

CENTRO DE ESTUDOS ANGLICANOS – CEA

Visões protestantes sobre a Escravidão*

Elisete da Silva

Introdução

Pretende-se neste texto analisar as representações que anglicanos e batistas construíram em torno da escravidão, no período de 1860 a 1890. Destacam-se como foco da abordagem os anglicanos da Bahia British Church ou Saint George Church e os batistas da Convenção Batista Baiana, sediados em Salvador, capital da Bahia.

Dentre os diversos grupos protestantes estabelecidos em Salvador, os anglicanos foram eleitos como paradigma por terem sido considerados como o mais representativo e antigo grupo no bloco do protestantismo de imigração que se instalou no Brasil na primeira metade do século XIX. Visitando a Bahia em 1821, Maria Graham registrou a presença de uma capela inglesa, um hospital, cemitério e um capelão anglicano residente para prestar assistência aos súditos de S.M. Britânica. Como exemplo de protestantismo missionário foram tomados os batistas. A Primeira Igreja Batista do Brasil organizou-se em Salvador, em 1882, sob os auspícios da junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos EUA, sediada em Richmond, na Virgínia.

Um ponto de referência teórica basilar que orienta este trabalho é o de que a religião é um elemento constitutivo da cultura, mantendo, portanto, um diálogo dinâmico com os demais elementos de uma dada realidade cultural. Objetiva-se estudar os anglicanos e os batistas, na Bahia, como grupos religiosos minoritários - numérica e sociologicamente - inseridos na sociedade global. Conforme François Houtart, a *"religião situa-se no universo das representações e intervém ao mesmo tempo na definição do sentido e na orientação das práticas... se necessário ela pode fornecer a explicação e a justificação das relações sociais"*[1].

* Este texto, escrito por uma professora da Universidade Federal da Bahia, analisa as representações que anglicanos e batistas construíram em torno da escravidão, no período de 1860 a 1890. Destacam-se como foco da abordagem os anglicanos da Bahia British Church ou Saint George Church e os batistas da Convenção Batista Baiana, sediados em Salvador, capital da Bahia. A autora menciona também anglicanos do Rio de Janeiro (Christ Church), a visita do Bispo Stirling e a polêmica em torno da posse de escravos por cristãos anglicanos

A abordagem dentro dos marcos da História Cultural possibilita abarcar o objeto de estudo em questão, que é conhecer e analisar como dois grupos de origem protestante, na Bahia, na segunda metade do século XIX, construíram representações, atitudes e práticas às vezes convergentes e outras vezes divergentes da sociedade global, majoritariamente católica. O conceito de representação[2], formulado por Chartier, tornou-se imprescindível no desenvolvimento da pesquisa sobre o tema.

A sociedade soteropolitana do período que coincide com o universo cronológico deste trabalho manteve densas e visíveis relações escravistas na sua composição, permeando as relações econômicas e todos os intercursos sociais. Do seu passado colonial a Bahia imperial herdara uma forte presença negra e escravista. Conforme um viajante estrangeiro, na segunda metade do século XIX a população negra era tão densa que *"se não soubesse que ela ficava no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem muita imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo que corre, grita, trabalha, tudo que transporta e carrega é negro; até os cavalos dos carros da Bahia, são negros"*[3].

Além da constatação da predominante negritude da população soteropolitana, Avé-Lallemant assegura que o trabalho em Salvador (pelo menos o braçal) também era hegemonicamente feito pelos negros escravos. Segundo Maria José Andrade, *"a população baiana do século XIX era majoritariamente negra, ela constituía a principal classe dominada da Bahia na época e conforme o censo de 1872 69,1 % da população era de cor negra"*[4]. Escravos que se espalhavam em quase todas as atividades econômicas: urbanas, rurais e domésticos, inclusive na nascente indústria metalúrgica e têxtil estabelecida em Salvador com capitais britânicos[5].

O "deprimente comércio", conforme pensava o Rev. Daniel Kidder, missionário metodista, que esteve no Brasil no período regencial, foi uma lucrativa atividade na pauta comercial desde o século XVI. Como se posicionaram os anglicanos e batistas frente ao tráfico negreiro e a utilização da mão-de-obra escrava em seus empreendimentos? Que representações formularam em torno da escravidão?

Imagens e Práticas do Comércio Pecaminoso

Desde o início do século XVI que ingleses, e, posteriormente, a monarquia inglesa, faziam o rentável comércio de escravos, revendendo as peças para colônias hispânicas ou para os seus próprios domínios coloniais. Na sua monumental obra *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, Pierre Verger afirma que os interesses de comerciantes ingleses nas peças africanas e suas

ligações com a praça da Bahia já se faziam desde o início do século XVIII. Agentes da Royal African Company, de Cape Coast Castle, em Uidá, na África, mantinham relações comerciais com a Bahia, incluindo o comércio negreiro, a exemplo de Francis Cock, residente na Bahia que escreveu a Dalby Thomas, em 25 de abril e 27 de agosto de 1706 da cidade da Bahia (como foi chamada a capital baiana por um longo período), nos seguintes termos: *"não é prudente mandar para aí os navios ingleses com escravos. Se a Companhia quiser ordenar que escravos sejam colocados a bordo dos navios portugueses e mandá-los a mim, tomarei cuidado deles. Dão excelentes lucros e o reembolso pode ser feito via Lisboa. Mando-lhe um presente de doces assim como seis onças de ouro contra os quais desejo dois robustos escravos machos"*[6].

O comércio negreiro continuou a ser feito pela Inglaterra ao longo do século seguinte. *"Em 1790 a Inglaterra vendia 38 mil escravos por ano para as Américas. A França vendia 20 mil; a Holanda 4 mil e a Dinamarca, 2 mil. Por sua vez Portugal comerciava 10 mil"*[7]. Dos números elencados, nota-se que a Inglaterra estava em primeiro lugar no ranking do comércio escravista, seguida de longe pela nação francesa. Após quase 300 anos como rainha do comércio negreiro, mudanças significativas na estrutura econômica da Inglaterra propiciaram a proibição do comércio de escravos. Em maio de 1808, a Grã-Bretanha declarou ilegal o tráfico de escravos para os súditos britânicos, lançando-se numa cruzada internacional para "persuadir" outras nações a seguirem o seu exemplo edificante.

A persuasão britânica contra o comércio escravista não se fez apenas através da argumentação diplomática, mas principalmente usando a força e vexatórios expedientes policiais, especialmente contra as nações menos poderosas, como o Brasil. Além do verniz da questão moral, fortes interesses econômicos e materiais impulsionavam a cruzada antiescravista da Inglaterra. No que se refere à proibição do comércio de escravos pelo Brasil, desde a assinatura dos tratados de 1810 que a possibilidade era aventada pelos diplomatas britânicos. O reconhecimento da independência foi habilmente negociado por Mr. Canning como uma forma de pressão para extinção do tráfico. No entanto, temiam os políticos brasileiros, a exemplo de José Bonifácio, que tal medida feita de forma abrupta desorganizasse a vida econômica e social do país. *"Em 1835, o governo brasileiro assinaria artigos adicionais ao tratado de 1817, com alguma resistência da Câmara dos Deputados em ratificá-los, provocando uma justificativa para a revista e a captura, por parte da marinha britânica, de navios brasileiros equipados para o tráfico de escravos"*[8].

