

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO GUILHERME ZÜGE

MISSÕES E O ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO: AS NARRATIVAS DE ROBERT H.
NASSAU SOBRE A PRESENÇA PROTESTANTE NO GABÃO (1874-1914)

CURITIBA

2023

JOÃO GUILHERME ZÜGE

MISSÕES E O ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO: AS NARRATIVAS DE ROBERT H.
NASSAU SOBRE A PRESENÇA PROTESTANTE NO GABÃO (1874-1914)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Marion Dias Brepohl de Magalhães

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Züge, João Guilherme

Missões e o espaço de negociação : as narrativas de Robert H. Nassau sobre a presença protestante no Gabão (1874-1914). / João Guilherme Züge. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Profª. Drª. Marion Dias Brepohl de Magalhães .

1. Nassau, Robert Hamill, 1835-1921. 2. Gabão. 3. Missionários. 4. Protestantismo. I. Magalhães, Marion Brepohl de, 1956- . II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **JOÃO GUILHERME ZÜGE** intitulada: **MISSÕES E O ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO: AS NARRATIVAS DE ROBERT H. NASSAU E A PRESENÇA PROTESTANTE NO GABÃO (1874-1914)**, sob orientação da Profa. Dra. MARIONILDE DIAS BREPOHL DE MAGALHÃES, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 29 de Agosto de 2023.

Assinatura Eletrônica

30/08/2023 12:50:50.0

MARIONILDE DIAS BREPOHL DE MAGALHÃES

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/08/2023 23:09:48.0

PAUL FRESTON

Avaliador Externo (WILFRID LAURIER UNIVERSITY)

Assinatura Eletrônica

31/08/2023 08:08:56.0

SILVIO MARCUS DE SOUZA CORREA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

“Desde que o outro me olha, sou por ele responsável,
sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu
respeito; a sua responsabilidade incumbe-me.”

Emmanuel Lévinas, 1982.

RESUMO

O presente estudo consiste em uma análise das narrativas do missionário protestante estadunidense Robert Hamill Nassau, e de sua descrição das negociações culturais no cotidiano missionário no Gabão, entre 1874 e 1914. Um dos aspectos distintivos da experiência histórica de missionários protestantes, homens e mulheres cuja presença foi uma constante nos espaços coloniais dos séculos XIX e XX, foi a produção em massa de textos, os quais conectavam as suas experiências dos “campos de missão” aos públicos religiosos metropolitanos. Tendo em vista a atuação limiar da missão estadunidense em meio ao avanço colonial francês no Gabão e a extensa produção narrativa do autor em questão, busca-se adentrar à temporalidade mais densa do colonialismo a fim de destacar as diversas formas de negociação entre missionários, prosélitos, agentes coloniais e chefes gaboneses. A partir de um diálogo com a “história crítica das missões”, argumenta-se que esses textos podem ser lidos como um meio privilegiado para a análise das diversas camadas de alteridade e poder que compuseram o contexto colonial gabonês, bem como as mútuas influências que marcam o contato entre seus diferentes agentes históricos. Depreende-se, a partir desse estudo, que os escritos e a trajetória de Robert H. Nassau, bem como de outros missionários protestantes, podem ser melhor compreendidos como um produto tensionado da relação entre o campo literário protestante e as relações que marcam o contato colonial.

Palavras-chave: Missionários; Protestantismo; Colonialismo; Gabão; Robert Hamill Nassau.

ABSTRACT

This thesis consists of an analysis of the narratives of the American Protestant missionary Robert Hamill Nassau, and of his description of the cultural negotiations in the missionary daily life in Gabon, between 1874 and 1914. One of the distinctive aspects of the historical experience of Protestant missionaries, men and women whose presence was a constant in the colonial spaces of the 19th and 20th centuries, was the mass production of texts, which connected their experiences of the “mission fields” to the metropolitan religious audiences. Bearing in mind the marginal role of the US mission in the midst of the French colonial conquest in Gabon and the extensive literary production of the author in question, we seek to analyse everyday processes of colonialism in order to highlight the various forms of negotiation between missionaries, proselytes, colonial agents and Gabonese chiefs. Starting from a dialogue with the “critical history of missions”, it is argued that these texts can be read as a privileged means for the analysis of the different layers of alterity and power that made up the Gabonese colonial context, as well as the mutual imbrication that mark the contact between its different historical agents. As this study demonstrate, it appears that the writings and trajectory of Robert H. Nassau, as well as other Protestant missionaries, can be better understood as a tensioned product of the relationship between the Protestant literary field and the intersubjectivity that marks the contact colonial.

Keywords: Missionaries; Protestant; Colonialism; Gabon; Robert Hamill Nassau

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa do Gabão (2018)	14
Figura 2: “Atravessando um mangue” (1861)	16
Figura 3: Estações Missionárias Protestantes na África, ca.1910	21
Figura 4: Robert Hamill Nassau, (s/d)	32
Figura 5: Mapa da Costa Norte do Gabão, c.1880	35
Figura 6: Casa missionária no Gabão (1856)	45
Figura 7: Mapa do Gabão (1843)	46
Figura 8: Esboço de Mapa do Rio Ogooué, do Lambaréné ao Asange Post	52
Figura 9: Estação de Kângwe (ca.1885)	56
Figura 10: Primeira Igreja Presbiteriana do Ogooué, Kângwe (1887)	56
Figura 11: Expedição de Pierre S. De Brazza, Estação de Kângwe, Rio Ogooué	58
Figura 12: Taxonomia das fontes missionárias protestantes	67
Figura 13: Offering For Foreign Missions Envelope (1898)	68
Figura 14: Campos de Missão Estrangeiros da Igreja Presbiteriana nos EUA	71
Figura 15: Mission House, 23rd Centre Street, New York (1842-1895)	71
Figura 16: Board of Foreign Missions Headquarters, 156 – 5th Avenue, NY. (1895)	71
Figura 17: Diagrama dos processos narrativos da Presbyterian Board	79
Figura 18: Redes intelectuais de Robert Hamill Nassau	84
Figura 19: Ilustração da Mygale Spider Andrew Murray	85
Figura 20: Desenho da Borboleta Papilio Antimicus, por D. G. Rutherford	85
Figura 21: Itens fang doados por R. H. Nassau.....	88
Figura 22: Anotações de R. H. Nassau em recorte de jornal (1882)	104
Figura 23: “Hut Building”	109
Figura 24: “Traveling by Canoe - Ogowe River”	113
Figura 25: “Native Ordained Presbyterian Ministers of Western Africa”	124
Figura 26: Paul Agonjo	131
Figura 27: Iga, Anyentyuwe, Mary Nassau e R. H. Nassau (ca.1890)	136
Figura 28: “Members of the Corisco Presbytery”	140
Figura 29: Diagrama dos processos narrativos missionários	154

LISTA DE ABREVIACÕES

ABCFM	<i>American Board of Commissioners for Foreign Missions</i> Junta Americana de Comissários para Missões Estrangeiras
ACS	<i>American Colonization Society</i> Sociedade Americana de Colonização
BFMPC	<i>Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the USA</i> Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos EUA
PCUSA	<i>Presbyterian Church in the United States of America</i> Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América
SMEP	<i>Société des Missions Évangéliques de Paris</i> Sociedade Missionária Evangélica de Paris
MOA	<i>Mission de l'Ouest African</i> Missão do Oeste-africano

VOCABULÁRIO

Conforme aponta a historiografia, a nomenclatura e ortografia das línguas e grupos étnicos do Gabão faz parte de um intenso debate e negociação política. Via de regra, a presente pesquisa se valeu das opções adotadas por Christopher Gray, exceto em caso de citação direta das fontes, quando é reproduzida tal qual a sua autoria (ex: Ogooué / Ogowe ou Fang / Fañwe).

Grupo Étnico

Bakele
Nkomi
Galwa
Ajumba
Enenga
Orungu
Mpongwe
Fang

Linguagem

Kele
Nkomi
Galwa
Ajumba
Enenga
Orungu
Mpongwe
Fang

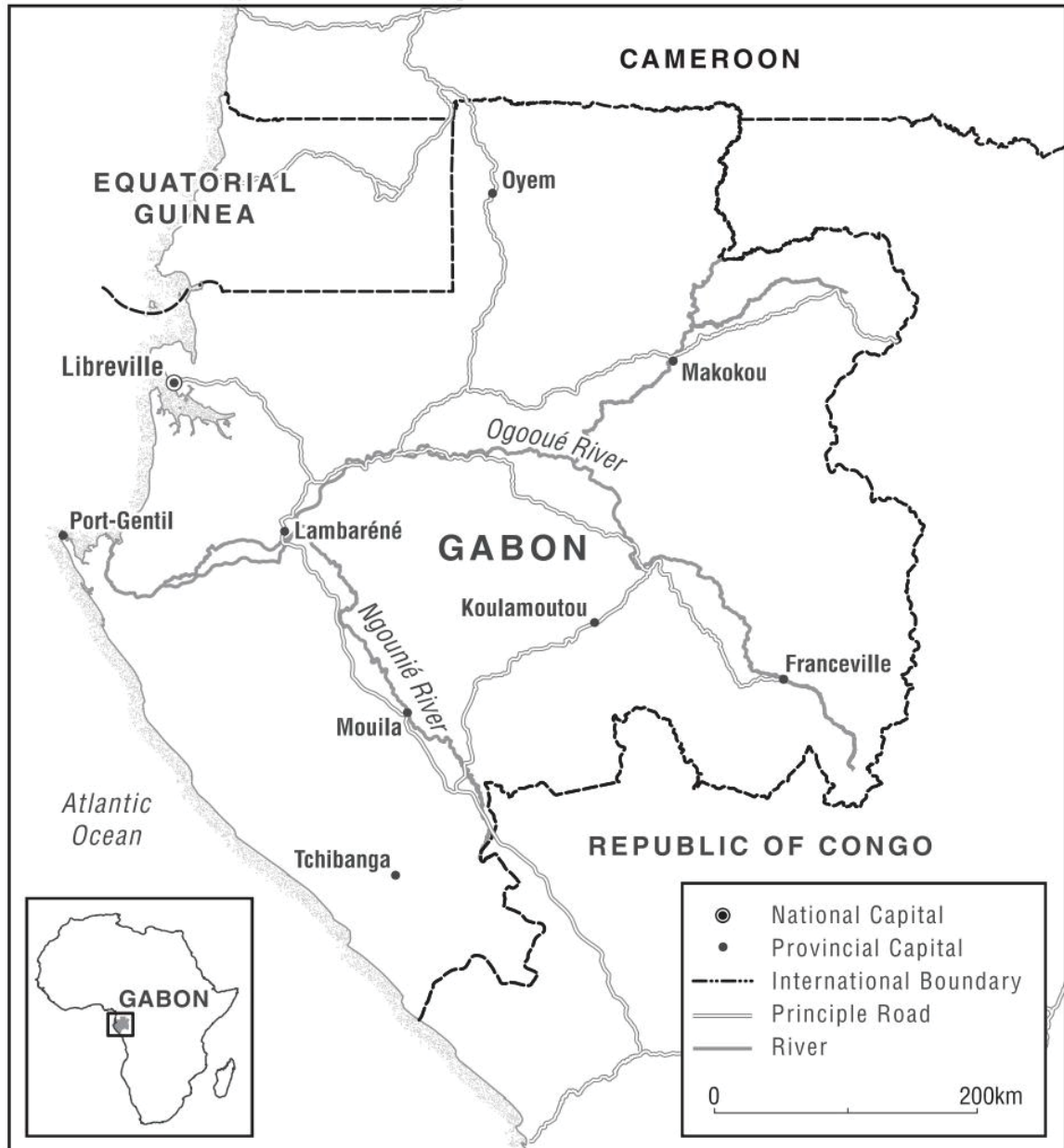
SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
1.1 O LUGAR DAS MISSÕES	14
1.2 CAMINHOS HISTORIOGRÁFICOS	20
1.2.1 O caso do Gabão.....	25
1.3 ROBERT HAMILL NASSAU (1835-1921).....	28
2. O GABÃO NO SÉCULO XIX	36
2.1 A TRADIÇÃO EQUATORIAL E O ATLÂNTICO	39
2.2 INSTALAÇÃO COLONIAL NO ESTUÁRIO (1842-1867)	43
2.3 O AVANÇO COLONIAL NO RIO OGOOUÉ (1867-1893).....	48
3. ENTRE O GABÃO E OS EUA.....	62
3.1 NARRATIVAS MISSIONÁRIAS E A ESFERA PÚBLICA RELIGIOSA	65
3.2 SABERES MISSIONÁRIOS E O CONHECIMENTO COLONIAL	81
3.3 LITERATURA MISSIONÁRIA E A ESCRITA DE VIAGEM	92
4. A ALTERIDADE NOS TEXTOS.....	105
4.1 AS MÃOS QUE TRABALHAM.....	108
4.2 O MISSIONÁRIO E SEUS “PROTEGIDOS”	123
4.2.1 O método da “afiliação”	127
4.2.2 O caso de Anyentyuwe Fando	131
4.3 NOVAS LEALDADES E RUPTURAS NARRATIVAS.....	139
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
FONTES	157
REFERÊNCIAS	161

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

Figura 1 - Mapa do Gabão (2018)



Fonte: BERNAULT, F. **Colonial transactions:** imaginaries, bodies, and histories in Gabon. Duke University Press, 2019. p. 13.

1.1 O LUGAR DAS MISSÕES

A década de 1870 foi um momento de inflexão e aceleração das mudanças nas relações entre europeus e africanos. Até então, com exceção da África do Sul e dos domínios portugueses em Angola e Moçambique, o conhecimento e o contato ocidentais haviam se limitado às regiões costeiras. Não obstante, como podemos mensurar a partir da proliferação de descrições a respeito da África Equatorial Ocidental, atual Gabão, inúmeros comerciantes, exploradores, agentes coloniais e, ao que interessa especificamente neste estudo, os missionários passavam a abundar na região, como em muitas outras, rompendo a barreira da costa e coproduzindo um mundo novo aos olhos ocidentais. Em 1876, por exemplo, Robert Bruce Napoleon Walker, comerciante e agente da firma de Liverpool *Hatton & Cookson* descrevia ao público britânico os novos fluxos e oportunidades do comércio de marfim e borracha na região do Estuário do Gabão e do Rio Ogooué, que se abria às firmas estrangeiras¹. Ele havia sido um dos primeiros comerciantes a adentrar o Ogooué, ainda no final da década de 1860, e a estabelecer um entreposto comercial adiante da costa em 1868.

Para além dos ingleses, como demonstra o caso do explorador austríaco Oskar Lenz, esse interesse era mais amplo. Tendo viajado à África Equatorial entre 1874 e 1877, Lenz publicou em 1878 a sua obra *Skizzen aus Westafrika* [Esboços da África Ocidental], na qual narrou ao público alemão o seu périplo nas bacias hidrográficas do Gabão, descrevendo a etnografia, a geografia e suas experiências com elefantes, gorilas e hipopótamos². Fazendo coro à Lenz encontravam-se sujeitos como Emil Schulze, agente da firma alemã *Wöerman & Co.*, que, apesar de pouco interessado em escrever, tornava-se o primeiro a relatar na Alemanha a presença massiva do *Okoume* – ou “a árvore milagrosa do Gabão”, como ficaria conhecida. Como se pudesse prever uma década adiante, ao apresentar as possibilidades de extração do *Okoume* ao escritório da *Wöerman & Co.*, em Hamburgo, ele conseguiu visualizar as lucrativas remessas sendo levadas do curso do Ogooué até o porto alemão³.

Como esses relatos comerciais, literários e científicos denotam, esses motivos por si próprios já atraíam os olhares europeus, mas passavam também a coabitar com interesses imperiais crescentes. Entre 1875 e 1885, o explorador ítalo-francês Pierre Savorgnan De Brazza, acompanhado do médico Noël Ballay, foi comissionado para explorar o curso do Rio

¹ WALKER, R. B. N. “The Commerce of the Gaboon: its history and future prospects” *Journal of the Society for Arts*, v. 24, n.1225. p.575-612, 1876.

² LENZ, Oskar. *Skizzen aus Westafrika*. Berlin: A. Hofmann & Company, 1878.

³ NEUHOFF, Hans. “Les rapports germano-gabonais depuis la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu’à présent”. In: *Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, v.20, n.2, p. 200-202, 1965.

Ogooué, na expectativa de encontrar um meio de acesso ao interior africano e à disputada bacia do Rio Congo⁴. Se desde 1842, quando o Gabão havia sido incorporado como um protetorado francês, até aquele momento a presença colonial havia se beneficiado do domínio indireto e da garantia do comércio realizado por firmas europeias, a partir das viagens de Brazza os franceses passaram a exercer um controle cada vez maior sobre os demais sujeitos e súditos coloniais. Munidos de novas ferramentas como relatórios descritivos, mapas, barcos a vapor e canhões, os diversos agentes coloniais mostravam e tentavam construir um novo Gabão, aberto às demandas imperiais francesas.

Figura 2 – “Atravessando um mangue” (1861)



Fonte: DU CHAILLU, P. B. *Explorations & Adventures in Equatorial Africa*. New York: John Murray, 1861.

Gradativamente, as novas descrições reconfiguravam o imaginário alimentado por séculos de “desconhecimento” a respeito do interior africano. Passavam, assim, a ser reescritos os principais estereótipos que haviam marcado o olhar ocidental sobre a região do Gabão até então, como aqueles apresentados na famosa obra *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*⁵, do explorador franco-estadunidense, Paul Du Chaillu. Com edições publicadas em 1861 (EUA), 1863 (Inglaterra) e 1864 (França), Du Chaillu havia sintetizado e divulgado amplamente a imagem da misteriosa e enigmática floresta equatorial africana,

⁴ DE BRAZZA, P.S.. Expédition sur les cours supérieurs de l'Ogooué, de l'Alima et de la Licon. *Revue Maritime et Coloniale*, pp.245-270. 1879.

⁵ DU CHAILLU, P. B. *Explorations & Adventures in Equatorial Africa*. New York: John Murray, 1861.

como a representação máxima da incapacidade de penetração europeia no continente. Cerca de uma década depois, a mesma floresta passava a não ser mais tão assustadora e inexpugnável, e sim um inventário de recursos a ser explorado.

Conforme apontou Mary Louise Pratt, em sua obra seminal *Os Olhos do Império*, o processo produzido por esses atores representava uma nova etapa da “consciência planetária” europeia – a forma de a elite ocidental conceber a si própria e sua relação com o mundo –, que consistia em mapear e categorizar o recém “descoberto” interior da África. Através disso, esses agentes também sancionaram uma narrativa de “anticonquista”, isto é, de justificação e naturalização da presença e hegemonia europeias naquele continente,⁶ e sustentaram a execução das demandas industriais concretas por produtos tropicais – tais como a borracha, o marfim e a madeira, no caso do Gabão. Como sintetizou Eric Hobsbawm, a Europa passava a necessitar do “exótico”, cuja distância era, a seu turno, encurtada pela revolução dos transportes e da comunicação, catalizadora da Era dos Impérios. No campo político, as potências colocavam as vantagens técnicas a serviço de novos mecanismos imperiais, como uma forma de garantir o acesso a esses produtos e, ao mesmo tempo, impedir que seus rivais o fizessem. Nesse ínterim, esses atores políticos protagonizaram o processo da “Partilha da África”, oficializada na Conferência de Berlim (1884-1885) e concretizada na subsequente conquista colonial⁷.

O que passava despercebido aos olhos da maioria dos europeus – via de regra vendo a África como um continente a-histórico⁸ – era o fato de que o processo de conquista significou um conjunto de mudanças profundas nas antigas formas de organização social, política e econômica da região e ocorreu *pari passu* a uma série de processos locais. O Gabão não era uma “folha em branco” que serviria para a impressão da “Civilização”. A região era ocupada por diversos grupos étnicos do tronco linguístico *bantu* que, conforme registrou Jan Vansina, organizavam-se social e politicamente a partir da “tradição política equatorial” – isto é, eram estruturados em clãs, aldeias e distritos, e ligados por relações de linhagem e parentesco⁹. No momento da incursão ocidental, havia séculos que esses grupos constituíam relações comerciais de média e longa distância, fazendo com que, para muito além de uma “barreira impenetrável”, a floresta equatorial fosse repleta de caminhos que ligavam o interior ao litoral atlântico.

⁶ PRATT, Mary. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

⁷ HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Impérios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 108.

⁸ FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

⁹ VANSINA, Jan. **Paths in the rainforests**: toward a history of political tradition in equatorial Africa. University of Wisconsin Pres, 1990.

Paradoxalmente ou não, o avanço missionário presbiteriano no curso do Rio Ogooué, contexto de atuação de Robert Hamill Nassau entre 1874 e 1899, e tema desta pesquisa, dependeu extensivamente do processo do qual Walker, Schulze, Lenz e De Brazza fizeram parte. Não por acaso, todos esses indivíduos compuseram a trajetória do missionário diretamente, na maioria dos casos através de relações cordiais. Contudo, essa aparente simbiose entre as missões protestantes e os processos de colonização na região tende a não fazer jus à série de conflitos e acomodações que marcaram as suas relações. Como demonstram os eventos-chave no início e fim da presença protestante estadunidense, os quais foram marcados, respectivamente, pelo bombardeio de uma estação missionária em 1845¹⁰, e pela “expulsão” das missões pelo poder colonial, em 1893¹¹, os projetos e intenções francesas e estadunidenses nem sempre estiveram completamente alinhados.

Conforme sintetizou Rachel Jean-Baptiste, “a presença colonial no Gabão não era uma coalizão monolítica de interesses brancos, mas sim composta por grupos muitas vezes conflitantes e antagônicos de missionários, funcionários coloniais e cidadãos particulares”¹². No caso dos missionários, apesar de reconhecerem o processo de expansão europeia como uma “porta que se abria às missões”, seu intuito era constantemente apresentado como o de remediar muitos dos seus efeitos. O compromisso desses sujeitos religiosos também não estava atado a intenções colonialistas diretas – afinal, seu país de origem (os EUA) não detinha possessões coloniais no continente africano. Eles entendiam o seu papel, enquanto portadores do “potencial transformador do cristianismo”, como sendo o de propagar a sua fé e empreender uma reforma moral dos diversos aspectos do imperialismo e dos elementos sórdidos da “civilização”, tais como a introdução do alcoolismo ou das relações exploratórias de trabalho.

Tendo em vista as intrincadas relações entre a presença missionária protestante no Gabão, o processo de colonização, o avanço do capitalismo na região e as múltiplas agências na conformação da situação colonial, o presente estudo se volta aos escritos do missionário presbiteriano-estadunidense Robert Hamill Nassau, reeditados a partir de seus diários dos

¹⁰ BUCHER, Henry H. ‘The village of Glass and western intrusion: An Mpongwe response to the American and French presence in the Gabon Estuary: 1842-1845’. **The International Journal of African Historical Studies**, v.6, n.3, p.363-400, 1973. p.397.

¹¹ PRESBYTERIAN BOARD. **Forty-Seventh American Presbyterian Annual Report**. New York: Mission House, 1884, p.48.

¹² JEAN-BAPTISTE, Rachel. **Une ville libre? Marriage, divorce, and sexuality in colonial Libreville, Gabon; 1849-1960**. PhD. Stanford University, 2005. p.7. “The colonial presence in Gabon, however, was not a monolithic coalition of white interests, but often conflicting and antagonistic groups of missionaries, colonial officials and private citizens.” (As traduções livres da bibliografia e das fontes são de autoria do autor, sendo daqui por diante apenas apresentadas entre aspas).

anos de 1874 a 1899, como uma forma de adentrar à temporalidade mais densa do colonialismo e às complexas relações gestadas no contato colonial no Gabão. A ênfase está, por sua vez, nas formas através das quais o missionário retratou o cotidiano da missão e, sobretudo, como descreveu as relações que ele e seus colegas estabeleceram com os prosélitos gaboneses, com os chefes africanos, com comerciantes e agentes coloniais.

Partindo, então, do diálogo com o campo multidisciplinar de estudos sobre as missões protestantes e da bibliografia específica sobre os processos coloniais no Gabão, a problemática proposta se divide em duas linhas de investigação fundamentais, resumidas nas seguintes questões: de que forma as narrativas de Robert H. Nassau retratam o contato da missão com africanos e africanas e suas relações com os demais sujeitos coloniais? Quais as relações intertextuais com as demais narrativas coloniais e quais as especificidades das narrativas missionárias? Em segundo lugar, de que forma as experiências e relações coloniais produziram rupturas nos estereótipos contidos nessas descrições? Seria possível identificar, através da trajetória de Robert H. Nassau, as tensões e negociações que envolveram o ato missionário no Gabão colonial?

Como o leitor pode denotar, incluída nestas questões está a proposta mais ampla de olhar para os textos missionários e para as práticas representadas por eles não como um movimento unilateral, que oblitera qualquer possibilidade de agência africana, mas como um produto de relações que, embora vivenciadas em ambientes de disparidade de poder e violência, envolviam trocas, negociações e influências mútuas. Por extensão, esse esforço resulta em um olhar que não busca simplesmente “dar voz” aos sujeitos subalternizados, mas sim adentrar à temporalidade mais densa do colonialismo no Gabão a fim de identificar as ações que criaram a necessidade das representações missionárias. Dito de outra maneira, o que se busca investigar são as formas de influência mútua entre as instituições, práticas e subjetividades missionárias e as suas contrapartes, quais sejam, os seus prosélitos, suas culturas, instituições e subjetividades e, finalmente, as formas que se expressam nas narrativas missionárias.

Mas como se tornou evidente durante a produção desta pesquisa, a intenção de estudar o contato colonial a partir da perspectiva altamente mediada que marca os olhares e escritos missionários demanda um manejo cuidadoso das fontes. A especificidade da composição dos escritos de Robert H. Nassau – vinculados a um movimento de caráter religioso e transnacional, responsável por gestar sensibilidades religiosas e por conectar as experiências coloniais aos públicos estadunidenses – incorreu na necessidade de uma ampliação do recorte em um sentido bidirecional. Ou seja, na medida em que os missionários

estiveram conectados aos seus países e igrejas de origem por meio de correspondências, periódicos, literatura e conferências é preciso levar em consideração que o “campo de missão” e as realidades estadunidenses estiveram relacionadas e atuaram conjuntamente na produção das narrativas estudadas¹³. Nesse sentido, esta pesquisa é influenciada pelas proposições de Frederick Cooper e Ann Stoler a respeito das relações entre “metrópole” e “colônia” no período do colonialismo, não como representantes de dois universos distintos, mas elementos interconectados e mutuamente influentes¹⁴.

