles demoram a acreditar que educação lida com qualquer coisa além da cabeça e memória” (WMA, ago. 1892, p. 45). Ecoando a interpretação que encontrava na sociedade católica do interior paulista os motivos que legitimavam a urgência da reforma moral local, os referidos métodos de educação apontavam para um “panorama promissor”, pois permitia “alcançar as crianças o mais cedo possível antes que elas sejam prejudicadas pelo ensino jesuíta” (WMA, set. 1892, p. 78).

Na conjuntura da reforma educacional liderada por Antônio Sampaio Dória à frente da Secretaria de Instrução Pública em 1921, a qual determinava, entre outras coisas, a obrigatoriedade do ensino às crianças a partir dos 9 anos (CAVALIERE, 2003), a ampliação na demanda pelo ensino primário forçou o fechamento do jardim da infância no Piracicabano. O trabalho da senhorita Sophia Schalch assumiu o foco na formação de professores, ecoando as relações entre teoria e prática cara à maneira como os metodistas institucionalizaram a preparação missionária nos Estados Unidos. Nesse caso, os referenciais acadêmicos eram operacionalizados a partir de sua aplicação na escola dominical.

Também fui encarregada do Departamento de Ciências Domésticas e das aulas de Pedagogia e Psicologia. Tive o privilégio e o prazer de dirigir a classe normal de meninas e meninos na escola dominical. No final de novembro, nove meninas e um menino receberam seus certificados e no próximo ano estarão prontos para assumir as aulas da escola dominical. Para o ano que vem haverá uma turma ainda maior, e espero ter entre os alunos vários professores da rede pública (Thirteenth annual report..., 1923, p. 281).

As articulações com poderes públicos e reformas educacionais locais não eram uma realidade da década de 1920, mas estiveram presentes na atuação missionária em Piracicaba desde o final do século XIX. Nessa direção, reconhecendo a interpretação própria que os metodistas faziam dos métodos modernos de ensino, Martha Watts enfatizava em relatório a importância da moral cristã para a educação da população brasileira.

As escolas públicas da República não estão apenas desenvolvendo um sistema de educação baseado nos métodos pestalozziano e froebeliano, conforme interpretado por nossas próprias escolas normais americanas, mas elas estão tendo belos edifícios e todos os aparelhos modernos fornecidos por seus governos estaduais. [...] Em outubro fiz uma viagem ao Rio e a Juiz de Fora com o objetivo de pesquisar as escolas públicas dos dois estados, para ver quais vantagens poderíamos garantir aos nossos alunos trabalhando em harmonia com eles. Fiquei impressionada com os rápidos avanços já dados no desenvolvimento de um excelente sistema educacional. Queremos, se pudermos, preparar nossos alunos para desfrutar dos benefícios dessas escolas e ampliar a influência do evangelho, enviando nossas meninas

verdadeiramente convertidas para as escolas públicas, participando assim na evangelização das massas (Twentieth annual report..., 1898, p. 63).

Corroborando a percepção de Watts, a edição de setembro de 1901 do *Woman's Missionary Advocate* repercutiu um discurso proferido pela Dona Olivia Bianco, uma ex-aluna do Piracicabano que havia adquirido diploma normal em novembro de 1900. A egressa afirmava sobre a atuação do centro educacional nos termos da intervenção sobre o social:

Essa instituição, senhoras, representa um grande fator de evolução para a instrução pública do estado. Como vocês sabem, daqui saiu o primeiro governador de São Paulo sob a forma republicana de governo. Todos sabem que um dos seus primeiros atos foi reformar o sistema de instrução pública, estabelecendo o modelo escolar baseado no sistema pedagógico americano (WMA, set. 1901, p. 78).

Importante insistir na ideia de que o referido “sistema pedagógico americano” se tratava de uma elaboração cultural que articulava os referenciais teológicos metodistas ao repertório froebeliano, na medida em que o associava a algumas das concepções criadas pelo emergente debate do heterogêneo pragmatismo norte-americano. Essa demarcação se faz necessária para afastar certas categorias analíticas reificadas, tendo em vista que explicita a inviabilidade de generalizações acerca do que supostamente seria “a” educação norte-americana praticada no Brasil. Nessa conjuntura, Ribeirão Preto também se tornou uma entre outras fronteiras culturais construídas pelo movimento missionário. Nesse caso local, a instalação de um jardim da infância também era compreendida como mecanismo facilitador da reforma moral, coerente com o propósito da escola que, de acordo com sua fundadora, a senhorita Leonora Smith, “era ensinar a religião de Cristo, pois é a única verdadeira religião e a única que pode alcançar e purificar o coração e fazer do pecador uma nova criatura” (WMA, nov. 1900, p. 140). Em publicação de 1904, a senhorita Ada May Stewart, egressa da Scarritt Bible and Training School, afirmava que “no jardim da infância e na sala do primário” as missionárias se serviam do uso de “estórias bíblicas e versos que os pequenos aprendem e contam em suas casas” (WMA, jan. 1904, p. 257). Apesar de ser um relatório escrito no quinto ano de existência do colégio, o (re)encantamento já aparece associado às intenções de intervenção sobre a esfera doméstica. Entretanto, assim como o caso de Matanzas em Cuba, foi somente no final dos anos 1920 que haveria uma definitiva instauração de um jardim da infância no Collegio Methodista de Ribeirão Preto.

O protagonismo esteve nas mãos da senhorita Emma Christine, que “estudou no Peabody College e na Normal School em St. Louis” (TMV, dez. 1915, p. 563). Vale lembrar

que ela havia sido uma das diretoras que lideraram a construção da sede própria em 1914, como discutida no capítulo 6. A legitimidade para a empreitada estava, segundo a missionária, no prognóstico de que um novo local poderia viabilizar a abertura de um “jardim da infância e iniciar aulas de economia doméstica” (Fourth annual report..., 1914, p. 290). Tal exigência só se efetivaria mais de uma década depois, momento no qual, tendo em vista a lógica da itinerância, Emma Christine voltou à direção do colégio – entre 1915 e 1916 ela havia sido deslocada para o trabalho em Belo Horizonte, no Colégio Izabela Hendrix. Reportando a respeito das condições da missão educacional em Ribeirão Preto, Christine demandava em relatório:

A propriedade do Methodista é das mais bonitas da missão, mas uma parte do *campus* não está desenvolvida e algumas das pequenas casas precisam de reparos imediatos.

Para recuperar, ainda que em parte, nosso antigo lugar entre as instituições de ensino desta cidade e estado, será necessário, em primeiro lugar, fortalecer o corpo docente. Há uma ótima vaga aqui para um professor de ciências - elementar. Depois, há uma demanda constante e urgente por um jardim de infância americano, que, se aberto, ganharia a simpatia e o apoio das melhores famílias daqui (Nineteenth annual report..., 1929, p. 275).

No ano seguinte, os pedidos feitos pela missionária foram atendidos, como demonstra a própria Emma Christine em relatório subsequente:

Fechamos nosso relatório no ano passado com uma petição para um professor e equipamentos para abrir um jardim de infância. Grande foi nossa alegria quando soubemos que Rosalie Brown havia sido nomeada para o Metodista com o propósito de abrir o jardim de infância. Começamos imediatamente a fazer os preparativos para este novo departamento. Móveis foram comprados, material pedido, anúncios feitos nos jornais locais e em pouco tempo o jardim de infância estava funcionando. Essa classe foi tão popular desde o início que não havia nenhuma sala de aula no local grande o suficiente para sua acomodação. Professores e crianças fizeram um bom trabalho e foram nossa alegria e orgulho durante todo o ano (Twentieth annual report..., 1930, p. 214).

A senhorita Rosalie Brown era “uma jardineira missionária [*missionary kindergartener*]”, formada pela Scarritt Bible and Training School e selecionada “para ensinar nos centros de treinamento da Conferência e preparar professores brasileiros que podem dirigir jardins de infância nas escolas regionais e centros sociais evangelísticos” (TMV, ago. 1922, p. 244). Evidenciando a inserção de Ribeirão Preto no amplo quadro das migrações internacionais que contribuíram para tecer a formação social local, Brown relatava o “grande privilégio” em “entrar em contato com pessoas que representam sete ou mais nacionalidades diferentes”, ao mesmo tempo que era possível desenvolver um bom trabalho por contar com a

assistência de “uma excelente ajudante brasileira”, a qual “estudou métodos de jardim de infância e sabia como lidar com nossos pequenos alunos” (WMC, 1930, p. 215). Sua atuação territorializava o movimento transnacional de objetos educacionais utilizados para finalidades pedagógicas alicerçadas no método froebeliano. Segundo seu relatório publicado pelo WMC:

O quarto que as crianças estão ocupando é muito pequeno para que possamos usar gratuitamente o esplêndido sistema de blocos de construção que encomendamos há três anos do país do Tio Sam. Um garotinho foi tirado de nosso jardim de infância e colocado em um ‘mais barato’. Mas ele se recusou a ficar, dizendo: ‘No Metodista construímos pontes e igrejas e casas e pianos, e tudo mais, e nesta pequena escola não temos nada’” (Twentieth-second annual..., 1932, p. 177).