A secular dependência portuguesa da Grã-Bretanha foi uma herança recebida pelo Brasil recém-independente. Dona dos mares, e senhora de uma fatia considerável do comércio brasileiro, a Inglaterra fez valer drasticamente o cumprimento dos tratados antiescravistas. Era *"a Inglaterra industrial, que saiu vitoriosa das guerras napoleônicas e ganhou*

posição de tutora de quase toda a Europa e boa parte do mundo, a Inglaterra da expansão do capitalismo"[9], que exigia dos seus parceiros econômicos que se adequassem à nova ordem econômica mundial por ela imposta. Em 1839, pela Lei de Palmerston, os patrulheiros britânicos estavam plenamente autorizados a apresarem todos os navios brasileiros e portugueses suspeitos de praticarem o comércio negreiro. Apesar da proibição e da violenta fiscalização britânica, o comércio proibido continuaria oficialmente até 1850, quando a Lei Eusébio de Queiroz suspendeu definitivamente o tráfico de escravos no Brasil, passando a considerar como crime a reincidência de sua prática.

A notícia da supressão do tráfico negreiro no Brasil repercutiu em Londres como uma boa atitude que *"preservava os preceitos da religião cristã,"* como dizia o Lord Palmerston, mas, fundamentalmente, foi o resultado das operações navais na costa brasileira. Quando a persuasão diplomática cedeu espaço para as violentas práticas da marinha britânica pela força das armas, conforme o próprio Palmerston: *"esses governos semicivilizados precisam de um castigo a cada 8 ou 10 anos para serem mantidos em ordem. Suas inteligências são por demais curtas para receberem qualquer impressão que perdure por mais tempo e pouco adiantam as admoestações. Precisam não só ver o bastão como senti-lo nas costas, antes de cederem ao único argumento que os convence, o argumentum baculinum"*[10].

A força do argumento do bastão e das pressões diplomáticas não foram suficientes para que o comércio proibido de escravos fosse banido. De fato, continuou a ser feito ao longo da costa brasileira. Interesses econômicos poderosos estavam em jogo e muitos comerciantes negreiros continuaram suas atividades mercantis, apesar dos riscos que corriam. Evidentemente, os lucros suplantavam os riscos e os prováveis prejuízos. Desse comércio proibido pelo governo britânico participavam ativamente comerciantes ingleses residentes no Brasil ou que mantinham seus agentes no território brasileiro. Capitais norte-americanos também estavam envolvidos no *"nefando comércio humano,"* fato reconhecido pelo representante diplomático dos EUA no Brasil, Mr. Wise, o qual acusava a dissimulação britânica frente aos comerciantes de origem inglesa envolvidos nas transações escravistas. Conforme memorial enviado pelo plenipotenciário americano ao seu colega britânico Mr. Hamilton-Hamilton, *"enquanto navios dos Estados Unidos eram de fato, usados para esse tráfico, negociantes britânicos eram os agentes diretos dos negreiros no Brasil"*[11].

O tráfico proibido de escravos foi, além de ponto de discórdia entre as duas nações estrangeiras, um elemento importante na disputa de espaço e hegemonia econômica que os EUA e a Inglaterra mantiveram em relação ao Brasil. Mas não só o diplomata americano que constatou e denunciou o envolvimento britânico no comércio negreiro. Autoridades consulares de S.M. Britânica no Brasil também o fizeram. Robert Hesketh,

que viveu no Brasil 40 anos, primeiro como religioso e depois como cônsul na Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro, afirmou no Select Comittee da Câmara dos Lordes que: *"todo o comércio do Brasil obedecia ao comando do capital inglês; que todos os manufaturados ingleses eram vendidos a crédito e a prazo; que todos os seus compradores eram ligados ao comércio de escravos; e que calculava os investimentos ingleses no Brasil em 5 milhões de libras (L 5000,000), parte dos quais desviado para o comércio de escravos. Não diria que fosse a maior parte mas certamente a metade, estou convencido"*[12].

Burlando as autoridades do consulado britânico, e com a anuência dos funcionários da alfândega local, o comércio de escravos persistiu na Bahia contando com o concurso dos capitalistas ingleses residentes na capital, os quais chegaram a passar atestado de idoneidade comercial a reconhecidos traficantes baianos, como Manoel Francisco Lopes[13].

Os súditos britânicos, membros da Saint Church, não só desobedeciam às ordens de S.M. Britânica ao participarem do rentável comércio negreiro que se fez na Bahia do século XIX, mas também eram proprietários de escravos que utilizavam como mão-de-obra doméstica ou em alguns empreendimentos de caráter manufatureiro que mantinham em Salvador. Em 1835, durante a revolta dos escravos malês, ocorrida em Salvador, dos 160 acusados, 45 eram escravos de ingleses residentes no bairro da Vitória[14]. No sumário do juiz que condenou os líderes da insurreição escrava, fica evidente que as próprias lideranças do movimento eram propriedade de ingleses e se reuniam nos fundos de suas casas: *"capturei como cabeças e Chefes de Clubes que se a ajuntavão na casa do Inglez Abraham e de que anteriormente tinha dado parte ao excelentíssimo Presidente da Província os seguintes nagôs-Diogo-Daniel-Jaimes e João escravos de Abraham, cabeças do clube, sahirão e recolherão se pela manhã-Carlos e Thomaz-Cabeças do Clube, sahirão e recolherão se pela manhã ainda com as calças com sangue examinei não tinha ferida alguma no corpo, escravos de Frederico Robelliard, Cornelio escravo Preto rei Inglez apanhou recolhendo se para caza confessou ter hido com os outros era também do Clube, Luiz escravo de Benne entrou pela manhã sujo de pólvora, com o anel no dedo o senhor o entregou e disse que elle tinha sahido era do Clube"*[15].

Compulsando testamentos e inventários de anglicanos que morreram na Bahia na segunda metade do século XIX, também constatou-se a presença de proprietários de escravos, tais como os senhores Eduardo Jones[16] que tinha 6 escravos domésticos; o Sr. George Mumford[17] que possuía 11 escravos que trabalhavam na sua roça no Acupe e Sr. George Blandy, que possuía 4 escravos. Os seus herdeiros, cidadãos britânicos, se recusaram a ficar com os escravos, pois *"pela legislação inglesa não pode o suplicante (James P. Mee) possuir escravos, e pedia que reforme a sentença aquinhoando aqueles escravos ao herdeiro João Miranda Pinheiro da Cunha cazado com D. Joaquina*

Blandy *Pinheiro da Cunha*"[18]. É interessante destacar que o herdeiro inglês não teve nenhum pejo de tratar os escravos como mais um bem na herança a ser dividida. Ao invés de alforriar os escravos dando-lhes liberdade, solicitou uma barganha financeira com um herdeiro brasileiro, que poderia ser proprietário de escravos. O seu pedido foi atendido pelo Juiz. Dos inventários e testamentos da década de 80 do século passado, nenhum atestou a existência de escravos. Por certo a proximidade da abolição definitiva, com toda a legislação restritiva que a antecedeu, deixava muito clara a onerosidade de possuir escravos como bem ou investimento. Certamente que os comerciantes da Saint George Church haviam substituído as mercancias que transacionavam na Bahia e proporcionavam lucro seguro, sem os riscos do comércio proibido de seres humanos.

Atitudes frente à escravidão

Enquanto igreja estabelecida, a Igreja Anglicana foi conivente com o comércio de escravos em que a Inglaterra esteve envolvida desde o século XVI, e só mudaria oficialmente de posição na segunda metade do século XIX, após as gestões das sociedades abolicionistas. A primeira organização antiescravista inglesa surgiu em 1783 em função dos esforços dos dissidentes quaquers; não partiu da igreja oficial formada pela alta burguesia e pela aristocracia, interessadas na manutenção do rentável comércio. Granville Sharp e os seus companheiros passaram a ser designados jocosamente como santinhos, no entanto continuaram a sua luta antiescravista. *"Em 1787, Sharp fundou em Serra Leoa uma colônia de negros libertos"*[19], demonstrando assim a possibilidade de empreendimentos sem contar com a mão-de-obra escrava. A proibição definitiva do comércio negreiro na Inglaterra só aconteceu em 1808, contando com o apoio decisivo das sociedades antiescravistas dos dissidentes, destacando-se o trabalho de Wilberforce, também um dissidente metodista.