Partindo dessa estrutura de investigação, e de um diálogo com historiografia especializada no estudo dos escritos missionários, a metodologia desenvolvida e empregada nesta pesquisa consiste em três etapas, que também orientam a divisão dos capítulos apresentados. Primeiramente, as duas seções complementares desta Introdução atentam, respectivamente, ao panorama historiográfico e o local de inserção do estudo das narrativas de Robert Hamill Nassau. O Capítulo 2 consiste em leitura complementar e dialógica entre as narrativas missionárias e a literatura especializada a respeito do contato colonial no Gabão, de forma a contextualizar temporal e espacialmente a atuação de R. H. Nassau e o processo de instalação das missões protestantes estadunidenses nesta região. O objetivo é explorar parte do potencial heurístico dos escritos estadunidenses sobre o período colonial, como uma das múltiplas perspectivas a respeito dos processos de colonização no Gabão. Conforme argumento, apesar da ambiguidade que marca as motivações religiosas e as relações coloniais, as missões figuram como um elemento limiar no ambiente de crescente imposição do aparato colonial francês no Gabão.

O Capítulo 3 descreve e analisa em detalhes as diversas camadas dos processos narrativos de Robert H. Nassau, buscando apontar as diferenças, similaridades e relações intertextuais com as narrativas coloniais coetâneas (como as de viajantes, cientistas e comerciantes). Neste capítulo, demonstro as formas através das quais o “campo de missão” e as experiências coloniais conectaram-se à comunidade religiosa estadunidense, bem como essa relação moldou os textos e as ações de Robert H. Nassau. O Capítulo 4, consiste em uma análise pormenorizada das relações missionárias no contato colonial, a fim de demonstrar as rupturas e brechas narrativas causadas pelas experiências no “Campo de Missão”. O objetivo

¹³ Essa proposta bidirecional também incorreu na ampliação do recorte para o período de publicação das obras estudadas nos EUA, portanto de 1874, quando Nassau chega no Rio Ogooué, até 1921, data de seu falecimento.

¹⁴ STOLER, Ann ; COOPER, F. “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda,” In: **Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World**, Berkeley: University of California Press, 1997. p.1-56.

é, portanto, acessar as múltiplas enunciações “encobertas” nos textos desse missionário, destacando o papel dos gaboneses na constituição dos textos e práticas missionárias.

1.2 CAMINHOS HISTORIOGRÁFICOS

Figura 3 – Principais Estações Missionárias Protestantes na África, ca.1910



Fonte: o Autor (2022) adaptado de “Distribution of Protestant Mission Stations Throughout the World”. In: World Missionary Conference, 1910. **Statistical Atlas of Christian Missions**. Edinburgh: Oliphant, 1910. Plate 1

A presença constante dos missionários e suas instituições nos mais variados contextos coloniais africanos, tal como demonstra o mapa acima (Figura 3), fez com que os seus relatos, jornais, cartas, biografias e memórias fossem largamente utilizados na produção da historiografia sobre os encontros entre “ocidentais” e “não-ocidentais”. Afinal, o movimento missionário protestante iniciado no final do século XVIII foi um dos exemplos precoces de movimento transnacional, através do qual milhares de pessoas e instituições se deslocaram da Inglaterra, EUA, Alemanha, França, etc, em direção ao “mundo não-ocidental”. Contudo, como apontou Ian Tyrrel, a tentativa de apresentar um panorama coeso dos estudos que recorrem a essas fontes ou ao processo que as produziu é uma tarefa complexa. Para além de elementos próprios desse movimento, como a transnacionalidade, os múltiplos idiomas e a dispersão arquivística, por exemplo, essa dificuldade se apresenta porque, por muito tempo, grande parte daquilo que foi escrito a seu respeito pertenceu às margens da Academia, em disciplinas especializadas como a História da Igreja e a Missiologia, ou figurou como um tema secundário e difuso em teses sobre os contextos coloniais¹⁵.

Como já destacava o historiador estadunidense Arthur Schlesinger em um capítulo publicado em 1976, esse panorama acadêmico se delineou sobretudo a partir do lugar atribuído ao movimento missionário nas interpretações clássicas da expansão europeia no século XIX. Desde a obra fundadora *Imperialism: a study* (1902), do economista liberal britânico John Hobson, quando o “Imperialismo” se tornou o termo basilar para as análises críticas da expansão europeia, as principais teorias (econômicas, sociais e políticas) raramente abordaram o movimento missionário e, quando fizeram, apresentaram-no como um epifenômeno¹⁶. Paradoxalmente, apesar de secundários para os modelos macro-explicativos do Imperialismo, os missionários figuravam em muitos trabalhos como um importante meio de acesso aos aspectos contextuais desse processo. Esse descompasso entre a teoria crítica e o emprego das fontes missionárias fez com que na maioria dos casos esses arquivos tenham sido utilizados a partir de um interesse factual e desprovido de uma problematização metodológica adequada às especificidades do movimento¹⁷.

O período de publicação do artigo de Schlesinger marcou, contudo, uma inflexão na historiografia. Como o próprio autor identifica, as interpretações clássicas do Imperialismo

¹⁵ TYRRELL, Ian. **Reforming the world: the creation of America's moral empire**. Princeton University Press, 2010. p. 34.

¹⁶ SCHLESINGER, A. “The missionary enterprise and theories of imperialism”. In: FAIRBANK, John. **The missionary enterprise in China and America**. Harvard University Press: 1976. pp. 336-374. p. 342.

¹⁷ JOHNSTON, Anna. **Missionary Writing and Empire, 1800-1860**. Edinburgh: Cambridge University Press. 2003. p.6-7.

passavam, nas décadas de 1960 e 1970, a ser contrastadas por intelectuais como Franz Fanon, Albert Memmi e Aimé Césaire, por exemplo. A partir da iminência dos processos de descolonização na África, esses autores denunciavam não apenas a dominação econômica e política imposta sobre o continente, mas também os mecanismos simbólicos ligados a esta, como o racismo. A impactante leitura de Fanon sobre o papel do cristianismo no contexto colonial, apresentada *en passant* em *Os Condenados da Terra* (1961), por exemplo, apontando para a “Igreja dos Brancos” como um meio de sustentação da opressão, é um exemplo de interpretação que contribuiu para uma ruptura no sentido histórico atribuído aos missionários¹⁸. Até então, dado o desinteresse da Academia “laica”, a significação histórica desse movimento havia sido produzida no interior da tradição protestante e, portanto, entendida sob a ótica da “filantropia” e do “humanitarismo”¹⁹. Esse contraste de leituras, catalisado ainda mais pelo papel ambíguo que o cristianismo desempenhou no movimento de descolonização, e na própria formação intelectual de líderes políticos africanos que protagonizaram os movimentos anticoloniais, gerou uma efervescência de debates.

Nas décadas seguintes, essa nova tendência se expressou através da consolidação dos estudos pós-coloniais e da sua atenção renovada aos aspectos culturais e simbólicos do colonialismo. Tal como monumentalizou a obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said, a partir de uma posição “marginal” com relação à Academia e de um diálogo aproximado com autores da “virada linguística”, passou-se a evidenciar a relação intrínseca entre saber e poder e, conseqüentemente, o papel do conhecimento na produção da dominação colonial. No caso específico das fontes missionárias, essa nova agenda historiográfica retirou a suposta “neutralidade” que baseava o olhar dos estudos anteriores sobre esses arquivos. Foi nesse período (1970-80), então, que a posição antes secundária nos esquemas explicativos foi substituída pela metanarrativa do “imperialismo cultural” ou da “colonização das consciências”, perspectiva que ganhou corpo a partir de obras como *Language and Colonial Power* (1986), de Johannes Fabian²⁰, ou como *A invenção da África* (1988), de Valentin-Yves Mudimbe²¹. Para além de sujeitos supérfluos nos processos de dominação europeia na África,

¹⁸ FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961]. p. 31. “Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor”.

¹⁹ Uma exceção salutar é: AJAYI, Jacob Festus. **Christian missions in Nigeria: The Making of a New Elite 1841-1891**. Essex: Longman, 1965.

²⁰ FABIAN, Johannes. **Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Belgian Congo, 1880–1938**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

²¹ MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.

os missionários passaram a estar no centro das agendas de pesquisa acerca do “contato cultural” e da construção de uma hegemonia europeia no continente.

Como resultado desse processo, a década de 1990 assistiu a proliferação de trabalhos sobre o movimento missionário protestante, a partir de então tomando a documentação e os processos como temas centrais de pesquisa. A obra fundacional de Jean e John Commaroff, *Of Revelation and Revolution* (1991 e 1997)²², publicada em dois volumes, consistiu em uma análise pormenorizada das narrativas missionárias da *London Missionary Society* entre os *tswanas*, na África do Sul. Nesta obra, os autores destacaram tanto a íntima ligação dos missionários com as estruturas culturais e institucionais do colonialismo, quanto a margem para a apropriação e rejeição africana das mensagens cristãs. Não obstante, conforme destacou-se posteriormente, apesar de os autores terem considerado uma série de nuances dos processos estudados, a obra contribuiu largamente para a consolidação da metanarrativa das missões como uma forma de “colonização das consciências”, retomando a longa tradição que havia ganhado força desde Fanon.

Como um desdobramento dessa pesquisa, e também como uma resposta crítica às suas limitações, desenvolveram-se uma série de teses e livros sobre a atuação de sociedades missionárias em contextos específicos, como entre os *yoruba*, na Nigéria²³, os *ewe*, em Gana,²⁴ e em *Cape Colony*, na África do Sul²⁵. A ênfase desses estudos estava no aprofundamento da análise sobre as complexidades dos encontros missionários em diferentes partes, concentrando-se nas inconsistências dos projetos coloniais e de suas relações com as missões. Em grande medida críticos às limitações do paradigma do “imperialismo cultural”, John Peel, Birgit Meyer, Elizabeth Elbourne e muitos outros passaram a entender os campos de atuação missionária como locais frutíferos para a reavaliação de uma série de pressupostos da teoria pós-colonial. Dada a profusão de pesquisas com recortes circunscritos, ganhou também destaque o papel das coletâneas, que buscavam sistematizar as principais questões e métodos, como é o caso de *Missionary Encounters: sources and issues*, editada por Robert Bickers e Rosemary Seton, em 1996²⁶.

²² COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. **Of Revelation and Revolution**. v1. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.; **Of Revelation and Revolution**: v2. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

²³ PEEL, John Yeadon. **Religious Encounter and the Making of the Yoruba**. Indiana University Press, 2003.

²⁴ MEYER, Meyer Birgit. **Translating the Devil**: religion and modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

²⁵ ELBOURNE, Elizabeth. **Blood Ground**: Colonialism, Missions, and the Contest for Christianity in the Cape Colony and Britain, 1799–1853. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002.

²⁶ BICKERS, R. A.; SETON, R. (eds). **Missionary Encounters**: sources and issues. London: Curzon Press, 1996.

No final da década de 1990 já era possível identificar a formação de um campo multidisciplinar relativamente conectado e um ambiente de debate capaz de gerar novas metodologias e abordagens sobre o movimento missionário. Um dos saldos historiográficos desse processo, e que delinea o panorama atual de pesquisa, foi o processo de erosão do paradigma do “imperialismo cultural” através de dois caminhos²⁷. No interior dos estudos pós-coloniais passou-se a reconhecer a diferença entre os discursos coloniais e as experiências do colonialismo (ou dos discursos missionários e das experiências de campo), o que abriu espaço para a ênfase na agência africana e nos processos de inculturação e hibridização²⁸. Por outro lado, uma tendência ampla nos estudos sobre o colonialismo, e que marcou a virada do século, apontou cada vez mais para as abordagens comparativas e, sobretudo, para os processos de ordem global e transnacional, colocando em evidência novas possibilidades de análise sobre o movimento missionário²⁹.

Diante desse longo processo, diversas tentativas de síntese sobre o estado da arte nas últimas décadas tendem a identificar duas tendências mais claras nesse amplo campo de estudos. A primeira delas se volta ainda às relações de dominação cultural e agência indígena, associando as missões às práticas e discursos coloniais, mas cada vez mais considerando capacidade indígena de responder e adaptar a mensagem cristã. A segunda linha enfatiza, por sua vez, as relações de mútua influência, entendendo as missões como um meio de trocas culturais no qual todos os atores estão propensos a mudanças. No interior desta, pode-se, ainda, acrescentar um desdobramento em direção às conexões e ao intercâmbio global, relacionando “metrópole” e “colônia”.

Como apresentado na seção anterior, o presente estudo se vincula a esta última tendência sobretudo por conta das especificidades do caso estadunidense no Gabão. A ausência de interesses coloniais diretos dos EUA na África, e a consequente posição marginal ocupada pelas missões presbiterianas nos domínios coloniais franceses, tensionam com as abordagens que relacionam diretamente as missões protestantes e a atuação dos impérios coloniais. A ênfase passa a estar, portanto, nas relações ambíguas desse movimento com o

²⁷ PORTER, Andrew. “‘Cultural Imperialism’ and Protestant Missionary Enterprise,” **Journal of Imperial and Commonwealth History**. v.25, 1997, p.372-374; DUNCH, Ryan. “Beyond cultural imperialism: Cultural theory, Christian missions, and global modernity.” **History and Theory**. v.41, n.3, 2002, p.301-325.; PAWL, Viera. “Christian Missionary Enterprise in Africa: a synonym for ‘cultural imperialism’?”. **Asian and African Studies**, v.11, n.1, p.49-68, 2002; HOFMEYER, Isabel. “Studying Missionaries in a Post Nationalist World”, **African Studies**, 63,1, July 2004.

²⁸ WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Ed). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**. New York: Columbia University Press, 1994. p. 16-17.

²⁹ FEIERMAN, Steven. “Colonizers, Scholars, and Invisible Histories,” in: BONNEL, V.; HUNT, L. (eds). **Beyond the Linguistic Turn: New Directions in the Study of Society and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 176.

colonialismo francês, aproveitando-se das redes materiais e caminhos proporcionados por este, mas operando a partir de uma crítica aos diversos aspectos que se distanciaram dos “ideais cristãos”.

1.2.1 O caso do Gabão

Esse panorama amplo dos estudos sobre o movimento missionário protestante se expressa também no caso da presença protestante no Gabão, e das fontes produzidas por Robert H. Nassau. Em primeiro lugar, ao menos até a década de 1990, o movimento missionário ocupou um lugar secundário nas pesquisas sobre o processo de colonização francês na região. A dispersão dos arquivos protestantes – muitos deles presentes nos EUA, e não no Gabão e na França – foi um elemento central para o estabelecimento de um certo isolamento com relação à historiografia colonial escrita em francês. Conforme diagnosticou Douglas Yates, “infelizmente, a maior parte da historiografia produzida por pesquisadores franceses e africanos trabalhando na França [...] tem negligenciado particularmente os arquivos missionários e consulares estadunidenses do período de 1842-1913”³⁰.

Além do acesso dificultado, mesmo no caso daquelas fontes missionárias presentes no Arquivo Nacional do Gabão, a barreira linguística e o desinteresse historiográfico continuaram atuando como fatores inibitórios. Como apontou o antropólogo estadunidense John Cinnamon em suas visitas ao Arquivo Nacional do Gabão, em Libreville, as fontes doadas pelas instituições missionárias dos EUA eram raramente consultadas por pesquisadores gaboneses³¹. Não por acaso, na medida em que o missionarismo passou a figurar como um interesse de pesquisa, a historiografia francófona deu mais atenção à documentação proveniente das missões católicas francesas³² e, no caso protestante, à documentação da *Société des Missions Évangéliques Paris* (SMEP)³³.

Um fator peculiar sobre a historiografia do Gabão colonial, e que se deve em partes à abundância de fontes estadunidenses sobre o país africano, é a existência de um grupo

³⁰ YATES, D. **Historical Dictionary of Gabon**. 4ed. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 42. “Unfortunately, most of the history written by French scholars and Africans working in France have still not used the full range of archival resources. In particular, they have neglected the American missionary and consular records for the period 1842–1913”.

³¹ CINNAMON, J. M.. “Missionary Expertise, Social Science, and the uses of Ethnographic Knowledge in Colonial Gabon”. **History in Africa**, 33, 413–432, 2006. p. 424.

³² MBOULOU, Léandre. **Influence catholique et pouvoir colonial au Gabon (1848-1958)**. Thèse de Doctorat NR Histoire, Lille 3., 406p., 2003.; ASSUMOU NSI, Michel. **L’Église catholique au Gabon: De l’entreprise missionnaire à la mise en place d’une église locale (1844-1982)**. Thèse de Doctorat, Histoire Contemporaine, L’Université de Pau, 443p, 2011.

³³ GANGNAT, Émilie. **Une histoire de la photographie missionnaire à travers les archives de la Société des missions évangéliques de Paris 1880-1975**. Thèse en histoire de l’art. Université de Paris 1. 2011.

relativamente amplo de pesquisas sobre o Gabão nos EUA. No âmbito desses estudos, a diversidade e amplitude factual dos relatos missionários fizeram com que diversos autores mobilizassem esses registros para acessar os aspectos contextuais do período colonial gabonês. Pesquisadores como David Patterson, Henry Bucher, Christopher Chamberlin, Christopher Gray, para citar alguns que embasaram esta pesquisa, utilizaram amplamente os arquivos da *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) e da *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church* (BFMPC), incluindo aqueles de Robert H. Nassau, para desenvolver suas teses e livros sobre o colonialismo no Gabão. Apesar disso, ao menos inicialmente, nenhum deles teve como objeto a missão protestante.

O que resultou desse panorama é que, mesmo no caso da historiografia estadunidense, as missões protestantes no Gabão foram por muito tempo um tema secundário e disperso. A produção dos autores citados acima se limitou a alguns artigos situando a presença missionária nas suas análises da História Colonial do Gabão. Na década de 1970, por exemplo, David Patterson destacou as primeiras viagens missionárias ao interior do continente, protagonizadas William Walker e Ira Preston, como um capítulo “esquecido” do avanço ocidental ao interior³⁴. Já os artigos de Henry Bucher defendiam a utilização das fontes de missionários como uma forma de compreender as relações políticas e sociais no Estuário do Gabão na primeira metade do século XIX³⁵. Mas como esses artigos demonstram, o que se destaca no caso gabonês é que, assim como ocorreu de maneira ampla nos usos historiográficos dessas fontes, até a década de 1990 os arquivos missionários foram utilizados como um apêndice dos processos coloniais.

A virada da década de 1990 mencionada anteriormente se fez presente no Gabão a partir de alguns autores. O exemplo precoce dessa mudança de agenda de pesquisa se expressa nos artigos do historiador David Gardinier, publicados entre 1988 e 1998, nos quais o autor passou a problematizar o papel africano na rejeição e propagação dos processos missionários no Gabão e a função das escolas protestantes³⁶. No início dos anos 2000, outros pesquisadores deram mais atenção às potencialidades desses arquivos, como no caso de

³⁴ PATTERSON, K. D. “Early Knowledge of the Ogowe River and the American Exploration of 1851”. *The International Journal of African Historical Studies*, v.1, p.75-90, 1972.

³⁵ BUCHER, Henry H. “The village of Glass and western intrusion: An Mpongwe response to the American and French presence in the Gabon Estuary: 1842-1845”. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 6, n. 3, p. 363-400, 1973.; BUCHER, Henry Hale, Jr., “John Leighton Wilson and the Mpongwe: The ‘Spirit of 1776’ in Mid-Nineteenth Century Western Africa”. *Journal of Presbyterian History*, v.53, 1976.

³⁶ GARDINIER, David. “The schools of the American Protestant mission in Gabon (1842-1870).” *Outre-Mers - Revue d'histoire*, v.75, n.279, p.168-184, 1988.; GARDINIER, David E. “The American Presbyterian Mission in Gabon: Male Mpongwe Converts and Agents, 1870-1883”. *American Presbyterians*, v. 69, n. 1, p. 61-70, 1991.; GARDINIER, David. “The American Board (1842-1870) and the Presbyterian Board (1870-1892) Missions in Northern Gabon, and African Responses,” *Africana Journal*, 17, 1998, 215-234.

Jeremy Rich e John Cinnamon. Interessado nas intersecções entre gênero e raça, Rich passou a atentar às preocupações missionárias com relação aos casamentos e o controle dos relacionamentos dos prosélitos gaboneses³⁷. Já no âmbito da antropologia, influenciado pelas obras de Valentin-Yves Mudimbe e Jean e John Commaroff, John Cinnamon destacou em dois artigos as chances de uma leitura do cotidiano do “contato cultural”, inclusive destacando em um breve artigo a vida e obra de Robert H. Nassau³⁸.

Não obstante, as obras de maior fôlego a respeito do tema continuam ligadas à História da Igreja, embora as mudanças recentes possam ser notadas em suas problemáticas. Erskine Clarke, por exemplo, produziu uma história conectada entre as experiências missionárias na Libéria, no Gabão e nos EUA, partindo das trajetórias da família de John Leighton Wilson, um dos pioneiros da *Amercian Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM)³⁹. Já no caso de Mary Cloutier e sua tese recém transformada em livro são estudadas as trajetórias de missionários afro-americanos e suas relações com os pupilos gaboneses, relacionando, assim, as questões raciais nos EUA e na África Equatorial Ocidental no período que antecede o recorte temporal adotado nesta pesquisa⁴⁰.

Em minha leitura, embora seja possível detectar essa mudança na tônica dos estudos sobre as missões protestantes no Gabão, as proposições de Gardinier, Rich, Clarke e Cloutier, bem como as antigas teses que utilizaram secundariamente as fontes missionárias, podem ser revisitadas e ampliadas, sobretudo a partir de um diálogo mais direto com os “estudos críticos das missões”. Tendo em vista esse cenário, o presente estudo se propõe a conectar a história colonial do Gabão à trajetória crítica sobre as fontes missionárias, entendendo esse movimento religioso e suas fontes como um meio privilegiado não apenas para o acesso contextual ou para uma história do próprio missionarismo, mas para a proposição de novas perspectivas sobre o “contato colonial”. Como busco destacar na seção seguinte, a trajetória de Robert Hamill Nassau é um meio particularmente profícuo para a realização deste recorte.

³⁷ RICH, Jeremy. “My matrimonial bureau: Masculine concerns and Presbyterian mission evangelization in the Gabon Estuary, c. 1900-1915.” *Journal of religion in Africa*. v.36, n.2, p.200-223, 2006.

³⁸ CINNAMON, John. “Robert Hamill Nassau.” *Le fait missionnaire*. v. 19, n. 1, p. 37-64, 2006.; CINNAMON, John. “Missionary expertise, social science, and the uses of ethnographic knowledge in colonial Gabon”. *History in Africa*, v. 33, p. 413-432, 2006.

³⁹ CLARKE, Erskine. *By the rivers of water: a nineteenth-century Atlantic odyssey*. Basic Books, 2013.

⁴⁰ CLOUTIER, M. *Bridging the Gap, Breaching Barriers: The Presence and Contribution of (Foreign) Persons of African Descent to the Gaboon and Corisco Mission in Nineteenth-Century Equatorial Africa*. Eugene: Pickwick Publications, 2021.

1.3 ROBERT HAMILL NASSAU (1835-1921)

Foi em uma viagem à África Equatorial, na década de 1960, no sótão de uma antiga Estação Missionária que o então estudante de teologia Reymond Teeuwissen, deparou-se com uma antiga cópia de um livro de mais de setecentas páginas. Apesar da ausência da capa e contracapa, logo ele foi capaz de determinar a autoria de Robert Hamill Nassau, um missionário estadunidense que havia atuado por quarenta e cinco anos na África Equatorial. O relativo desconhecimento sobre a figura deste sujeito causou certo estranhamento em Teeuwissen, haja vista a existência de um exemplar tão completo e, sobretudo, uma trajetória tão distinta, a qual normalmente seria utilizada como um exemplo pela literatura missionária protestante, acostumada a enaltecer a figura de seus grandes “heróis-pioneiros”. A curiosidade se tornou ainda mais acentuada quando o estudante passou a identificar menções pessoais do médico-missionário alemão Albert Schweitzer, famoso por conta do Prêmio Nobel da Paz, em 1952, nas quais se referia à Robert H. Nassau como seu precursor no Gabão⁴¹. Afinal, qual teria sido o motivo do aparente esquecimento de alguém com uma atuação tão relevante?⁴²

Em janeiro de 2005, mais de quarenta anos depois do contato de Teeuwissen com o livro de Nassau, o antropólogo John Cinnamon, que estava desenvolvendo suas pesquisas de campo em Libreville (capital do Gabão), deparou-se não com o esquecimento sobre Nassau, mas com uma ilustre memória a seu respeito. Conforme o relato de Michel Bagne, que se apresentou como neto de uma ex-aluna da missão presbiteriana no Gabão, Anyentyuwe Fando, o “Pastor Nassau” havia sido excomungado por ter mantido relações sexuais com Anyentyuwe e, em seguida, fora substituído por Albert Schweitzer, o seu algoz delator⁴³. A narrativa chamou a atenção de Cinnamon, que passou, então, a pesquisar a respeito da trajetória deste missionário. Como destacou o antropólogo, apesar de haver uma série de inconsistências históricas na versão de Bagne, como no caso da suposta relação direta entre Nassau e Schweitzer (cuja estadia no Gabão havia sido separada por vinte anos), o relato do gabonês era central para compreender a memória a respeito de R. H. Nassau naquela região. Ao que tudo indicava, a trajetória de uma vida dedicada ao trabalho missionário havia sido “maculada” por uma polêmica envolvendo uma mulher gabonesa, algo inaceitável nos meios protestantes, mas interessante para o estudo das complexas relações coloniais.

⁴¹ Em sua autobiografia, Schweitzer escreveu: "Grande foi a alegria do Dr. Nassau, o idoso fundador da estação missionária de Lambaréné, quando lhe enviei na América a notícia de que mais uma vez havia um médico" Ver: SCHWEITZER, A. **Out of my life and thought: An autobiography**. New York: Henry Holt, 1933. p. 164.

⁴² TEEUWISSEN, Raymond. **Robert Hamill Nassau 1835-1921: Presbyterian Pioneer Missionary to Equatorial West Africa**. Master of Theology. Faculty of the Louisville Presbyterian Theological Seminary. 1973.

⁴³ CINNAMON, John. "Robert Hamill Nassau." **Le fait missionnaire**. v. 19, n. 1, p. 37-64, 2006. p. 55-56.