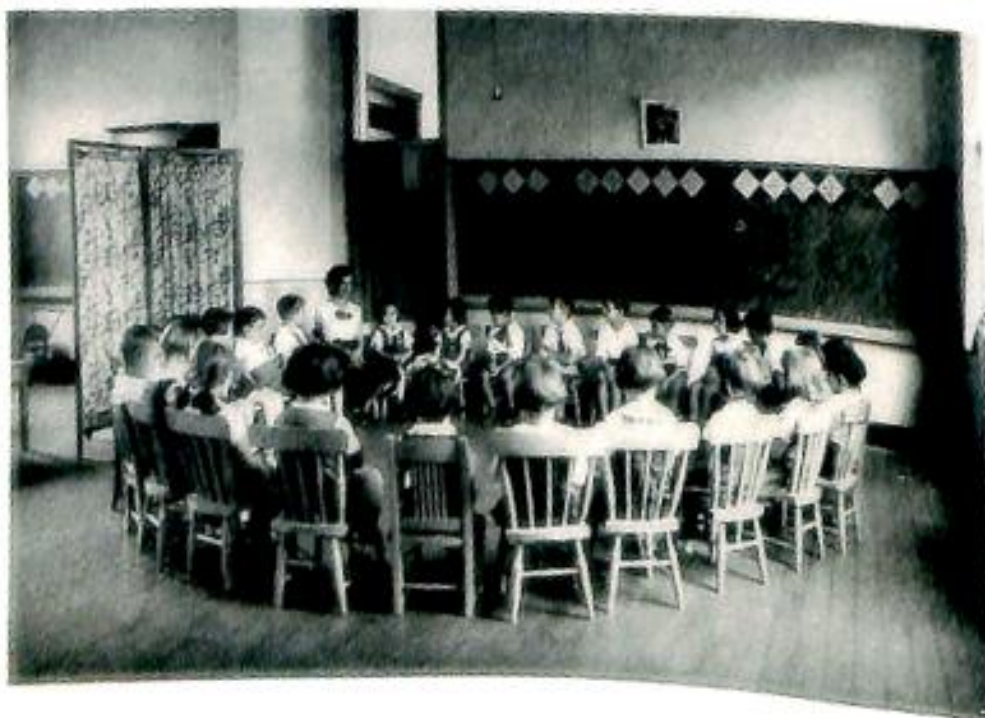
A edição de abril de 1938 do *World Outlook*²⁰ (p. 15) identificava a senhorita Rosalie Brown como “professora do jardim da infância e de inglês”, mostrando que sua atuação na instituição avançou pelos anos 1930. Naquela altura, a instituição havia sido transformada de colégio em centro social, mas mantendo as estratégias religiosas de intervenção sobre o espaço privado como mecanismo para viabilizar a reforma moral, como demonstra a edição do *World Outlook*: “Podemos realizar algo por meio de nossa visita, e desta forma chamar a atenção para a necessidade urgente de aulas de higiene doméstica, primeiros socorros, cuidados com os enfermos e orientação infantil” (*World Outlook*, abr. 1938, p. 15). Segundo a publicação:

No jardim da infância onde estórias e jogos fazem as horas passar rapidamente. Os projetos os quais essas crianças mais gostaram durante o ano passado foi a criação de uma galinha, plantio no jardim e observar o nascimento de borboletas. [...] Aqui as crianças aprendem a pensar nos outros, a brincar e trabalhar juntas (*World Outlook*, abr. 1938, p. 14-15).

A publicação sintetiza o argumento dessa tese, na medida em que explicita o desdobramento da projeção educacional metodista sobre a marcha da interiorização paulista e sua incorporação ao trabalho missionário transnacional dos religiosos. Ribeirão Preto é descrita com “uma próspera cidade interior do Brasil, com quarenta mil habitantes” sobre a qual foi possível “criar um centro de cultura cristã” (*World Outlook*, abr. 1938, p. 14-15). Reverberando as percepções construídas pelos metodistas desde o final do século XIX, a moralização infantil era articulada pela via do jardim (re)encantado da infância.

²⁰ O *World Outlook* foi uma revista criada a partir da reestruturação do *The Missionary Voice* em 1932.

Figura 49 – Jardim da infância em Ribeirão Preto



Fonte: World Outlook, abr. 1938, p. 14-15.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de um longo percurso de pesquisa, gostaria de sintetizar as ideias principais e expor algumas das passagens que dão nexos ao argumento central da tese. Antes disso, é preciso mencionar que operar nos termos de uma História Transnacional da Educação exigiu certo malabarismo de escrita para, de um lado, garantir que o foco não fosse perdido e, de outro, expor com clareza as conexões implicadas com as práticas pedagógicas desenvolvidas pelos missionários e missionárias metodistas que incluíam o interior paulista como parte de um movimento global. Tendo em vista estas preocupações, olhando em retrospectiva o leitor observa que as análises propostas entre os capítulos 1 e 5 tiveram o objetivo de direcionar ao auge argumentativo dos três capítulos finais. Esse percurso foi utilizado para construir o texto como uma espécie de *crescendo* – notação utilizada nas partituras por compositores que desejam indicar um gradativo aumento da intensidade na execução das obras. A analogia da dinâmica musical remete à intenção metodológica de saturar de determinações o objeto de estudo, tornando-o concreto na medida em que as análises somavam cada vez mais elementos. Essa estrutura foi pensada para que, ao chegar na discussão sobre educação, o problema transnacional já aparecesse com uma relativa clareza ao leitor.

A cronologia que baliza a pesquisa parte da organização das projeções missionárias e seu relativo sucesso no estabelecimento de atividades educacionais pelo mundo. A tabela que aparece nas páginas 247 e 248 explicita de maneira mais evidente essa demarcação temporal. Entender a dinâmica a partir dos acontecimentos vinculados à História dos Estados Unidos permitiu que se observasse de que forma a instituição religiosa se reconstruiu após a Guerra Civil (1861-1865) e desdobrou, a partir daí, um significativo ímpeto transnacional. Dessa maneira, pelo exposto ao longo da tese, pode-se afirmar que os metodistas sulistas foram razoavelmente bem-sucedidos em implantar trabalhos nas periferias globais entre as décadas de 1870 e 1920. Esses cinquenta anos, uma espécie de *pentekontaetia* missionária, já foram percebidos pelo historiador Robert Sledge (2005) como a *Golden age* das atividades metodistas. Entretanto, a fluidez com a qual trabalhei a cronologia dentro desse recorte esteve associada à necessidade de recuo às décadas de 1840-50 para a reconstrução narrativa e a extrapolação até os anos 1930 para compreender a consolidação das atividades no interior paulista. A articulação da temporalidade de uma instituição transnacional com configurações particulares, desenvolvidas localmente, evidencia uma das dificuldades da tese que tem a pretensão de implicar essas duas instâncias. Se na ponta inicial a pesquisa parte do dado

norte-americano, na ponta final o recorte delimitador é o trabalho local, sobretudo evidenciado pelo caso de Ribeirão Preto.

Apesar dessa escolha, a argumentação construída não pretendeu organizar uma exposição em termos dedutivos, no sentido de demonstrar como o geral condicionava o particular. A interiorização paulista ganha destaque tão somente para consolidar uma base local em meio a um movimento transnacional. A linearidade do discurso, nesse caso, é uma vilã que assombra sorrateiramente a narrativa historiográfica. Por isso que a função dos capítulos 1, 2 e 3 foi analisar a construção do movimento missionário metodista no plano transnacional, destacando as configurações locais desenvolvidas na América Latina, extremo asiático e África. Não incluir o Brasil e o interior de São Paulo nesse momento foi a alternativa encontrada para conseguir recortar o tema e dar o foco que o caso local exigia. Esse primeiro movimento analítico demonstrou que a dinâmica religiosa foi possível em função da maneira como a instituição se serviu da infraestrutura técnica, sendo esta edificada pelo processo de expansão do sistema de troca de mercadorias ao passo em que a teologia missionária ancorava pretensões de mobilidade à causa religiosa. A modernidade capitalista que viabilizou a condição de possibilidade do movimento metodista esteve atrelada não somente aos deslocamentos físicos da instituição, mas também à sua configuração burocrática, na medida em que a reconstrução da MECS após a Guerra Civil foi realizada tendo em vista a assimilação daquilo que denominei como um *ethos* empresarial.

As conexões articuladas pela organização administrativa dos religiosos entre a sede norte-americana em Nashville (Tennessee) e os campos missionários criaram canais em rede através dos quais se deu a circulação dos missionários e missionárias. Ideias e informações eram igualmente movimentadas pelas vias de comunicação religiosa, sobretudo em função dos esforços em publicar relatórios, folhetos, livros, mapas, missivas, periódicos e toda a sorte de dados acerca dos trabalhos transnacionais. As periferias ocupadas não se constituíram como polos que recebiam passivamente os conteúdos religiosos, mas como significativos produtores de conteúdos que chegavam à sede nos Estados Unidos e circulavam globalmente pela via dos vapores, telégrafos, correios e casas de impressão, alcançando, assim, outros locais integrados à rede metodista. Como um conglomerado de mídia, os religiosos protagonizaram a organização de diversificadas publicações nos campos de missão. É exatamente em meio ao desenvolvimento de complexas trocas recíprocas de informações que a ideia de conexão ganha força na argumentação da tese.

As premissas teóricas que orientaram esse primeiro momento buscaram relacionar, de um lado, a construção da esfera de circulação infraestrutural e as relações econômicas edificadas na gênese da modernidade capitalista, de outro, a compreensão acerca da maneira como o “espírito de empresa” assimilado pela MECS galvanizou métodos administrativos associados à eficiência institucional. No período analisado, defendo que os religiosos se organizam de maneira coerente e análoga às empresas capitalistas do período, construindo instrumentos de poder que favoreceram a relativa padronização, controle e a possibilidade de as habilidades administrativas serem reproduzidas na medida em que o movimento alcançava novas fronteiras de atuação. A racionalidade estrutural foi fundamental na administração dos recursos que sustentavam o movimento religioso e na ordem da hierarquia burocrática. Ao mesmo tempo, argumento que o movimento missionário se serviu de uma retórica beligerante, a qual legitimava sua expansão na medida em que circulavam percepções que carregavam as marcas da cultura do imperialismo a respeito de outros povos, fossem cristãos ou não. O rebaixamento civilizacional era reverberado pela rede metodista reproduzindo a visão segundo a qual os desígnios divinos haviam conferido a responsabilidade aos missionários de levar a palavra de Deus aos pagãos em terras estrangeiras. Nesse sentido, o ímpeto do movimento esteve associado à noção de reforma moral dos povos e encontrou nas atuações educacionais um instrumento favorável à sua realização. Toda essa coesão foi fundamental para o sucesso da empreitada no interior da qual estavam as atuações pedagógicas no Brasil.

Do ponto de vista cronológico, o interior paulista foi incluído sincronicamente entre os assentamentos transnacionais metodistas analisados nos capítulos 2 e 3. Mas, como não seria possível falar de tudo ao mesmo tempo, optei por destacar nos capítulos 4 e 5 esse caso particular. A ideia foi garantir um grau de aprofundamento que desse conta de analisar em detalhes a expansão religiosa no Brasil. Nesse sentido, os referenciais expostos anteriormente constituíram-se como pressupostos para a compreensão do movimento no país. É como se o esqueleto teórico construído nos capítulos iniciais fosse o ponto de partida para a análise acerca da interiorização missionária em São Paulo. Tal escolha também favoreceu a evidência do campo das simultaneidades e o destaque do argumento central dessa tese, segundo o qual o interior paulista esteve inserido como parte de um movimento religioso transnacional. Na medida em que o processo de valorização do capital incorporava São Paulo ao amplo quadro de trocas de mercadorias, a infraestrutura técnica, sobretudo ferroviária, criava canais que favoreciam a ampliação do alcance missionário. Nesse caso, a análise sobre o processo de interiorização evidencia como a complexidade da dinâmica regional produziu um movimento

de ocupação e expansão econômica no mesmo período em que os metodistas projetavam suas atividades globalmente. O foco do argumento é a sobreposição do movimento religioso em relação à interiorização, articulada de maneira intencional a partir das imbricações transnacionais construídas pelos religiosos. As teias globais tecidas pela rede institucional metodista permitiram não só o deslocamento, mas a manutenção e ampliação das atuações educacionais locais tendo em vista a conexão dessa particular periferia missionária ao centro administrativo de Nashville.