Outras sociedades abolicionistas foram criadas, como a Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista, fundada em 1839. Seu líder, também um quaquer radical, Joseph Sturge, pensava que *"as melhores esperanças para a eventual abolição do tráfico de escravos não estavam na civilização da África e sim na abolição da escravatura no Novo Mundo e era necessário que a Grã-Bretanha persuadissem os restantes países escravistas dos males da escravidão como sistema social. Sturge repudiava inteiramente o uso da força, pela Inglaterra, para suprimir o tráfico negreiro; sua consciência cristã [preconizava] meios normais, religiosos e pacíficos"*[20].

No Brasil, a Igreja Anglicana tomou duas atitudes frente à escravidão. A primeira foi de convivência com a instituição escravista que encontrou no país, arraigada profundamente na sua vida econômico-social. Houve uma espécie de anuência, ou acomodação diante do fato, isto é, por parte de comerciantes anglicanos, sua membrezia,

comercializar e possuir escravos para o serviço pessoal e empreendimentos. A outra atitude foi de condenação do "horrendo tráfico humano," conforme a posição do Rev. Walsh nos anos 20 do século XIX. Entre essas duas posições observa-se concretamente o fosso entre o discurso concebido em torno da questão e a prática vivida no cotidiano dos anglicanos residentes no país.

No seu minucioso relato sobre o Brasil, o Rev. Robert Walsh, capelão anglicano que acompanhou a missão inglesa do Lord Strangford, entre 1828 e 1829, dedicou preciosas páginas para descrever e opinar a respeito da escravidão no Brasil, especialmente o que lhe foi permitido observar na capital do Império. Considerando a *"condição de escravo como um ultraje às leis de Deus e do homem,"* o Rev. Walsh confiava nos esforços de sua pátria na tramitação de tratados que viessem a abolir definitivamente a escravidão brasileira. A visita ao mercado de escravos no Rio de Janeiro provocou uma profunda indignação no clérigo inglês, obrigado a constatar que o sistema escravista transformava o escravo em uma mercadoria como outra qualquer, exposta aos lances e às barganhas da oferta e da procura.

Com um misto de surpresa e indignação, o Rev. Walsh continuou a descrever outros episódios que demonstravam a desumanidade da escravidão. No entanto, ao longo do substancioso relato do cotidiano vivido pelos escravos no Brasil, nada deixou mais chocado o clérigo do que constatar que seus concidadãos ingleses participavam e usufruíam do "nefando comércio," lucrando com a escravização de mulheres e de seus próprios filhos, como presenciou na estrada da Tijuca, no Rio de Janeiro. Incrédulo diante do que viu e ouviu, o capelão não podia admitir que aquele homem inglês fosse o mesmo que partiu de sua terra natal, mas tratava-se de uma outra pessoa que, estando *"em um país estrangeiro e entra em contato com a escravidão a sua natureza parece modificar-se, e ele passa a vender não só a mãe de seus filhos como os filhos propriamente ditos, e com tanta indiferença como se tratasse de uma porca com a sua ninhada"*[21]. Imbuído de sentimentos cristãos e cuidados pastorais, o reverendo considerava os malefícios da escravidão não só em função do escravo transformado em mercadoria, mas também em função do proprietário de escravo que tinha permitido a deterioração dos princípios morais no momento em que participava da instituição escravista.

Além dos argumentos cristãos e moralistas, o Rev. Walsh considerava a manutenção da escravidão como um atraso que evitava o progresso e o uso da máquina em função da abundância do braço escravo. Segundo ele, a principal causa que impedia *"a adoção das máquinas que poderiam diminuir o trabalho braçal, já que muita gente tem interesse em que esse trabalho seja feito unicamente pelos escravos"*[22]. Evidentemente, o arguto clérigo preferia que os seus fiéis se dedicassem ao comércio benfazejo das maquinarias e não ao nefando

comércio negreiro. Vender tecnologia era moralmente aceito e estava mais coadunado com a industrialização que a Inglaterra vivia naquele momento.

Os anglicanos da Christ Church, situada no Rio de Janeiro, não só eram donos de escravos, como fizeram batizar nos ritos da Igreja Anglicana os escravinhos nascidos em seu poder. Seguindo uma prática dos senhores de escravos brasileiros que batizavam suas peças aos magotes, dando-lhes nomes cristãos, os anglicanos também buscaram cristianizar seus escravos. No livro de registros de batismo da Christ Church em 24 de janeiro de 1820, está assentado o batismo de "*Thereza, filha de Louisa - escrava negra, nativa de Manjoola, África- propriedade de James Thonton,*" um comerciante inglês[23]. *Em 11 de maio de 1820 foram batizados 11 escravos do fazendeiro Robert Parker*[24].

Na Igreja que se reunia em Morro Velho, sua congregação possuía escravos e alguns chegaram também a ser batizados. Há registros de batismos de escravos domésticos de John Alexander em 1830 e do Coronel Skerit em 1833[25]. Morro Velho e Passagem eram antigas minas exploradas por uma empresa inglesa e em torno delas desenvolveu-se uma colônia britânica muito expressiva, sempre noticiada na documentação, e regularmente visitada pelos bispos.

Em relação à Bahia não se encontrou nenhum registro de batismo ou sepultamento de escravo nos livros paroquiais da Saint George Church. Acredita-se por duas razões principais - a primeira é a ausência dos registros das primeiras décadas: o que chegou até nós está datado a partir de 1836. Uma provável razão que deve ser acrescentada é o fato de a escravaria dos ingleses ter sido sempre designada, pela documentação oficial, como escravos malês, isto é, pessoas islamizadas, que tinham uma confissão religiosa declarada e demonstraram ser escravos muito cômicos de sua situação. Normalmente eram rebeldes e exerciam liderança de rebeliões, como já foi comentado anteriormente. Evidentemente que a religião manteve um importante papel na identidade desses escravos, os quais eram autônomos o suficiente para não se deixarem cristianizar por seus proprietários anglicanos ou católicos.

O fundamentalismo das denominações protestantes dos EUA se transformou em terreno fértil para justificativas da escravidão, que buscavam embasamento doutrinário para apaziguar a consciência dos escravocratas do sul. Citando a história de Noé, identificavam a maldição de Cam, por ter surpreendido o patriarca nu e embriagado, como a maldição dos negros. "*Os Teólogos racistas acrescentaram que os negros descendem de Cam e, portanto estão condenados à servidão e à escravidão permanentes. Juan Bautista Casas, sacerdote espanhol alegava em 1869 que a raça negra sofre da maldição narrada no Pentateuco e que a sua inferioridade se perpetuava através de séculos*"[26].

A denominação Batista também foi atingida pelo divisionismo ocasionado pelas atitudes frente à escravidão. Em 1845, os batistas norte-americanos separaram-se conforme o posicionamento contra a escravidão. Organizou-se a Convenção Batista do sul para abrigar as igrejas que admitiam o trabalho escravo, representando delegações de oito estados do sul escravista[27]. Foi a Convenção Batista do Sul dos EUA que estabeleceu a Denominação Batista em solo brasileiro.

A guerra de Secessão, na década de 1860, concretamente demonstrou a divisão vigente na sociedade e no protestantismo norte-americano. *"Nos Estados Livres, a ascensão dos evangélicos de mentalidade reformista tinha dado um novo sentido de direção e de propósito moral a uma classe média ascendente tentando se adaptar a uma nova economia de mercado. O Sul com seus degradados trabalhadores cativos e seus brancos pobres e preguiçosos - parecia estar, para a maioria dos nortistas, num processo de violação flagrante da ética trabalhista protestante e do ideal da concorrência aberta"*[28]. Vencido o sul, muitos confederados, inclusive ex-combatentes, se deslocaram para o Brasil, especialmente para a Província de São Paulo, numa tentativa de reconstruir suas propriedades.