Décadas antes, as indagações de Reymond Teeuwissen o haviam levado ao mesmo assunto, que veio a se tornar o centro da sua dissertação de mestrado – uma biografia de Robert H. Nassau, defendida em 1973. Neste trabalho, que contou com uma extensa mobilização do arquivo pessoal do missionário, e, de certo modo, com um envolvimento pessoal com a narrativa neles contida, Teeuwissen chegou à conclusão de que R. H. Nassau não havia se envolvido amorosamente com Anyentyuwe, embora a polêmica envolvendo sua relação de amizade e os diversos conflitos com seus colegas tenham causado o seu retorno antecipado aos EUA e o desligamento da *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church* (BFMPC), em 1906. A partir dessa conclusão, a biografia se tornou uma tentativa clara de reescrita da memória de R. H. Nassau e de reabilitação de seu legado nos meios protestantes. Conforme destacou Teeuwissen, o missionário havia sido não apenas um pioneiro, tendo chegado na África em 1861 e participado da abertura de quatro estações missionárias, mas também um historiador, médico, cronista, etnógrafo, colecionador e, acima de tudo, um amante profundo do continente africano, aspectos inscritos em uma prolífica produção narrativa⁴⁴.

Não obstante o esforço pessoal e intelectual de Teeuwissen, o fato é que a polêmica com Anyentyuwe não pôde ser excluída da longa produção narrativa do missionário, sobretudo porque a partir de seu retorno aos EUA, Robert H. Nassau passou a mobilizar parte de seu amplo cabedal literário para denunciar aspectos problemáticos da missão protestante, quase sempre apontando para a “injustiça” que havia recaído sobre ele e sua amiga gabonesa. Não por acaso, o percurso do presente estudo se iniciou a partir da identificação de um discurso contundente de Nassau, enviado em tom de denúncia ao principal evento missionário da primeira metade do século XX, a Conferência Missionária Mundial (Edimburgo, 1910)⁴⁵.

Como um dos missionários mais experientes da África Equatorial Ocidental, R. H. Nassau se destacou por denunciar alguns aspectos do racismo de seus colegas, questionando, perante as autoridades do movimento missionário, a postura daqueles que nutriam “antipatia pela cor de seus companheiros da raça humana” e traziam, assim, grandes danos à causa missionária⁴⁶. Conforme destacou Kim Sanecki, uma estudiosa da relação entre missões protestantes e racismo, Nassau era um “exemplo de um missionário que, talvez graças à experiência pessoal, reconsiderou suposições racistas que muitos de seus colegas missionários

⁴⁴ TEEUWISSEN, R. *Op. cit.*, p. 41.

⁴⁵ ZÜGE, J. G. **Visões missionárias e o olhar da diferença: o discurso racial sobre a África na Conferência Missionária Mundial (1910)**. 68f. Monografia (Bacharelado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

⁴⁶ World Missionary Conference, 1910. **The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions - Report of Commission IV**. Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910. p. 21-22

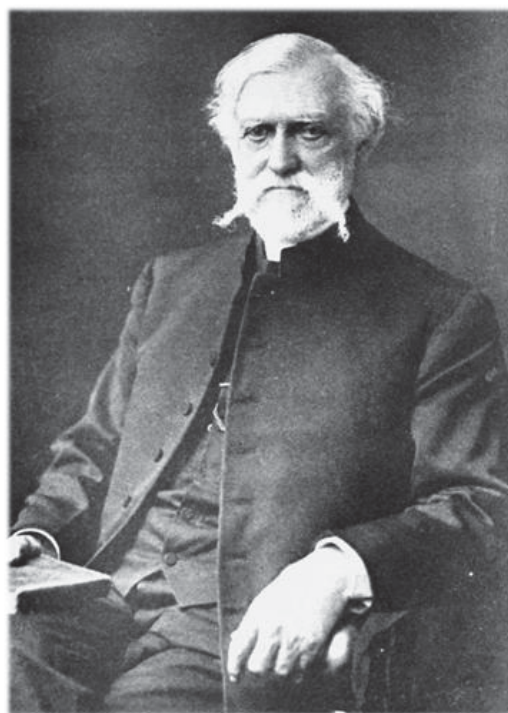
brancos trouxeram consigo para campos missionários estrangeiros”⁴⁷. Mas, afinal, quais teriam sido essas experiências? Quais relações teriam sido capazes de determinar suas lealdades e gestar a disposição de assumir posturas ético-políticas que o colocavam em uma posição vulnerável em meio ao seletivo grupo que dava sentido à sua existência?

Através de diversos indícios em sua produção literária tardia (1906-1921), com tom semelhante àquele presente nos relatórios da Conferência de Edimburgo (1910), a figura de Robert H. Nassau passou a se sobressair por sua perspectiva conflitante e, ao mesmo tempo, profundamente comprometida com o trabalho missionário, o que me pareceu justificar uma investigação pormenorizada de seus arquivos. De antemão cabe ressaltar, como passei a perscrutar a partir da leitura de suas obras, que seus posicionamentos revelam diversas tensões e rupturas no movimento missionário, o qual normalmente é apresentado como um projeto consolidado e homogêneo. A experiência de profunda imersão cultural proporcionada por sua estadia de quarenta e cinco anos na África e sua distinta biografia passaram a confundir lealdades, narrativas e posicionamentos, colocando-o em uma espécie de *entre-lugar*⁴⁸. Nesse sentido, sua trajetória até certo ponto “infame” e as rachaduras provocadas nas narrativas do movimento missionário figuram como um meio privilegiado para o estudo não apenas da trajetória de um único missionário, mas para a análise das complexas relações que marcam o “contato colonial”. Apesar de o aprofundamento dessas questões consistir no objeto deste trabalho como um todo, uma breve visão panorâmica da biografia do missionário pode servir de pista inicial para os capítulos que seguem.

⁴⁷ SANECKI, Kim Caroline. **Protestant Christian Missions, Race and Empire: The World Missionary Conference of 1910, Edinburgh**, Scotland. 2006. Dissertação (Master of Arts) College of Arts and Sciences, Faculdade de Medicina, Georgia State University, Atlanta, 2006. p. 94-95. “an example of a missionary who, perhaps thanks to personal experience, had reconsidered racist assumptions many of his fellow white missionaries brought with them to foreign mission fields”

⁴⁸ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998.

Figura 4 – Robert Hamill Nassau, (s/d)



Fonte: NASSAU, R. H. **My ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. *Frontispiece*.

Robert Hamill Nassau nasceu em 1835, na cidade de Lawrenceville, New Jersey. Como ocorria com a maioria dos missionários nesse período, as famílias Hamill e Nassau, de ascendência alemã e irlandesa, tinham um longo histórico de inserção no meio religioso. Seu pai, Charles William Nassau era um pastor presbiteriano formado no *Princeton Theological Seminary*, e descendente da família alemã von Nassau, composta por uma série de pastores renomados⁴⁹. Já por parte de mãe, três de seus tios se tornaram ministros presbiterianos e uma de suas tias foi casada com um pastor, o que denota o profundo envolvimento de ambos os ramos de sua ascendência com o trabalho pastoral. Como sintetizaram as palavras de um capitão de um barco missionário na África, Nassau tinha “berço de ouro”⁵⁰, o que favoreceu uma série de relações com os círculos letrados dos EUA no decorrer de sua vida.

Ainda que não soubesse ou sequer sonhasse em ser missionário durante a infância, período em que revelou ter desejado ser soldado, pode-se dizer que R. H. Nassau recebeu o mais completo e refinado treinamento que um ministro poderia ter nos EUA daquele período.

⁴⁹ À certa altura, Robert Hamill defendeu fazer parte da linhagem holandesa Nassau, cujo expoente Mauricio de Nassau figura como peça central da ocupação holandesa no Nordeste brasileiro no século XVII. Cf. NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 273.

⁵⁰ NASSAU, R. H. **My Retirement from the West Africa Mission**. 1915. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 11. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 24.

Ele foi instruído em casa até os seus 14 anos, sob a regência de seu pai (então professor de hebraico); aos 16 anos se tornou aluno do *Princeton College* (1851-1854); e, aos 21 anos, tornou-se aluno do *Princeton Theological Seminary* (1856-1859), o principal centro de formação presbiteriano de então, além de, concomitantemente, ter obtido um diploma de *Masters of Arts* no *Princeton College* (1856-57). Desde a adolescência, quando passou a escrever poemas e pequenos textos, Nassau demonstrou um gosto pelas letras, o qual foi ampliado durante a sua formação, em disciplinas sobre as *belles lettres* e clássicos da literatura inglesa no *Princeton College*, por exemplo, ou mesmo na base do currículo do *Princeton Seminary*, que demandava o domínio do latim, grego e hebraico. Segundo Raymond Teeuwissen, foi essa formação ampla que contribuiu para que Nassau escrevesse mais do que todos os seus colegas que atuaram na África Equatorial Ocidental juntos⁵¹.

Como argumentou Michael Coleman, apesar de o perfil social dos missionários ser predominantemente da classe média, a proposta do seminário era a da formação da “elite entre as elites” por meio de suas qualificações educacionais e profissionais. Não por acaso, os missionários formados no *Princeton Seminary* podem ser considerados uma “subcultura dentro de uma subcultura presbiteriana”, marcada por indivíduos profundamente dedicados e motivados a favor da causa religiosa. Nas palavras do autor, “eles eram, e pretendiam ser, uma elite: relativamente homogênea em sua formação social, orientação teológica e educação e em seu forte dever de fazer o que acreditavam ser a obra do Senhor”⁵². O currículo de *Princeton*, criado em 1818, de fato era marcado por três anos de instrução com uma forte base na filologia, crítica bíblica e teologia sistemática⁵³. Segundo Mark Noll, entre as principais características da teologia de *Princeton* estavam “a preocupação com a experiência religiosa, a sensibilidade à experiência americana e o pleno emprego das confissões presbiterianas, da teologia sistemática reformada do século XVII e da ‘filosofia escocesa do senso comum’”⁵⁴.

⁵¹ TEEUWISSEN, R. **Op. cit.**, p. 41.

⁵² COLEMAN, Michael C. **Presbyterian missionary attitudes toward American Indians, 1837–1893**. Univ. Press of Mississippi, 1985, p. 23.

⁵³ FELDMETH, N., FORTSON, D; ROSELL, G. STEWART, K. **Reformed and Evangelical across Four Centuries: The Presbyterian Story in America**. Michigan: Eerdmans, 2022. p. 194. “In the first year, students took biblical studies, which included courses in English Bible, Hebrew, Greek, biblical criticism, and Bible history and geography. Second-year students continued study of the biblical languages, adding courses in systematic theology and church history. In the final year, more courses in church history and systematics were added, as well as studies in polity, pastoral care, and homiletics”

⁵⁴ NOLL, Mark A. **The Princeton theology, 1812-1921: scripture, science, theological method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield**. Baker Book House, 1983. p. 16. “concern for religious experience, sensitivity to the American experience, and full employment of Presbyterian confessions, seventeenth century Reformed systematians, and the Scottish philosophy of Common Sense”

Isto é, tratava-se de uma formação teológica alicerçada na ala *Old School*⁵⁵ da Igreja Presbiteriana dos EUA, o que significava uma crença ligada ao calvinismo tradicional (da Confissão de Westminster) e um ponto de vista conservador no que dizia respeito às inovações doutrinárias e aos posicionamentos políticos.

A questão político-teológica se tornou algo relevante sobretudo por conta do momento de tensão social e política vivenciado durante os anos de formação de R. H. Nassau. Tratava-se do contexto imediatamente anterior à Guerra de Secessão (1861-1865), quando os EUA estavam imersos na cisão Norte-Sul em torno da questão da abolição da escravidão. Como apontou Colin Kidd, embora não seja possível determinar a relação entre “raça e religião” apenas através da denominação religiosa, “a preferência doutrinária foi um determinante crucial das atitudes raciais, embora não de maneira simples ou direta”⁵⁶. Nesse sentido, apesar da tendência *Old School* de *Princeton* ter levado a posicionamentos moderados, o compromisso amplo da Igreja Presbiteriana foi de oposição à escravidão desde 1818, o qual foi levado à risca nos presbitérios dos estados do Norte, onde Nassau se formou. Além disso, a influência do “Iluminismo Escocês” e a reafirmação da igualdade humana como princípio basilar foi outro aspecto importante do ambiente de formação de *Princeton*, o qual sem dúvidas influenciou no posicionamento de Robert H. Nassau como um “aboliconista ardente”.

Por esse motivo, parece-me que a decisão de Nassau de embarcar como missionário para a África não significava um escapismo do panorama político estadunidense; pode-se dizer que o seu posicionamento ativo com relação ao combate da escravidão teve relações diretas com a escolha do continente africano como “Campo de Missão”, dada a longa associação do movimento missionário com a causa antiescravista nos EUA. Não seria errôneo afirmar que a própria formação em *Princeton* também o direcionou para que fizesse essa relação. Como destacou David Calhoun, cujo doutorado teve como tema a ligação entre *Princeton* e o movimento missionário estadunidense, além de um centro acadêmico “desde seus primeiros dias, o Seminário de Princeton foi um centro de estudos e atividades

⁵⁵ Desde 1838, a Igreja Presbiteriana havia se dividido entre duas alas, a *New School* e a *Old School*, por conta de questões teológicas e eclesiásticas. Essa querela teológica teve como um dos centros da cisão o movimento missionário. As duas alas da igreja discordavam quanto à necessidade de existência de uma Sociedade Missionária no interior do corpo eclesiástico; para os membros da *New School*, o apoio à *American Board of Commissioners for Foreign Missions* era o caminho adequado, enquanto a *Old School* defendia a criação de uma repartição da Igreja Presbiteriana destinada à causa, a partir de onde foi fundada a *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*, em 1837.

⁵⁶ KIDD, Colin. **The forging of races: race and scripture in the Protestant Atlantic world, 1600–2000**. Cambridge University Press, 2006. p. 272. “There is, it transpires, no simple or reductive way of categorising a person’s racialist sentiments on the basis of his or her doctrinal preferences. Nevertheless, doctrinal preference was a crucial determinant of racial attitudes, albeit not in any simple or straightforward way.”

missionárias”⁵⁷. A chamada *Society of Inquiry on Missions*, que consistia em um grupo de encontros mensais sobre o movimento missionário, era um dos principais meios através dos quais os alunos eram encorajados a se envolver com esse âmbito da atuação religiosa, tal como foi para Nassau. Nos seus segundo e terceiro anos de formação, através desse grupo, ele atuou como professor da Escola Dominical em *Witherspoon Presbyterian*, a comunidade presbiteriana negra de Princeton, experiência que aflorou seu desejo de ser enviado ao continente africano.

Após tomada a sua decisão quanto ao seu destino, R. H. Nassau se viu perplexo com as diversas narrativas de missionários que tiveram suas trajetórias tragicamente interrompidas na África por conta de complicações de saúde ou, na maior parte das vezes, por morte. Então, o jovem e cauteloso teólogo decidiu investir mais tempo em seu processo de preparação, entendendo que o estudo da medicina seria um recurso necessário para a atuação em meio ao clima e condições adversas, muito embora tenha confessado em um artigo publicado anos depois que “foi esperando não retornar”⁵⁸. De todo modo, ele “pensava que sua vida seria mais útil e que poderia realizar mais num serviço à longo prazo, marcado pela cautela, ao invés de uma corrida espetacular que terminaria em uma morte trágica em poucos anos”⁵⁹. Assim, entre 1859 e 1861, ele se matriculou na *University of Pennsylvania Medical School*, onde obteve o diploma de medicina em apenas dois anos (com a ressalva de que não deveria exercer a medicina nos EUA), concluindo, assim, seu longo período de formação missionária.

Depois de um breve período de atuação como pastor presbiteriano em New Jersey, Robert H. Nassau foi incorporado à *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church* (BFMPC) e enviado para a Ilha de Corisco, atual Guiné Equatorial, em 1861. Sua trajetória na África foi uma das mais longas das missões estadunidenses, entre idas e vindas em licenças nos EUA (necessárias também do ponto de vista de saúde), Nassau atuou como missionário por quarenta e cinco anos, dos quais trinta e oito foram vividos na África Equatorial Ocidental. De 1861 a 1871, ele atuou na Ilha de Corisco, na Guiné Equatorial; de 1874 a 1899, no Gabão; e, finalmente, de 1899 a 1906, em Camarões.

Afora a polêmica envolvendo a sua “remoção forçada”, sua estadia no continente africano foi marcada por uma atuação proeminente na instalação de novas estações

⁵⁷ CALHOUN, David B. **Princeton Seminary**, vol. 1, Faith and Learning (1812–1868). Carlisle: Banner of Truth Trust, 1994. p. 158. “from its earliest days, Princeton Seminary was a center of mission study and activity”

⁵⁸ NASSAU, R. H. “Some Causes of the Present Improved Health of Missionaries to Africa,” **The Missionary Review of the World**, v.16, Dec, 1893. p. 926-29. “I went expecting not to return.”

⁵⁹ NASSAU, R. H. “A Medical Course that was Worth While”. **Alumni Register - University of Pennsylvania**, v. 17, 1915. p. 1586. “thought that my life would be more useful and would accomplish more in a long service by a cautious tread than by a spectacular rush that would end in a tragic death in a few years”

missionárias, a qual lhe rendeu o epíteto de “pioneiro”. Por outro lado, sua biografia foi marcada por diversas perdas de amigos e parentes. Sua primeira esposa e também missionária na Guiné Equatorial, Mary Cloyd Latta, com quem teve três filhos, faleceu por conta da malária, em 1870. Onze anos após ficar viúvo, Nassau se casou novamente, com Mary Foster, que também morreu de maneira trágica no parto de sua filha, apenas três anos depois de seu casamento (1884), no Gabão. Nesse sentido, suas principais companhias nesse período foram sua irmã Isabella Ann Nassau, que serviu como missionária na mesma região entre 1868 e 1906, e Anyentyuwe, que se tornou a babá de sua filha após o falecimento de sua segunda esposa, rendendo-lhe a principal polêmica de sua carreira.

Após o seu retorno aos EUA, Robert H. Nassau viveu por mais dezesseis anos, o que garantiu tempo hábil para a produção de uma vasta gama de escritos. Nesse sentido, para além dos aspectos distintivos de sua biografia, a escolha por um recorte circunscrito à sua trajetória envolve o acesso privilegiado às mais diversas formas de produção narrativa missionárias. A possibilidade da utilização dos arquivos pessoais e manuscritos de Nassau, digitalizados pela biblioteca do *Princeton Theological Seminary*, permite também a triangulação de diferentes tipologias e, sobretudo, o acesso a uma parte intrínseca às memórias pessoais, aos diários, aos álbuns de fotografias, às coleções e significados atribuídos a eles no âmbito privado, os quais proporcionam outra dimensão do processo missionário. Somadas às rupturas narrativas causadas pelas posturas críticas assumidas por Nassau, as obras desse missionário figuram como uma das principais oportunidades de acesso ao contato colonial no Gabão, entre 1874 e 1899, como busco demonstrar nos capítulos que se seguem.

CAPÍTULO 2

O GABÃO NO SÉCULO XIX

Figura 5 – Mapa da Costa Norte do Gabão, c.1880



Fonte: o Autor (2023)

Apesar de o recorte espaço-temporal desta pesquisa ter sido ampliado no exercício bidirecional de análise, conforme apresentado na Introdução, o que acaba por justapor as experiências do “campo de missão” e o espaço de veiculação dos textos de Robert H. Nassau nos EUA, o polo central deste estudo é a África Equatorial Ocidental, principal matriz de suas narrativas. Sua atuação no território que compreende o atual Gabão, conforme representado no mapa acima (Figura 5), pode ser dividida em dois momentos: o período no Rio Ogooué, nas Estações Missionárias de Belambla (1874-1876), Kângwe (1876-1882) e Talaguga (1882-1891), e, posteriormente, o período no Estuário do Gabão, na Estação de Baraka (1893-1899), na cidade de Libreville (atual capital do país).

Como dito, a década de 1870 foi um ponto de inflexão para a história do Gabão colonial, quando diversas firmas europeias e o poder colonial francês passaram a adentrar esses dois principais sistemas hídricos da região, também habitados pelas missões protestantes. Nesse sentido, o objetivo do presente capítulo consiste em uma apresentação das múltiplas facetas do contato colonial e as maneiras como incidiram e condicionaram direta e indiretamente o processo de instalação das Estações missionárias no Gabão. Como busco demonstrar, a partir dessa década, as antigas formas de comércio africanas passaram a ser mais drasticamente alteradas, bem como as dicotomias raciais e o aparato de violência colonial passaram a ser empregados de forma mais sistemática. Se, por um lado, esses processos abriram espaço para a inserção missionária, por outro, tornaram a presença estadunidense cada vez mais alheia aos planos coloniais franceses, até o ponto de “saída forçada” na década de 1890.

Embora a perspectiva abordada nesta pesquisa privilegie a ótica estadunidense sobre os processos coloniais no Gabão, para que alcancemos um panorama mais matizado do contato colonial, conforme argumentou John Cinnamon, torna-se imperativo que levemos em consideração os repertórios dinâmicos das comunidades gabonesas, as inúmeras formas de sua mobilização frente aos desafios impostos pelo colonialismo, bem como frente a presença das missões protestantes⁶⁰. Afinal, embora o processo de colonização tenha se intensificado a partir da década de 1870, o controle efetivo do espaço e da circulação de pessoas pelo poder colonial ocorreu apenas no final da década de 1890, com a implementação do regime de concessionárias, o que significou que os ocidentais foram obrigados a se adaptar às práticas comerciais, culturais e aos mecanismos de poder locais durante todo o século XIX.

⁶⁰ CINNAMON, John Manning. **The Long March of the Fang**: anthropology and history in Equatorial Africa. Ph.D. Yale University, 1998. p. 17.

2.1 A TRADIÇÃO EQUATORIAL E O ATLÂNTICO

Afora a alteridade da natureza equatorial, o primeiro fator de estranhamento ocidental na chegada ao Gabão se voltou ao repertório que regia as sociedades gabonesas e sua distinta forma de organização social e política. Tal como retratado no mapa acima (Figura 5) o Estuário do Gabão e o Rio Ogooué eram habitados por uma série de clãs autônomos (*mpongwe, orungu, nkomi, bakele, galwa, fang*, etc.). Diferentemente das noções de etnia e raça que pautavam a visão europeia e estadunidense no século XIX, a ideia de uma identidade coletiva fundada em torno de uma língua e cultura comum se apresentava limitada na compreensão dos laços desses grupos. Conforme a indignação de muitos comerciantes e as dificuldades relatadas por inúmeros missionários permite notar, a descentralização política e a dispersão espacial faziam da região um emaranhado de diferentes idiomas e centros de autoridade, de maneira que quase todas as aldeias agiam como uma espécie de estado independente⁶¹.

Como apresentou Jan Vansina, essa distinta forma de organização correspondia a uma longa e dinâmica tradição que se desenvolveu durante milênios e orientou as sociedades *bantu* da África Equatorial Ocidental até o período do contato colonial. A chamada “tradição política equatorial” era marcada por aspectos como a ausência de escrita, descentralização política, fluidez de residência, “riqueza em pessoas”, alianças matrimoniais e definição social do território. A estrutura clânica, conforme destaca o autor, consistia em uma espécie de “família ampliada” que atuava como o coração da tradição equatorial. Era por meio dos clãs que se estabeleciam os vínculos entre os três principais núcleos sociais – a casa, a aldeia e o distrito. Em termos genéricos, a casa era o âmbito de um chefe de família e a unidade basilar da estrutura social equatorial; uma aldeia era normalmente composta por uma série de casas, realocadas a cada dez ou quinze anos; e um distrito era composto por um grupo de aldeias aliadas com finalidades comerciais, de defesa e de manutenção social⁶². Nas palavras de Christopher Gray, os distritos e as aldeias se constituíam a partir de uma teia intrincada de casamentos mistos e alianças, as quais se entrelaçavam imperceptivelmente e, sobretudo, aquém das categorias étnicas empregadas pelos europeus⁶³.

⁶¹ RICH, Jeremy. **Missing Links: The African and American Worlds of RL Garner, Primate Collector**. Georgia: University of Georgia Press, 2012. p. 25.

⁶² VANSINA, Jan M. **Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa**. University of Wisconsin Press, 1990. pp. 249–63.

⁶³ GRAY, Christopher. **Colonial Rule and Crisis in Equatorial Africa: Southern Gabon, ca. 1850-1940**. New York: University of Rochester Press, 2002. p. 74.

A autoridade era estabelecida através dessas redes e, via de regra, delineava-se a partir do critério etário e de parentesco. A descentralização do poder se apresentava em vários níveis: em uma primeira instância, a autoridade era exercida no âmbito da casa, onde um chefe estabelecia relações hierárquicas com esposas, escravos, clientes e protegidos. O vínculo entre eles não era de propriedade, mas de mando, na medida em que na tradição equatorial a riqueza era determinada pelo sistema de “riqueza em pessoas” (baseada no número de dependentes). No âmbito da aldeia, a autoridade era normalmente exercida por um desses chefes, o homem mais velho e fundador do assentamento, embora as decisões fossem compartilhadas em conselhos compostos pelos homens mais velhos, que detinham autoridade espiritual e política sobre a aldeia. Já na esfera dos clãs, um chefe (*big man*) se tornava o líder clânico a partir do fator etário, reivindicando seu lugar como membro mais velho de uma determinada linhagem, e através de sua capacidade de estabelecer relações de mando com suas ramificações familiares.

Essas características fizeram, então, com que o princípio de territorialidade e as relações com o espaço fossem completamente diferentes daqueles empregados no Ocidente, o que gerou parte do estranhamento vindo dos europeus. Na medida em que a riqueza não era estabelecida a partir da posse de bens ou território, a autoridade clânica não dependia do controle sobre determinado espaço. Como ilustra o ditado “o clã não tem fronteiras”, as relações clânicas operavam a partir de vínculos de parentesco que podiam se estender em médias e longas distâncias, sem depender de um território específico. Também nesse sentido, os distritos (alianças entre aldeias) operavam como “regiões funcionais”, isto é, eram sistemas móveis baseados nos padrões de movimento de pessoas, bens, serviços e informações. Diferente das “regiões formais”, onde a função econômica se liga permanentemente a um determinado território, os distritos equatoriais eram orientados a partir das demandas comerciais, alianças interclânicas e o esgotamento periódico dos recursos adjacentes⁶⁴.

Nesse sentido, tal como sugeriu Florence Bernault, apesar de Vansina ter apresentado o século XIX como um momento de quebra da tradição equatorial, a flexibilidade desta forma de organização permitiu uma notória adaptabilidade frente às mudanças das principais ondas do influxo atlântico, a começar pelo comércio de escravizados⁶⁵. No final do século XVIII, com o declínio do Reino de Loango, no Congo, o Estuário do Gabão e o delta do Ogooué se tornaram novos eixos do tráfico atlântico. Essa mudança seguiu uma tendência ampla que

⁶⁴ GRAY, C. **Op. cit.**, p. 64.