Analisar os diferentes casos transnacionais permitiu constatar que o processo foi marcado pela canalização de operações na nascente urbanização, a qual emergiu em meio à integração econômica de regiões periféricas ao capitalismo industrial. A experiência da vida moderna passava pela territorialização de transformações materiais que estavam diretamente associadas aos processos de gestão pública do fenômeno da população. A ordenação da sociabilidade era mediada pela rotinização de comportamentos que expressassem valores orientados por parâmetros morais capazes de fundamentar uma convivência que afastasse os típicos problemas urbanos oitocentistas. A governamentalidade moderna encontrou na educação um instrumento significativo para os processos de (re)produção social, na medida em que a intervenção sobre a esfera pública possibilitava garantir determinada coesão. Dentro dessa conjuntura, a infância era compreendida como um momento privilegiado para inculcar valores que ecoassem comportamentos civilizados no adulto. Essa posição da educação na gênese da modernidade é um elo importante que promove nexo ao argumento acerca das atuações realizadas pela instituição metodista nas regiões periféricas alcançadas por seu movimento missionário.

Os três capítulos finais carregam o leitor, enfim, para o problema da tese e justificam a escolha do título do trabalho. A narrativa insere o local na esfera global e focaliza Ribeirão Preto como uma instância do interior paulista integrada à rede transnacional construída pelos metodistas. É nesse sentido que, após posicionar a importância da educação no movimento missionário e discutir como ela estava comprometida com as lentes teológicas wesleyanas, a construção de trabalhos educacionais em São Paulo fazia da região uma parte conectada ao amplo quadro de simultaneidades, viabilizadas pela circulação metodista a partir dos Estados Unidos. Não se limitando à uma movimentação física, discutida a partir da construção do prédio próprio para o Collegio Methodista em Ribeirão Preto em 1914, os achados documentais na biblioteca do atual Instituto Metodista de Educação e os inúmeros relatórios e periódicos publicados pelos religiosos demonstram como a formação proporcionada em

instituições norte-americanas contribuíram para o problema da circulação cultural. Fosse por meio de saberes escolares associados ao ensino religioso ou por meio da ressemantização do repertório froebeliano (ou os dois ao mesmo tempo), os missionários carregavam consigo um conjunto de saberes e práticas que territorializavam atuações educacionais com o objetivo final de galvanizar entre os estudantes comportamentos a partir da ancoragem de valores associados ao cristianismo protestante. Os conteúdos e os métodos pedagógicos eram recursos utilizados com vistas à efetivação de um ideal religioso de reforma moral, levando em conta um complexo processo de transferências culturais que articulava teologia, pedagogia e os avanços da psicologia desenvolvida nos Estados Unidos entre o final do século XIX e o início do XX.

Tendo em vista esse percurso, gostaria de destacar duas problematizações trabalhadas ao longo da pesquisa que me parecem fundamentais para o corpo da tese e que estão interrelacionadas do ponto de vista analítico. Trata-se de questões a partir das quais é possível, inclusive, extrapolar os problemas analisados.

1) Como foi dito, o movimento missionário metodista assentou trabalhos educacionais nas periferias incorporadas pelo processo de valorização do capital, especialmente, em locais onde emergiu os problemas da urbanização, concebendo o social como um campo aberto à intervenção. Entre as implicações dessa abordagem está a interpretação de que os missionários encaravam os limites do seu alcance como fronteiras, cuja expansão dependia do apoio institucional da organização sediada nos Estados Unidos. Argumentei que as fronteiras metodistas eram coincidentes com locais que passavam por transformações associadas à incorporação de elementos materiais vinculados ao imaginário da modernidade (ferrovia, vapor, casas de impressão, vida urbana etc.), na medida em que o movimento religioso era dinamizado se servindo dessa infraestrutura. Nos casos concretos analisados, em especial o paulista, o avanço interiorizador da técnica favorecia a ampliação das fronteiras metodistas e servia de parâmetro para a compreensão dos religiosos sobre o sucesso da realização da obra de Deus. Nessa direção, foi possível realizar uma espécie de mapeamento das atuações transnacionais, sobretudo através da apresentação de cartografias criadas pelos missionários que demarcavam seu assentamento pelo mundo.

Entretanto, mais que limites físicos, essas fronteiras também podem ser encaradas do ponto de vista sociológico. A necessidade de que as crianças reproduzissem determinados valores em suas condutas criava uma coerência entre as iniciativas educacionais metodistas e os esforços de ordenação da vida urbana, tendo em vista a urgência de coesão da esfera

pública. Os núcleos urbanos periféricos, na medida em que estavam conectados infraestruturalmente aos processos globais de circulação, permitiram o movimento de um amplo repertório cultural associado às atuações pedagógicas. Nesse sentido, mais que a circulação, esses espaços eram locais privilegiados para a aplicação de objetos culturais que eram produzidos a partir de um processo de ressemantização. Dito de outra forma. A dinâmica da modernidade experimentada na vida urbana, desenvolvida nas periferias alcançadas pelos missionários, favorecia à concretização de trabalhos escolares, os quais ecoavam repertórios que eram produto de uma complexa dinâmica de transferências culturais. As atividades educacionais devem ser encaradas, portanto, como momentos particulares de uma tecitura transnacional que fazia dos campos de trabalho nódulos integrados à rede missionária.

Compreender a fronteira religiosa em sua acepção sociológica a partir do imbricamento com as transferências culturais foi o recurso teórico utilizado para afastar a análise dos dualismos que marcaram a produção historiográfica acerca das missões metodistas. Argumento que a noção de “transplante cultural” pressupõe a reprodução de um repertório desconsiderando suas possíveis metamorfoses. Todavia, dessa discussão desdobra-se o seguinte problema, que não pôde ser analisado nessa tese em função do recorte da pesquisa. As escolas eram fundadas para também contribuir com a reverberação regional do movimento de expansão religiosa. No plano ideal, os metodistas buscavam construir *mission fields* que fossem capazes de reproduzir e multiplicar seu movimento de reforma moral, ampliando, assim, suas fronteiras de atuação. A maneira como jovens locais puderam, por meio da instituição metodista, ter acesso a estudos nos Estados Unidos ainda merece uma análise mais detalhada. Sobretudo pelo fato de o problema nos colocar diante da movimentação transnacional a partir das periferias de atuação que, possivelmente, revelam outros processos de transferências culturais. Essa diferenciação a partir das margens pode apontar para a particularização das modernizações locais e contribuir para uma compreensão mais precisa de seus respectivos desenvolvimentos educacionais.

2) Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se afasta do que vem sendo produzido no campo da História Regional. É claro que as análises nessa direção em muito favorecem à compreensão acerca das articulações locais que contribuíram para a empreitada religiosa. Em nenhum momento da tese essa ancoragem particular foi negligenciada, sobretudo tendo em vista a maneira como analiso em diversas passagens o caso de Ribeirão Preto. Ao contrário, grande reconhecimento é feito para os esforços que pretendem demonstrar as especificidades

contextuais da inserção religiosa em São Paulo a partir do último quarto do século XIX. A própria historiografia tem muito a ganhar para a compreensão de múltiplos aspectos que explicam, no limite, que país é o Brasil e como se deu sua formação sociocultural. Para aprofundar a questão regional acerca do interior paulista, torna-se fundamental ao leitor o acesso às produções do Prof. Dr. Vasni de Almeida.

Entretanto, esta abordagem não encerra a questão. As pistas metodológicas levantadas por Sanjay Subrahmanyam (1997; 2007) e Serge Gruzinski (2010; 2018) sugerem que as concretizações locais ocorrem permeadas por articulações que extrapolam os limites pré-estabelecidos pelas determinações geográficas. Pensando na História ocidental, sobretudo a partir do início do período moderno, quanto maior o contato entre diferentes regiões e Estados, maior o potencial de intercâmbio e formação de hibridismos culturais, os quais se tornaram obscurecidos pelos esforços das Histórias nacionais construídas a partir do século XIX. Havia uma complexa intencionalidade em velar aspectos de diversidade quando o interesse era produzir uma espécie de “autenticidade nacional”. Afastar-se das percepções regionais, todavia, não implica se descolar totalmente da instância local. Talvez o maior desafio da pesquisa foi tentar encontrar a “balança exata” entre a base regional e sua inscrição em um movimento global. Superar essas demarcações em uma abordagem que se pretende transnacional é difícil, sobretudo no que diz respeito à “dosagem da mão” no grau de especificidade a dar à concretude local. A busca por uma fluidez de escrita levou em conta a ideia, segundo a qual a exposição deveria buscar tecer os fios que foram negligenciados pela historiografia regional.

Desse modo, abordar a temática a partir de um ângulo transnacional permitiu demonstrar como as missões metodistas no Brasil foram capazes de irradiar trabalhos educacionais globalmente, integrando o interior de São Paulo ao quadro da expansão religiosa entre o final do século XIX e início do XX. Ribeirão Preto, como caso particular que aparece em diversos momentos da análise, ao lado das experiências mexicanas, cubanas, chinesas, japonesas, coreanos e africanas, demonstra que a construção de sentidos educacionais na esfera local foi viabilizada pela circulação de pessoas, ideias e informações, as quais, por sua vez, evidenciam a porosidade daquilo que foi abordado pela historiografia regional de maneira relativamente fechada. O transnacional ganha sentido na medida em que é analisado a partir de suas configurações locais. Ao mesmo tempo, a análise local se amplia na medida em que são demonstradas as determinações globais que contribuem para sua construção. As implicações entre essas dimensões foi o risco assumido na feitura da tese.

A abordagem transnacional, entretanto, não incorre em um encerramento do tema. Diversos outros problemas devem ser levantados a partir desse ângulo. Elenco aqui algumas questões que me chamaram a atenção durante a elaboração da tese: As missionárias metodistas estavam implicadas com movimentos transnacionais protagonizados por mulheres, como o sufragismo ou a temperança? Quais foram as conexões transnacionais que permitiram a instauração de atividades missionárias associadas à área da saúde? Como sulistas norte-americanos do final do século XIX, os quais partiam, em vários momentos, de uma realidade marcada pela segregação racial, assumiram posições progressistas nos campos de trabalho? Em que medida, a circulação religiosa protestante dialoga com o complexo processo de secularização da sociedade brasileira? Quais outros repertórios educacionais que sustentavam as atuações metodistas podem ser analisados à luz das transferências culturais? Certamente, novas pesquisas nesse campo surgirão, ajudando a esclarecer esses e outros problemas.