A relação entre a religião e aspectos político-econômicos fez-se de forma bastante estreita: os principais agentes da imigração norte-americana para o Brasil foram pastores protestantes, a exemplo do Rev. B. Dunn, que via no Brasil uma nova Canaã, a terra prometida onde os confederados derrotados na Guerra de Secessão poderiam reconstruir suas vidas, seus lares e suas propriedades incluindo a mão-de-obra escrava. Seu livro *Brazil, The Home for Southieners* foi uma propaganda poderosa para os norte-americanos do sul. Os entusiasmados sulistas viam o Brasil como uma alternativa econômica e segura, a exemplo do médico M. F. Gaston, veterano do Exército Confederado e originário da Carolina do Sul, que escreveu *Hunting a Home in Brazil*, um relato minucioso das vantagens que os sulistas encontrariam aqui. O Sudeste brasileiro, com terras quase virgens, se constituía em bons empreendimentos. Em suas próprias palavras, após ter visitado as terras férteis da região de Campinas: *"as vantagens para o cultivo do algodão nessa região dão-lhe primazia sobre a parte meridional dos Estados Unidos. O elemento adicional do trabalho escravo está aqui apto a trazer resultados que não podem ser assegurados pelo trabalho assalariado nos Estados Sulistas; e tão logo os negros se tenham familiarizado com o modo adequado de trabalhar o algodão, poderemos antecipar uma produção excedendo a qualquer uma que já tenha sido realizada nos Estados Unidos"*[29].

A propaganda desses agentes da imigração surtiu efeito: pelo menos cerca de 2000 a 3000 sulistas se deslocaram para São Paulo. O aceno de encontrar terras em abundância com mão-de-obra escrava certamente foi decisivo para que famílias inteiras, acostumadas a um

estilo de vida escravista, se deslocassem do sul dos EUA para o sudeste brasileiro. Na colônia de Santa Bárbara D'Oeste encontravam-se muitas famílias batistas.

No Brasil, os batistas tiveram duas atitudes frente à escravidão: os primeiros colonos batistas eram favoráveis e foram proprietários de escravos. Os missionários e os batistas brasileiros em geral, após a abolição, em 1888, condenaram o escravismo como incompatível com a fé cristã. Atitudes contraditórias que demonstram as dificuldades que tinham para tratar do assunto. Em Santa Bárbara D'Oeste, primeiro núcleo batista, o trabalho escravo existiu como mão-de-obra usada na agricultura e em tarefas domésticas. Os colonos batistas eram senhores de escravos a exemplo da Senhora Ellis, dona de um sítio e que providenciara hospedagem nos primeiros meses ao casal de missionários W. Bagby, fundador da Primeira Igreja Batista do Brasil. Conforme o diário da Senhora Bagby, *"depois de dormir uma noite na Capital Paulista, os missionários tomaram o trem para Sta. Bárbara, onde chegaram sob forte aguaceiro. Na estação os aguardavam os enviados da Sra. Ellis, com dois cavalos e um escravo, para carregar a bagagem. A estrada até o sítio estava bem lamacenta mas ao chegar, foram carinhosamente recebidos"*[30].

Conforme Crabtree, a Junta de Richmond, nos EUA, ao avaliar, em 1859, as possibilidades de envio de missionários para o Brasil, admitiu que havia similaridades entre os dois países e uma vantagem que deixaria os missionários norte-americanos bem aclimatados em terras brasileiras era o fato de, em ambos os países, haver escravidão: *"o Brasil era como os Estados Unidos, tem escravos e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidas a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país"*[31].

Na Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, embora o livro de Atas da Igreja não tenha feito nenhuma menção explícita sobre o assunto, no livro *Os Bagby no Brasil*, há um registro de um escravo que foi alforriado pela comunidade, o que foi relatado com muito ufanismo, pois o homem havia sido proibido de freqüentar a Igreja pelo seu senhor. Conforme palavras da autora: *"outro fato que causou muito comentário foi o relativo a um africano, que assistia aos cultos com regularidade e interesse. Quando ele deixou de vir por alguns domingos, alguém comentou em sessão, sobre sua ausência. Outro explicou que seu dono declarava que o mataria se ele pisasse na igreja novamente. Um membro sugeriu: Vamos comprá-lo! após longa deliberação, pois a igreja não tinha um só membro abastado, votaram unanimemente comprá-lo e dar-lhe sua liberdade. O homem duas vezes redimido, ficou radiante e alegremente uniu-se à pequena igreja"*[32].

Na sua autobiografia, o Pastor Taylor referiu-se ao fato de que a *"nossa igreja libertou um escravo que havia se tornado cristão."* Mais uma

vez o nome do irmão escravo foi omitido, mas o missionário não perdeu a oportunidade de acusar a Igreja Católica de omissão diante do problema da escravidão, ao afirmar que "*os padres nunca fizeram nada para aliviar as dores dos escravos ou para redimi-los*"[33]. Infelizmente as fontes, tão limitadas no tocante ao assunto, não permitem responder de forma aprofundada algumas perguntas básicas, tais como: ao irmão africano, que nem teve a honra de ter o seu nome citado, foi comprada a alforria apenas porque era um assíduo freqüentador da igreja, ou por que consideravam a escravidão incompatível com os princípios evangélicos? A compra da liberdade daquele escravo obedeceria a um plano estratégico de evangelização entre a população escrava, tão densa em Salvador e no seu recôncavo? Em outras palavras: a concessão de alforria para esse escravo não funcionaria como uma espécie de chamariz para um numeroso grupo étnico que vivia na Bahia, sob a influência das religiões de origem africana e do catolicismo popular, principais concorrentes dos batistas?

Fundamentados nas representações que faziam da sociedade vista como a díade negativa dos reinos deste mundo em oposição à esfera espiritual, a escravidão não foi encarada como um problema social a ser enfrentado pelos batistas. O caso isolado do irmão escravo surgiu porque o mesmo era um prosélito, e não um escravo qualquer que recebeu a solidariedade dos missionários e da congregação. Seguindo a ética pietista que permeou todo o protestantismo brasileiro, no período, desejava-se antes de tudo salvar as almas dos escravos, e libertá-los da condenação do inferno, e nenhum envolvimento com os problemas da sociedade circundante. Mesmo as dominações protestantes que se posicionaram favoráveis à abolição o faziam como uma questão moral e religiosa. "*A preocupação esteve voltada para a integração, conversão e educação do negro, para dentro da cultura protestante e não para a sua simples emancipação. Em suma, o interesse esteve voltado para a regeneração moral, afirmando que a degeneração dos costumes era contrária às virtudes cristãs*"[34].