⁶⁵ BERNAULT, Florence. **Colonial transactions: imaginaries, bodies, and histories in Gabon**. Duke University Press, 2019. p. 12-13.

perpassou o comércio de escravizados nesse período, quando Inglaterra, França e Holanda, retraindo-se e passando a combater o tráfico, foram “substituídas” por comerciantes portugueses, brasileiros e espanhóis. Conforme sugeriu C. Gray, em meados da década de 1860 cerca de 700 a 1000 escravos foram exportados anualmente pelos *orungu* (clãs do delta do Rio Ogooué, Gabão), e, em 1875, o número estimado é de três a quatro mil. Dada a proibição do tráfico pelos ingleses, desde a década de 1840 os traficantes passaram a ter que lidar com um número crescente de patrulhas, mudando, então, a sua forma de operação; foi nesse período que se proliferou a presença de pontos nodais de coleta, onde se concentravam centenas de escravizados nos chamados “barracões” voltados às demandas das Américas, aos quais os recortes da costa gabonesa ofereciam um refúgio ideal⁶⁶.

Embora a influência do tráfico tenha sido tardia e muito menos expressiva que na África Centro-ocidental, esse contato impactou profundamente as sociedades gabonesas. À medida que as demandas atlânticas adentraram a malha comercial dos distritos do Gabão, a operação dessas “regiões funcionais” passou a ser direcionada à costa, mobilizando e modificando uma série de alianças e estruturas de dependência. Para as aldeias e clãs do litoral, a sua posição estratégica passou a permitir o controle sobre os rios e as rotas de comércio por onde passavam as caravanas de escravos e, conseqüentemente, alavancou a nova e próspera figura dos “comerciantes intermediários”. Para os clãs que assumiam essa função, o impedimento do contato direto dos europeus com as regiões que forneciam os bens no interior garantia o acesso primário aos produtos como tecido, tabaco e rum, por exemplo. Quando integrados nas cadeias de alianças, esses bens se tornavam uma forma excepcional para a manutenção social, possibilitando um maior número de dependentes e esposas (a partir do dote) e garantindo, assim, a prosperidade política e econômica dos líderes desses clãs.

Até meados do século XIX, essa função intermediária no comércio litorâneo no Gabão foi conduzida por clãs do agrupamento linguístico *omyènè*: os *mpongwe* (que habitavam a região do Estuário do Gabão, ao Norte) e os *orungu* (da região do delta do Rio Ogooué, na região Central), cujo êxito se deu a partir de um sistema peculiar de comércio desenvolvido a partir das antigas relações equatoriais. Na medida em que a “tradição equatorial” não fornecia instrumentos de administração, comunicação e fiscalização necessários para o controle de áreas maiores, esses clãs tiveram de lançar mão do mosaico de pequenos distritos que marcavam a região para controlar essas novas demandas comerciais. Conforme aponta John Cinnamon, “as caravanas de comércio não se aventuravam da costa

⁶⁶ GRAY, C. *Op. cit.*, p. 31-33.

para o interior ou do interior distante para a costa. Em vez disso, desenvolveu-se um sistema de *comércio de revezamento* no qual as mercadorias eram passadas de grupo para grupo em distâncias relativamente curtas”⁶⁷.

Como sugeriu o historiador Christopher Chamberlin, esse sistema pode ser compreendido a partir de dois elementos centrais: o “sistema de crédito” (*trust system*) e o “comércio em níveis” (*trade tiers*)⁶⁸. De acordo com o autor, a longa cadeia de alianças da costa até o interior se dava a partir de diferentes níveis: os comerciantes de “primeiro nível”, concentrados em regiões costeiras e responsáveis pelo comércio direto com os europeus; os de “segundo nível”, que atravessavam os bens do interior e de produção local para os de primeiro nível; e, finalmente, os de “terceiro nível”, que operavam como (e entre) os produtores e os comerciantes de segundo nível. O fluxo dos produtos nesses diferentes clãs ocorria, como havia descrito Cinnamon, em deslocamentos curtos e pelo que Chamberlin chama de “sistema de crédito”, quando os capitães de navios europeus adiantavam produtos manufaturados aos *mpongwe* e *orungu*, que concordaram em fornecer aos comerciantes europeus uma quantidade específica de produtos africanos em uma data posterior. A sua função era a de repassar uma parcela desses bens aos clãs adjacentes para a obtenção dos produtos necessários e garantir que nenhum deles ocupasse o seu espaço na cadeia comercial⁶⁹.

Nesse sentido, as mercadorias produzidas no interior geralmente passavam por várias mãos antes de chegarem ao porão de um navio no litoral. No caso do Estuário do Gabão, por exemplo, o curso comercial ocorria da seguinte maneira: um navio europeu aportava, recebendo os comerciantes *mpongwe* e estabelecendo os termos do trato; então, os bens eram confiados à parte africana, que retirava sua parcela e se dirigia até uma aldeia *shekiani*; lá o comerciante secundário *shekiani* retirava a sua parte e se dirigia aos *bakele*, que forneciam os produtos necessários. Após semanas, ou até mesmo meses de acordo com a quantidade, os bens chegavam até a parte europeia. Esse processo ocorria de maneira semelhante no Rio Ogooué, onde o fluxo para o interior ocorria em forma de linha seguindo o curso do rio (a partir dos clãs *orungu* – *galwa* e *enenga* – *okandé* e *bakele*)⁷⁰.

⁶⁷ CINNAMON, John Manning. **The Long March of the Fang: anthropology and history in Equatorial Africa.** PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, Yale University, New Haven, 1998. p. 192. “Trading caravans did not venture from the coast far inland or from the far interior to the coast. Instead, a relay trade system developed in which goods were passed from group to group over relatively short distances”

⁶⁸ CHAMBERLIN, C. “Bulk Exports, Trade Tiers, Regulation, and Development: An Economic Approach to the Study of West Africa’s “Legitimate Trade”.” **The Journal of Economic History**, v.39, n.2, p.419-438, 1979.

⁶⁹ CHAMBERLIN, Christopher. **Competition and Conflict: The Development of the Bulk Export Trade in Central Gabon during the Nineteenth Century.** University of California, Los Angeles, 1977. p. 6-7.

⁷⁰ CHAMBERLIN, C. **Op. cit.** p. 159.

A compreensão desse sistema é importante pois o seu êxito fez com que, entre meados do século XVIII e a década de 1870, os clãs *orungu* se tornassem uma das comunidades mais ricas de toda a região. Já no caso do Estuário do Gabão, ao Norte, embora pouco numerosos e descentralizados, os clãs *mpongwe* atingiram o ápice do controle comercial litorâneo entre as décadas de 1815 e 1840. Mas para além do protagonismo no comércio intermediário costeiro, as mudanças descritas acima fizeram com que o século XIX também fosse marcado por uma intensa disputa pelo controle dos pontos nodais do comércio no interior, por meio da qual os líderes buscavam entrar em redes de alianças que enviavam escravos, marfim, e madeira para o litoral. Conforme destacou Florence Bernault, um dos resultados diretos das alterações das regiões funcionais gabonesas foram os movimentos migratórios, quando os chefes dos clãs do interior passaram a buscar a posição de intermediários em distritos comercialmente ativos, a exemplo dos clãs *bakele*, que passaram a se concentrar no curso do Ogooué ou mesmo do conhecido caso da migração *fang* em direção ao Estuário do Gabão e ao médio-Ogooué⁷¹.

2.2 INSTALAÇÃO COLONIAL NO ESTUÁRIO (1842-1867)

No final da década de 1830, o Estuário do Gabão se encontrava em um momento auge do comércio atlântico. Além do influxo de traficantes portugueses e brasileiros, protegidos dos cruzadores ingleses pela geografia do estuário, um número crescente de comerciantes britânicos, estadunidenses, franceses e alemães passava a ancorar nas aldeias *mpongwe* para realizar o “comércio lícito” de bens como marfim, madeira, tinturaria e óleo de palma. Como essa dupla demanda ilustra, tratava-se, de fato, de um momento de transição das dinâmicas locais e globais que atuavam sobre a atmosfera político-social do Gabão, as quais eram aproveitadas ao máximo a partir da capacidade de adaptação dos clãs *mpongwe*. Como apontou Henry Bucher, nesse período “os clãs *mpongwe* aumentaram em poder e prestígio explorando abertamente o comércio legítimo enquanto se beneficiavam secretamente do tráfico de escravos”⁷². Desde 1830, havia se tornado comum a presença dos chamados “barracões mistos”, voltados a atender tanto as demandas por escravizados das Américas, quanto por matérias-primas requisitadas pelos países em processo de industrialização.

⁷¹ BERNAULT, Florence. "Dévoreurs de la nation: le mythe des invasions fang au Gabon." In: Coquery-Vidrovitch & Issiaka Mandé, **Etre étranger et migrant en Afrique au XXe siècle**. Paris: L'Harmattan, 2003. p. 169-87.

⁷²BUCHER, H. **Op. cit.** p. 375. "the Mpongwe clans on the right bank increased in power and prestige by exploiting legitimate trade openly while secretly benefiting from slave traffic

Foi como uma tentativa de se adaptar às demandas comerciais e de manter o seu lugar de destaque no comércio costeiro que o chefe de Glass, uma das aldeias *mpongwe* do Estuário do Gabão, permitiu a presença dos missionários protestantes da *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), em 1842. Tal como argumentaram Henry Bucher e David Gardinier⁷³, a admissão da missão estadunidense na aldeia de Glass ocorreu sobretudo a partir do interesse *mpongwe* em adquirir instrumentos para lidar com a transição para o “comércio lícito”. Pelo fato de o comércio de matérias-primas ser realizado sobretudo com os britânicos e estadunidenses, havia um interesse dos chefes em dominar o idioma e estabelecer pontes com os comerciantes “anglo-saxões”. Nesse sentido, segundo registrou o missionário John Leighton Wilson, embora os estadunidenses encontrassem dificuldades para converter pessoas ao cristianismo, não havia sequer um chefe *mpongwe* “que não tivesse prometido enviar seus filhos para nossas escolas, quando organizadas, ou que tenha solicitado que escolas sejam estabelecidas em suas próprias cidades”⁷⁴.

Figura 6 – Casa missionária no Gabão (1856)



Fonte: WILSON, John Leighton. *Western Africa: Its history, condition, and prospects*. New York: Harper, 1856.

⁷³ GARDINIER, David E. "The American Presbyterian Mission in Gabon: Male Mpongwe Converts and Agents, 1870-1883." *American Presbyterians* 69, no. 1 (1991): 61-70.

⁷⁴ WILSON, J. I. "Letter from Mr. Wilson" *The Missionary Herald*. v.39, 1843. p. 156 "[...] there are none of them, whom I have visited, who have not either promised to send their sons to our schools, when organized, or requested that schools might be established in their own towns"

Figura 7 – Mapa do Gabão (1843)



Fonte: ABCFM. *The Missionary Herald*, v.39, 1843. p.230.

Como ilustrava o mapa publicado no *Missionary Herald*, periódico da ABCFM (Figura 7), a Estação Missionária de Baraka se estabeleceu em uma das seis principais aldeias *mpongwe* do Estuário do Gabão, em 1843. Como o nome Baraka simbolicamente pontuava, os protestantes se instalaram nesse contexto de transição do comércio de escravizados para o comércio “lícito”. Segundo o missionário William Walker, a Estação ganhou esse nome por ocupar um dos antigos “barracões de escravos” do Estuário (Figura 6). Assim, se para os comerciantes *mpongwe* as missões e suas escolas eram uma forma de “acessar os segredos do comércio”, para os missionários a instalação da Estação de Baraka foi uma expressão do desejo antiescravista e de “reforma moral” sobre o “rum e a ruína” que dominavam o Estuário. Nesse sentido, a abertura da *West Africa Mission* ocorreu literalmente a partir da retirada das ossadas dos escravizados daquele local, começando os trabalhos educacionais, evangelísticos e apontando para um “novo começo”, ao menos segundo utopias missionárias⁷⁵.

⁷⁵ O nome *Baraka* vem da palavra “barraca”, em português, que dava nome ao barracão anteriormente utilizado para aprisionar escravos. Conforme afirma Bucher, “One of the first tasks recorded by William Walker was the clearing away of bones of unburied slaves that were scattered about.” Ver: BUCHER, H. *Op. cit.* p. 382.

Foi também por meio dessa inventividade e adaptação às novas condições atlânticas que os chefes *mpongwe* estabeleceram uma série de acordos com o almirante francês Edouard Bouët-Willaumez, concedendo a soberania de pequenos pedaços de terra no litoral à marinha francesa, entre 1839 e 1844⁷⁶. Para os *mpongwe*, com exceção da aldeia de Glass até 1844, a vinculação com o poder francês figurava como uma garantia de um aliado forte nos conflitos e disputas comerciais da região. Na perspectiva da marinha francesa, por sua vez, a construção de uma fortificação no Estuário poderia ser de valor estratégico (comercial e militarmente). Na leitura de Bouët-Willaumez, a presença militar poderia coibir a proeminência comercial britânica, favorecendo os franceses, e, ao mesmo tempo, prover um ponto nodal para o abastecimento da divisão naval do Atlântico Sul, então voltada à patrulha do tráfico. Nesse sentido, em 1844, a presença francesa foi efetivada a partir da construção de um posto militar no litoral (*Fort D'Aumale*), na região onde seria fundada a cidade de Libreville (1849)⁷⁷.

Conforme salientou Rachel Jean-Baptiste, é preciso considerar que a presença francesa foi muito limitada, tendo sua esfera de influência atada à costa ao menos até a década de 1870. Segundo descreveu a autora, a natureza modesta e subfinanciada da estação naval francesa ficou evidente quando, em 1861, um viajante britânico descreveu o entreposto francês de Libreville como sendo composto apenas por um navio ancorado no estuário e o *Fort d'Aumale*, que abrigava os departamentos médico, militar e civil (com cerca de 5 pessoas)⁷⁸. Na prática, embora a região fosse reconhecida como francesa pelos europeus, a maioria dos bens e navios que passavam pelo estuário continuaram a ser de origem britânica e, a partir da década de 1840, também estadunidense, com itens como rum, tabaco, pólvora, armas e roupas de algodão⁷⁹. Por parte dos clãs *mpongwe*, essa limitação francesa na imposição de seus interesses comerciais permitiu que continuassem a exercer autoridade e negociassem livremente, exercendo relativo controle sobre o comércio ao menos até a década de 1850.

A incipiência francesa não significou, contudo, que o Estuário do Gabão não passou por mudanças a partir da década de 1840. A presença do *Fort d'Aumale*, somada à intensificação das patrulhas britânicas no Atlântico fizeram com que as décadas de 1840 e

⁷⁶ LEHR, Elizabeth. R. **Seeking sovereignty**: Colonial ambitions and colonial control in the french congo, 1880-1905. PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, Northeastern University, Boston, 2020. p. 65-67.

⁷⁷ Libreville (que significa “cidade livre” em francês) leva o nome do assentamento organizado pela marinha francesa em agosto de 1849 para 50 escravos adultos libertos e duas crianças de origem Vili (Congo), que haviam sido resgatadas vários anos antes do navio negreiro Elizia.

⁷⁸ JEAN-BAPTISTE, R. **Une ville libre**: Marriage, divorce, and sexuality in colonial Libreville, Gabon: 1849-1960. 2005. PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, Stanford University, Stanford, 2005. p. 79.

⁷⁹ BUCHER, H. **Op. cit.**, p. 378.

1850 fossem marcadas por um declínio rápido do tráfico, além de uma busca dos clãs *mpongwe* pela adaptação às novas e intensas demandas por produtos “lícitos”. A partir de 1853, antecedendo em cerca de quinze anos a extração do látex em outras partes da África Ocidental, a região do Estuário do Gabão – rica em *landolphia*, o cipó do qual era extraída a seringa de alta qualidade – testemunhou uma expansão da comercialização da borracha. Essa mudança ocasionou, por sua vez, uma reelaboração das redes de alianças em detrimento da ocupação e exploração de zonas anteriormente inabitadas (zonas mortas entre os distritos). Na prática, os clãs *shekiani* e *bakele* tiveram de lidar com a chegada de novos clãs *fang* na região do Rio Como (Figura 5)⁸⁰.

Se o avanço colonial foi muito limitado até 1870, o interesse crescente de firmas europeias em cortar os mecanismos de controle dos *mpongwe* e situar seus agentes em um lugar melhor no “comércio em níveis” foi uma presença mais aguda. Desde a década de 1850, quando a demanda por matérias-primas passou a exceder a capacidade *mpongwe*, o seu protagonismo comercial foi minado pela instalação de entrepostos comerciais definitivos (as chamadas *factories*) britânicas, estadunidenses e alemãs na costa e na ascendência do Rio Como. Nesse sentido, por menos expressiva que fosse, a presença francesa não apenas inibiu respostas violentas por parte dos *mpongwe*, mas encorajou esse movimento de avanço para o interior, escoltando os barcos das firmas europeias. Desta forma, gradualmente as firmas britânicas, alemãs e francesas desenvolveram relações comerciais com o interior, diminuindo a dominância *mpongwe* na região.

Diante desse panorama, a alternativa encontrada por muitos comerciantes gaboneses do litoral foi buscar o trabalho de subagentes das firmas estrangeiras. Em 1857, essa prática havia se tornado tão comum a ponto de interferir no trabalho educacional protestante, conforme as vozes indignadas dos missionários perdendo seus pupilos permitem identificar⁸¹. Não por acaso, em 1855, atentos às mudanças no Estuário, os missionários Ira Preston e William Walker prepararam uma expedição ao curso do Ogooué a fim de estabelecer um novo local para uma Estação Missionária. Depois de muitos anos atados às adjacências *mpongwe*, o Rio Ogooué figurava naturalmente como uma rota potencial para os “povos do interior”⁸², apesar de o avanço missionário efetivo nesta região ter demorado mais duas décadas para começar.

⁸⁰ CORREA, S. M. de S. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 37, 2008. p. 22-36.

⁸¹ CHAMBERLIN, C. *Op. cit.*, p. 89.

⁸² PATTERSON, K. D. “Early Knowledge of the Ogoe River and the American Exploration of 1851”. *The International Journal of African Historical Studies*, v.1, p.75-90, 1972. p. 81.

Conforme detectou Chamberlin, essa transição e desenvolvimento do comércio “lícito” foi acompanhada pela proliferação de conflitos. Eles se davam, inicialmente, a partir de uma resistência por parte dos clãs instalados na região interior do Estuário à incursão de subagentes das firmas europeias. Os incidentes mais comuns eram a captura de canoas e bens desses subagentes (usualmente dos clãs *mpongwe*), a qual era reportada às autoridades francesas que, então, enviavam uma “expedição punitiva”, bombardeando e destruindo a aldeia de origem. Com base nessa dinâmica, na década de 1860 o predomínio comercial *mpongwe* já havia sido gravemente comprometido, o tráfico de escravizados tinha se tornado raro no Estuário, e os agentes das firmas comercializavam diretamente com os *bakele* e, cada vez mais, com os *fang*⁸³.

2.3 O AVANÇO COLONIAL NO RIO OGOOUÉ (1867-1893)

Cerca de uma década depois da expedição dos missionários americanos, o processo de avanço ocidental passou a ocorrer de uma forma muito semelhante àquela do Estuário na região do Rio Ogooué, ao Sul. Como apresentado na Introdução, a diferença substancial se encontrava no fato de que o avanço no Ogooué fazia parte de uma nova etapa da presença europeia no continente africano. Além da atuação das firmas britânicas e alemãs, a França assumiu uma postura ativa com relação ao seu projeto colonial “associacionista”. Isto é, a partir da proposta de estabelecer ampla soberania por meio de negociações e garantir a abertura comercial, o Gabão passou a figurar no centro dos planos coloniais⁸⁴. Embora esse modelo, personificado em torno de seu “idealizador”, Pierre S. De Brazza, tenha sido divulgado como uma “colonização pacífica”, as décadas de 1870 a 1890 foram marcadas pela ruptura das antigas relações interclânicas e a reorientação dos “regiões funcionais” do Ogooué, seguidas por uma série de conflitos e das chamadas “expedições de pacificação” (um eufemismo para a violência colonial dispersa). E foi justamente em meio a esse período conturbado que as missões protestantes se instalaram no Ogooué, seguindo os passos da expedição de Walker e Preston.

Inicialmente, essa mudança de ritmo no avanço colonial teve relação direta com a quebra da função “intermediária” do comércio litorâneo, exercida pelos clãs *orungu* sobre a foz do Rio Ogooué. Até então, a capacidade de sustentação de sua posição privilegiada na

⁸³ CHAMBERLIN, C. **Op. cit.**, p. 81.

⁸⁴ MANNING, Patrick. **Francophone Sub-Saharan Africa, 1880-1995**. Cambridge: University Press, 1998. p.61.

costa havia se dado em grande medida por conta da distância geográfica em relação à esfera de influência francesa do *Fort D'Aumale*, e pela falta de interesse francês em ampliar o seu domínio. Por décadas, o emaranhado de afluentes que formavam o delta do Ogooué havia servido de proteção ao tráfico, garantindo aos *orungu* a capacidade de fornecer um fluxo constante de escravizados. Contudo, as dinâmicas globais de cerceamento da escravidão e suas consequências diretas, como o fechamento do mercado brasileiro em 1850, começaram a minar as bases econômicas desses clãs. Apesar de um curto período de aquecimento do tráfico por conta das demandas de São Tomé e Príncipe (1860-70), o fôlego extra não permitiu que os *orungu* estabelecessem grande oposição à irrupção europeia.

É necessário destacar que, além de escravizados, desde o início do século XIX a região do médio-Ogooué (em sua intersecção com o Rio Ngounié, cf. Figura 5), havia se tornado um dos principais distritos comerciais do Gabão, fornecendo quantidades consideráveis de borracha, marfim e madeira. Deste modo, assim como no Estuário, o interesse dos comerciantes europeus pelo avanço e realocação no “comércio em níveis” era um motivo crescente. Com o arrefecimento do controle *orungu* e as novas possibilidades do uso de barcos a vapor com calado raso, capazes de desviar dos bancos de areia e das aldeias hostis nas margens do rio, a década de 1860 marcou o início de uma série de expedições comerciais buscando caminhos para obter acesso direto a esses recursos.

Após a viagem dos missionários estadunidenses Preston e Walker, em 1854, e duas outras expedições realizadas em 1862, pelo oficial francês Griffon du Bellay, e, em 1865, pelo comerciante Robert B. N. Walker, o ano de 1867 foi marcado por uma excursão francesa chefiada pelo oficial da marinha Antoine Aymès, a qual tinha como objetivo claro abrir o caminho para o comércio francês no interior do Gabão. Ao chegar até a confluência do Ogooué com o Ngounié (região que ficaria conhecida como Lambaréné), Aymès apresentou aos clãs *enenga* (até então comerciantes de “segundo nível”) as aparentemente sedutoras vantagens de negociar diretamente com os europeus. Sem muita dificuldade, o sucesso das negociações selou, então, um acordo que descartava a participação *orungu* da rota do comércio no Ogooué, e apresentava de maneira otimista as novas possibilidades do comércio de grosso trato às firmas europeias. A partir da quebra do *status* de “comerciantes intermediários” dos *orungu*, do acordo com os *enenga* e das novas possibilidades de transporte, as condições estavam postas para o comércio europeu no médio-Ogooué.

Já no ano de 1867 a firma britânica *Hatton & Cookson* se instalou no Lambaréné e, em meados da década de 1870, foi seguida por outras firmas inglesas e alemãs. Com larga experiência adquirida nas décadas operando no Estuário do Gabão, a *Hatton & Cookson* e a

Woermann & Co. empregaram a estratégia de contratação do maior número possível de subagentes (em sua maioria *goree*, do Senegal, e *mpongwe*, do Estuário do Gabão), os quais passavam a negociar diretamente com os fornecedores *fang*, *bakele* e *galwa*. Essa estratégia, que colocava os subagentes na função de “segundo nível” no comércio, teve êxito em aproveitar as antigas estruturas comerciais, capazes de angariar os produtos nas dispersas aldeias gabonesas, e permitiu que o “comércio lícito” crescesse rapidamente durante a década de 1870⁸⁵.

Foi em meio a esse novo fluxo que a missão protestante, então transferida para a *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church* (BFMPC), iniciou a abertura de um novo “Campo de Missão”. Em 1874, Robert Hamill Nassau, à bordo do barco a vapor de R. B. N. Walker, adentrou o Ogooué à procura do lugar adequado para o estabelecimento da primeira estação missionária do rio. Após uma longa viagem de prospecção, e do processo de negociação com um chefe *bakele*, Kasa, em maio de 1875 foi definido o local da Estação de Belambla, em uma aldeia localizada alguns quilômetros acima do Lambaréné. Nos anos subsequentes ela seria acompanhada de outras duas – a Estação de Kângwe (1876) e a Estação de Talaguga (1882), também fundadas por Nassau. Não obstante, como o missionário não tardaria a identificar, a missão havia se instalado em um contexto de crescente conflito, haja vista a quebra do protagonismo comercial *orungu* e a abertura para novas configurações dos distritos do Rio Ogooué.

Tal como destacou Christopher Gray, a presença das firmas ocidentais no Lambaréné coincidiu com (e acelerou) o movimento migratório de clãs *bakele* e *fang* em direção aos pontos nodais do comércio. De forma semelhante ao que havia ocorrido no Estuário, os *fang* passaram a pressionar as aldeias *bakele*, de maneira que em 1881 elas haviam sido realocadas para a margem Sul do Ogooué⁸⁶. Embora o intuito das firmas não fosse destruir as redes de comércio africanas, mas se inserir nas complexas malhas comerciais de uma forma privilegiada e lucrativa, o clima gerado foi de intensa competição entre os clãs *galwa*, *bakele* e *fang*. Conforme relatou Nassau, desde o princípio de sua presença na Estação de Belambla, apesar de ser tratado com simpatia, era constantemente procurado como um “homem branco com mercadorias”, enquanto a parcela sagrada de sua comissão (o trabalho proselitista) não era reconhecida entre os *bakele*⁸⁷.

⁸⁵ CHAMBERLIN, C. *Op. cit.*, p.170-175.

⁸⁶ GRAY, C. *Op. cit.*, p. 183.

⁸⁷ NASSAU, R. H. *My Ogowé*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 72-75.