REFERÊNCIAS

Documentação geral

Annoucement of the Peabody College for teachers for the year 1902-1903. Nashville: University of Nashville, 1903.

Annoucement of the Peabody College for teachers for the year 1908-1909. Nashville: University of Nashville, 1908.

Atlas dos Viajante no Brasil. Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Disponível em: <https://viajantes.bbm.usp.br/?filters=nome_cluster:KIDDER%2C%20Daniel>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BARCLEY, Wade Crawford. **The principles of religious teaching.** Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1920.

BROWM, Hubert W. **Latin America.** New York: Fleming H. Revell Company, 1901.

COBB, J. B. **The Story of the Years in China.** Nashville: Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South, 1900.

CONDÉ, Bertha. **The human element in the making of a Christian.** New York: Charles Scribner's sons, 1917.

CRAGIN, Laura Ella. **Kindergarten stories for the Sunday school and home.** Chicago: New Era Publishing, 1903.

Department of the interior, Bureau of education. **Kindergarten Training Schools.** Bulletin No. 5. Washington: Government Printing Office, 1916.

DU BOSE, Hampden C. Taoism. In: **Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries.** New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.

DUNN, B. S. **Brazil, the home for southerners:** or, a practical account of what the author, and others, who visited that country, for the same objects, saw and did while in that Empire. New Orleans: Bloomfield & Steel, 1866.

FROEBEL, Friedrich W. A. **A educação do homem.** Passo Fundo: UPF, 2001.

GASTON, J. M. **Hunting a home in Brazil:** the agricultural resources and other characteristics of the country. Also, the manners and customs of the inhabitants. Philadelphia: King & Baird, 1867.

George Peabody College for Teachers. Its evolution and present status. Nashville: George Peabody College for Teachers, 1912.

GRING, A. D. Buddhism in Japan. In: **Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries.** New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.

HEARD, J. B. **The tripartite nature of man: spirit, soul, and body.** Edimburgo: T. & T. Clark, 1870.

KIDDER, Daniel Parish. **Sketches of residence and travels in Brazil: embracing historical and geographical notices of the Empire and its several provinces.** v. 1. Filadélfia: Sorin & Ball, 1845.

KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, James Cooley. **Brazil and the Brazilians: portrayed in historical and descriptive sketches.** Boston: Phillips, Sampson & Co., 1857.

KIPLING, Rudyard. The White Man's Burden. **McClure's Magazine** 12, 1899. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/halsall/mod/kipling.asp>>. Acesso em: 27 dez. 2017. Não paginado.

MILLARD, E. C.; GUINNESS, LUCY E. **South America, the neglected continent.** New York: Fleming H. Revell Company, 1894.

NEWMAN, John Philip. 'America for Americans!' **The Typical American, Thanksgiving Sermon.** Sermão proferido em 1886. Disponível em: <<https://ia600300.us.archive.org/16/items/americaforameric20446gut/20446-8.txt>>. Acesso em: 27 ago. 2017. Não paginado.

OLSSON, Emilio. **South America - The Dark Continent.** New York: M.E. Munson, 1899.

Peabody College Bulletin. Summer session. Nashville: Peabody College, 1914.

PELOUBET, Francis N.; WELLS, Amos R. **Peloubet's Select Notes on the International Lessons for 1913.** New York: The Barker & Taylor Co., 1912.

PORTER, James. **A comprehensive history of Methodism.** New York: Nelson & Phillips, 1876.

RICHARD, Erwin H. The religion of the African. In: **Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries.** New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.

SCULLY, William. **Brazil: its provinces and chief cities: the Manners & Customs of the People; Agricultural, Commercial, and Others Statistics, Taken from the Latest Official Documents.** Londres: Murray & Co., 1866.

STRONG, Josiah. **Our Country: its Possible Future and Its Present Crisis.** New York: Baker & Taylor Company, 1891.

TARBELL, Martha. **Tarbell's teachers' guide to the international Sunday-school lessons for 1913.** New York: Fleming H. Revell Company, 1912.

TARBELL, Martha. **Tarbell's teachers' guide to the international Sunday-school lessons for 1919.** New York: Fleming H. Revell Company, 1918.

TIGERT, John J. **Constitutional History of American Episcopal Methodism**. Nashville: Barbee & Smith, 1894.

Treaty of Tientsin, 26 jun 1858. Disponível em: <<http://www.chinaforeignrelations.net/sites/default/files/1858%2C%20Tianjin%20%28Br.%29.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2017.

TUCKER, Hugh C. **The Bible in Brazil**. New York: Young People's Missionary Movement of the United States and Canada, 1902.

TUPPER, Henry Allen. **Foreign missions of the Southern Baptist Convention**. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1880.

SHEFFIELD, Devello Z. Confucioanism. In: **Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries**. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.

VANDERWALKER, Nina C. **The kindergarten in American education**. New York: The Macmillan Company, 1908.

WESLEY, John. **Sermão número 5: a justificação pela fé**. 1745. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/sermoes-de-john-wesley-disponiveis-para-download>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

_____. **Sermão número 52: a reforma dos costumes**. 1763. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/sermoes-de-john-wesley-disponiveis-para-download>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

WINTON, George B. Roman Catholicism. In: **Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries**. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.

ZWEMER, Samuel M. Mohammedanism. In: **Religions of mission fields as viewed by protestant missionaries**. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.

Documentação de suporte para as histórias nacionais

ANDERSON, Jourdon. **To my old Master**. 1865. Disponível em: <<http://www.lettersofnote.com/2012/01/to-my-old-master.html>>. Acesso em: 26 dez. 1017.

CARRÃO, João da S. **Relatorio apresentado a Assembléa Legislativa Provincial de S. Paulo na 1.a sessão da décima sexta legislatura no dia 3 de fevereiro de 1866 pelo presidente da mesma provincia, o Dr. João da Silva Carrão**. São Paulo: Typ. Imparcial de J. R. A. Marques, 1866. Disponibilizado por: Center for Research Libraries (CRL).

DANTAS, Manoel Pinto de Souza. **Relatorio apresentado á Assembleia Geral Legislativa na segunda sessão da decima terceira legislatura pelo Ministro e Secretario de estudo**

dos negocios da agricultura, commercio e obras publicas. Rio de Janeiro: Typographia do Diario do Rio de Janeiro, 1868. Disponibilizado por: Center for Research Libraries (CRL).

FROHNEN, Bruce (ed.). **The American nation: primary sources.** Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2008.

JOHNSON, Andrew. Proclamation 134 - Granting Amnesty to Participants in the Rebellion, with Certain Exceptions. 29 maio 1865. **The American Presidency Project.** Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=72392>>. Acesso em: 28 dez. 2017.

Letter from King Leopold II of Belgium to Colonial Missionaries, 1883. A carte é cortesia da Dr.^a Vera Nobles do Dr. Chiedozie Okoro. Disponível em: <<https://allafrica.com/stories/200510060035.html>>. Acesso em: 7 abr. 2020. Não paginado.

Mappa da Provincia de São Paulo mandado organizar pela Sociedade Promotora de Imigração de S. Paulo, 1886. Acervo Alesp. Disponível em: <www.al.sp.gov.br/cenarios/linha-do-tempo/imperio.html>. Acesso em: 25 ago. 2017.

SOUSA, Antonio Francisco Paula. **Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas Dr. Antonio Francisco Paula Sousa.** Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1866. Disponibilizado por: Center for Research Libraries (CRL).

Edições de periódicos publicados no Brasil

A cidade. Ribeirão Preto: ano VI, n. 1 713, 27 jul. 1910.

A cidade. Ribeirão Preto: ano IX, n. 2 940, 25 nov. 1913.

A nossa gente pequena. Juiz de Fora: ano I, n. 6, 15 mar. 1886.

A Phenix. São Paulo: n. 141, 26 jun. 1839.

Correio Paulistano. São Paulo: anno: XXXVI, n. 10 136, 21 jun. 1890.

Diario do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: anno XVIII, n. 13, 16 jan. 1839.

Diario do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: anno XVIII, n. 75, 4 abr. 1839.

Diario do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: anno XIX, n. 35, 5 mar. 1840.

Jornal do Commercio. Rio de Janeiro: v. III, n. 160, 16 abr. 1828.

Jornal do Commercio. Rio de Janeiro: n. 205, 29 jul. 1910.

Methodista Catholico. Rio de Janeiro: v. 1, n. 1, 1 jan. 1886.

Methodista Catholico. Juiz de Fora: v. 1, n. 7, 1 abr. 1886.

Methodista Catholico. Rio de Janeiro: v. 1, n. 24, 22 dez. 1886.

O Despertador Commercial e Político. Rio de Janeiro: n. 646, 11 maio 1840.

O Estado de São Paulo. São Paulo: ano XXXVI, n. 11.563, 10 ago. 1910.

O Apostolo. Rio de Janeiro: ano XV, n. 54, 16 maio 1880.

O Paiz. Rio de Janeiro: ano XXVI, n. 9443, 13 ago. 1910.

O Puritano. Capital Federal: ano II, n. 83, 7 fev. 1901.

O Puritano. Rio de Janeiro: ano XII, n. 592, 20 abr. 1911.

O Puritano. Rio de Janeiro: ano XIII, n. 612, 7 set. 1911.

O Puritano. Rio de Janeiro: ano XX, n. 974, 26 set. 1918.

The Anglo-Brazilian Times. Rio de Janeiro: ano II, n. 26, 24 fev. 1866.

The Anglo-Brazilian Times. Rio de Janeiro: ano V, n. 24, 23 dez. 1869.

Edições de periódicos norte-americanos

Baton Rouge tri-weekly gazette & comet. Baton Rouge: 5 nov. 1867. *Chronicling America: Historic American Newspapers.* Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn86053661/1867-11-05/ed-1/seq-1/>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

Boon's Lick times. Fayette: 17 maio 1845. *Chronicling America: Historic American Newspapers.* Livraria do Congresso. Disponível em: <<http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83016957/1845-05-17/ed-1/seq-2/>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

Chicago daily tribune. Chicago: 03 abr. 1881. *Chronicling America: Historic American Newspapers.* Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn84031492/1881-04-03/ed-1/seq-18/>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

Daily Clarion and Standard. Jackson: v. III, n. 277, 21 jun. 1866. *Chronicling America: Historic American Newspapers.* Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83045231/1866-06-21/ed-1/seq-3/>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

Edgefield advertiser. Edgefield: 13 set. 1865. *Chronicling America: Historic American Newspapers.* Livraria do Congresso. Disponível em: <<http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn84026897/1865-09-13/ed-1/seq-1/>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

Elizabeton Star. Elizabethton: 12 jun. 1956. Disponível em: <<https://www.newspapers.com/clip/59883952/elizabethton-star/>>. Acesso em: 10 jun. 2021.