Por outro lado, convém destacar que o fato de ser um grupo religioso minoritário no campo religioso baiano hegemonicamente católico, e sem usufruir as prerrogativas de liberdade religiosa, contribuiu decisivamente para que os batistas mantivessem uma atitude omissa e distante dos problemas e questões sociais mais polêmicos, que significassem uma oposição ao Estado ou ao *status quo*. Após a abolição da escravatura em 1888, cessado o perigo de se opor ao Estado e parecerem resistentes às autoridades constituídas, os batistas construíram um discurso condenatório à escravidão, classificando-a como incompatível com a pureza do Evangelho, do qual eles se consideravam os mais fiéis guardiões. O Rev. Taylor registrou a sua alegria com a queda do escravismo e do Império brasileiro, nos seguintes termos: "*Os dois grandes inimigos do progresso do evangelho desapareceram no Brasil, a escravidão e o Império. Assim todos os inimigos do evangelho devem cair.*

Neste momento só há lugar para um Rei, e este é Jesus"[35]. Note-se que o regozijo do pastor não foi em função da libertação dos escravos, mas de fato pelo que a abolição significava para facilitar a expansão das doutrinas batistas. A escravidão era vista como um inimigo do Evangelho, evidentemente na medida em que os senhores proibiam seus escravos de freqüentarem a Primeira Igreja Batista, conforme o ocorrido com o exemplo anteriormente citado. Em um outro momento, o missionário referiu-se à abolição da escravatura como um gigante abatido: *"O senhor destruiu dois gigantes poderosos a Monarquia e a Escravidão, replanejando as com a República e a Liberdade em que suas sementes teriam melhores condições de prosperar"*[36]. Na ótica do Rev. Taylor, as mudanças sociais e políticas aconteciam pela direta intervenção divina e serviam como um verdadeiro incentivo para as suas atividades proselitistas, o que mais um vez demonstra que as representações sociais e políticas dos batistas foram construídas a partir de suas concepções religiosas e, muitas delas, herdadas de seus irmãos norte-americanos.

Olhares alternativos e atitudes contraditórias

A prática de ter escravos e batizá-los na Igreja Anglicana passou a ser condenada e criticada pelas entidades antiescravistas inglesas desde 1839, com a fundação da Sociedade Antiescravista Inglesa e Estrangeira, que tentou denodadamente impedir a escravidão no Novo Mundo. Em 1865, a Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista escreveu uma carta a Tavares Bastos, solicitando o seu apoio para a abolição da escravidão no Brasil. No ano seguinte, um abaixo-assinado de renomados abolicionistas europeus pediam ao Imperador D. Pedro II que emancipasse os escravos no Brasil. Segundo David G. Vieira, a resposta *"foi redigida pelo próprio D. Pedro II, teve grande influência no movimento abolicionista no Brasil e deu-lhe algum apoio moral e o impulso de que necessitava para continuar a luta"*[37]. Os relatos do Rev. James Fletcher, publicados no seu livro *O Brasil e os Brasileiros*, foram decisivos para que a Sociedade Antiescravista apoiasse a luta abolicionista encetada pelos brasileiros. Sempre muito atenta, esta sociedade chegou a pedir providências a Sua Graça Arcebispo de Cantuária, o mais alto dignitário da hierarquia anglicana, contra os senhores de escravos que continuavam a ser membros da Igreja Anglicana na América do Sul. Em 1887 a British and Foreign Anti-Slavery Society endereçou um ofício ao Arcebispo de Cantuária condenando tal prática e lembrando a assinatura das Convenções antiescravistas de 1840 e 1843, da qual a Igreja da Inglaterra também era signatária: *"o Comitê da Sociedade Antiescravista Inglesa e Estrangeira, tem tido sua atenção chamada para a prática, ainda existente em algumas Igrejas Cristãs nativas de ter em suas congregações senhores de escravos e até comerciantes de escravos. Isto torna claro que até Ministros dessas Igrejas não estão esclarecidos dessa prática anticristã, e que algumas dessas Igrejas estão sob o controle de Bispos da Igreja Anglicana"*[38].

Não satisfeitos com a crítica e a solicitação de observância do compromisso, o comitê da Sociedade Antiescravista enviou três meses depois, em outubro de 1887, um outro ofício à Sua Graça o Arcebispo de Cantuária, solicitando a sua atenção e boa vontade para que o assunto fosse discutido na Conferência de Lambeth de 1888, isto é, *"a respeito da admissão de senhores de escravos em plena comunhão na Igreja Cristã, contrariando as citadas convenções antiescravistas, o que ocorria especialmente nas igrejas da América do Sul, compostas por senhores de escravos"*[39]. Ao final do ofício, o secretário acrescenta a minuta da resolução da Convenção Antiescravista de 1843, apelando pela mercê de Sua Graça o seu devido cumprimento na Igreja Anglicana. *"Resolução: Que esta Convenção declara para o mundo sua deliberada e solene convicção que a escravidão em qualquer forma ou país onde exista, é intrinsecamente oposto a toda justiça natural e ao genuíno Cristianismo, que em harmonia tanto o seu exercício quanto sua atividade legal e influência na sociedade, tem que ser destruída"*[40]. Conforme o ofício, esta condenação de qualquer forma de escravidão foi assinada pelos líderes de todas as denominações cristãs do mundo, mas infelizmente no seio do protestantismo, objeto deste estudo, a escravidão continuou a ser uma prática. As razões econômicas falavam mais alto do que os princípios cristãos. Era condenada nos discursos dos clérigos e, no entanto, continuou a ser praticada no cotidiano por alguns de seus fiéis.

F. Maurice, o teólogo anglicano fundador do Socialismo Cristão, em sua obra *Social Morality*, publicada em 1869, condenou a escravidão praticada pelos seus contemporâneos e, de forma muito corajosa, afirmou que a escravidão moderna não guardava nenhuma identidade com a servidão antiga, muito menos era uma prática feudal ou papal. *"A escravidão tem origem protestante. Pode-se dar todas as desculpas possíveis para aqueles que compram escravos ou receberam por herança; mas os argumentos da razão ou religião têm que ser encarados totalmente ex post facto. O espírito do comércio, o desejo pela propriedade, deve ser creditado à origem do tráfico de escravos, com a sua manutenção, com a resistência a cada proposta para sua abolição ou mesmo sua mitigação"*[41].

Os missionários dissidentes que trabalhavam nas colônias inglesas da América enfrentaram uma dura resistência dos colonos anglicanos donos de escravos, que viam nos missionários não-conformistas verdadeiros suspeitos, por serem portadores de uma *"mensagem de liberdade, igualdade e fraternidade e um sentido de justiça que podiam facilmente voltar-se contra a ordem estabelecida. Isso seria particularmente verdadeiro nas sociedades escravistas, onde a ética implícita nesse novo cristianismo evangélico parecia não só deslocada, mas profundamente subversiva"*[42]. Tal qual ocorrera em Demerara, na Guiana Inglesa, em 1823, onde uma importante rebelião escrava eclodiu, tendo como líderes negros protestantes, e o principal acusado de

fomentar a revolta foi o missionário John Smith, com sua pregação evangélica libertadora[43].

Ao assumir o pastorado da Saint George Church, em Salvador, o Reverendo C. Nicolay ficou bastante constrangido em saber que na sua congregação havia senhores de escravos e comerciantes ingleses que continuavam fazendo o comércio proibido na cidade. Escreveu uma longa carta, angustiado, pedindo ao Bispo de Londres conselhos para resolver o problema, que na ótica do clérigo era "*ofensa às leis cristãs.*" O bispo respondeu-lhe indicando que se comunicasse com o Bispo de Santa Helena, que conhecia a questão de mais perto e poderia ajudá-lo melhor. O clérigo de Santa Helena pouco acrescentou para ajudar o Reverendo Nicolay, que resolveu tomar pessoalmente a drástica e inusitada atitude de não ministrar a Ceia do Senhor para os anglicanos donos de escravos. Tratava-se de uma dura punição, pois de fato era a não concessão de um sacramento da Igreja Anglicana aos seus fiéis. Em carta ao Bispo de Londres relatou o ocorrido, considerando-se como um pastor cuidadoso e seguidor da ética cristã. O clérigo respondeu-lhe em carta datada de 12 de agosto de 1861, considerando "*muito difícil lidar com o caso que você menciona*" e recomendando moderação para com os seus paroquianos escravistas, pois "*as pessoas que você considera culpadas neste assunto, tem em outros aspectos boa conduta.*" Recomendava de forma conciliadora e ao mesmo tempo crítica da atitude do reverendo, que o melhor era "*ir por comunicação pessoal, por persuasão do que por um discurso imperial, impositivo, ou por algum ato insano como o de exclusão da Ceia do Senhor*"[44]. Ao desautorizar o capelão que ministrava em Salvador, em cujo porto o comércio negreiro fazia-se intensamente, o reverendíssimo deixava muito claro a conivência da Igreja Anglicana com a escravidão, em franca oposição aos documentos oficiais e às convenções antiescravistas assinadas na Inglaterra. Quanto ao Reverendo Nicolay, teve que se submeter à orientação episcopal, conforme a prática anglicana.