Figura 8 – Esboço de Mapa do Rio Ogooué, do Lambaréné ao Asange Post

Fonte: NASSAU, R. H. “To My Daughter”, p. 427. **The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection**, series 1, box 6. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

Uma série de incidentes envolvendo o clima de insegurança no Ogooué minaram o funcionamento da Estação de Belambla, e nos dão dimensão do lugar missionário em meio a esse acirramento da década de 1870. Primeiramente, como destacou Christopher Gray a respeito da noção de territorialidade da “tradição equatorial”, os vínculos não se davam através da propriedade, mas por relações de mando e dependência. Embora Nassau houvesse negociado (em seus termos) a “propriedade” da Estação Missionária, e tentasse racionalizar o espaço do “Campo de Missão” segundo as suas noções modernas (Cf. Figura 8), na realidade

ele estabeleceu um vínculo de dependência com relação ao chefe *bakele*, colocando-se em uma posição subordinada, que também determinava o seu lugar perante os demais clãs do rio. Esse conflito de “mapas cognitivos”⁸⁸ e os desencontros entre as expectativas missionárias e africanas tornaram a Estação inviável – segundo o missionário, não havia interesse pelo ensino ou pelo cristianismo, as premissas da missão eram constantemente “invadidas” e as relações com os *bakele* se resumiam ao pedido de “presentes”.

A situação hostil do Ogooué se revelou mais claramente ao missionário em duas viagens ao litoral, quando sofreu uma incursão de um grupo de 40 homens de um clã *orungu*, exigindo um tributo por conta da quebra do “comércio intermediário” (quando lhe foram subtraídos \$40 em mercadorias). Além disso, no seu retorno à Belambla, em julho de 1876, Nassau se deparou com o fato de que a Estação havia sido roubada duas vezes por grupos *fang* e por indivíduos da própria aldeia de Kasa. Nessa ocasião foram pilhados não apenas os bens do interior da Estação (somando cerca de \$200), mas também as portas e janelas da casa missionária. Frustrado com a relação de dependência e com a vulnerabilidade da Estação, o missionário registrava, então, o desejo de mudar-se para uma aldeia *galwa*: “Eu estou completamente nas mãos desse único homem. Eu acho que não deveria continuar aqui. [...] Quando escolhi Belambla, eu não podia prever que os *bakele* mostrariam tanto desinteresse pelas pregações e pelo ensino. Os *galwa* parecem se interessar por ambos”⁸⁹. Então, em 1876, o missionário tornou Belambla uma “subestação”, a cargo de um assistente gabonês, e negociou a fundação da Estação de Kângwe em uma vila *galwa*, na região do Lambaréné, onde estaria mais próximo dos entrepostos comerciais.

Além da situação de vulnerabilidade, o processo de instalação de Belambla e as demais Estações evidencia a ambiguidade da relação entre a missão protestante e o comércio. Por um lado, o avanço das firmas europeias era comemorado nos círculos missionários como uma espécie de “abertura de portas”. Como a passagem no barco da *Hatton & Cookson* na primeira viagem de Nassau no Ogooué e os anos subsequentes demonstrariam, o trabalho missionário aproveitou o fluxo de barcos a vapor como um meio de transporte, correspondência e acesso a produtos do litoral, em uma relação de ajuda mútua. Segundo Nassau, “os comerciantes, apesar de nutrirem pouca simpatia pelo trabalho missionário,

⁸⁸ Os mapas cognitivos correspondem às formas de conceber o espaço e a relação com ele em determinada sociedade. Eles são produtos históricos, e suas variadas transformações entre os povos do globo foram determinadas por coisas como ambiente, a migração, a oportunidade comercial, os locais de produção, os espaços sagrados e contato com outros grupos. Cf. GRAY, C. Ibidem. p.18.

⁸⁹ NASSAU, R. H. **Op. cit.**, p. 166. “I am entirely in the hands of this one man. I think I ought not to stay here” [...] When I chose Belambla, I could not know that the Bakele would show such persistent carelessness for preaching and teaching, as they have done. The Galwas seem to care for both”

tinham sentimentos de humanidade por mim. Eles sabiam que, em caso de emergência, eu os apoiaria. E eles gentilmente traziam minhas correspondências e suprimentos do Gabão”⁹⁰.

Por outro lado, o comércio também era condenado como um veículo dos “vícios da civilização”, como a exploração do trabalho, o vício em álcool e a “prostituição”. Como destacou Adolphus Clemens Good, outro missionário da *Presbyterian Board*, o comércio “não era educativo, laborioso e inocente, mas desmoralizante e sempre associado a intoxicantes” e por isso, acrescentava, “o comércio é o nosso grande inimigo”⁹¹. Nesse sentido, ao longo de sua trajetória no Ogooué, Robert H. Nassau e seus colegas adotaram diversas medidas para distanciar a sua prática missionária do comércio ou, em suas palavras, para fazer com que “o Evangelho ficasse conhecido como gratuito”⁹². Entre elas destacou-se, por exemplo, a autoimposição da restrição quanto ao comércio de marfim, rum e tabaco, além de guardar estritamente o domingo e não negociar quando estivesse viajando entre as aldeias. De todo modo, a reclamação constante do missionário a respeito do pedido de “presentes”, durante todos os seus anos no Ogooué, revela que um dos principais fatores de atração da missão era o acesso a bens e “magias” que pudessem ser utilizadas no contexto de reorganização das relações comerciais e simbólicas gabonesas⁹³.

Dado o clima de crescente conflito que passou a dominar o Ogooué, e a vulnerabilidade a ataques como aquele dos *orungu*, Robert H. Nassau e os agentes das firmas europeias viram com bons olhos a chegada de uma nova expedição francesa, em 1876. Foi com o objetivo de abrir o interior profundo do Gabão ao comércio europeu que, em 1875, após galgar apoio e patrocínio do *Ministère de la marine et des colonies* [Ministério da Marinha e das Colônias], Pierre Savorgnan de Brazza, recém formado na Academia da Marinha, demarcou o início de um novo momento na história colonial do Gabão. O projeto de “associação pacífica” do Ogooué seria conduzido nos anos subsequentes a partir de três viagens de Brazza àquela região, entre 1875 e 1885. Foi através dos relatórios de exploração, mapas e dos acordos com chefes africanos que o viajante estabeleceu as bases a partir das quais a França poderia estabelecer o controle político e econômico no Gabão⁹⁴. Logo em sua primeira excursão, De Brazza negociou um acordo de paz entre os *okandé* e os *osheba*, que

⁹⁰ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.218. “The traders, though most of them had little sympathy with our mission work, had the fellow feelings of humanity for me. They knew that, in an emergency, I would stand by them. And, they obligingly brought for me my mails and supplies from Gaboon.”

⁹¹ PARSONS, Ellen C. **Life for Africa**: Rev. Adolphus Clemens Good. New York: Fleming H. Revell Company, 1897. p. 41. “not educative, industrious and innocent, but demoralizing always associated with intoxicants. Trade is our great enemy”

⁹² NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.

⁹³ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.180, 182, 185, 214, 222, 228, 246, 248, 283, 320, 381, 391, 472.

⁹⁴ JEAN-BAPTISTE, R. **Op. cit.** p. 79.

mantinham o alto-Ogooué fechado ao comércio europeu, fazendo com que agentes das firmas europeias logo chegassem à região de Lopé.

Nesse ínterim, apesar de relatar alguns episódios de conflito com clãs *fang* e algumas “invasões” das premissas na nova Estação de Kângwe (no Lambaréné), R. H. Nassau destacava a boa recepção da missão em meio aos *galwa* e o progresso do trabalho missionário entre 1876 e 1882. Conforme destacou Christopher Chamberlin, o emprego de subagentes *goree* e *mpongwe* pelas firmas europeias relegou aos *galwa*, ao menos entre 1870 e 1883, uma posição marginal e cada vez mais ameaçada pelo avanço *fang*. Não por acaso, a missão estadunidense figurava como uma alternativa frequente desse grupo para se situar nesse cenário. Tendo em vista o rápido progresso do trabalho educacional, Nassau relatava entusiasmado que com apenas dezoito meses de atuação (1878), a Estação já contava com uma escola com diferentes “níveis/séries” e cerca de 15 a 20 alunos participando regularmente. Segundo o missionário, graças ao auxílio de sua irmã, Isabella Nassau, a Estação Missionária de Kângwe havia se tornado um “centro da civilização”⁹⁵. Além disso, a assiduidade *galwa* nos cultos (variando de 30 a 70 pessoas) e a formação de assistentes e anciãos “nativos” sustentou a criação da Primeira Igreja Presbiteriana do Ogooué, em novembro de 1879 (Figura 10).

Como as fotos capturadas pelo fotógrafo africano Francis W. Joaque (adquiridas e guardadas por Nassau em seu arquivo) denotam, uma das formas mais comuns de retratar o “avanço” missionário era a apresentação de construções, quase sempre focalizadas em contraste com a natureza considerada “selvagem” (como é possível notar na visão lateral de Kângwe, Figura 9). Esse avanço e a prosperidade da Estação de Kângwe alimentaram o desejo de Robert H. Nassau de “avançar” também espacialmente rumo ao interior. Tendo em vista a abertura das regiões rio acima à presença ocidental, a partir da primeira viagem de Brazza, o missionário voltou-se à instalação de uma nova Estação. Após uma viagem de prospecção, decidiu-se pela aldeia *fang* do chefe Mamyaga, alguns quilômetros ao Sul do Ndjolé, o principal ponto nodal do comércio entre o médio- e o alto-Ogooué.

⁹⁵ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p. 256-273. A noção de “Civilização” era central para os missionários estadunidenses, segundo o entendimento de que este abarcaria as características de uma cultura verdadeiramente cristã: monogamia, moralidade cristã, presença das artes e comércio, uso da tecnologia, linguagem escrita e letramento, condição “elevada” da mulher, etc. Ver: CONROY-KRUTZ, Emily. **Christian imperialism: Converting the world in the early American Republic**. London: Cornell University Press, 2015. p. 13-16.

Figura 9 – Estação de Kângwe (ca.1885)



Fonte: The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 14.
Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

Figura 10 – Primeira Igreja Presbiteriana do Ogooué, Kângwe (1887)



Fonte: NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 499.

Segundo os registros de Nassau, houve certa discordância entre ele e seu colega Joseph Reading a respeito da chamada Estação de Talaguga. Os critérios de Nassau para a escolha de uma das margens do rio, e não a Ilha de Ndjolé, diziam muito sobre os horizontes de expectativa que regiam sua atuação. Ele entendia que Talaguga deveria servir não como uma estação permanente, mas como um ponto de apoio para uma cadeia de Estações em direção ao alto-Ogooué; conforme defendia, “eu achei (e ainda acho) que minha ideia era boa, ao menos se o avanço para o Interior fosse o objetivo principal”⁹⁶. Essa proposta do missionário nos permite identificar outro símbolo do “avanço” da empreitada protestante, segundo suas utopias: além do desenvolvimento de instituições como as escolas e as Estações, a ideia de “avanço para o interior” era um dos objetivos centrais da atuação missionária na África. Por um lado, tratava-se de uma leitura espacial do mandato divino sobre “alcançar a todos os povos”, que tornava imperativo acessar as populações do interior profundo africano. Por outro, o “avanço para o interior” envolvia um dos deveres da missão que, segundo a sua análise moral sobre o colonialismo, envolvia justamente preservar as “populações nativas” dos vícios trazidos pelo comércio, tal como havia denunciado Adolphus Good.

Ao testemunhar de perto os preparativos das expedições de Pierre S. de Brazza, Robert H. Nassau era confrontado com a eminência do “avanço ocidental”, que lhe parecia uma “abertura de portas” para alcançar as populações do interior. Sem dúvidas, esse sentimento de dever se tornou ainda mais pungente na medida em que durante o período de construção de Talaguga (1882), centenas de entrepostos comerciais haviam se alojado no baixo e médio-Ogooué (em sua maioria ingleses e alemães), e seus subagentes passavam a adotar métodos cada vez mais violentos para obtenção dos produtos. Aos olhos missionários, o “rum e a ruína” ameaçavam tomar conta da região. Mas afora as leituras “moralizantes” dos missionários sobre a associação entre o rum e a violência, Cristopher Chamberlin argumentou que as décadas de exploração dos recursos naturais já faziam com que se apresentassem sinais de esgotamento de borracha e madeira nas regiões mais baixas do rio. Essa condição, somada à ausência de um posto militar francês permanente, conduziu a um período de proliferação de conflitos, de forma semelhante àquela ocorrida no Estuário duas décadas antes⁹⁷.

Em sua segunda e terceira viagens ao Ogooué (1879-1882 e 1883-1885), De Brazza teve contato com a situação do comércio na região e passou a advogar pela implementação mais direta de seu projeto colonial. Seu objetivo, disputado com Henry Morton Stanley

⁹⁶ NASSAU, R. H. *Op. cit.*, p. 377. “I thought (and still think) that my idea was a good one, if haste into the Interior was the main object”.

⁹⁷ CHAMBERLIN, C. *Op. cit.*, p. 190-195.

(encarregado de Leopoldo II da Bélgica), era o de transformar o Ogooué em um meio de acesso e abastecimento até a bacia do Congo, onde havia fundado a cidade de Brazzaville (1880). Assim, apoiado por Jules Ferry na França, e utilizando da sua fama e competição direta com Stanley como combustível político, De Brazza recebeu o apoio financeiro e instituiu a *Mission de l'Ouest Africain* (MOA). Essa iniciativa civil financiada pelo Ministério da Instrução Pública francês, então à cargo de Ferry, tinha como objetivos a produção de relatórios científicos (geológicos, geográficos e botânicos), mas, sobretudo, a concretização da visão utópica de Brazza sobre o Ogooué – um meio de acesso ao Rio Congo.

Figura 11 – Expedição de Pierre S. De Brazza, Estação de Kângwe, Rio Ogooué



Fonte: NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p.299.

Apesar de desvinculada do Ministério da Marinha, a *Mission de l'Ouest Africain* recebeu apoio das políticas dos oficiais da marinha e do governo francês, o que lhe deu lastro para a implementação de medidas que alterariam drasticamente as condições no Ogooué. O primeiro ato de Brazza foi o fechamento do comércio no alto-Ogooué a partir do Ndjolé para todos os comerciantes não-franceses. Isto é, a partir de 1883, todas as firmas britânicas, alemãs e estadunidenses estavam proibidas de passar deste ponto – medida que foi logo assegurada pela instalação de dois postos militares permanentes, o Posto Lambaréné (1883) e o Posto Asange (1885), no Ndjolé. Embora a justificativa para essa ação tenha sido

“pacificar” a região, na prática se tratava de uma forma de impedir a presença de subagentes das firmas europeias e de monopolizar a navegação no Ogooué, à serviço do projeto de um complexo francês até o Congo. Como apontou Chamberlin, “a visão de Brazza do Ogooué como principal artéria de abastecimento de suas estações no Congo não incluía competir com os subagentes das empresas pelos serviços dos navegadores Ogooué”⁹⁸. Como ilustra a fotografia da expedição de De Brazza (Figura 11), as movimentações e os planos franceses no rio dependiam extensivamente da mão de obra dos transportadores gaboneses, o que tornava a competição um empecilho considerável.

Ao menos inicialmente, os missionários presbiterianos não entenderam que as medidas se aplicariam às instituições religiosas, contudo, com uma administração cada vez mais nacionalista e com o acirramento do imperialismo, a presença estadunidense e o ensino em língua inglesa passaram a ser vistos como elementos estranhos aos planos franceses. No caso de Robert H. Nassau, a percepção desse novo horizonte se deu de maneira violenta, quando um *laptop* (soldado senegalês) barrou seu deslocamento rio acima em abril de 1884; conforme registrou, “ele me repreendeu por ter visitado as aldeias de Bindube; e ameaçou atirar em mim”⁹⁹. Ao questionar a conduta do soldado junto ao agente responsável pelo Posto Asange, Vitto de Karraoul, o oficial francês reafirmou que a proibição incluía de fato as itinerâncias missionárias, o que desencadeou um rompante de indignação em Nassau. Não apenas o cotidiano da missão estava sendo impedido, mas também o “avanço ao interior”, a principal força motriz do ímpeto proselitista e dos sonhos de Robert H. Nassau para sua recém instalada Estação de Talaguga.

Não obstante, o maior impacto sobre os planos futuros e a atividade presbiteriana na região se deu a partir de outra medida colonial. Em 9 de abril de 1883, foi instituída uma lei que determinava que todas as escolas ensinassem exclusivamente em francês, e que seguissem o programa oficial do governo. Isso significava que a principal forma de atuação missionária – o ensino – estava sendo dificultada, o que inviabilizaria suas operações. A respeito dessa medida, a edição de setembro de 1883 do periódico *Presbyterian Foreign Missionary* traz uma dimensão das cartas exaltadas dos missionários em campo. Como denunciava Mary L. Harding, em maio de 1883, a partir da Estação de Kângwe:

Os franceses estão se tornando um problema. Eles não querem que os negros preguem nas aldeias, o que significa a interrupção do trabalho dos nossos

⁹⁸ CHAMBERLIN, C. **Op. cit.** p. 219. “Brazza's vision of the Ogooué as a primary artery of supply for his Congo stations did not include competing with the company sub-agents for the services of the Ogooué navigators”

⁹⁹ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p. 450.

evangelistas. Eles não querem que o inglês seja ensinado nas escolas, ou mesmo o *mpongwe*, mas apenas o francês. Eles não permitirão que ministros protestantes realizem a cerimônia de casamento. Suponho que a razão de tudo isso seja que o bispo da Igreja Católica nos fez uma visita¹⁰⁰.

Como a carta de Harding permite notar, a percepção do conflito entre o projeto missionário protestante e o novo projeto colonial francês causou uma frustração tenaz, a qual foi, por sua vez, canalizada não diretamente ao poder colonial, mas à contraparte religiosa. Mary Harding, Robert H. Nassau, Adolphus Good e os outros missionários da *Presbyterian Board* endereçavam suas críticas e indignação sobretudo ao “romanismo”, maneira pejorativa de se referir ao trabalho missionário da Igreja Católica. Nos discursos missionários mais inflamados, é possível notar a narrativa de que o Estado francês estava sendo vítima do “romanismo” e de suas intenções de expulsar as missões protestantes. A irritação era aumentada pelo fato de que a competição pelos fiéis passou a ser marcada – ao menos na narrativa protestante – por práticas desleais, como a queima de panfletos, a interrupção de pregações e a tentativa de difamar os missionários presbiterianos. Mas o que mais afetava os missionários era o fato de que a administração colonial passava a favorecer e, inclusive, subsidiar as missões católicas¹⁰¹. Como denunciou Nassau,

Me deixava muito inquieto que, depois de dez anos no *Ogowe*, eu não estava mais perto do Interior do que Talaguga, e que missionários católicos romanos, sob os cuidados e as custas do governo francês, que havia dificultado nossas escolas e nossa pregação, estavam sendo carregados para além de mim, centenas de quilômetros para o interior¹⁰².

Afora as diferentes formas de expressar sua indignação, a postura dos missionários estadunidenses seguiu uma linha parecida com a confessada por Nassau: “Durante meses, deixei de pensar no governo francês como um fator em minha vida, em qualquer instância, de cortesia ou de obediência”¹⁰³. Isto é, entre 1883 e 1892, grande parte dos missionários ignorou o decreto francês, tendo continuado a ensinar em inglês e, sobretudo, nos idiomas gaboneses

¹⁰⁰ PRESBYTERIAN BOARD OF PUBLICATION. *The Presbyterian monthly record*. Philadelphia, v.34, p.1-516, 1983. p.416. “The French are making themselves troublesome. They do not want the blacks to preach in the villages, which means stopping the work of our Bible readers. They do not want English taught in the schools, or even Mpongwe, but French only. They will not allow Protestant ministers to perform the marriage ceremony. I suppose the reason of all this is the bishop of the Catholic Church has made us a visit”

¹⁰¹ NSI, Michel Assoumou. *L'Église catholique au Gabon: de l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844-1982*. Editions Publibook, 2017. p. 57

¹⁰² NASSAU, R. H. *Op. cit.* p. 487. “It made me very restless to think that, after ten years in the Ogowe, I was no nearer the Interior than Talaguga, and that Roman Catholic missionaries, under the care and the expense of the French government, that hampered our schools and our preaching, were being carried past me, hundreds of miles interiorward.”

¹⁰³ NASSAU, R. H. *Op. cit.* p. 459. “For months, I had ceased to think of the French government as a factor in my life, for any matter of courtesy or even obedience.”

ou passou a adotar formas criativas para driblar a lei colonial. Uma delas era a redução das turmas a um número de quatro alunos, na medida em que o decreto considerava uma escola a partir da reunião de cinco estudantes. Já no caso da impossibilidade de celebrar casamentos, os missionários passaram a flexibilizar suas normas de conduta e a reconhecer as uniões africanas com mais facilidade¹⁰⁴.

Pela via institucional, a *Presbyterian Board* tentou apelar ao governo estadunidense, para que interferisse junto à França, contudo, as tentativas de dissuasão do decreto francês não renderam frutos¹⁰⁵. A alternativa viável, mesmo assim problemática do ponto de vista logístico, foi a contratação de professores franceses, o que garantiu certa margem com relação às restrições do governo colonial. Não obstante, na prática, o trabalho missionário havia se tornado muito difícil sem os principais instrumentos de angariação de fiéis e pela incapacidade financeira de sustentar os agentes franceses. Assim, temendo a apropriação do Ogooué pelas missões católicas, a *Presbyterian Board* passou a negociar a transferência de suas estações para a *Société des Missions Évangéliques de Paris* (SMEP), processo concretizado entre 1892 e 1893. As atividades da *Presbyterian Board* foram, então, transferidas para Camarões, mantendo apenas um efetivo reduzido de missionários na Estação de Baraka, em Libreville, até 1913. Nassau, após um curto período de licença nos EUA (1991-1993), retornou à capital gabonesa, onde permaneceu até 1899, quando também foi transferido para Camarões.

Se os projetos presbiterianos foram frustrados, o projeto colonial para o Gabão sonhado por De Brazza também não alcançou as expectativas. Em abril de 1886, De Brazza foi nomeado o primeiro Comissário Geral, e teve um respaldo de cerca de uma década do Parlamento francês para a concretização de seu projeto de “conquista pacífica” e desenvolvimento econômico. Não obstante, o Rio Ogooué, sua maior expectativa desde o início de suas primeiras expedições ao Gabão, mostrou-se uma rota comercial ineficaz para a ligação com a bacia do Congo. O seu curso marcado por corredeiras, quedas d’água e pela variação dos períodos de seca e chuva tornavam inviável a navegação dos barcos a vapor ou mesmo das canoas. Apesar disso, a política de fechamento do alto-Ogooué permaneceu até 1898, quando a administração colonial, insatisfeita com os pequenos lucros gerados pela colônia, optou por um sistema de concessões semelhante àquele adotado no Congo Belga¹⁰⁶.

¹⁰⁴ CAMPBELL, Penelope. “Presbyterian West African Missions Women as Converts and Agents of Social Change.” *Journal of Presbyterian History*. v.56, n.2, p.121-132, 1972.

¹⁰⁵ PRESBYTERIAN BOARD OF PUBLICATION. *The Presbyterian monthly record*. Philadelphia, v.34, p.1-516, 1983. p. 419.

¹⁰⁶ LEHR, Op. cit. p. 31-48.

Assim, o antigo modelo “pacífico” de Brazza, que como apontou Christopher Chamberlin já havia sido marcado por no mínimo 300 conflitos e “expedições de pacificação” entre 1864 e 1904¹⁰⁷, deu lugar a uma administração atroz, que produziu absurdos análogos àqueles do Congo, entre 1899 e 1905.

Segundo a estimativa de Douglas Yates, no momento da transferência das estações missionárias estadunidenses para a SMEP havia apenas cerca de trezentos protestantes gaboneses, um número relativamente baixo após quase vinte anos de trabalho missionário¹⁰⁸. Não obstante, como o processo apresentado neste capítulo permite denotar, afora o baixo número de adeptos e a interrupção prematura da missão, as narrativas de Robert H. Nassau e seus colegas permitem uma visão privilegiada sobre diversos processos que marcaram a conquista colonial no Gabão, bem como as formas através das quais os diferentes agentes envolvidos nesse processo se relacionavam. De maneira geral, a posição da missão protestante é marcada pela ambiguidade. Embora ocidentais, a forma de atuação dos missionários os colocou em uma relação de vulnerabilidade e dependência com os chefes africanos em um nível local. De forma semelhante, ainda que vissem os franceses como possíveis colaboradores do “projeto de civilização cristã”, logo perceberam uma posição secundária e, a partir de determinado momento, antagônica com relação aos projetos franceses. No caso do comércio, as atividades também foram de mutualidade e rejeição.

Mas como apontado na Introdução, o desenvolvimento da missão se dava também a partir de uma relação bidirecional, ou seja, para além do trabalho em campo, as narrativas e as próprias ações missionárias levavam em consideração a conexão com seu lugar de origem. Desde as verbas que sustentavam o empreendimento, até a comunidade que significava o trabalho realizado, o “campo de missão” e os processos descritos neste capítulo estiveram ligados aos EUA, sobretudo narrativamente. Nesse sentido, o próximo capítulo apresenta de que maneira Robert H. Nassau mobilizou essas ligações para produzir suas narrativas sobre o Gabão colonial e, assim, construir o “campo de missão”.

¹⁰⁷ CHAMBERLIN, C. **Op. cit.** p. 95-97.

¹⁰⁸ YATES, D. **Op. cit.** p. 585.

CAPÍTULO 3

ENTRE O GABÃO E OS EUA

Um dos aspectos distintivos da experiência histórica de missionários protestantes, e que abarca o caso dos estadunidenses no Gabão, foi a produção em massa de textos nos mais variados gêneros e formatos. Eles e elas escreveram diários, relatórios, cartas, memórias, histórias, jornais, panfletos, etnografias e uma série de outros tipos textuais. De fato, cada um desses suportes e formatos indica parcialmente a série de “funções sociais” que a escrita desempenhou no contexto da atuação missionária: foi uma forma de comunicação; um meio de prestação de contas sobre o seu trabalho às Sociedades que os enviavam; uma forma de elaboração íntima das experiências vividas e de sua religiosidade; um meio de justificar a sua presença em lugares aos quais não pertenciam; uma estratégia de publicidade por meio da impressão em massa, entre várias outras. Em suma, a escrita se apresenta como uma prática inerente ao “ser missionário(a)” na virada do século XIX para o século XX e, portanto, como um dos principais caminhos para o estudo das trajetórias, da constituição de subjetividades e também de acesso aos contextos nos quais eles atuaram.