Free trader-journal. Ottawa: 19 jun. 1919. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn92053240/1919-06-19/ed-1/seq-5/>>. Acesso em: 5 jan. 2019.

Knoxville daily chronicle. Knoxville: 27 out. 1880. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn85033437/1880-10-27/ed-1/seq-4/>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

New-York Daily Tribune. New York: v. IV, n. 40, 23 maio 1844. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030213/1844-05-23/ed-1/seq-1/>>. Acesso em: 22 set. 2019.

The Bamberg herald. Bamberg: 30 jan. 1913. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn86063790/1913-01-30/ed-1/seq-8/>>. Acesso em: 25 jun. 2019.

The Daily clarion. Jackson: 11 fev. 1868. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83045232/1868-02-11/ed-1/seq-3/>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

The Daily Gate City and constitution-Democrat. Iowa: v. 128, n. 58, 15 mar. 1919, Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn87057262/1919-03-15/ed-1/seq-6/>>. Acesso em: 8 set. 2019.

The Daily Times. Wilson: 20 jun. 1919. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn92073954/1919-06-20/ed-1/seq-7/>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

The Hattiesburg news. Hattiesburg: 7 set. 1910. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn87065167/1910-09-07/ed-1/seq-5/>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

The Lake County times. Hammond: 26 dez. 1908. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn86058242/1908-12-26/ed-1/seq-4/>>. Acesso em 10 jul. 2021.

The Laurens advertiser. Laurens: 4 out. 1922. Chronicling America: Historic American Newspapers. Livraria do Congresso. Disponível em:

<<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn93067760/1922-10-04/ed-1/seq-5/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

The Memphis daily appeal. Memphis: v. 29, n. 186, 10 mar. 1869, *Chronicling America: Historic American Newspapers*. Livraria do Congresso. Disponível em: <<http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83045160/1869-03-10/ed-1/seq4/>>. Acesso em: 23 jul. 2018.

The Morristown gazette. Morristown: v. XIV, n. 32, 27 out. 1880. *Chronicling America: Historic American Newspapers*. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn85033681/1880-10-27/ed-1/seq-1/>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

The New York herald. New York: v. 11, n. 335, 6 dez. 1845, *Chronicling America: Historic American Newspapers*. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030313/1845-12-06/ed-1/seq-1/>>. Acesso em: 8 jun. 2020.

The Pulaski citizen. Pulaski: 21 out. 1880. *Chronicling America: Historic American Newspapers*. Livraria do Congresso. Disponível em: <<http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn85033964/1880-10-21/ed-1/seq-3/>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

The Texas Republican. Marshall: 14 dez. 1867. *Chronicling America: Historic American Newspapers*. Livraria do Congresso. Disponível em: <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83025730/1867-12-14/ed-1/seq-1/>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

Documentação geral – Methodist Episcopal Church

Missionary Atlas: showing the foreign fields of the Methodist Episcopal Church. New York, 1909.

CROWTHER, John Edward. **The wayfarer.** New York: H. W. Gray Co., 1919.

Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, South, held 1846 and 1850. Louisville: John Early, 1851.

STROBRIDGE, George Egerton. **Biography of the Rev. Daniel Parish Kidder.** New York: Hunt & Eaton, 1894.

The Christian Advocate. New York: v. LXXIV, n. 21, 25 maio 1899.

The Christian Advocate. New York: v. LXXVI, n. 40, 3 out. 1901.

The Christian Advocate. New York: v. LXXX, n. 9, 2 mar. 1905.

The Christian Advocate. New York: v. LXXXI, n. 18, 3 maio 1906.

- The Christian Advocate.** New York: v. LXXXIV, n. 5, 4 fev. 1909.
- The Christian Advocate.** New York: v. LXXXVIII, n. 1, 2 jan. 1913.
- The Christian Advocate.** New York: v. LXXXIX, n. 1, 1 jan. 1914.
- The Christian Advocate.** New York: v. LXXXIX, n. 52, 24 dez. 1914.
- The Christian Advocate.** New York: v. XCIV, n. 31, 31 jul. 1919.
- The Missionary Review of the World.** New York: v. XVII, n. 9, set. 1904.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXIV, n. 20, 19 maio 1897.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXIV, n. 28, 14 jul. 1897.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXIV, n. 33, 18 ago. 1897.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXV, n. 48, 30 nov. 1898.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXV, n. 51, 21 dez. 1898.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXVIII, n. 20, 14 maio 1902.
- Western Christian Advocate.** Cincinnati: v. LXX, n. 4, 27 jan. 1904.

*Relatórios anuais das instituições missionárias – Methodist Episcopal Church*²¹

- Fifty-third annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1871.** New York: Printed for the Society, 1872.
- Fifty-fourth annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1872.** New York: Printed for the Society, 1873.
- Fifty-sixth sixth annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1874.** New York: Printed for the Society, 1875.
- Fifty-ninth annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1877.** New York: Printed for the Society, 1878.
- Tenth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church 1878-1879.** Boston: Publisher, 1879.
- Sixty-first annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1879.** New York: Printed for the Society, 1880.

²¹ Organizados cronologicamente.

Eleventh annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church 1879-1880. Chicago: R. R. McCabe & Co., 1880.

Seventy-second annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1890. New York: Printed for the Society, 1891.

Seventy-ninth annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1897. New York: Printed for the Society, 1898.

Eightieth annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1898. New York: Printed for the Society, 1899.

Eighty-second annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1900. New York: Printed for the Society, 1901.

Thirty-second annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church 1900-1901. Boston: Publisher, 1901.

Annual report of the Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church for the year 1911. New York: Printed for the Society, 1912.

Year Book of the Methodist Episcopal Church, South for the year 1896. Nashville: Publishing House Office, 1896.

Year Book, Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, being the Fiftieth Annual Report of the Society, 1919. New York: General Office, 1919.

Year Book, Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, being the Fifty-First Annual Report of the Society, 1920. New York: General Office, 1920.

Documentação geral – Methodist Episcopal Church, South

ATKINS, James. **Help or hinder:** a tract on missions. Asheville: Asheville Printing Company, 1896.

BLACK, W. S. **American Methodist Missions.** History of the Woman's Missionary Society. M.E. Church, South, 1878-1892. Nashville: Publishing House Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1893.

BUYERS, Paul Eugene. **História do Metodismo.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

CANNON III, James. **History of Southern Methodist Missions.** Nashville, Cokesbury Press, 1926.

Centenary Commission. **Catalogue of Investments in the Kingdom of God: the Constructive Program of the Missionary Centenary.** Nashville: Centenary Commission, Methodist Episcopal Church, South, 1919.

CRAM, W. G. Looking Backward Ninety-five Years. **World Outlook**: Board of Missions of the Methodist Episcopal Church (South) Magazine. Nashville: v. 30, n. 8, ago. 1940.

GODDARD, Oscar Elmo. **Making America safe**: a study of the home missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Centenary Commission M. E. Church, South, 1919.

HASKIN, Sara Estelle. **Women and missions in the Methodist Episcopal Church, South**. Nashville: Publishing House of the M. E. Church, South, 1923.

HOWELL, Mabel Katharine. **Women and the kingdom**. Nashville: Cokesbury Press, 1928.

JOHN, I. G. **China Mission**. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1891. Missionary hand-book no. 5.

_____. **Missionary Cameos**. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1899.

Journal of the Forty-fourth session of the North Carolina annual Conference held at Winston. Monroe: Enquirer Steam Power Presses, 1880.

KENNEDY, James L. **Cincoenta annos de Methodismo no Brasil**. São Paulo: Imprensa Methodista, 1928.

MACDONELL, R. W. **Belle Harris Bennett: Her Life Work**. Nashville: Board of Missions Methodist Episcopal Church, South, 1928.

MERIWETHER, Leonora Smith. **Carta de fundação do Collegio Methodista de Ribeirão Preto**. Ribeirão Preto: Arquivo do Instituto Metodista de Ribeirão Preto, s/d.

MESQUITA, Zuleica (org.). **Evangelizar e civilizar**. Cartas de Martha Watts, 1881-1908. Piracicaba: Unimep, 2001.

Minutes of the ninety-fifth session of the South Carolina annual conference of the Methodist Episcopal Church, South held in Merion, S. C. December 15-20. Charleston: Walker, Evans & Cogswell printers, 1880.

Minutes of the ninety-sixth session of the South Carolina annual conference of the Methodist Episcopal Church, South held in Union, S. C. December 14-19. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1881.

Missionary Centenary Commission. **Mission Centenary 1819-1919 World Survey**. A program of Spiritual Strategy and Preparedness. Nashville: Methodist Episcopal Church, South, 1919.

Missionary issues for the twentieth century: papers and addresses of the General missionary conference. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1901.

PINSON, W. W. **The site is ours.** Nashville: Board of Missions of Methodist Episcopal Church, South, 1911.

RANSOM, John J. **Sao Paulo City, Brazil:** a plea for the proper equipment of Southern Methodism at the capital of the state of Sao Paulo. Nashville: Board of Missions, MECS, 1914.

TATUM, Noreen Dunn. **A Crown of Service.** A Story of Woman's Work in the Methodist Episcopal Church, South, from 1878-1940. Nashville: The Parthenon Press, 1960.

The Methodist Review. Nashville: v. LVI, n. 4, out. 1907.

The Methodist Review. Nashville: v. LVII, n. 1, jan. 1908.

The Methodist Review. Nashville: v. LVII, n. 3, jul. 1908.

The Methodist Review. Nashville: v. LVIII, n. 1, jan. 1909.

The Methodist Review. Nashville: v. LXII, n. 2, abr. 1913.

The Methodist Review. Nashville: v. LXIX, n. 4, out. 1920.

The Review of Missions. Nashville: v. XXII, n. 2, ago. 1901.

The Review of Missions. Nashville: v. XXII, n. 6, dez. 1901.

The Review of Missions. Nashville: v. XXII, n. 7, jan. 1902.

The Review of Missions. Nashville: v. XXII, n. 11, maio 1902.

World Outlook. Nashville: v. XXVIII, n. 4, abr. 1938.

*Minutas das Conferências anuais – Methodist Episcopal Church, South*²²

Minutes of the Annual Conferences of the Methodist Episcopal Church, South for the years 1850-1851. Nashville: John Early, 1851.