Em 1875, o Bispo W. Stirling, o primeiro indicado para a Diocese das Falklands (Malvinas), que incluía toda a América do Sul inclusive o Brasil, visitou a comunidade de Morro Velho, atendendo a um convite do diretor da mina, Mr. Gordon. O bispo não precisou chegar às terras da mineração para ver de perto o trabalho escravo. Ao longo da estrada, encontrou grupos de escravos trabalhando no barro ou em direção à vila para serem vendidos. Inocentemente comentou que as "*crianças penduradas no caçuré da mula, dois pequeninos negros um em cada lado da mula, não eram escravos. Eles não pareciam ter consciência de coisa alguma, mas divertiam-se estas negras faces iluminadas com sorrisos*"[45]. No texto, o comentário do clérigo não apareceu, mas a primeira consideração a fazer-se é: os encarregados do diretor não informaram ao reverendíssimo, talvez querendo poupá-lo, que as crianças negras eram tão escravas quanto sua mãe, pois filho de escrava escravo era, apesar da Lei do Ventre Livre vigente desde 1871, e também porque as crianças estavam

umbilicalmente presas aos destinos e à condição servil de sua genitora. Talvez os sorrisos fossem de fato por desconhecerem completamente o seu estado de escravidão. Não sabia o bispo que na comunidade de Morro Velho para onde se dirigia, para ministrar o evangelho, encontraria centenas de escravos à serviço dos seus fiéis?

Em outro momento da biografia, o Bispo Stirling disse que *"não poderia suportar ser um Capelão em um lugar desses, mas que este diabo (a escravidão) tinha que ser enfrentado."* Continuando as suas reflexões, o reverendíssimo admite que daria a licença para um capelão ministrar os serviços religiosos a uma comunidade como aquela, mas só o faria sob o compromisso de ensinar a lei de Cristo para todos, senhores e escravos: *"eu concederia a licença pensando que ele faria tudo em seu poder para fazer Cristo conhecido da população escrava... eu não poderia admitir pensar a respeito dele, como um Capelão para uma Companhia de Trabalho Escravo, e recebendo pagamento para ministrar para os oficiais da Companhia, sem fazer tudo em seu alcance para trazer a lei de Cristo sobre senhores e escravos, para o bem de todos. A epístola de São Paulo para Filemon poderia ser seu guia"*[46].

Mesmo considerando *"o horror e a crueldade da escravidão como insuportáveis,"* a condenação do Bispo Stirling não foi tão enfática quanto a do Rev. Walsh no início do século XIX, muito menos correspondia aos apelos da Sociedade Antiescravista. Primeiro porque a sua posição, ao nível do discurso, seguiu a moderação paulina em questões sociais: a epístola de S. Paulo a Filemon é a menor de todas as cartas, constituída por apenas 25 versículos, e o seu objetivo central é devolver o escravo Onésimo que havia fugido do seu Senhor Filemon, o qual, após a conversão, *livre pelo evangelho*, deveria voltar para o seu amo, e Paulo tornara-se o seu fiador, inclusive pagando os prejuízos que a ausência de sua propriedade vocal pudesse ter impingido ao senhor. Em seguida pede a Filemon que o receba como irmão no Senhor Jesus Cristo, porém mantendo as relações de propriedade e os deveres senhoriais.

Em segundo lugar, após ter visitado a comunidade e pregado para a congregação dos seus fiéis anglicanos, o Bispo Stirling não fez, pelo menos não está registrada, nenhuma crítica, nem condenação das relações escravistas que ele testemunhou na Mina de Morro Velho, pelo contrário, o seu comentário foram só elogios à administração do diretor e ao preparo dos candidatos à confirmação: *"Mr. Gordon, mantém alto o nome da Igreja nestas partes, e tem estabelecido uma reputação que inveja todos mas poucos tem atingido. Por vários anos não tem tido um capelão residente nas Minas, ainda assim eu encontrei a mais ordeira harmonia e apreciação das coisas cristãs, um alto e educado conhecimento entre os candidatos para Confirmação (33 foram confirmados) e um grande respeito no culto público, que eu, em meu mais confiante momento, não ousei prever"*[47].

Continuando o elogio à administração do diretor da mina, o Bispo Stirling confessou que o estado satisfatório das coisas ele atribuía à direta influência do diretor e de sua família[48]. O estado satisfatório incluía tudo o que presenciou na mina. Pode-se interpretar que também as relações escravistas que ali eram praticadas, abertamente, foram vistas pelo clérigo como uma necessidade de mão-de-obra para que a mina continuasse a produzir normalmente e os lucros fossem satisfatórios para os seus donos, nobres cavalheiros anglicanos, movidos por princípios cristãos, tal qual o seu diretor administrativo! Tudo estava dentro da normalidade e da mais perfeita ordem cristã.

Parece que a inquietação pessoal do Bispo, o que lhe deixava indignado contra a escravidão, certamente se dissolveu diante dos sólidos e objetivos argumentos dos empresários mineradores ou diante da certeza de que qualquer clérigo naquelas condições de ter uma congregação e uma comunidade dividida entre senhores e escravos desenvolveria todos os esforços para que a população negra conhecesse a lei de Cristo, e tal qual Filemon tratasse os seus escravos como irmãos em Cristo. Porém, os escravos, tal qual Onésimo, não deveriam fugir, isto é buscar a liberdade pelas próprias mãos, mas serem obedientes aos seus senhores, conforme o outro texto paulino. A atitude episcopal é de uma visível ambigüidade: condenava a escravidão, porém na prática emprestou a sua sanção religiosa à uma comunidade escravista, pois se o quisesse, fundamentado na sua autoridade de Bispo da Igreja Anglicana, reivindicada em outras ocasiões, poderia ter tido uma posição mais enérgica contra as relações escravistas praticadas em Morro Velho.

Por outro lado, as medidas restritivas que estavam sendo tomadas pelo governo brasileiro levavam os anglicanos a acreditarem, como bons observadores da realidade brasileira, que a abolição da escravidão se daria de imediato, o que certamente contribuiu para a gradativa diminuição de investimentos em escravos, como se observa na documentação referente aos anglicanos da Saint George Church na Bahia. Em 1887, às vésperas da abolição, a *Revista da Sociedade Missionária Anglicana* publicou um artigo sob o título *O Futuro da Escravidão*, onde transcreveu um artigo que saiu na imprensa paulista "colocando as providências e os recursos humanos para minimizar as dificuldades sociais que provavelmente surgirão após a libertação dos escravos"[49]. Conclui o artigo aconselhando os agricultores a investirem na mão-de-obra imigrante tal qual uma família de Friburgo, "que comissionou um agente para a Ilha dos Açores com vistas a um contrato para um largo número de trabalhadores possível. É um nobre exemplo..."[50]

Atitude diferente, pelo menos ao longo da documentação trabalhada, foi a do Dr. John L. Paterson, médico britânico que viveu na Bahia durante 40 anos, servindo como médico do hospital inglês e Prof. da Faculdade de Medicina da Bahia"[51]. Pelos bons serviços prestados à comunidade baiana, o *médico inglês*, Dr. Paterson, foi agraciado com o

título de Comendador e Cavaleiro da Ordem da Rosa. De temperamento forte e independente, o médico inglês algumas vezes surpreendeu os seus colegas e conterrâneos com atitudes de insólito humanitarismo, não tão comum no ambiente profissional que frequentou em Salvador. No inventário dos seus bens encontrou-se um "*recibo de liberdade pago pelo Dr. Paterson para emancipação do escravo Antônio, que pertenceu a Domingos Antônio Oliveira Meirelles de 350\$000*"[52]. Tendo alforriado Antônio, Dr. Paterson contou com os seus serviços como empregado doméstico, e homem livre, até a sua morte. Conforme seu colega Silva Lima, na ausência da família recebeu o cadáver, "*um velho amigo de todos os tempos com a piedade n'alma e a dor no coração: era o preto Antonio que desde criança serviria com a maior dedicação e fidelidade ao Dr. Paterson e sua família, naquela mesma casa onde vira por longos annos reinar a felicidade, e agora o lucto e desolação*"[53].