O que resulta desse emaranhado de “funções sociais” da escrita no campo missionário, quando encarado do ponto de vista do(a) historiador(a) que pretende estudá-lo como um arquivo, é, como aponta de maneira irônica a historiadora Peggy Brock, “um fardo de documentação autoimposto quase impossível”¹⁰⁹. Como o caso de Robert H. Nassau tende a confirmar, a quantidade de material é uma das primeiras variáveis aos estudiosos dessa documentação; o missionário não só aderiu ao ímpeto narrativo, mas foi um ponto fora da curva, tendo escrito mais que todos os seus colegas atuantes na África Ocidental juntos¹¹⁰. Ele foi autor de dezesseis obras publicadas, entre 1864 e 1916, incluindo traduções da Bíblia e gramáticas para as línguas *benga* e *mpongwe*, descrições do cotidiano missionário no Oeste africano, relatos etnográficos, registros de tradições orais africanas, além de ter escrito poemas, sermões, artigos científicos, cartas, uma autobiografia e outros manuscritos não publicados.

Mas em conjunto com essa variedade de tipologias e a quantidade de fontes, a questão central que se coloca a essa documentação me parece ser de ordem teórico-

¹⁰⁹ BROCK, Peggy; ETHERINGTON, Norman; GRIFFITHS, Gareth, VAN GENT, Jacqueline. **Indigenous Evangelists and Questions of Authority in the British Empire 1750-1940**: First Fruits. Brill, 2015. p. 10. Da perspectiva do acesso a esse material, a dispersão do movimento missionário em Sociedades independentes e originárias de diversos países e denominações resulta em uma atomização de arquivos, instituições, idiomas, o que torna o esforço logístico de consulta às fontes um trabalho intrincado. Há, ainda, grande parte do material – como cartas, manuscritos, diários, etc. – que também não se encontra nos arquivos oficiais das Sociedades Missionárias, mas em coleções particulares.

¹¹⁰ TEEUWISSEN, Raymond Woodrow. **Robert Hamill Nassau 1835-1921**: Presbyterian Pioneer Missionary to Equatorial West Africa. Master of Theology. Faculty of the Louisville Presbyterian Theological Seminary. 1973. p. 80.

metodológica: afinal, como utilizar fontes constituídas a partir de um contexto de produção tão particular? De que maneira problematizar as mediações que se apresentam entre o processo de escrita e as experiências coloniais das quais fizeram parte? Conforme ilustrado no capítulo anterior, os registros factuais legados pela presença missionária protestante no Gabão apresentam um grande valor informativo sobre diversos processos que marcaram o período colonial. Mas para além disso, uma abordagem metodológica mais atenta permite a identificação de uma perspectiva ímpar sobre os encontros coloniais e as relações inscritas nessas fontes.

Neste capítulo volto minha atenção às diversas práticas narrativas empregadas por Robert H. Nassau, indagando os motivos e intenções vinculados a sua escrita. Atento às suas cartas, relatórios e diários, bem como para sua produção etnográfica e, finalmente, sua produção literária, busco reconstituir as redes intertextuais e institucionais que justificavam, legitimavam e, no limite, condicionavam a sua existência. Conforme busco argumentar, a hipótese aqui defendida é a de que as narrativas missionárias podem ser melhor compreendidas quando levamos em consideração esses diferentes níveis de produção textual, entrecruzando tipologias e destacando as suas sobreposições. Esse entrecruzamento tende a esclarecer as maneiras com que a experiência limítrofe missionária e, consequentemente, a Zona de Contato, conectaram-se a públicos e experiências dos EUA e da Europa.

Para instrumentalizar essa leitura, passei a pensar as narrativas do autor como um produto tensionado de três polos: o universo literário missionário, que impunha uma série de expectativas sobre os seus agentes; o âmbito secular de produção de um conhecimento científico sobre a África, que projetava aspectos do horizonte epistêmico oitocentista sobre os textos missionários; e, finalmente, as experiências intersubjetivas no espaço colonial, que além de serem o material base para sua elaboração narrativa, impactaram a trajetória de Robert H. Nassau e a forma como concebia o seu trabalho. Observar a articulação desses três polos constitui, então, um exercício hermenêutico de colocar-se na perspectiva do autor e adentrar o “mundo dos textos” – não como um fim em si mesmo, mas como uma forma de problematizar as fontes e acessar as múltiplas vozes contidas nelas e, na maioria das vezes, encobertas pelo missionário.

3.1 NARRATIVAS MISSIONÁRIAS E A ESFERA PÚBLICA RELIGIOSA

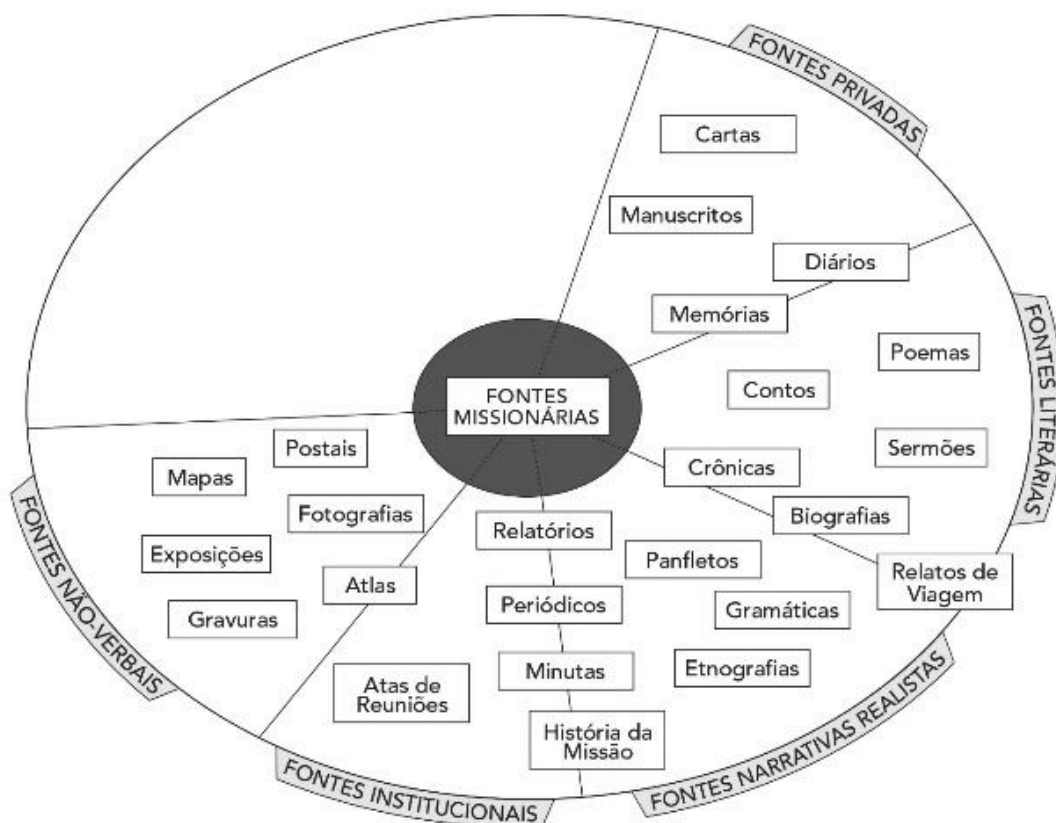
Para me aproximar desse vasto material, compreender como se constituiu esse ímpeto narrativo e verificar as demais camadas de alteridade presentes nos textos, parece-me necessário retomar em primeiro lugar os “motivos” esboçados acima de uma maneira mais sistemática. Quando se pretende analisar os mais variados contextos de atuação dos missionários, cada uma das “funções sociais” representadas nestes motivos constitui uma camada de mediação a ser escavada. Não há como negar, como alerta John Peel, que uma das características centrais das fontes produzidas por esses sujeitos religiosos está no discurso altamente marcado pelo “imaginário evangélico”. No interior desse imaginário, o emaranhado de “funções sociais” da escrita dirigiu, tolheu e estimulou os processos textuais, o que faz do missionário, “por natureza e vocação, um tendencioso”¹¹¹. Assim, embora grande parte da escrita missionária se baseie na máxima tuciditiana do testemunho, se não nos apropriarmos das ferramentas da operação historiográfica, e buscarmos abordar essas fontes como um retrato fiel da realidade, o resultado pode ser não apenas frustrante, mas altamente equivocado.

O quadro abaixo é uma taxonomia das fontes missionárias, com base em seu conteúdo, suporte e âmbito de circulação, para que tenhamos uma visão panorâmica das formas textuais (e não textuais) em seus respectivos contextos. Como pretendo demonstrar, a divisão esboçada é apenas instrumental, ao passo que a composição desses diferentes tipos de fontes e seus conteúdos se misturam no decorrer da produção narrativa de Robert H. Nassau. Na realidade, uma das características centrais dessas fontes é essa intrincada relação intertextual, que acaba por sobrepor conteúdos e tipologias. Um exemplo comum que ilustra esse processo – ao qual me deterei com mais vagar posteriormente – é a publicação de cartas pessoais de missionários em periódicos religiosos, confundindo as divisões entre “Fontes institucionais” e “Fontes Privadas”. Como apresenta Nassau a respeito de suas cartas enviadas em janeiro de 1877: “eu escrevi muitas cartas aos meus filhos, às Igrejas, às Escolas Dominicais e a outros amigos; muitas das quais apareceram no *The Presbyterian* [, um periódico missionário]”¹¹².

¹¹¹ PEEL, J. “Problems and opportunities in an anthropologist's use of a missionary archive”. In: BICKERS, R. A.; SETON, R. (eds). **Missionary Encounters sources and issues**. London Curzon Press, 1996.

¹¹² NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 196. “I wrote letters very full to my children, to churches and Sunday-schools and other friends; many of these appearing in *The Presbyterian*”

Figura 12 – Taxonomia das fontes missionárias protestantes



Fonte: o Autor (2023)

Pensando nessa sobreposição de tipologias e conteúdo, o melhor caminho para iniciar a compreensão das bases da textualidade e dos caminhos percorridos pelas narrativas de Nassau e do grupo do qual fazia parte é atentar, primeiramente, às instituições que articulavam a sua produção e o seu *uso*. Isto se justifica pois, em um nível mais elementar, a elaboração de boa parte desses escritos era uma exigência das Sociedades Missionárias aos seus agentes, por uma série de razões. Conforme apontam os materiais instrucionais para novos recrutas da *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church*, a Sociedade que enviou Robert H. Nassau ao Gabão, uma das primeiras atribuições dos missionários enviados ao campo era o registro das atividades realizadas na Estação Missionária e envio para os EUA. Além de relatórios gerais de suas atividades, conforme aponta o manual:

Solicita-se a cada missionário que prepare também uma narrativa dos trabalhos pessoais durante o ano, com eventuais declarações especiais a respeito do trabalho missionário, a qual deverá ser escrita em forma de carta, a ser encaminhada à Diretoria no início de janeiro¹¹³.

¹¹³ BOARD OF FOREIGN MISSIONS. *A manual for the use of missionary candidates and missionaries, in connection with the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church*. New York: Mission House,

A exigência desse tipo de relatório periódico funcionava como uma forma de controle do trabalho de seus agentes, de modo a situar as demandas de cada campo de missão. Isto ocorria porque, além da seleção de áreas de atuação e do apontamento de candidatos, a função primordial desse tipo de Sociedade Missionária era logística: definir o tipo de trabalho a ser realizado nas Estações, estipular os aportes financeiros necessários para a sua implementação e, finalmente, mobilizar os recursos nas Igrejas nos EUA para tal¹¹⁴. A comunicação constante era, portanto, um dos pilares desse movimento, tanto internamente, para sua organização, quanto publicamente, como uma forma de prestação de contas aos chamados “amigos da missão”. Anualmente, a *Presbyterian Board* publicava um relatório com cerca de seis mil cópias a ser apresentado para a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos EUA, para que “cada doação, mesmo as duas moedas doadas por uma viúva, possa ser rastreada”¹¹⁵.

Figura 13 – Offering For Foreign Missions Envelope (1898)

Prayerfully, Proportionately, in His Name and for my Brethren :

OFFERING
FOR
FOREIGN MISSIONS.

Name, _____

Address, _____

Amount, \$ _____

“As his part that goeth down to the battle, so his part that tarrieth by the stuff: they shall part alike.”

“THY KINGDOM COME.”

The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A., 156 Fifth Ave., New York.
Form 66-2, '98-200,000.

Fonte: The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church of the U.S.A, 1898.

1882. p.12. “Each missionary is requested to prepare also a narrative of personal labors during the year, with any special statements respecting missionary work, this narrative in the form of a letter, to be forwarded to the Board early in January. In addition to these reports, each missionary is expected to write as frequently as may be expedient to the executive officers, Christian friends, and the religious press.”

¹¹⁴ LOWRIE, John C. **A manual of Missions or Sketches of the Foreign Missions of the Presbyterian Church.** New York. 1ªed 1854.

¹¹⁵ LOWRIE, J. C. **Ibidem.** p. 12. Every donation, though as small in amount as the widow's two mites, can be traced in its course (Tradução livre do autor)

Quando pensamos nesse movimento de maneira mais ampla, e sobretudo no seu desenvolvimento no período estudado, é preciso levar em consideração que, para além de um tímido processo sustentado por Sociedades Missionárias Voluntárias, com início no final do século XVIII, o missionarismo protestante se transformou em um amplo e capilarizado deslocamento de pessoas e de instituições, o que demandou uma atualização e refinamento de suas formas de organização. No caso da *Presbyterian Board*, os registros numéricos dos Relatórios Anuais nos fornecem uma amostra do que significou esse processo: no decorrer do período estudado, por exemplo, o montante administrado anualmente passou de \$615.910,98, em 1874, para \$1.014.504,37, em 1892. Já o número de missionários passou de 136 ordenados e 167 leigos, para 214 ordenados e 399 leigos, nas mesmas balizas temporais¹¹⁶. Em termos de comunicação, esse aumento de aportes financeiros e de pessoal representou um fluxo de cartas que podia chegar a vinte e cinco mil por ano, das quais a maior parcela advinha das canetas de missionários em campo¹¹⁷.

Para lidar com a distribuição desses recursos entre suas diferentes áreas de atuação, bem como o processamento de informações, a *Presbyterian Board* passou a ser administrada em um sistema semelhante ao de uma empresa – o que, aliás, tornou-se uma prática comum nessas organizações. Ela era composta por um Comitê Executivo com quatro Secretários (responsáveis por determinados setores de atuação missionária), um tesoureiro remunerado, além de diversos departamentos, como os de contabilidade, compras, viagens, publicidade, avaliação de candidatos, etc¹¹⁸. Assim, o material produzido pelos missionários nos mais diversos campos de missão instalados no decorrer do século XIX (cf. Figura 14), era centralizado em um escritório em Nova York, onde o Comitê Executivo deliberava as questões logísticas. Esse aspecto organizacional e de comunicação influenciou inclusive na escolha da cidade para a instalação do escritório, chamado de *Mission House* (Figuras 15 e 16)¹¹⁹. Como apontam os materiais de divulgação, “esta cidade tornou-se o principal porto estrangeiro do país e possui muitas vantagens para enviar missionários, remeter fundos e *correspondência estrangeira*”¹²⁰.

¹¹⁶ BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America**. New York: Mission House. 1875; 1893.

¹¹⁷ BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.A. At Work**: 156 Fifth Avenue. New York: The Board, 1918.

¹¹⁸ BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **A manual for the use of missionary candidates and missionaries, in connection with the BFMPC**. New York: Mission House, 1882. p.4.

¹¹⁹ A *Mission House* funcionou em um prédio próprio, na *23rd Street* (Imagem 13) e, a partir de 1885, mudou-se para a icônica *5th Avenue* (Imagem 14).

¹²⁰ BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.A. At Work**: 156 Fifth Avenue. New York: The Board, 1918. p. 13.

Essa estrutura organizacional em constante atualização demonstra o grau de pragmatismo e otimismo vinculado à atividade proselitista durante o século XIX. Se a teologia evangélica que estava por trás do movimento tinha a devoção e as emoções no âmago de sua proposta, a tônica que marcou a segunda metade dos oitocentos, não apenas no caso presbiteriano, mas em diversas denominações protestantes influenciadas pelo Segundo Grande Despertar, era o profundo entusiasmo com a possibilidade concreta de “alcançar a todas as nações”. Os avanços do capitalismo e do imperialismo eram vistos, sob esta ótica pragmática, como uma abertura de portas para a concretização do mandato divino do “ide e fazei discípulos de todas as nações”¹²¹. E é deste sentimento que provinha também o ímpeto de registro detalhado do “avanço missionário”, com a crença de que a cooperação humana tornaria possível aproveitar as oportunidades do século.

Embora o continente africano e a *Gabon and Corisco Mission* não fossem os principais campos de missão da sociedade presbiteriana, é nessa estrutura logística mais ampla que se inserem a atuação e a produção textual de Robert H. Nassau. O missionário foi, durante a maioria dos anos de atuação no Ogooué, eleito o oficial executivo (*stated clerk*) do Presbitério de Corisco, que englobava a missão no Gabão e fazia dele o responsável pela compilação dos relatórios mencionados acima. Seguindo os manuais da Sociedade, a síntese enviada ao Escritório da *Presbyterian Board* era feita durante as Reuniões Anuais da missão local, período no qual os missionários se encontravam para discutir (as vezes de maneira não tão amigável) as diretrizes da sua atuação. Robert H. Nassau não tece reclamações explícitas sobre a necessidade de elaborar esse material, mas os seus registros estão repletos de menções ao tempo dispendido nesta atividade e como ela disputava espaço com tempo de descanso, em períodos nos quais normalmente se encontrava longe de suas atividades nas Estações Missionárias¹²². Deste modo, um dos primeiros elementos a ser observado é que, por conta de seu vínculo com a *Presbyterian Board*, grande parte do esforço de escrita do autor estudado correspondeu à *necessidade* de registro de seu trabalho.

¹²¹ BÍBLIA, N.T. “Mateus 28:19”. In: **Bíblia**: Nova Versão Internacional, Antigo e Novo Testamento. Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida. 2001. p. 796.

¹²² NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p.285, 630, 655, 660.

É importante destacar que a textualização desse material não se limitava ao período das Reuniões Anuais, mas passou a ser um elemento cotidiano. Como normalmente havia um intervalo considerável de tempo entre os eventos a serem reportados e os momentos de escrita desses relatórios, que podia ser de alguns dias, com relação às cartas enviadas ao Secretário da Missão, ou até mesmo meses, no caso dos Relatórios Anuais, Nassau e a maioria de seus colegas desenvolveram o hábito de registrar apontamentos diários em um caderno pessoal. Não se sabe ao certo em que momento da sua trajetória isso se estabeleceu, na medida em que seus arquivos contam com diários a partir de 1880¹²³. Contudo, a forma constante de seus textos sobre todo o período em que atuou no Gabão, guardando um nível consistente de detalhes, permite inferir que a composição desse tipo de diário fez parte da rotina da Estação Missionária e do próprio trabalho do missionário durante todo o período estudado.

A funcionalidade primeira destes escritos era, como dito, a de um exercício mnemônico, para o registro de eventos cotidianos a serem apresentados posteriormente como o “avanço da missão”. Por mais que não houvesse um direcionamento formal a respeito do conteúdo desses diários por parte da Sociedade Missionária, por via de regra o compromisso institucional dos missionários e o fato de que seriam avaliados com base no conteúdo desse tipo de material fizeram com que seus diários fossem marcados por um tom eminentemente factual. Desta forma, a sua ênfase geral estava menos em uma tentativa de introspecção a respeito das experiências, como normalmente se espera de diários íntimos, e mais na ideia de *reportar* aspectos da missão “tal como aconteceram”.

Essa característica fez com que esse tipo de fonte tenha sido mais precisamente definido como *diário testemunhal*, qual seja, aquele que é feito para ser lido por outros. O seu formato, por sua vez, aproximava-se do gênero textual da *crônica*, no qual não há a tentativa de imposição de uma configuração de sentido a longo prazo. Em termos gerais, os seus conteúdos se enquadram em temas como: a) atividades missionárias em si e os encontros evangelísticos com não-cristãos; b) a vida nas comunidades cristãs locais nas quais os missionários atuavam como pastores; c) as configurações sociais mais amplas, das vilas e cidades nas quais os missionários operavam; d) a situação política na região, que usualmente afetava o trabalho missionário¹²⁴.

É fundamental destacar, todavia, que, nas entrelinhas desses registros factuais, Robert H. Nassau e muitos de seus colegas fugiram da regra, devotando também alguns

¹²³ Os diários de Nassau preservados na *Speer Memorial Library* (Texas, EUA), abrangem o intervalo de 1880 até parte de 1919, dois anos antes de sua morte.

¹²⁴ PEEL, John David Yeadon. **Religious Encounter and the Making of the Yoruba**. Indiana University Press, 2003. p.11.

trechos curtos à textualização dos sentimentos e confissões íntimas. Em alguns momentos, registrar os acontecimentos “tal como ocorreram” envolvia destacar sentimentos como ansiedade e angústia, os quais ilustravam os percalços vividos em regiões desconhecidas ao seu público estadunidense. Seguindo essa linha, muitos desses sujeitos também acabavam por recorrer à escrita como uma forma de elaboração de suas próprias experiências, como um refúgio onde podiam expor suas frustrações e vulnerabilidades – podendo escolher *a posteriori* expô-las ou não publicamente. Em uma dessas entrelinhas dos registros de Nassau, na qual ele se refere ao seu diário, o missionário permite ao leitor notar o valor atribuído a esse recurso narrativo: “quando eu estava sozinho, ele [o diário] era como um *companheiro* para mim”¹²⁵.

O companheirismo do diário a que se refere Nassau servia, entre outras questões, para exclamar sobre os riscos de vida aos quais o missionário se viu exposto no decorrer do exercício de suas funções. De fato, seus registros enfatizam uma vulnerabilidade do seu autor, cujos anos foram marcados por repetidos momentos de febre, resfriados, gripes, doenças de pele, dores de cabeça constantes, intoxicações alimentares, desinterias, etc. os quais colocavam à prova sua permanência na África e, em muitos casos, a sua própria vida. Além das questões físicas, é recorrente o registro do estado psicológico, como o sentimento de tristeza, solidão ou mesmo frustração pela falta de interesse africano em sua mensagem. O cotidiano é, assim, descrito como motivo de ansiedade, gerada pelas constantes mudanças em um cenário pouco controlável. Conforme o seu ponto de vista: “Era penoso, na minha vida no Ogooué, que não houvesse uma sucessão de dias de sossego e descanso. Havia mudanças constantes; quando não para melhor, eu sabia que, em poucos dias, haveria de mudar para pior”¹²⁶.

No encontro entre os registros factuais e os raros momentos introspecção tomava forma o exercício de *autoexame*, um dos componentes centrais do imaginário evangélico. Era nesse instante, de retorno aos escritos para elaborar relatórios, que se dava a constituição narrativa de suas experiências e uma avaliação própria do seu trabalho. Ao fim e ao cabo, como aponta o historiador Peter Van der Veer, “seu encontro com as tradições das pessoas que eles tentavam converter também tinha impacto na compreensão de suas próprias crenças e

¹²⁵ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p.235. “So helpful was the companionship of my sister, that I began to neglect to make daily entries in my diary. When formerly I had been alone, it was a companion to me.”

¹²⁶ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.313. “It was trying, in my Ogowé life, that there was no succession of days of quiet and rest. There was constant change; if for the better, I knew that, in a few days there would be evil. Indeed, a good name for my Africa would be " The Land of Change.”

práticas”¹²⁷, o que era elaborado por meio desse processo narrativo. Assim, os autores registravam aquilo que criam ser importante aos olhos dos Secretários da Missão, mas também aquilo que entendiam compor a sua experiência subjetiva e, em um nível mais amplo, aquilo que representava o ser missionário ou mesmo cumprir o mandato divino.

Por se tratarem de indivíduos altamente comprometidos com o campo religioso e suas sensibilidades, a produção textual era também, como ressalta John Peel, uma forma de vincular as experiências pessoais à matriz narrativa do cristianismo: a Bíblia. O livro sagrado servia tanto como um guia missionário, quanto como uma fonte de alegorias e analogias através das quais os missionários transformavam situações (e sujeitos) desconhecidos, em elementos familiares. A escrita dos diários configurava, então, um espaço narrativo de autoanálise, de elaboração de suas experiências religiosas e de projeção destas para um público leitor¹²⁸.

Há, portanto, o que podemos chamar de tripla funcionalidade nesse tipo de escritos ou, em outras palavras, o processo de sobreposição de fontes e suas camadas, de acordo com o quadro apresentado anteriormente (Figura 12). Os diários e cartas missionárias – que constituem as bases narrativas desse grupo – tenderam a exercer uma função subjetiva, institucional e de divulgação de uma determinada imagem sobre o seu trabalho, as quais se entrecruzam. No caso das cartas, assim como nos diários, para além da comunicação oficial, sua escrita servia como uma forma de contato com as suas famílias e amigos em seus lugares de origem. Também nessas fontes, algumas linhas são destinadas ao registro dos afetos catalisados pela distância; foi, por exemplo, com três meses de atraso que Nassau ficou sabendo da morte de sua mãe e de seu pai e através desse meio que mantinha contato com seus filhos nos EUA¹²⁹. Deste modo, por conta dessa múltipla funcionalidade, as cartas missionárias são marcadas tanto por registros carregados de sentimentos de saudade, reclamações e confissões, nos casos de remetentes familiares, quanto por um tom polido e cheio de ressalvas, no caso da interlocução com membros de instituições¹³⁰.

¹²⁷ VAN DER VEER, Peter. "Afterword: Global Conversion" In: SCOTT, Jamie S.; GRIFFITHS, Gareth. **Mixed Messages: Materiality, Textuality, Missions**. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p.223. "Simultaneously their encounter with the traditions of the people they try to convert also has an impact on their understanding of their own beliefs and practices."

¹²⁸ PEEL, John David Yeadon. "For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology". **Comparative studies in society and history**, v. 37, n. 3, p. 581-607, 1995. p.596-597.

¹²⁹ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 276.

¹³⁰ Nassau registra por inúmeras vezes o seu anseio pela chegada de sua correspondência, já que, nos anos em que residiu nas Estações Missionárias no curso do Rio Ogooué, atrasos de semanas ou até mesmo meses para a realização das entregas eram comuns, mesmo em relação a já demorada recepção de remessas na cidade portuária de Libreville. No caso das estações localizadas no interior, o transporte das correspondências dependia das rotas de vapores comerciais rio acima, o que normalmente era o principal motivo do atraso. As remessas

Afora a comunicação e registro, outra gama de textos também fomentada pelo pragmatismo logístico missionário foi aquela voltada à produção de um conhecimento sobre o campo de missão. Entre diários, cartas e relatórios, alguns dos missionários com mais experiência em campo eram convidados pela *Presbyterian Board* a produzir um conhecimento específico sobre os seus campos de atuação. Esse exercício servia tanto para a composição de materiais proselitistas (folhetos, cartilhas e Bíblias nos idiomas locais), quanto para a elaboração de conteúdo instrucional para missionários recém enviados. Ao fim e ao cabo, embora formados em uma tradição de ensino com um zelo pela teologia, linguística e filologia, como o caso de Nassau ilustra, não havia uma instrução prática direcionada às culturas-destino ou mesmo uma capacitação sobre como lidar com adversidades climáticas e geográficas nas regiões em que atuavam. Isso fazia com que o movimento dependesse, em grande medida, de um processo de tentativa e erro, aperfeiçoado pela produção e reedição desse tipo de material instrucional.