Minutes of the Annual Conferences of the Methodist Episcopal Church, South for the years 1854-1855. Nashville: E. Stevenson & F. A. Owen, 1855.

Minutes of the Annual Conferences of the Methodist Episcopal Church, South for the year 1858. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1859.

Minutes of the Annual Conferences of the Methodist Episcopal Church, South for the year 1864. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1870.

²² Organizados cronologicamente.

Relatórios anuais – Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South²³

Thirty-third annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1879.

Thirty-fourth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1880.

Thirty-fifth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1881.

Fortieth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.

Forty-first annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1887.

Forty-fifth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1891.

Forty-eighth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1894.

Forty-ninth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1895.

Fiftieth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1896.

Fifty-second annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1898.

Sixty-fifth annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1911.

Seventy-first annual report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1917.

Relatórios anuais – Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South²⁴

Sixteenth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1893-1894. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1894.

²³ Organizados cronologicamente.

²⁴ Organizados cronologicamente.

Seventeenth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1894-1895. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1895.

Eighteenth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1895-1896. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1896.

Nineteenth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1896-1897. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1897.

Twentieth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1897-1898. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1898.

Twentieth-first annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1898-1899. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1899.

Twentieth-second annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1899-1900. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Barbee & Smith, Agents, 1900.

Twentieth-fourth annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, South for 1901-1902. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Bigham & Smith, Agents, 1902.

Relatórios anuais – Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South²⁵

First annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1910-1911. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1911.

Second annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1911-1912. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1912.

Third annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1912-1913. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1913.

Fourth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1913-1914. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1914.

²⁵ Organizados cronologicamente.

Fifth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1914-1915. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1915.

Sixth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1915-1916. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1916.

Seventh annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1916-1917. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1917.

Eighth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1917-1918. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1918.

Ninth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1918-1919. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1919.

Tenth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1919-1920. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1920.

Thirteenth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1922-1923. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1923.

Nineteenth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1928-1929. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1929.

Twentieth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1929-1930. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1930.

Twentieth-second annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1931-1932. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1932.

Twentieth-fourth annual report of the Woman's Missionary Council of the Methodist Episcopal Church, South for 1933-1934. Nashville: Publishing house of the Methodist Episcopal Church, South. Smith & Lamar, Agents, 1934.

*Edições do periódico Woman's Missionary Advocate*²⁶

Woman's Missionary Advocate. Nashville: v. I, n. 1, jul. 1880.

²⁶ Organizados cronologicamente.

- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. I, n. 2, ago. 1880.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. I, n. 4, out. 1880.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. I, n. 5, nov. 1880.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. I, n. 6, dez. 1880.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. I, n. 10, abr. 1881.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. II, n. 2, ago. 1881.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. II, n. 3, set. 1881.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. III, n. 4, out. 1882.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. III, n. 6, dez. 1882.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. III, n. 7, jan. 1883.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. III, n. 10, abr. 1883.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. V, n. 8, fev. 1885.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. V, n. 9, mar. 1885.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. V, n. 10, abr. 1885.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. V, n. 11, maio 1885.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. VI, n. 3, set. 1885.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. VI, n. 11, maio 1886.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. VI, n. 12, jun. 1886.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: jul. 1891. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: ago. 1892. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: set. 1892. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: nov. 1892. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: abr. 1895. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: maio 1895. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: set. 1896. [sem catalogação]

- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: ago. 1898. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: jan. 1899. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: mar. 1899. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: set. 1899. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: nov. 1899. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: fev. 1900. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: mar. 1900. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: maio 1900. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: set. 1900. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: nov. 1900. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: mar. 1901. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: abr. 1901. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: jun. 1901. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: set. 1901. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: dez. 1901. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: jan. 1902. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: abr. 1902. [sem catalogação]
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXII, n. 12, jun. 1902.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIII, n. 9, set. 1902.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIII, n. 10, out. 1902.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIII, n. 9, mar. 1903.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIII, n. 10, abr. 1903.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIV, n. 5, nov. 1903.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIV, n. 6, dez. 1903.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIV, n. 7, jan. 1904.

- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIV, n. 12, jun. 1904.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXV, n. 1, jul. 1904.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVI, n. 1, jul. 1905.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVI, n. 9, mar. 1906.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVII, n. 2, ago. 1906.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVIII, n. 2, ago. 1907.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVIII, n. 10, abr. 1908.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVIII, n. 11, maio 1908.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXVIII, n. 12, jun. 1908.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIX, n. 6, dez. 1908.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXIX, n. 9, mar. 1909.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXX, n. 7, jan. 1910.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXX, n. 12, jun. 1910.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXXI, n. 1, jul. 1910.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXXI, n. 2, ago. 1910.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXXI, n. 4, out. 1910.
- Woman's Missionary Advocate.** Nashville: v. XXXI, n. 6, dez. 1910.

*Edições do periódico The Missionary Voice*²⁷

- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 1, jan. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 2, fev. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 3, mar. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 4, abr. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 5, maio 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 6, jun. 1911.

²⁷ Organizados cronologicamente.

- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 7, jul. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 8, ago. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 9, set. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 10, out. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 11, nov. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. I, n. 12, dez. 1911.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. II, n. 1, jan. 1912.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. II, n. 2, fev. 1912.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. II, n. 3, mar. 1912.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. II, n. 5, maio 1912.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. II, n. 7, jul. 1912.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. II, n. 11, nov. 1912.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 1, jan. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 2, fev. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 3, mar. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 4, abr. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 5, maio 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 6, jun. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 4, ago. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 9, set. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 10, out. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. III, n. 12, dez. 1913.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IV, n. 1, jan. 1914.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IV, n. 4, abr. 1914.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IV, n. 9, set. 1914.

- The Missionary Voice.** Nashville: v. V, n. 1, jan. 1915.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. V, n. 2, fev. 1915.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. V, n. 7, jul. 1915.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. V, n. 12, dez. 1915.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. VI, n. 10, out. 1916.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. VII, n. 1, jan. 1917.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. VIII, n. 3, mar. 1918.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. VIII, n. 11, nov. 1918.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IX, n. 1, jan. 1919.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IX, n. 3, mar. 1919.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IX, n. 5, maio 1919.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. IX, n. 8, ago. 1919.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. X, n. 1, jan. 1920.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. X, n. 7, jul. 1920.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. XI, n. 2, fev. 1921.
- The Missionary Voice.** Nashville, v. XII, n. 8, ago. 1922.
- The Missionary Voice.** Nashville: v. XIV, n. 11, nov. 1924.
- The Missionary Voice.** Nashville: out. 1926. [sem catalogação]
- The Missionary Voice.** Nashville: v. XVIII, n. 4, abr. 1928.

Bibliografia

- ABBUD, Ieda. John Dewey e o child-study (1895-1903). **Educação, Escola & Sociedade**, v. 2, n. 2, p. 31-50, 2009.
- AGUIAR, Leticia. **Imigrantes norte-americanos no Brasil: mito e realidade, o caso de Santa Barbara**. 143 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Econômicas) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia. Campinas, 2009.
- ALLEN, Ann Taylor. **The transatlantic Kindergarten: education and women's movements in Germany and the United States**. New York : Oxford University Press, 2017.

ALMEIDA, Vasni de. **A educação, a ordem e a civilidade:** práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigüi e Lins (1899-1959). 265 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Franca, 2003.

ALVIM, Zuleika M. F. **Brava gente!:** os italianos em São Paulo, 1870-1920. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ANDERSON, Christopher J. The world’s fair of 1919: ethnographic and technological exhibits on display at the Centenary Celebration of American Methodist Missions. **Methodist history**. v. 43, n. 4, p. 273-286, 2005.

_____. **Centenary Celebration of American Methodist Missions:** the 1919 World's Fair of Evangelical Americanism. Nova York: Edwin Mellen Press, 2012.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. O apogeu do café na Alta Mogiana. In: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado; BRIOSCHI, Lucila Reis (Org.). **Na estrada do Anhanguera:** uma visão regional da história paulista. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

BALLANTYNE, Tony. Putting the nation in its place?: world history and C. A. Bayly’s The Birth of the Modern World. In: CURTHOYS, Ann; LAKE, Marilyn (ed.). **Connected Worlds History in Transnational Perspective**. Camberra: ANU E Press, 2005.

BAYLY, Christopher. **The birth of the modern world (1780-1914)**. Oxford: Blackwell, 2004.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRADBURY, Malcolm; TEMPERLEY, Howard. **Introdução aos estudos americanos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BLAUVELT, Martha Tomhave. Slaves and Gentlemen: Religion in the Antebellum South. **Reviews in American History**. v.. 7, n. 3, 1979, p. 350-355.

BOAVENTURA, Elias. **A educação metodista no Brasil:** origem, evolução e ideologia. São Paulo: Unimep, 1978.

_____. Historiografia da história da educação Metodista no Brasil. **Revista de Educação do Cogeime**, v. 10, n. 19, p. 87-118, dez. 2001.

BUENO, Clodoaldo. Rio Branco e a política internacional de sua época. In: PEREIRA, Manoel Gomes (org.). **Barão do Rio Branco:** 100 anos de memória. Brasília: FUNAG, 2012.

CALVIN, Homer L. The Methodists and the centennial of 1876. **Methodist History**. v. 14, n. 2, p. 93-110, jan. 1976.

CAMPBELL, Barbara E. Mabel K. Howell: A Modern Apostle. 1873-1957. **Methodist History**, v. LV (out. 2016-jan. 2017), n. 1-2, p. 97-107, 2017.

CARVALHO, Diego Francisco de. **Trabalho e conflito na Noroeste do Brasil: a greve dos ferroviários de 1914**. 149 f. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2009.

CARWARDINE, Richard. Methodists, Politics, and the Coming of the American Civil War. **Church History**, volume 69, número 3, 2000, p. 578-609.

CAVALIERE, Ana Maria. Entre o pioneirismo e o impasse: a reforma paulista de 1920. **Educação e Pesquisa**, v. 29, p. 27-44, 2003.

CHAMON, Carla Simone. **Maria Guilhermina Loureiro de Andrade: a trajetória profissional de uma educadora (1869/1913)**. 338 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Belo Horizonte, 2005.

_____. Paraíso das crianças: o *Kindergarten* nos Estados Unidos entre meados do século 19 e início do 20. **História da Educação**, v. 20, n. 48, p. 15-33, 2016.

CLARK, Jorge Uilson. **A imigração norte-americana para a região de Campinas: análise da educação liberal no contexto histórico e educacional brasileiro**. 186 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, 1998.