Pode-se argumentar que o discurso do Prof. Silva Lima, recitado publicamente quando da inauguração do monumento ao Dr. Paterson, em 1886, em Salvador[54], estava pejado da emoção e da retórica laudatória dessas ocasiões fúnebres. Porém, é inconteste que a expressão *velho amigo* para designar um negro liberto e a lembrança de citá-lo em uma oração fúnebre dão a dimensão da importância e do inusitado do fato de um liberto, alforriado por compra, ter mantido relações de trabalho e amizade com um comendador britânico, professor da egrégia Faculdade de Medicina da Bahia, quando o comum na época ainda eram relações escravistas carregadas de forte preconceito racial!

Membro ativo da Saint George Church, Dr. Paterson descendia de uma família de origem escocesa e seu genitor, Rev. James Paterson, era ministro da Igreja Independente da Escócia. Sabe-se dos fortes princípios e sentimentos evangélicos que pautou a sua atuação de "médico dos pobres," como fora apelidado pela população de baixa renda de Salvador. Alforriou um escravo ao longo dos seus 40 anos vividos na Bahia, talvez como resultado da sua benevolência ou por princípios morais, no entanto se desconhece qualquer atitude mais política ou coletiva de engajamento contra a escravidão e o comércio de escravos que seus irmãos anglicanos desenvolviam em Salvador.

Quanto aos batistas, pode-se dizer que em toda documentação trabalhada não foi constatado que fizessem nenhum tipo de ação coletiva, ou mesmo assumissem qualquer posição que apontasse para a abolição do escravismo. Se de fato houvesse uma atitude conscientemente abolicionista, não a teriam registrado no livro de atas, tão cheio de detalhes quando se referiam aos mais variados assuntos, em especial nos relatos de perseguições de que o grupo fora vítima? A resposta é sim. No que a documentação deixa transparecer, e seguindo o espírito de cruzada evangelizadora que presidia as ações do grupo, de fato, acredita-se que a alforria do irmão escravo fazia parte de uma estratégia evangelística e não de uma ação política mais abrangente que questionasse o escravismo

enquanto sistema econômico baseado na propriedade de seres humanos, como mão-de-obra servil.

A memória da abolição da escravidão foi sempre registrada no Jornal Batista como um grande evento da história pátria e que deveria servir de exemplo para a juventude. Nesses artigos, a linha central foi de condenação ao escravismo, matizada com um certo moralismo muito peculiar aos batistas. Em alguns momentos, consideravam a escravidão como uma demonstração de falta de civilização e que a igualdade entre os homens era uma doutrina pregada por Jesus Cristo.

Conclusão

Convém ressaltar que a luta abolicionista na Bahia, diferentemente de outras províncias, ocorreu de forma muito tênue. Conforme uma testemunha da época: "*outras sociedades emancipadoras têm havido na Bahia, todas com pessoal muito pouco numeroso, todas de duração muito efêmera e de ação muito limitada... tais sociedades entre nós, depois de uma existência curta, enlanguecem, definham e morrem, sem ter conseguido exercer a menor influência sobre a população habituada ao repouso e a indiferença*"[55]. Um movimento tão frágil e inexpressivo certamente não atingiria ou influenciaria a comunidade anglicana, normalmente tão ausente dos problemas sociais e políticos da população baiana! Acrescente-se o fato de ser a comunidade em questão parte interessada no problema.

O capelão de Morro Velho, Rev. C. E. Newbould, escrevendo sobre a questão racial no Brasil, relatou a existência de relações escravistas na mina, classificou a escravidão de "*memória horrível*"[56] e criticou os seus conterrâneos, mas ao mesmo tempo atenuou a atitude de batizar escravos na igreja, como uma prática piedosa, inclusive inocentando o capelão oficiante dos referidos batismos.

Apesar de criticar a instituição da escravidão e reconhecer que os escravistas anglicanos tinham a mente fechada, o Reverendo Newbould não duvidou dos seus sentimentos religiosos e da observância dos rituais. Ao que parece, o ato piedoso de batizar os escravos, isto é, a obediência aos ritos e à ortodoxia, justificava e inocentava diante de Deus as cabeças duras, porém caridosas dos senhores escravistas. Tal linha de pensamento se aproxima em sua quase similaridade ao projeto escravista colonial dos jesuítas, que consideravam a escravidão como uma oportunidade única de os negros conhecerem as verdades libertadoras do Evangelho e da doutrina cristã, reforçando a aceitação da escravidão com um sacrifício que aproximava os "etíopes" de Cristo. O padre Vieira, que viveu quase toda a sua vida na Bahia, em 1633 pregando aos escravos de um engenho baiano, colocou as vigas mestras desse pensamento: "*sois imitadores de Cristo crucificado... porque padeceis em um modo semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão. Cristo*

despido e vós despidos: Cristo sem comer e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os nomes afrontados, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio"[57].

Mesmo os dissidentes, como os metodistas, defensores dos direitos humanos e da abolição do escravismo na Inglaterra e nos EUA, ao chegarem no Brasil acomodaram-se ao ambiente escravista e quase nada fizeram com repercussão pública, em favor dos escravos. Conforme um estudo sobre o metodismo brasileiro "*durante o período que antecedeu, ou mesmo depois da "libertação dos escravos," a Igreja Metodista jamais chegou a defender oficialmente sua posição em relação à escravidão no Brasil"*[58].

A distância entre o discurso e a prática cotidiana evidencia-se em função das representações maniqueístas e da visão de mundo do protestantismo que está sendo analisado. A divisão arbitrária entre o espiritual e o material, entre o corpo e a alma, estava de tal forma arraigada na mentalidade dessas comunidades que, além de um verniz moralista e a imposição de ritos para salvar a alma dos escravos, eram incapazes de atitudes mais concretas, que de fato propiciassem soluções ao problema do escravismo. Material e ideologicamente envolvidos com a questão, os interesses prevaleceram frente aos princípios cristãos. Porém, Deus, na sua infinita sabedoria e magnanimidade, conhecia "*a piedade e a caridade*" dos seus propósitos, conforme julgou, décadas depois, o Reverendo Newbold, portanto perdoaria mais esses pecadinhos, uma coisa menor da esfera material. Certamente garantiam assim os líderes espirituais o conforto dos corações e a tranquilidade de consciência de seus fiéis escravocratas.

BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, Dilton. Republicanismo e Classe Média em Salvador. 1870-1889. Salvador. UFBA. 1992.
- ANDRADE, Maria José. A mão-de-obra escrava em Salvador. São Paulo. Currupeiro. 1988.
- AVE-LLALLEMANT, Robert. Viagens Pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Sergipe e Rio de Janeiro.
- BARBOSA, José C. Protestantismo e Escravidão. Brasília. UNB. 1988.
- BETHELL, Leslie. A Abolição do Tráfico de Escravos no Brasil. São Paulo e Rio de Janeiro. EDUSP Expressão e Cultura. 1976.
- CHARTIER, R. História Cultural. Entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1990.
- COSTA, Emília Viotti. Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue. São Paulo. Cia das Letras. 1998.
- CRABTREE, A.R. História dos Batistas do Brasil até 1906. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1962.