As obras iniciais de Robert H. Nassau nas quais visou apresentar suas impressões e experiências na África partiram, de fato, das demandas próprias do ímpeto evangelístico, e visaram produzir um conhecimento base para o funcionamento da missão. A primeira contribuição de Nassau nesse sentido foi a escrita de materiais instrucionais para novos missionários. Afinal, até a década de 1870, o principal material da *Presbyterian Board* a respeito de sua atuação na África era o manual de John Lowrie (1854), que não contemplava o avanço da missão para o interior do continente. Foi, então, a partir da necessidade de atualizá-lo que Nassau foi convidado a produzir um breve texto introdutório sobre a *Gabon and Corisco Mission*, durante o seu período de licença nos EUA (1873)¹³¹.

Paulatinamente, Nassau se tornou um dos autores de referência a respeito da missão no Gabão, sobretudo no círculo presbiteriano. Por esse motivo, nove anos após a publicação do texto mencionado acima, o missionário foi incumbido da produção de um novo folheto denominado *Historical Sketch of the Missions in Africa (1881)*, a pedido da *Woman's Foreign Missionary Society*, instituição auxiliar da *Presbyterian Board*. A função primordial desse material, conforme demonstra o seu conteúdo, era menos um registro histórico no sentido estrito, e mais a apresentação geral das condições de atuação na região. A começar por um mapa, instruindo sobre as diferentes estações missionárias e a distância entre elas, o texto seguia com a apresentação da geografia da região, uma breve história da missão e,

chegavam, então, com 13, 22 ou até 38 cartas, fazendo com que o missionário passasse madrugadas ou dias lendo e respondendo a cada uma delas. Cf. NASSAU, R. H. *Ibidem*. p. 437.

¹³¹ NASSAU, R. H. *The Gaboon and Corisco Mission*. New York: Board of Foreign Missions, 1873.

principalmente, com uma descrição das gentes que lá habitavam (com ênfase em suas práticas religiosas). Este modelo serviu, tal como evidencia o seu contínuo processo de revisão e reedição, como a principal referência sobre a Missão presbiteriana no Gabão nas décadas seguintes¹³².

Mas se a publicação dos textos instrucionais sobre a missão era relevante para atrair e direcionar novos missionários, ainda de maior importância eram aqueles textos voltados à apresentação dos idiomas africanos. Isso se justificava porque, segundo o entendimento da *Presbyterian Board* naquele período, “a capacidade de escrever e falar bem a língua nativa é uma qualificação indispensável do serviço missionário”¹³³. Nas palavras de R. H. Nassau, “considero que o dever primordial do missionário recém-chegado a um campo estrangeiro é dedicar-se ao aprendizado do idioma do país”¹³⁴. Enquanto o domínio da fala era considerado o principal instrumento de pregação e o caminho central para criar laços mais profundos com os prosélitos, a proficiência na escrita, por sua vez, ilustrava a necessidade do trabalho de tradução e registro desses idiomas, o que era um meio de providenciar o acesso a hinos, materiais religiosos e principalmente às Escrituras.

Foi esse imperativo da Sociedade Missionária, proveniente das necessidades práticas do “trabalho evangelístico direto”¹³⁵, associado ao gosto de Robert H. Nassau pelas letras (e em especial pelos idiomas africanos), que fez com que outro eixo importante da obra desse missionário e de seu esforço de produção do conhecimento fosse voltado às áreas da linguística e da tradução. Aliás, após um longo processo de aprendizado dos idiomas *benga*, *mpongwe* e *fang*, o missionário escreveu orgulhoso em sua *Autobiografia*: “quando deixei a África, eu era o único dos mais de quarenta missionários que podia pregar em cada um dos três dialetos reconhecidos em nosso campo”¹³⁶. E, de fato, durante todo o processo de

¹³² NASSAU, R. H. “Africa”. In: **Historical Sketch of the Missions Under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Board**. Philadelphia: Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1881; 1886; 1891; 1897.

¹³³ PRESBYTERIAN BOARD. **A manual for the use of missionary candidates and missionaries**, in connection with the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church. New York: Mission House, 1882. p. 13. “It is the understanding of the Board that the ability to write and speak the native language well, is an indispensable qualification of missionary service, without which no one can expect to continue in the enjoyment of its support.”

¹³⁴ NASSAU, R. H. “The Importance, in Foreign Missions, of Acquiring the Native Language”. **The Medical Missionary**, v.22, n.6, Jun., 1913. p.176-179. “I consider that the very first duty of the missionary newly-arrived on a foreign field, is to set to work to acquire the language of the country”

¹³⁵ Há uma diferenciação, presente nas próprias fontes, entre o chamado trabalho evangelístico direto – que correspondia à pregação do Evangelho – e trabalhos evangelísticos indiretos – como o ensino da leitura e escrita, de ofícios e outras atividades.

¹³⁶ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p.1697-98. “when I left Africa, I was the only one of over forty missionaries who could preach in each of the three dialects recognised in our field”.

aprendizado e atuação missionária, esse domínio e curiosidade foram canalizados para a prática da tradução e pela busca de sua publicação.

Desde o seu segundo período de licença nos EUA (1881-1883), o missionário se dedicou ao trabalho conjunto de escrita e harmonização da Bíblia nos idiomas *omyené*. Em 1881, Nassau auxiliou na publicação de uma nova versão dos Evangelhos em *mpongwe*¹³⁷ e também utilizou seu conhecimento do *benga* (idioma falado na Ilha de Corisco e em Camarões) para revisar e republicar uma cartilha introdutória e os hinos utilizados nas igrejas da missão¹³⁸. Ainda em sua licença, partindo do trabalho de registro de seus colegas, o missionário também buscou meios para publicar a primeira cartilha e vocabulário em *fang*¹³⁹, idioma que passaria a usar cotidianamente em seu retorno à África. Nos anos subsequentes, durante sua estadia no Ogooué, Nassau se dedicou amplamente ao *benga*, língua em que demonstrou maior conhecimento, trabalhando em um longo processo de revisão de sua principal gramática¹⁴⁰ e na harmonização de diversos livros da Bíblia¹⁴¹.

Como a escrita desses materiais instrucionais permite notar, além da função de agentes *in loco*, cabia aos missionários – sob a orientação das Sociedades Missionárias – utilizar a sua experiência e capacidade de escrita como ferramentas para conectar os campos de missão e a instituição nos EUA. No caso das cartas e relatórios, essa conexão exercia uma função primordial para a organização e o funcionamento do movimento, bem como no caso da escrita de gramáticas, manuais e materiais proselitistas. Não obstante, para além desses elementos, a ligação entre os missionários e os EUA era também uma forma de sustentar o empreendimento financeiramente. Conforme as orientações de um dos manuais da Sociedade, para além dos materiais citados, “espera-se que cada missionário escreva com a frequência que for conveniente para os oficiais executivos, amigos cristãos e a imprensa religiosa”¹⁴². Ou seja, era um dever missionário *divulgar* a causa para um público metropolitano religioso mais amplo (amigos cristãos e imprensa religiosa), sobretudo a fim de mobilizar pessoas e recursos.

Por se tratar de organizações dependentes de doações, as Sociedades Missionárias se tornaram uma espécie de sistema de comunicação que ligava as pessoas no Ocidente a

¹³⁷ NASSAU, R. H. **Mpongwe Gospels and Acts**. New York: American Bible Society, 1881.

¹³⁸ NASSAU, R. H. **The Benga Primer and Hymns**. New York: American Tract Society, 1881.

¹³⁹ NASSAU, R. H. **Fañwe Primer and Vocabulary**. New York: Edward O. Jenkins, 1881.

¹⁴⁰ NASSAU, R. H. **Mackey's Grammar of the Benga-Bantu Language**. NY: American Tract Society, 1892.

¹⁴¹ NASSAU, R. H. **Benga Old Testament, Part I and Part II**. New York: American Bible Society, 1898.; NASSAU, R. H. **Benga New Testament, Romans to Revelation**. New York: American Bible Society, 1893.

¹⁴² PRESBYTERIAN BOARD. **A manual for the use of missionary candidates and missionaries, in connection with the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church**. New York: Mission House, 1882. p.12. “In addition to these reports, each missionary is expected to write as frequently as may be expedient to the executive officers, Christian friends, and the religious press.”

situações no mundo não-ocidental, sendo os missionários e suas canetas o principal polo dessa relação¹⁴³. A publicização das experiências de campo era não apenas uma forma de prestar contas sobre o trabalho em campo, mas também inspirar os sentimentos e experiências religiosas capazes de mobilizar a paixão fervorosa dos seus pares. Como consequência disso, é fundamental considerarmos que grande parte do material produzido pelos missionários estadunidenses apresentado na tipologia (Figura 12), incluindo aqueles gráficos (fotografias, desenhos, objetos, mapas, etc.), eram remetidos aos EUA e utilizados das mais variadas formas pelos “departamentos de publicidade” das Sociedades Missionárias. Era justamente a partir dessa lógica que cartas pessoais e trechos de relatórios de Nassau e seus colegas eram veiculados na imprensa protestante, como apontei anteriormente.

Conforme Jamie Scott e Gareth Griffiths, não é exagero pensarmos nas Sociedades Missionárias como verdadeiras “máquinas de publicação”¹⁴⁴. A *Board of Foreign Missions*, por exemplo, contava com o apoio de uma organização complementar da Igreja Presbiteriana, a *Board of Publication*, a qual imprimia todo o material presbiteriano nos EUA, e, por consequência, grande parte do material missionário. Para situar a escala do potencial de publicação da imprensa presbiteriana – mesmo que o material voltado à causa missionária correspondesse a apenas uma parcela – podemos nos voltar brevemente a um extrato dos registros da *Board of Publication*: de 1884 a 1885, por exemplo, a imprensa presbiteriana publicou a relevante marca de 1.222.350 cópias de livros e 16.285.018 cópias de periódicos¹⁴⁵.

Como dito, parte desse material foi impresso a fim de divulgar a causa das missões estrangeiras, o que torna a imprensa protestante de massa nos EUA um fator importante para pensarmos a produção narrativa de Robert H. Nassau. Afinal, o emprego de periódicos pelo campo social protestante estadunidense, nas proporções expostas acima, acarretou na formação de uma verdadeira “esfera pública religiosa”¹⁴⁶, a qual foi a principal plataforma de publicização das experiências de Nassau no continente africano. Muitos trechos de suas cartas e relatórios – quase sempre editadas e adulteradas pela imprensa protestante – eram publicados mensalmente como uma forma de atualizar o público leitor e financiador a respeito de seus “avanços”. O diagrama abaixo (Figura 17) ilustra as relações intertextuais entre a

¹⁴³ JENKINS, Paul. "The earliest generation of missionary photographers in West Africa and the portrayal of indigenous people and culture." *History in Africa*. v.20, p.89-118, 1993. p. 92.

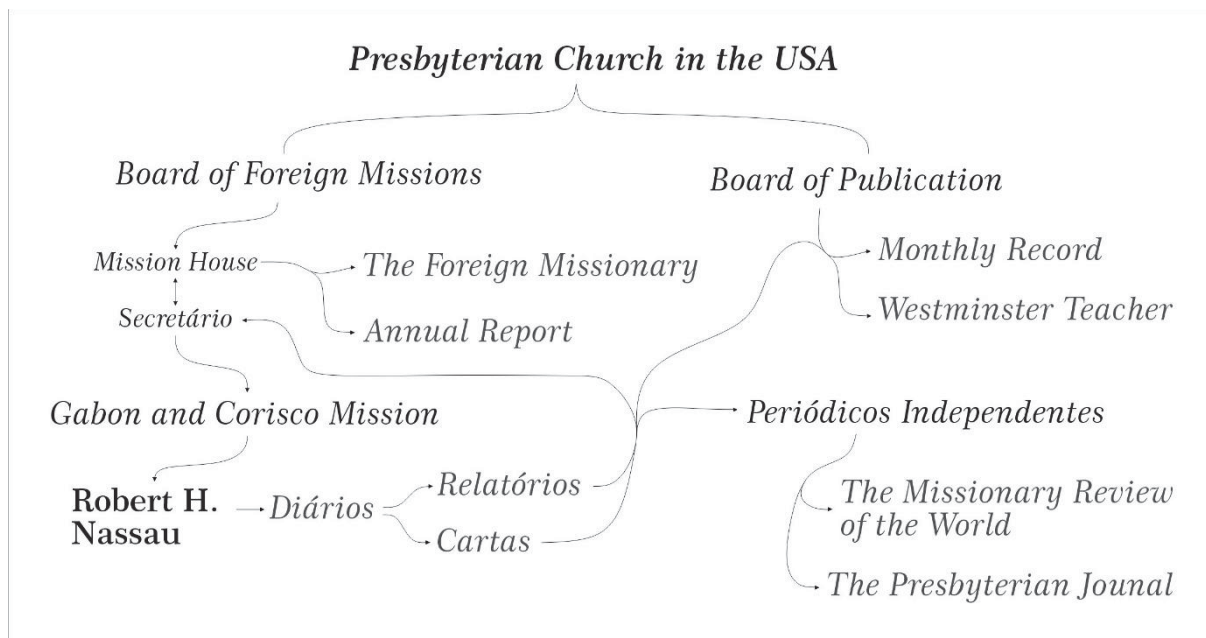
¹⁴⁴ SCOTT, Jamie S.; GRIFFITHS, Gareth. *Mixed Messages: Materiality, Textuality, Missions*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 37.

¹⁴⁵ BOARD OF PUBLICATION. *Forty-seventh Annual Report of the Board of Publication of the Presbyterian Church in the United States of America presented to the General Assembly*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1885. p. 16-17.

¹⁴⁶ VAN DER VEER, P. *Op. cit.* p. 246.

produção de Nassau e alguns dos principais periódicos religiosos, para que tenhamos, novamente, uma visão panorâmica desse processo narrativo.

Figura 17 – Diagrama dos processos narrativos da *Presbyterian Board*



Fonte: o Autor (2023)

O fluxo central de comunicação se dava entre Robert H. Nassau e a *Mission House*, através do Secretário responsável pelo campo de missão africano. Excertos desses materiais eram enviados direta e indiretamente aos periódicos religiosos da própria Igreja Presbiteriana e também a alguns jornais independentes. Dos periódicos publicados no âmbito da Igreja Presbiteriana, dois deles veiculavam a maioria das informações sobre o esforço missionário, incluindo a *Gabon and Corisco Mission*. Eram estes o *The Foreign Missionary*, um jornal mensal publicado pela própria *Board of Foreign Missions* (até o ano de 1886) e o *Presbyterian Monthly Record*, um periódico da *Board of Publication* voltado à divulgação dos trabalhos das diferentes iniciativas da Igreja Presbiteriana, do qual algumas páginas eram dedicadas à atualização sobre o trabalho missionário¹⁴⁷. A amplitude da divulgação dos artigos de Nassau era ainda maior com a publicação em outros periódicos não diretamente ligados à Sociedade a que ele pertencia. Destacam-se, nesse sentido, o *The Missionary Review of the World*, um jornal interdenominacional sobre missões protestantes e o *The Presbyterian Journal*, periódico presbiteriano independente no qual Nassau publicou treze matérias entre 1874 a 1894.

¹⁴⁷ Esses jornais publicavam, respectivamente, uma média de 18.000 e 100.000 cópias mensais.

Como citado anteriormente, os escritos do missionário divulgados nesses periódicos variavam entre excertos de relatórios anuais e cartas endereçadas aos Secretários da missão, artigos escritos sob demanda específica, ou até mesmo reproduções de cartas e escritos remetidos à sua família e amigos nos EUA. De maneira geral, a finalidade de sensibilizar o piedoso público religioso estadunidense fez com que o conteúdo desses excertos enfatizasse a necessidade urgente da presença cristã naqueles territórios. Na maioria das vezes, entre as provas concretas dessa necessidade estava a veiculação de estereótipos sobre as populações africanas, a partir de diversos *marcadores da diferença*, conforme descrito em meu trabalho de conclusão de curso¹⁴⁸.

Ao que concerne especificamente a essa pesquisa, destaca-se o fato de que os periódicos foram um dos meios mais diretos de publicização dos escritos de Robert H. Nassau, o que os torna também relevantes para pensarmos sua incidência sobre a própria elaboração narrativa de forma mais ampla. No cotidiano missionário, não apenas a escrita *para* esses jornais figurava como uma prática recorrente, mas também a sua leitura. Como relata Nassau em seu diário, um dos motivos da ansiedade pelo recebimento de suas correspondências era, além das cartas de seus familiares e amigos, o recebimento de livros e periódicos dos EUA. Conforme destacava, “tenho certeza de que aqueles que enviam livros, revistas e etc. para os missionários estrangeiros em países nos quais não se pode obter livros, não fazem ideia do quanto eles são apreciados”¹⁴⁹. De um ponto de vista pragmático, o acesso de Nassau e de muitos de seus colegas a essa cultura protestante de massa fazia com que, como autores de narrativas, eles conhecessem os conteúdos e temas veiculados, os estilos, as ênfases e a frequência de seu aparecimento, de forma a inferir aquilo que era considerado importante ou esperado de um agente em campo.

Por outro lado, eles utilizavam os periódicos como um meio de se conectar à “comunidade imaginada” mais ampla, ou, como sugeriu Birgit Meyer para o caso das comunidades religiosas, para a conexão com determinadas “formações estéticas” – “uma estética compartilhada através da qual sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos”¹⁵⁰. Isto é, a veiculação de formas culturais compartilhadas através desses periódicos possibilitava

¹⁴⁸ ZÜGE, J. G. “**Visões missionárias e o olhar da diferença:** o discurso racial sobre a África na Conferência Missionária Mundial (1910)”. 68f. Monografia (Bacharelado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

¹⁴⁹ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914.. p.221. “I am sure that those who send books and magazines, etc., to foreign missionaries in countries where there are no books to be obtained, do not appreciate how much they are enjoyed.”

¹⁵⁰ GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. (Orgs.). **Como as coisas importam:** uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 54.

a superação da distância espacial entre os membros da comunidade religiosa, aproximando, assim, os missionários e o espaço público religioso dos EUA. É por meio da textualidade do universo missionário, veiculada em grande medida nesses jornais, que se cria, então, uma conexão entre as experiências do campo de missão (o espaço colonial) e a comunidade religiosa nos EUA, que foi responsável por desencadear afetos, emoções comuns, bem como modular as formas de experienciar o mundo dos próprios missionários.

A estima de Nassau pelos periódicos e pela conexão proporcionada por eles fica evidente em seus arquivos pessoais. Nestes, encontra-se um livro de recortes considerados úteis ou importantes, e, sobretudo, onde eram guardadas aquelas edições que continham seus textos e cartas ou nas quais era citado nominalmente. Esse esforço colecionista do autor, bem como as vezes em que mencionou sua leitura como um elemento cotidiano, tornam razoável a afirmação de que a veiculação dos textos de Nassau nesses meios era entendida (ao menos pelo autor) como uma forma de reconhecimento do seu trabalho e de constituição de um senso de relevância ampliado à sua missão. Reconhecidamente, parte importante do trabalho missionário se realizava no âmbito narrativo, no qual se concretizava o esforço de ligação entre o Outro que “necessitava de salvação”, o trabalho missionário em favor deste e, finalmente, a comunidade que dava suporte à causa missionária¹⁵¹.

Feitas essas considerações, parece-me produtivo pensar, do ponto de vista analítico, que além das demandas institucionais que se colocavam à sua textualidade – apresentadas nos excertos dos manuais missionários –, o processo de produção narrativa de Robert H. Nassau se dava a partir de um *movimento circular* entre as experiências vivenciadas no campo de missão e as expectativas e normas desse campo literário. Consequentemente, é possível afirmar que o próprio processo de escrita e circulação de textos no espaço público religioso compuseram parte importante da experiência missionária, não apenas representando-a, mas também exercendo influência sobre ela. Afinal, é nesse momento de registro que grande parte das experiências são *narradas* e se conectam à experiência e à comunidade religiosa da qual o autor faz parte.

Conforme essa seção buscou demonstrar, parece-me razoável argumentar que as diversas formas de escrita missionária guardam um certo grau de especificidade com relação a outros gêneros narrativos do século XIX e XX, como a sua finalidade organizacional e propagandística, seu vínculo com as sensibilidades religiosas ou mesmo a sua inserção em

¹⁵¹ **The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection.** “Newspaper clippings (1880 - 1921)”, series 1, Box 8, File 8: 2, Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

uma “esfera pública religiosa”¹⁵², elementos fundamentais para qualquer análise desse tipo de fonte. Não obstante, é também necessário ressaltar que esses escritos são demarcados pela permeabilidade com relação a outros aspectos do horizonte epistêmico oitocentista, que ultrapassam o âmbito do campo social religioso. Afinal, o processo de expansão do movimento missionário protestante se deu *pari passu* à expansão global do capitalismo, ao domínio das potências europeias sobre a maior parte do mundo e, consequentemente, ao desenvolvimento de um imaginário imperial e colonialista. Os missionários não só foram coetâneos, mas coabitaram diretamente e participaram em diferentes níveis desse processo, o que exerceu forte influência sobre o imaginário evangélico.

3.2 SABERES MISSIONÁRIOS E O CONHECIMENTO COLONIAL

Um dos produtos textuais mais evidentes dessa intersecção entre as demandas específicas do movimento missionário e o horizonte epistêmico oitocentista foi o esforço de produção de um conhecimento *sobre* os espaços coloniais, que também dialogava com a ciência do período. Muito embora a atenção de Robert H. Nassau tenha sido majoritariamente voltada ao trabalho missionário e suas demandas, como demonstrei anteriormente, em seu tempo livre na África e nos seus períodos de licença e aposentadoria nos EUA, ele não hesitou em registrar a sua experiência e repassá-la em forma (ou a serviço) de um conhecimento que transcendia as necessidades específicas do movimento missionário. O seu contato paulatino com uma curiosidade científica sobre o continente até então pouco conhecido no Ocidente, ou mesmo uma procura popular de um saber sobre a África nos EUA, fez também com que sua observação e escrita buscassem a cooperação direta e indireta com diversas áreas da produção acadêmica.

Não por acaso, na ocasião do falecimento de R. H. Nassau, em 1921, um artigo curto publicado no jornal missionário *The Presbyterian* defendia, de forma um tanto quanto hiperbólica, uma parte esquecida do legado deixado por ele. O autor afirmava: “Todas as biografias de Dr. Nassau que eu li negligenciaram a parte mais importante de seus trabalhos [...] O lado de sua carreira, de tantos anos como missionário mais conhecido por mim foi o científico”¹⁵³. Muito provavelmente Nassau não daria crédito à ênfase do autor, na medida em que ele próprio não se identificava como um cientista. Um exemplo disso é que em sua leitura

¹⁵² VAN DER VEER, P. *Op. cit.*, p.224.

¹⁵³ W. C. S., “Dr. Nassau as a scientist,” *The Presbyterian*, v.91, n.29, May 26, 1921. “All the biographies that I have read of Dr. Nassau have neglected the most important part of his labors [...] This side of his career of so many years as missionary, best known by me was the scientific”

cuidadosa dos excertos nos quais era citado, mesmo tendo cursado medicina, Nassau costumava riscar o título de médico antes de missionário, por entender que seu trabalho era primordialmente o de “pregar o Evangelho”¹⁵⁴. Seguindo esse padrão, certamente ele faria o mesmo com o título de “cientista”. Não obstante, apesar de reconhecer no trabalho missionário a sua prioridade, há elementos de sua trajetória e escrita que indicam o seu interesse e contribuição acadêmica, mesmo que o tenha feito de forma “amadora”.

Parte da familiaridade do missionário com áreas como a botânica e farmacologia, por exemplo, provavelmente se desenvolveu por conta de sua formação na *University of Pennsylvania Medical School* (1859-1861). Conforme aponta seu biógrafo, Raimond Teeuwissen, apesar de Nassau não ter reconhecido diretamente o mérito pessoal na introdução de itens à farmacopeia estadunidense, ele menciona ter observado pioneiramente o uso africano de três plantas medicinais durante sua atuação no continente: a Fava-de-Calabar (*Physostigma venenosum*), utilizada em cerimoniais; a noz-de-cola (*Cola acuminata*), introduzida na ponta das flechas *fang*; e a *Strophanthus barteri*, também utilizada como veneno. Além disso, o olhar inclinado à medicina o fez também observar e relatar as doenças e as principais causas da alta taxa de mortalidade dos missionários que atuaram na África. Em alguns artigos, como *Observations Upon Native Diseases Seen During Thirty Years' Residence in Equatorial Africa* (1892), Nassau buscou instruir a respeito de cuidados paliativos e medidas sanitárias para melhorar e prolongar a permanência de estadunidenses na África¹⁵⁵.