CRACKNELL, Kenneth; WHITE, Susan J. **An introduction to world Methodism**. New York: Cambridge University Press, 2005.

DAVIDSON, Neil. **Uneven and combined development: modernity, modernism, revolution**. 2017. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/84340602.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

DAWSEY, John. C.; DAWSEY, Cyrus B.; DAWSEY, James M. (orgs.). **Americans: imigrantes do velho sul no Brasil**. Trad. Paulo Wisling. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2005.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DI STEFFANO, Roberto. Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine. In: MARTIN, Arnaud (org). **La laïcité en Amérique latine**. Paris: L'Harmattan, 2014. p. 11-47.

DOIN, José Evaldo de Mello et al. A Belle époque caipira: problematizações e oportunidades interpretativas da modernidade e urbanização no Mundo do Café (1852- 1930). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, 2007.

DOUGHERTY, Mary Agnes. The Meyers: Josiah Shelley and Lucy Jane Rider. **Methodist History**. p. 48-58, out. 1998.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: Uma História dos Costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 1º volume.

ESPAGNE, Michel. La notion de transfert culturel. **Revue Sciences/Lettres**, n. 1, 2013.

ESPAGNE, Michel; FONTAINE, Alexandre. Viajando com o conceito de transferências culturais: entrevista com Michel Espagne. **Cadernos CIMEAC**, v. 8, n. 2, p. 6-17, 2018.

Evangelho segundo Lucas. In: **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

Evangelho segundo Marcos. In: **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

FAULKNER, Carol. **Women's radical reconstruction: The Freedmen's aid Movement**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

FEITOSA, Pedro Barbosa de Souza. **Protestants and the Public Sphere in Brazil, c. 1870-c. 1930**. 188 f. Tese (Doutorado em História) – Faculty of History, University of Cambridge. 2019.

FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcos Vinicius de. Os EUA no Século XIX. In: KARNAL, Leandro et al. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. São Paulo: Contexto, 2014.

FIGUEIREDO, Luiz Tadeu Moraes. A febre amarela na região de Ribeirão Preto durante a virada do século XIX: importância científica e repercussões econômicas. **Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical**, v. 29, n. 1, p. 63-76, 1996.

FONER, Eric. **Politics and ideology in the age of the Civil War**. New York: Oxford University Press, 1980.

_____. **Free soil, free labor, free man: the ideology of the Republican Party before the Civil War**. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. **A short history of Reconstruction: 1863-1877**. New York: HarperCollins, 2015.

FONSECA, Sérgio César. Público e privado na organização da assistência à infância: comparações entre São Paulo e Ribeirão Preto durante a República Velha. In: VIII Jornada do HISTEDBR, 2008. **Anais da VIII Jornada do HISTEDBR**. Campinas: HISTEDBR, 2008.

_____. A interiorização da assistência à infância durante a Primeira República: de São Paulo a Ribeirão Preto. **Educação em Revista**. Belo Horizonte: v. 28, n. 1, p. 79-108, mar. 2012.

_____. Ribeirão Preto e a chegada da assistência institucional à infância ao Oeste Novo. **Cadernos de História da Educação**. v. 14, n. 2, p. 461-481, mai./ago. 2015.

FONTAINE, Alexandre. Pedagogia como transferência cultural no espaço franco-suíço: mediadores e reinterpretções de conhecimento (1850-1900). **História da Educação**, v. 18, p. 187-207, 2014.

FONTANARI, Rodrigo; TOSI, Pedro Geraldo; FALEIROS, Rogério Naques. O Crédito entre a Pequena e a Grande Lavoura: uma Análise sobre a Economia Cafeeira Paulista (1889-1930). **Sæculum – Revista de História**, número 26, jan./jun., 2012.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. As idéias estão no lugar. **Cadernos de Debate (USP)**, São Paulo, v.1, n. 1, 1976.

_____. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

FRANKLIN, D. Bruce. The White Methodist Image of the American Negro Emigrant to Liberia, West Africa, 1833-1848. **Methodist History**. v. XV, n. 3, p. 147-166, abr. 1977.

FREITAS, Nainôra Maria Barbosa de. Os bispos da província eclesiástica paulista e o protestantismo de missão. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP**, v. 8, n. 19, p. 477-494, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FUCHS, Eckhardt; VERA, Eugenia Roldán (eds.). **The transnational in the history of education**. Londres: Palgrave Macmillan, 2019.

GADOTTI, Moacir. A questão da educação formal/não-formal. **Sion: Institut Internacional des Droits de 1º Enfant**, p. 1-11, 2005.

GENOVESE, Eugene D. **The political economy of slavery: Studies in the economy and society of the slave South**. Middletown: Wesleyan University Press, 2014.

GRUZINSKI, Serge. **Las quarto partes del mundo**. Historia de una mundialización. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____. **¿Para qué sirve la historia?** Trad. Ramón García Fernández. Madrid: Alianza editorial, 2018. Edição em formato digital.

HARDMAN, Francisco Foot. **Trem-fantasma: a ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HEITZENRATER, Richard P. **Wesley e o Povo Chamado Metodista**. São Bernardo do Campo: Editeo; Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996.

HEMPTON, David. **Methodism: empire of the spirit**. New Haven: Yale University Press, 2005.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. Escolas americanas de confissão protestante na província de São Paulo. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 66, n. 152, p. 65-76, 1985.

_____. **O aparecimento da escola moderna: uma história ilustrada**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HOBSBAWM, Eric. **A era do capital: 1848-1875**. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **A Era dos Impérios: 1875-1914.** Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HOBSON, John Atkinson. **Estudio del imperialismo.** Madri: Alianza Editorial, 1981.

HORNE, Gerald. **O sul mais distante: os Estados Unidos, o Brasil e o tráfico de escravos africanos.** Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HYDE, Charles K. **Copper for America: The United States Copper Industry from Colonial Times to the 1990s.** Tucson: University of Arizona Press, 1998.

JACOBSON, Eric S. Silent observer or silent partner: Methodism and the Texas Ku Klux Klan, 1921-1925. **Methodist History**, v. XXXI, n. 2, p. 104-112, jan. 1993.

JAIME, Simão. **A música Coral na Igreja Metodista Episcopal em Moçambique (1890-1968).** Maputo: Editora CIEDIMA, 2017.

JARNAGIN, Laura. **A confluence of transatlantic networks: elites, capitalism, and Confederate migration to Brazil.** Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2014.

JERVEY, Edward D. Motives and methods of the Methodist Episcopal Church in the period of reconstruction. **Methodist History Journal**, Association of Methodist Historical Societies, jul. 1966.

JONES, Judith Mac Knight. **Soldado descansa! Uma Epopeia Norte Americana sob os Céus do Brasil.** São Paulo: Fraternidade Descendência Americana, 1967.

JUNQUEIRA, Mary Anne. **Estados Unidos: Estado Nacional e Narrativa da Nação (1776-1900).** São Paulo: EDUSP, 2018.

KINOUCHI, Renato Rodrigues. Tão perto, tão distante: William James e a psicologia contemporânea. **Scientiae Studia**, v. 7, n. 2, p. 309-315, 2009.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KRASNER, David. "The Pageant Is the Thing": Black Nationalism and *The Star of Ethiopia*. In: **A Beautiful Pageant.** New York: Palgrave Macmillan, 2002.

KUHLMANN JR., Moysés. Parque Infantil: a singularidade e seus componentes. **Educar em Revista**, v. 35, p. 223-244, 2019.

LEVINE, Bruce. **Half slave and half free, revised edition: the roots of Civil War.** New York: Hill and Wang, 1992.

LIRA, Larissa Alves de. **Pierre Monbeig e a formação da geografia brasileira: uma ciência no contexto do capitalismo tardio. Erosão dos valores literários, "tentação à ação" e sistematização do método (1925-1957).** 418 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S.; SUMMERHILL, William R. A agricultura paulista em 1905. **Estud. Econ.**, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 153-184, mar. 2014.

MADDOX, Graham. John Wesley and the Spirit of Capitalism. **Australian Religion Studies Review**. v. 11, n. 2, p. 85-97, 1998.

MAGDOFF, Harry. **Imperialismo: da era colonial ao presente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MANOEL, Ivan Aparecido. História, religião e religiosidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 1, p. 18-33, 2008.

MARANDINO, Martha. Faz sentido ainda propor a separação entre os termos educação formal, não formal e informal?. **Ciência & Educação (Bauru)**, v. 23, n. 4, p. 811-816, 2017.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **História da escola em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial, 2014.

MARLATT, Mary K. **Progressive city in the progressive era: child welfare reform in Louisville Kentucky**. 116f. Dissertação (Master of Arts in History) – College of Arts and Sciences, University of Louisville. Louisville, 2019.

MARQUESE, Rafael de Bivar; PARRON, Tâmis Peixoto. Internacional escravista: a política da Segunda Escravidão. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 12, n. 23, p. 97-117, 2011.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Estados Unidos, Segunda Escravidão e a Economia Cafeeira do Império do Brasil. **Almanack**, Guarulhos, n. 5, p. 51-61, junho 2013.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MCCONNELL, Stuart. The Civil War and Historical Memory: A Historiographical Survey. **OAH Magazine of History**. v. 8, n. 1, p. 3-6, 1993.

MENDES, Felipe Landim Ribeiro. Ibicaba revisitada outra vez: espaço, escravidão e trabalho livre no oeste paulista. **An. mus. paul.**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 301-357, abr. 2017.

MESQUITA, Zuleica de Castro Coimbra. Proposta Educacional Metodista no Brasil: fase de implantação-1876-1914. **Revista de EDUCAÇÃO do Cogeime**, v. 4, n. 6, p. 91-134, 1995.

MESQUIDA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil**. Trad. Celso Rodrigues Filho. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.

MONARCHA, Carlos. **Escola Normal da Praça: o lado noturno das luzes**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e fazendeiros de São Paulo**. Trad. Ary França e Raul de Andrade e Silva. São Paulo: Editora Hucitec; Editora Polis, 1984.

MONTAGNA, Douglas. “God Bless the Methodist Church”: The Origins of the Methodist-Republican Alliance Before the Civil War. **Methodist History**, v. LIV, n. 2, jan. 2016, p. 135-148.

MORAES, Rosana Isabel de. **O financiamento da cadeia mercantil do café no Brasil de 1850 a 1930**. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências. Marília, 2014.

MORENO, Alessandra Zorzetto. **Propostas imigrantistas em meados da década de 1860: a organização de associações de apoio a imigração de pequenos proprietários norte-americanos: análise de uma colônia**. 145 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2000.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2004.