- DIVINE, Robert it alli, América Passado e Presente. Rio de Janeiro. Nórdica. 1992.
- DUNCAN, Quincin. Racismo, Igreja e Teologia. in Identidade Negra e Religião. Rio de Janeiro. CEDI. Liberdade. 1986.
- HARRISON, Helen Bagby. Os Bagby no Brasil. Rio de Janeiro. JUERP. 1987.
- HOUTART, F. Religião e Modos de Produção Pré Capitalista. São Paulo. Paulinas. 1982.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. História del Cristianismo. s/l Casa Bautista de Publicaciones. 1977.
- LIMA, J. A. Silva. Dr. Paterson Sua Vida e Sua Morte. Bahia. Imprensa Popular. 1886.
- MACDONALD, F.C. Bishop Stirling of the Falklands. London. Seeley, Service Co. Limited. 1929.
- MATHEWS, Rute F. Ana Bagby a Pioneira. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1972.
- MAURICE, F.D. Social Morality. London. Macmillan and Co. 1886 .
- SILVA, Elizete da. Cidadão de Outra Pátria: Anglicanos e Batista na Bahia.
- STEIN, Bárbara. O Brasil Visto de Selma, Alabama. In Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 03 USP.
- TAVARES, Luis Henrique D. Comércio Proibido de Escravos. São Paulo. Ática. 1988.
- TAYLOR, Z. The Rise and Progress of Baptist Mission in Brazil. EUA. Cuachita Baptist Uuniversity. 1969.
- VAINFAS, Ronaldo. Deus Contra Palmares. In REIS, João J. GOMES, Flávio. Liberdade por um Fio. História do Quilombos no Brasil. São Paulo. Cia das Letras. 1996.
- VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos Séc. XVIII e XIX. São Paulo. Currupio. 1987.
- VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil . Brasília. UNB 1980.
- WALSH, R. Notícias do Brasil (1828 -1829). V.2. Belo Horizonte. Itatiaia. 1982.
- WALSH, Robert. Notícias do Brasil. Belo Horizonte e São Paulo. Itatiaia e EDUSP. 1985.
- WRIGHT, Antonia F.P. Desafio Americano à Preponderância Britânica no Brasil. 808-1850. São Paulo. Nacional. 1978.

NOTAS

[*] Profª da UEFS e UFBA

[1] Houtart, F. Religião e Modos de Produção Pré Capitalista. p.11. H. Cultural.

[2] Chartier, R. Entre Práticas e Representações p. 23.

[3] AVE-LLALLEMANT, Robert. Viagens Pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Sergipe e Rio de Janeiro p. 22.

- [4] ANDRADE, Maria José. A mão-de-obra escrava em Salvador. pp. 27-29.
- [5] SILVA, Elizete da. Cidadãos de Outra Pátria: Anglicanos e Batista na Bahia. pp. 70/71.
- [6] VERGER, Pierre. Opus cit p. 40.
- [7] TAVARES, Luis Henrique D. Comércio Proibido de Escravos. São Paulo. Ática.1988, p. 102.
- [8] Idem p. 165.
- [9] TAVARES. Opus cit p.69.
- [10] Idem pp.325/326.
- [11] WRIGHT, Antonia F.P. Desafio Americano à Preponderância Britânica no Brasil. 808-1850. São Paulo. Nacional. 1978, p.242.
- [12] TAVARES, L. Henrique. Opus cit. p.129.
- [13] Idem p. 134.
- [14] VERGER, Pierre. Opus cit p.348.
- [15] In. Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia.Salvador.1992. Vol.50, p.59.
- [16] Testamento nº 07/3056/04. Arq. Público do Estado da Bahia.
- [17] Testamento nº 07/3048/02. Arq. Público do Estado da Bahia.
- [18] Partilha Amigável nº 01/114/171/17. Arq. Público do Estado da Bahia.
- [19] LATOURETTE, Kenneth Scott. História del Cristianismo .s/l Casa Bautista de Publicaciones.1977. t.2 , p.418.
- [20] BETHELL ,Leslie. Opus cit p 153.
- [21] WALSH, p. 164.
- [22] Idem, Ibidem p. 167.
- [23] Livro nº 1 de Registro de Batismo da Christ Church, p. 19/20. Doc. Christ Church. Rio de Janeiro.
- [24] Idem.
- [25] Diocesan Gazette de 1920 p. 26. Diocese Anglicana. Buenos Aires.
- [26] DUNCAN, Quincin.Racismo, Igreja e Teologia. in Identidade Negra e Religião. Rio de Janeiro. CEDI. Liberdade.1986, p.69.
- [27] LATOURETTE, K . Opus cit p.677.
- [28] DIVINE, Robert it alli, América Passado e Presente. Rio de Janeiro.Nórdica.1992, p.328.
- [29] Apud STEIN, Bárbara. O Brasil Visto de Selma, Alabama. In Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 03 USP. p.49.
- [30] MATHEWS, Rute F. Ana Bagby a Pioneira. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista.1972, p.24.
- [31] Apud CRABTREE, A.R. História dos Batistas do Brasil até 1906.Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista.1962, p.58.
- [32] HARRISON, Helen Bagby. Os Bagby no Brasil. Rio de Janeiro.JUERP.1987, p. 36.
- [33] TAYLOR, Z. The Rise and Progress of Baptist Mission in Brazil. EUA. Ccuachita Baptist Uuniversity.1969, p. 56.
- [34] BARBOSA, José C. Protestantismo e Escravidão. Brasília.UNB.1988, p.141.
- [35] TAYLOR, Zacarias. Opus cit. p,59.

- [36] Idem p.2.
- [37] VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil. Brasília.UNB.1980pp.71/72.
- [38] Lambeth Conference Papers - 1888 - L C81 p.18. Arq. Lambeth Pallace, Londres.
- [39] Idem.
- [40] Ibidem.
- [41] MAURICE ,F.D.Social Morality.London.Macmillan and Co.1886, p. 83 .
- [42] COSTA, Emília Viotti. Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue. São Paulo. Cia das Letras. 1998, p.30.
- [43] Idem pp. 294 e seguintes.
- [44] Correspondência de 12/8/1861 in Microfilm ,Tait. Library Lambeth Palace.
- [45] MACDONALD, F.C. Bishop Stirling of the Falklands.London.Seeley, Service Co.Limited.1929, p. 146.
- [46] Idem p.138.
- [47] Ibidem p. 132.
- [48] Idem Ibidem.
- [49] South American Missionary Magazine, nov. 1887 p.245.
- [50] Idem.
- [51] LIMA, J. A. Silva. Dr. Paterson Sua Vida e Sua Morte. Bahia. Imprensa Popular.1886, p. 5.
- [52] Inventário nº03/1349/1818/05. Arq. Público do Estado da Bahia.
- [53] LIMA, J. Silva. Opus cit p.28.
- [54] Idem p. 1.
- [55] Apud ARAUJO, Dilton. Republicanismo e Classe Média em Salvador. 1870-1889.Salvador.UFBA.1992, p.110.
- [56] Diocesan Gazette e Chronilce. 1919 p. 27.
- [57] Apud,, VAINFAS, Ronaldo. Deus Contra Palmares. In REIS, João J. GOMES, Flávio. Liberdade por um Fio. História do Quilombos no Brasil. São Paulo. Cia das Letras. 1996, p.71.
- [58] ANDRADE, Ezequiel. Metodismo e Escravidão no Brasil (1835.1888).São Bernardo do Campo. ISM 1995. p.150.