NARITA, Felipe Ziotti. **Moral, educação e religião na civilização da infância no Segundo Reinado (1854-1879)**. 383 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista. Franca: 2016.

_____. **A educação da sociedade imperial: moral, religião e forma social na modernidade oitocentista**. Curitiba: Prismas, Appris, 2017a. (Coleção Leituras de Brasil)

_____. Moral scenes from urban life. **Praktyka Teoretyczna**, Poznań, v. 23, n. 1, 2017b. (“Repressed histories of the 19th century” – Orgs. Katarzyna Czeczot, Wiktor Marzec e Michal Pospiszyl)

_____. **Educação, vida urbana e moralidade: a elaboração do povo e a invenção do social no fim de século brasileiro**. 358 f. Relatório (pós-doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, 2019.

_____. **A experiência da aceleração: paisagem, infraestrutura e o imaginário da modernidade no Brasil (1870/1910)**. 247 f. Relatório (pós-doutorado) – Departamento de Sociologia, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2020.

_____. *Morale scolaire et transculturation dans l’espace atlantique au XIXe siècle*. In: FONTAINE, Alexandre. **Penser la circulation des savoirs scolaires dans l’espace transatlantique**. Émigration-transferts-crétions (XVIIIe-XXe siècle). Lormont: Le Bord de L’Eau, 2021.

NUNES, Leandro José. Facundo: civilização e barbárie - Uma leitura da sociedade Argentina no século XIX. **Revista História & Perspectivas**, v. 24, n. 45, 14 dez. 2011.

OSTERHAMMEL, Jürgen. **The transformation of the world: a global history of the nineteenth century**. Trad. Patrick Camiller. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

PARKER, Valentine T. **American protestantism**. New York: Philosophical Library, 1956.

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão no império do Brasil, 1826-1865**. 289 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

_____. **A política da escravidão na era da liberdade:** Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846. 502 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

PELZER, Karl J. **Planter and Peasant:** Colonial Policy and the Agrarian Struggle in East Sumatra 1863-1947. v. 84. Haia: Brill, 1978. Disponível em: <www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbnm4v6>. Acesso em: 22 jul. 2019.

PETHEL, Mary Ellen. **Athens of the South:** College Life in Nashville, A New South City, 1897-1917. 291 f. Dissertation (Doctor of Philosophy) – College of Arts and Sciences, Georgia State University. Atlanta, 2008.

PETRONE, Pasquale. A cidade de São Paulo no século XX. **Revista de História**, v. 10, n. 21-22, p. 127-170, 1955.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2013.

PIRES, Jackson Luiz de Oliveira. A revista *The Missionary Voice* e a americanidade: identidade e política no contexto dos empreendimentos missionários metodistas (1911-1932). In: XI Encontro Internacional da ANPHLAC, **Anais**, 2014. Disponível em: <<http://anphlac.fflch.usp.br/xi-encontro>>. Acesso em: 12 set. 2017.

POMERANZ, Kenneth. **The great divergence:** China, Europe, and the making of the modern world economy. Princeton: Princeton University Press, 2009.

POSTMAN, Neil. **O desaparecimento da infância.** Rio de Janeiro: Graphia, 1999.

RACK, Henry D. **Reasonable enthusiast:** John Wesley and the rise of Methodism. Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

RAMIRES, Débora Costa. **A contribuição de Mlle. Marie Rennotte na construção e implantação do projeto educacional metodista no Colégio Piracicabano.** 144 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, 2009.

REIS FILHO, Casemiro dos. **A educação e a ilusão liberal:** origens do ensino público paulista. Campinas: Autores Associados, 1995.

RIBEIRO, Margarida Fátima Souza. **Rastros e rostos do protestantismo brasileiro:** uma historiografia de mulheres metodistas. São Leopoldo: Oikos Editora, 2009.

RICHEY, Russell E.; ROWE, Kenneth E.; SCHMIDT, Jean Miller. **American Methodism:** a compact history. Nashville: Abingdon Press, 2012.

ROBERT, Dana Lee. Lambuth, Walter Russell. In: ANDERSON, Gerald H. (ed.). **Biographical Dictionary of Christian Missions.** Nova York: Macmillan Reference USA, 1998.

_____. **American Women in Mission:** A Social History of Their Thought and Practice. Macon: Mercer UP, 1997.

_____. **American women in mission:** A social history of their thought and practice. Mercer University Press, 1996.

ROSENBERG, Emily S. **Spreading the American dream:** American economic and cultural expansion, 1890–1945. New York: Hill and Wang, 1982.

ROY, Richard. **Nineteenth century global expansion of Methodism:** what motivated the missionaries? National Library of Australia, 2013.

ROWE, Kenneth E. **Methodist Women:** A Guide to the Literature. Lake Junaluska: General Commission on Archives and History, The United Methodist Church, 1980

RYLE, Gilbert. **The concept of mind.** Abingdon: Routledge, 2009.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOLARIA, Felix. **Marginación y educación.** Historia de la educación social en la España moderna y contemporánea,. Barcelona: Ariel, 1997.

SANTOS, Vítor Queiroz; FONSECA, Sérgio César; NARITA, Felipe Ziotti. Educação metodista no interior de São Paulo. **Faces da História**, v. 6, n. 1, p. 337-363, jun. 2019. Disponível em: <<http://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/1345>>. Acesso em: 09 set. 2019.

SCHLEIF, Luke Clay. **Missions, Republicanism, and Anti-Catholicism:** the Ideological Origins of the Methodist Church's Support for the Mexican-American War. 100 f. Dissertação (Mestrado em História da Arte) Boise State University, 2012.

SCOBIE, James R. El crecimiento de las ciudades latino-americanas, 1870-1930. In: BETHELL, Leslie (org.). **História de América Latina.** Trad. Jordi Beltran. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. (Vol. 7)

SCOTT, David W. **Mission as globalization:** Methodists in Southeast Asia at the turn of the twentieth century. Lanham: Lexington Books, 2016.

_____. **Crossing boundaries.** Nashville: GBHEM, 2019.

SCOTT, James C. **Seeing like a state:** How certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven, London: Yale University Press, 1998.

SILVA, Célio Antônio Alcântara. **Capitalismo e escravidão - a imigração confederada para o Brasil.** 377 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Econômico) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia. Campinas, 2011.

SILVA, Christiane Grace G. **O protagonismo feminino no projeto missionário do metodismo norte-americano no Brasil:** uma análise do “Woman’s Missionary Advocate” (1880-1910). 179 f. Tese (Doutorado em Educação) – PUC. São Paulo, 2017.

SILVA, Ivanilson Bezerra da. **A figura de Horace Lane: lutas de representações e formação da rede de Escolas Americanas no Brasil (1885-1912)**. 330 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

SILVA, Tânia Soares da. Imigração norte-americana, “esperança de civilização”. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: jul. 2011.

SLEDGE, Robert Watson. **“Five dollars and myself”**: the history of mission of the Methodist Episcopal Church, South, 1845-1939. New York: GBGM Books, 2005.

SOUZA, Rosa Fátima de. As disputas pelo currículo e a renovação da escola primária nos Estados Unidos na transição do século 19 para o século 20. **Hist. Educ.**, Santa Maria, v. 20, n. 48, p. 35-53, abr. 2016.

STEPHENS, Randall J. From abolitionists to fundamentalists: the transformation of the Wesleyan Methodists in the nineteenth and twentieth centuries. **American Nineteenth Century History**. v. 16, n. 2, 2015, p. 159-191.

STORCH, Tanya. **Religions and Missionaries around the Pacific, 1500-1900**. Londres, Nova York: Ashgate Publishing, 2006.

STOWELL, Daniel W. **Rebuilding Zion: The Religious Reconstruction of the South, 1863-1877**. 378 f. Tese (Doutorado em Filosofia) University of Florida. Gainesville, 1994.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia. **Modern Asian Studies**, v. 31, n. 3, p. 735-762, 1997.

_____. Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640. **The American Historical Review**, v. 112, n. 5, p. 1359-1385, dez. 2007.

SWEET, William W. The Methodist Episcopal Church and Reconstruction. **Journal of the Illinois State Historical Society (1908-1984)**. v. 7, n. 3, 1914, p. 147-165.

TOQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOTA, Antonio Pedro. **Os americanos**. São Paulo: Contexto, 2013.

TRAGTENBERG, Maurício. As harmonias administrativas de Saint-Simon a Elton Mayo. In: **Burocracia e ideologia**. São Paulo: Ática, 1977.

TURNER, Kristen D. **A Guide to Materials on Women in The United Methodist Church Archives**. Madison, N.J.: The Commission, 1995.

TYRRELL, Ian. **Woman’s world/ Woman’s empire: the Woman’s Christian Temperance Union in international perspective, 1880-1930**. London: University of North Carolina Press Books, 2014.

_____. **Reforming the World: The Creation of America's Moral Empire.** Princeton: Princeton University Press, 2010.

VALDEMARIN, Vera Teresa. Modelos para a formação de professores nas páginas do teachers college record (1900-1921). **Hist. Educ.**, Santa Maria, v. 20, n. 48, p. 55-73, abr. 2016.

VALENTIM, Ismael F. **A educação metodista sob a égide do educar e evangelizar.** 132 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, 2008.

VIDAL, Diana Gonçalves. Sobre territórios e história transnacional da educação. VIDAL, Diana Gonçalves (org.). **Sujeitos e artefatos: territórios de uma história transnacional da educação.** Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.

VIEIRA, César R. A. **Protestantismo e educação: a presença liberal norte americana na reforma Caetano de Campos – 1890.** 208 f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, 2006.

VOLK, Terese M. **Music, education, and multiculturalism: foundations and principles.** New York: Oxford University Press, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system: centrist liberalism triumphant, 1789-1914.** Berkeley: University of California Press, 2011. (Vol. 4)

WARDE, Mirian Jorge. G. Stanley Hall e o child study: Estados Unidos de fins do século XIX e começo do século XX. **Revista Brasileira de História de Educação**, v. 14, n. 2, p. 243-270, 2014.

WARRICK, Susan E. (ed.). **Women in the Wesleyan and United Methodist Traditions: A Bibliography.** Revised edition. General Commission on Archives and History: 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEAVER, Blanche Henry Clark. Confederate Immigrants and Evangelical Churches in Brazil. **The Journal of Southern History**, v. 18, n. 4, 1952, p. 446-468.

WILSON, Theodore Brantner. **The black codes of the South.** Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1965.

WOOD, Ellen M. Imperialismo dos EUA: hegemonia econômica e poder militar. **Revista Crítica Marxista**, n. 18. São Paulo: Revan, 2004.