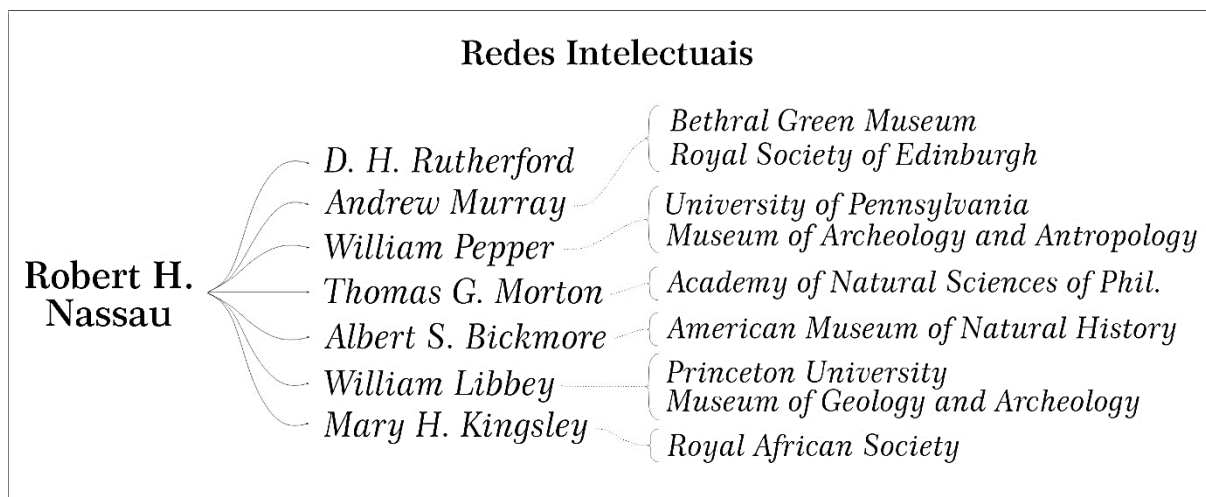
Um fato que chama a atenção é que, assim como outros missionários do período, o ímpeto de cooperação com a ciência foi muito além das áreas específicas sobre as quais Nassau detinha certo domínio, chegando a campos como a entomologia (estudo de insetos), por exemplo. Afora a curiosidade geral sobre o até então desconhecido continente africano, esse interesse pode ser entendido sobretudo pelo fato de que Nassau desenvolveu uma relação aproximada com os círculos acadêmicos nos EUA e na Inglaterra, além de ter se tornado amigo de uma série de cientistas em suas viagens pela Europa e na sua estadia no Gabão. Foram essas redes intelectuais que estimularam o gosto pela ciência e a vontade de registrar e contribuir para o seu avanço. Deste modo, o diagrama abaixo (Figura 18) ilustra de maneira parcial as relações estabelecidas por Robert H. Nassau com alguns desses acadêmicos, bem como com as instituições às quais estavam ligados. Embora pouco tenha restado das

¹⁵⁴ TEEUWISSEN, Raymond. **Robert Hamill Nassau 1835-1921: Presbyterian Pioneer Missionary to Equatorial West Africa.** Master of Theology. Faculty of the Louisville Presbyterian Theological Seminary. 1973. p.72.

¹⁵⁵ TEEUWISSEN, R. **Ibidem.** p.77.

conversas por cartas mantidas entre o missionário e os seus interlocutores¹⁵⁶, a *Autobiografia*, os diários de Nassau e os periódicos nos quais o autor publicou artigos, dão exemplos úteis sobre como essas conexões se desenvolviam e condicionavam seus processos de escrita.

Figura 18 – Redes intelectuais de Robert Hamill Nassau



Fonte: o Autor (2023)

Nos EUA, um de seus principais interlocutores foi o médico da Philadelphia, Thomas G. Morton, através de quem Nassau se conectou a diversos outros acadêmicos. Em 1876, por exemplo, o missionário registra ter enviado um espécime de um verme ocular (*Loa loa*) à Morton, o qual foi estudado e descrito em um artigo pelo professor Dr. Joseph Mellick Leidy, fundador do setor de biologia da *Philadelphia University*¹⁵⁷. De maneira semelhante, a amizade com o naturalista britânico Andrew Murray, que costumava trocar cartas e debater com Charles Darwin na década de 1860¹⁵⁸, manteve Robert H. Nassau em contato com o círculo acadêmico britânico. Foi através de Murray que, em 1876, um relato de Nassau acerca de uma espécie de aranha caranguejeira (“*Mygale Spider*” – Figura 19) foi publicado na revista *Gardiner’s Chronical*¹⁵⁹. Um ano depois, outro naturalista britânico, D. H. Rutherford, escreveu ao missionário e enviou uma rede de captura de insetos, solicitando um espécime da rara borboleta gigante, *Papilio Antimachus* (Figura 20)¹⁶⁰.

¹⁵⁶ O missionário indica o hábito de queimar cartas um ano após o seu recebimento, com exceção daquelas consideradas relevantes afetivamente, ou para a produção de algum de seus escritos posteriores.

¹⁵⁷ LEIDY, J. M. "Account of a worm (Dracunculus, or Filaria loa)". **American Journal of Medical Science**, vol.74, July, 1877, p.113-116.

¹⁵⁸ Cf. **Darwin Correspondence Project**. United Kingdom, 2008. Arquivo Online. Disponível em: https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=nameregs/nameregs_3459.xml (Acesso em 04/07/22).

¹⁵⁹ NASSAU, R. H. "Foreign Correspondence". **The Gardeners’ Chronicle**, Jan. 22nd, 1876. p.118.; NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p.138.

¹⁶⁰ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p.531.

Figura 19 – Ilustração da *Mygale Spider* Andrew Murray



Fonte: The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 5. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

Figura 20 – Desenho da Borboleta *Papilio Antimicus*, por D. G. Rutherford



Fonte: NASSAU, R. H. *Autobiography*, s/d. p. 531. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections

Incontáveis exemplos como esses marcaram as idas e vindas de Nassau à África e também influenciaram aspectos da sua atuação. Aos poucos, o interesse na medicina se viu ampliado através da dedicação a esses amigos e do surgimento de um sentimento de prestígio em contribuir com a ciência. Conforme destaca o missionário, parte considerável de seu tempo livre foi dedicado à coleta de conchas, rochas, espécimes de animais e plantas, além de ter investido recursos próprios para o seu envio aos EUA¹⁶¹. A repercussão desse passatempo,

¹⁶¹ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 488.

propagada entre as aldeias próximas pelo próprio missionário, para que os gaboneses o ajudassem na captura desses animais, fez até com que, em determinado momento, o seu trabalho como missionário fosse ofuscado. Como registra com certa indignação, em 1890: “Um homem esqueceu-se tanto da diferença entre trabalho missionário e coleta científica, que, ao entrar na igreja, me ofereceu à venda um grande gafanhoto”¹⁶². Por conta de situações como essa, não raro o missionário se via na obrigação de esclarecer a diferença de suas intenções religiosas daquelas de cientistas, como havia sido obrigado a fazer no caso do comércio.

Menos como uma forma de reconhecer qualquer mérito científico do missionário, a atenção ao desenvolvimento dessas relações é importante aqui porque foi responsável por moldar a percepção de Nassau a respeito de suas experiências na África, bem como por abrir um novo horizonte de possibilidades de publicação de seus textos, aproximando-o de paradigmas que extrapolavam o restrito universo religioso missionário. Outro exemplo sintomático, e que ilustra com mais detalhes esse movimento ambíguo de aproximação e distanciamento das discussões acadêmicas do período, foi a sua busca pessoal pelo envio do então famigerado espécime de gorila aos EUA. Conforme a repercussão em diversos jornais científicos e de ampla circulação da época, para além da doação de insetos e plantas mencionada acima, a principal contribuição de Nassau foi o envio da primeira carcaça de gorila para ser estudada nos EUA, em 1878, através da doação à *Academy of Natural Sciences of Philadelphia*¹⁶³.

A percepção de Nassau acerca da curiosidade científica e popular sobre o gorila foi um processo gradual, registrado com certa atenção em seu diário. Ainda durante a década de 1860, os escritos do explorador franco-estadunidense Paul Du Chaillu¹⁶⁴ moldavam o imaginário estadunidense com as associações entre a África Ocidental e o epíteto de *Terra dos Gorilas* (*Gorilla Land*), também propagado por Richard Burton na década de 1870¹⁶⁵, as quais se somavam às descrições bestiais sobre essa espécie. No momento da chegada de Nassau ao Ogooué, esse imaginário foi rapidamente preenchido pela presença constante de viajantes e cientistas em busca de um espécime, e o consequente estabelecimento de um mercado desses primatas. Conforme registra Nassau, naqueles “primeiros momentos de investigações científicas sobre os gorilas” um exemplar poderia valer até mil dólares no porto

¹⁶² NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.669. “Everywhere, I had let people know that I wanted to buy insect specimens, for the University of Pennsylvania. One man so far forgot the difference between mission-work and scientific collection, that, as he entered the church, he offered me for sale a large locust.”

¹⁶³ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.242.

¹⁶⁴ DU CHAILLU, Paul. **Explorations & Adventures in Equatorial Africa**. New York: John Murray, 1861.

¹⁶⁵ BURTON, Richard. **Two Trips to Gorilla Land and the Cataracts of the Congo**. London: 1876.

de Liverpool¹⁶⁶. Percebendo essa relevância, e respondendo a pedidos de seu amigo e interlocutor científico, Thomas G. Morton, o missionário tentou por diversas vezes enviar um espécime, ou partes de um, para serem estudados na Philadelphia¹⁶⁷.

O sucesso no envio de uma carcaça e um esqueleto, em 1878, e um cérebro embebido em rum, em 1892, renderam dois artigos acadêmicos para a *Academy of Natural Science of Philadelphia*, publicados pelo professor Henry C. Chapman¹⁶⁸. Para Nassau, por sua vez, o reconhecido mérito de colaborar com a ciência resultou em alguns artigos em periódicos de ampla circulação, contribuindo para a repercussão de seu nome para públicos mais amplos. Já no âmbito científico, o missionário teve um texto publicado na hoje renomada revista *Science*, no qual é reproduzido o seu relato sobre sua experiência de caça e envio do espécime¹⁶⁹. Como a publicação desses artigos e de um livro, anos depois, tendem a confirmar, a percepção do interesse e repercussão da temática por Nassau fez com que o missionário utilizasse o assunto como um meio de alcançar um público para além do espaço religioso¹⁷⁰.

Mas se a coleção de espécimes de animais e plantas aproximou Robert H. Nassau de instituições como a *Academy of Natural Sciences*, um esforço semelhante voltado à coleção e envio de itens da cultura material africana foi de igual importância para o estabelecimento de relações com instituições de outras áreas, como a etnologia e a antropologia. Conforme relata o autor, a curiosidade e o fascínio pela cultura africana fizeram com que, no decorrer de todo o período em que esteve na África, ele coletasse uma série de *objetos etnográficos* e os enviasse a museus nos EUA¹⁷¹. De acordo com os diários de Nassau e os arquivos dessas instituições, a participação do missionário foi, de fato, ativa nesse sentido. Ele se tornou um amigo próximo do professor de geologia da *University of Pennsylvania*, Dr. William Libbey, através de quem enviou, no ano de 1891, três caixas de objetos (móveis, facas, cerâmica, esculturas, etc.) ao *Museum of Archeology and Antropology*, da *University of Pennsylvania*. Aliás, os 174 itens da coleção ainda estão disponíveis para consulta, tendo alguns deles sido expostos até 2018, no agora renovado *Penn Museum* (Figura 21). Já no caso de *Princeton*, universidade na qual se formou, Nassau teve um papel semelhante a partir de sua relação com

¹⁶⁶ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.132.

¹⁶⁷ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.132; 229; 242; 670.

¹⁶⁸ CHAPMAN, Henry C. "On the structure of the gorilla." **Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia**. p.385-394, 1878.; CHAPMAN, Henry C. "Observations upon the Brain of the Gorilla." **Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia**. p.203-212, 1892.

¹⁶⁹ NASSAU, R. H. "Collecting Gorilla Brains," **Science**, v.19, p.240-41, April 29, 1892.

¹⁷⁰ NASSAU, R. H. **In an elephant corral: and other tales of West African experiences**. New York: Neale Publishing Company, 1912.

¹⁷¹ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p.103.

o médico e reitor da instituição, Dr. William Pepper. Em 1891, o missionário enviou doze caixas de objetos etnográficos¹⁷² e, entre 1902 e 1903, mais três caixas contendo jogos, instrumentos musicais, armas, vestimentas e adereços para o *Museum of Natural History* de *Princeton*¹⁷³.

Figura 21 – Itens *fang* doados por R. H. Nassau



Fonte: PENN MUSEUM. “Gifts of Rev. Dr. Robert Hamill Nassau, 1881.”
Disponível em: www.penn.museum/collections

Visto de maneira mais ampla, o papel de Nassau na constituição dessas primeiras coleções etnográficas africanas é sintomático sobre a tarefa desempenhada pelos missionários no processo de desenvolvimento da cultura museológica e etnográfica do período. Eles e elas eram elementos chave para a extensão da rede de conhecimento e coleta desses artefatos, e, conseqüentemente, um dos principais motores para o fornecimento das “evidências” que sustentavam os sistemas de classificação e comparação das culturas. Não obstante, diferente do caso das ciências naturais, nas quais a atuação desses sujeitos era na maioria das vezes auxiliar e secundária, no caso da etnologia e da nascente antropologia (então atada aos gabinetes), a doação de objetos era associada a outros aspectos do trabalho missionário direto. O conhecimento missionário, como o domínio das línguas locais e o esforço de registro de suas experiências, foi tão, ou ainda mais, importante que os objetos enviados às metrópoles para a construção do conhecimento sobre a África.

¹⁷² NASSAU, R. H. **Op. cit.** p. 696.

¹⁷³ WINDMULLER-LUNA, Kristen. "African Arts at the Princeton University Art Museum." **African Arts**. v.52, p.72-89. 2019. p. 74.

Conforme aponta o antropólogo John Cinnamon, por mais que missionários como Nassau tenham sido relegados às notas de rodapé da antropologia acadêmica, eles foram fundamentais na produção do conhecimento antropológico no período de formação da disciplina. Antes de ser “raptada” e tornada um domínio exclusivo da antropologia profissional, no início do século XX, a etnografia foi um artefato narrativo próprio de missionários e viajantes no formato de relatos de viagem – como abordarei na próxima seção. Baseando sua compreensão etnográfica no contato diário, intenso e prolongado com os africanos, e na busca por um “conhecimento empático” destes – ainda que contrastado com o julgamento moral evangélico –, os missionários detiveram certo protagonismo na escrita desse tipo de material¹⁷⁴.

A inserção de Robert H. Nassau nessa malha complexa de produção de conhecimento etnográfico, que permeava instituições como os museus mencionados, foi um dos elementos responsáveis por colocar o missionário em contato direto com um círculo acadêmico com o qual pôde, conseqüentemente, compartilhar suas experiências com certa pretensão científica. Ademais, somadas às relações à distância com instituições nos EUA, destacaram-se também as suas conexões constituídas através de encontros espontâneos no campo de missão. A presença de viajantes como o francês Pierre S. De Brazza e o austríaco Oskar Lenz se tornaram comuns no final do século XIX, e marcaram a trajetória do missionário. Foi justamente um desses encontros que possibilitou um momento de virada no seu processo de escrita etnográfica – com a viajante e exploradora britânica, Mary H. Kingsley.

Em 1895, Kingsley fazia uma viagem à África Ocidental, passando pelo Gabão para coletar espécimes de peixes e registrar suas observações. Àquela altura, Nassau havia sido recém reenviado à África, estabelecendo-se em Libreville, onde a viajante passou quatro meses. Embora Kingsley expressasse abertamente seu desgosto pelos missionários e seus métodos¹⁷⁵, os interesses em comum e a típica hospitalidade de Nassau rendida aos viajantes, fizeram com que os dois desenvolvessem uma interlocução relativamente amigável e duradoura. Nos meses de permanência de Kingsley na cidade, ela reconheceu na figura do experiente missionário um prolífico e instigante narrador, sobretudo acerca dos seus longos anos de observação das práticas religiosas africanas na região. Nassau, a seu turno, retribuiu a

¹⁷⁴ CINNAMON, John. “Missionary expertise, social science, and the uses of ethnographic knowledge in colonial Gabon”. *History in Africa*, v. 33, p. 413-432, 2006. p.413.

¹⁷⁵ KINGSLEY, Mary H. *Travels in West Africa: Congo Francaise, Corisco and Cameroons*. London: Macmillan, 1904. p. 214.

escuta atenta compartilhando suas anotações e permitindo com que fossem utilizadas pela autora da forma como lhe aprouvesse¹⁷⁶.

Quando retornou à Inglaterra, Mary H. Kingsley publicou seu livro *Travels in West Africa* (1897), retratando suas experiências e observações na África Ocidental, e, especificamente ao que concerne a este trabalho, contendo cinco capítulos produzidos a partir da interlocução com Robert H. Nassau. Além das 24 vezes em que é mencionado diretamente no decorrer da obra, a autora reconheceu a contribuição do missionário com um elogio e uma espécie de provocação, estimulando-o a registrar seus conhecimentos:

lamento profundamente que ele [Robert H. Nassau] não tenha feito mais pela ciência e pela geografia. [...] Eu reafirmo que não estou resmungando com ele... mas apenas expressando a justa irritação que uma estudiosa dos *fetiches* sente ao saber que existe apenas uma cópia desta coleção de materiais, que essa cópia está na forma de um ser humano, e que desaparecerá com ele antes que apreendida por nós¹⁷⁷.

A retomada dessa relação específica é importante pois, embora a resposta de Nassau, anos depois, tenha apontado que a “sugestão da Srta. Kingsley não me fez pensar algo novo; apenas aguçou um desejo que eu cultivei desesperançoso por alguns anos”¹⁷⁸, é possível notar que a provocação da viajante serviu como uma espécie de estopim para uma mudança na proposta de escrita do missionário. O amálgama entre o fascínio pessoal do autor sobre a cultura africana; a sua longa experiência; as incontáveis páginas de registros; a vontade de contribuir amplamente com a ciência; e os consecutivos estímulos dos círculos acadêmicos com os quais se envolvera, materializaram-se, então, em um esforço de produção etnográfica, através do qual Nassau passou a se voltar a um público científico.

Apesar de muitos de seus escritos já figurarem como material de consulta para viajantes e outros missionários, na década de 1890 abre-se, então, um novo veículo de expressão de suas narrativas e uma nova forma de escrever sobre a África. Se desde a sua chegada no continente, até 1893, quando retorna ao Gabão depois de sua terceira licença,

¹⁷⁶ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1075-76. “This was the beginning of a friendship, which I have valued as one of the most interesting during my life in Africa. I called on Miss Kinsley frequently, and she visited at Baraka. I told her all that I had learned of the Philosophy of the Bantu Religion; and I loaned to her my forty minute essay on that subject which I had read before Sec'y Ellinwood's Society of Comparative Religions, in New York.”

¹⁷⁷ KINGSLEY, Mary H. **Op. cit.** p.395. “Still I deeply regret he has not done more for science and geography. [...] I beg to state I am not grumbling at him... but entirely from the justifiable irritation a student of fetich feels at knowing that there is but one copy of this collection of materials, and that this copy is in the form of a human being, and will disappear with him before it is half learned by us”.

¹⁷⁸ NASSAU, R. H. **Fetishism in West Africa: Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions**. New York, 1904. p.X. “This suggestion of Miss Kingsley's gave me no new thought; it only sharpened a desire I had hopelessly cherished for some Years”

Nassau havia se dedicado à escrita voltada a um público religioso e pensando nas necessidades da missão protestante, conforme apresentei na primeira seção deste capítulo, neste momento ele busca assumir uma postura mais próxima e mais diretamente voltada aos círculos acadêmicos. Essa aproximação se apresenta, por sua vez, como outra camada de sentido em seus textos, de modo que, direta e indiretamente, o autor passa a regular e tecer as suas narrativas a partir de novas formas retóricas e padrões de escrita, buscando um ideal de “objetividade”.

De maneira semelhante àquela empreendida no caso dos periódicos religiosos, as relações institucionais e pessoais do missionário abriram as portas – ou as páginas – para que ele passasse a publicar artigos também nos veículos de comunicação científicos. A partir de 1899, ele se tornou um correspondente ativo da *American Geographical Society*, tendo publicado quatro artigos nos anos subsequentes a respeito das religiões africanas e seu papel social, como em *Spiritual Beings in West Africa*¹⁷⁹ e em *Fetish: Its Relation to the Family*¹⁸⁰. Sendo este o mesmo tema compartilhado com Mary Kingsley, o missionário também teve a oportunidade de publicar o artigo *The Philosophy of Fetishism* (1904), no *Journal of the Royal African Society*, de Londres, demonstrando certa aceitabilidade de seus escritos também fora dos EUA¹⁸¹.

O reconhecimento e repercussão para além do restrito círculo missionário fizeram com que Robert E. Speer, um dos Secretários da *Presbyterian Board*, passasse a prestar atenção nas habilidades do missionário. Em sua *Autobiografia*, Robert H. Nassau relata ter recebido uma carta de Speer, indicando que seria proveitoso para a ciência e para a causa missionária que Nassau publicasse um livro a partir de seus conhecimentos sobre o continente africano¹⁸². De fato, desde a centelha provocada pelos comentários de Kingsley e a materialização de novas oportunidades de veiculação de suas experiências, Nassau passou a demonstrar o desejo de escrever um livro. Curiosamente, essa vontade só se concretizou a partir de suas relações acadêmicas. Tendo confidenciado ao seu amigo de *Princeton*, Dr. William Libbey, a vontade de se afastar de parte de seu trabalho missionário para a redação do livro, o acadêmico apelou (sem o conhecimento de Nassau) ao então secretário da

¹⁷⁹ NASSAU, R. H. "Spiritual Beings in West Africa. Their Number, Locality, and Characteristics." **Bulletin of the American Geographical Society**. v.33, n.5, p.389-400, 1901.

¹⁸⁰ NASSAU, R. H. "Fetish. Its Relation to the Family". **Bulletin of the American Geographical Society**. v.36, n.7, p.410-420, 1901.

¹⁸¹ NASSAU, R. H. "The Philosophy of Fetishism." **Journal of the Royal African Society**. v.3, n.11, p.257-270. 1904.

¹⁸² NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1244.

Presbyterian Board, Abram Woodruff Halsey, que expediu a liberação para que Nassau passasse a escrever a sua obra, em 1899.

O livro, que veio a ser publicado em 1904 sob o título de *Fetichism in West Africa* (Feitiçaria na África Ocidental)¹⁸³, foi escrito na Estação de Batanga (Camarões), entre 1900 e 1904. Seu conteúdo era o compilado dos artigos mencionados anteriormente, somados às anotações recolhidas a partir de interlocutores africanos. Se no caso de seus textos veiculados na esfera pública religiosa o missionário baseava seu olhar numa condenação moralizante, em *Fetichism* o autor buscou assumir uma postura etnográfica, influenciado pelos métodos “objetivos” da etnografia acadêmica. Como destaca Nassau no prefácio, “eu escutei, não de forma crítica, mas aparentando acreditar; e então eles competiram entre si para me dizer tudo o que sabiam e pensavam”¹⁸⁴. Mas, como era comum em etnografias missionárias, e como fica evidente algumas páginas após essa afirmação, Nassau não conseguiu abrir mão do julgamento moral missionário e do olhar que visava não apenas descrever, mas também *modificar* a realidade descrita através de seus próprios padrões.

Estima-se que três mil cópias tenham sido vendidas entre 1904 e 1917, caracterizando a obra como um êxito editorial para as proporções de Robert H. Nassau¹⁸⁵. Não obstante, a sua recepção foi um retrato da dupla autoridade narrativa que marca a obra – a de um missionário que escrevia para religiosos, e a de um etnógrafo “amador” que tentava escrever para um público acadêmico cada vez mais exigente. A revista *National Geographic*, por exemplo, caracterizou *Fetichism* como “uma importante contribuição para o nosso conhecimento das crenças e superstições religiosas dos nativos do Congo Francês e regiões adjacentes”¹⁸⁶. Já a revista *Année Sociologique*, fundada por Émile Durkheim, apresentou uma resenha com diversas críticas às generalizações e, sobretudo, aos traços “amadores” do

¹⁸³ Apesar das variações de significado sobre o termo “fetiche”, o consenso aponta para sua origem na palavra em português “feitiço”, que em suas raízes latinas deriva de “facticius”, ou “fabricado”, “artificial”. Esse termo passou a ser usado pejorativamente no encontro com as religiões africanas para denominar aqueles objetos fabricados por mãos humanas, capazes de materializar poderes espirituais. Para uma avaliação recente das discussões sobre o termo, ver: APPIAH, Simon. “Fetish Again? Southern Perspectives on the Material Approach to the Study of Religion” *Open Theology*, v. 8, n.1, p.79-94, 2022.

¹⁸⁴ NASSAU, R. H. *Fetichism in West Africa: Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions*. New York, 1904. p.VI. “I listened, not critically, but apparently as a believer; and then they vied with each other in telling me all they knew and thought”.

¹⁸⁵ TEUWISSEN, R. *Op. cit.* p.191.

¹⁸⁶ A.W.G. “Review of *Fetichism in West Africa*,” *National Geographic Magazine*. Washington, mar/1905, v.16, p.135. “An important contribution to our knowledge of the religious beliefs and superstitions of the natives of French Congo and adjacent regions”.

registro de Nassau: “o autor está longe de abordar os fatos de forma livre e espírito imparcial”, dizia o autor da resenha¹⁸⁷.

Como esclareceu Robert Thornton, essa ambiguidade era uma característica do gênero etnográfico entre as décadas de 1850 e 1900¹⁸⁸. Isso se deu porque embora o formato e retórica desses escritos tenham sido largamente influenciados pelas ciências naturais e o seu esforço de descrição e tipificação, o seu conteúdo ainda se misturava com outros gêneros de literatura de viagem e dos registros missionários – como demonstra o caso do missionário estudado. E quando atentamos para essa duplicidade do ponto de vista dos escritos de Nassau, fica evidente o quanto as pretensões científicas do autor se mostraram também ambíguas; por mais que ele tentasse dissociar alguns de seus textos dos aspectos do imaginário evangélico, nem sempre ele atingia esse objetivo. As diversas camadas textuais e narrativas que marcavam a atuação e a visão do missionário acabavam por se sobrepor, causando, então, um estranhamento do público alheio à causa evangélica.

3.3 LITERATURA MISSIONÁRIA E A ESCRITA DE VIAGEM

Como busquei demonstrar, o contato de Robert H. Nassau com Mary H. Kingsley e professores/cientistas influenciou a produção etnográfica do autor, sobretudo em uma tentativa de situar alguns de seus textos em debates acadêmicos. Contudo, é também fundamental considerarmos que, no período estudado, não existia uma distinção consolidada entre a atuação científica e uma produção literária sobre as viagens exploratórias. Como ilustra o caso das obras de Kingsley, ou mesmo de Paul Du Chaillu, os escritos de viajantes-exploradores serviam simultaneamente como material base para textos científicos e como mobilizadores de uma curiosidade popular sobre a África. A expedição de Du Chaillu à África Ocidental, por exemplo, foi financiada pelos interesses da *Academy of Natural Sciences of Philadelphia*, mas a fama do autor foi assegurada apenas através da publicação da obra *Explorations and Adventures in Equatorial Africa* (1862) para um público mais amplo. A viagem de Kingsley ao Gabão, a seu turno, foi possibilitada pela sua relação com o zoologista do *British Museum*, Albert Günter, mas dependeu também de um acordo de publicação com o editor George Macmillan¹⁸⁹. Nesse sentido, como ressaltou Robert Thornton, por mais que

¹⁸⁷ R.H. "Review of Fetichism in West Africa." *Année Sociologique*, Paris, mar/1904, v.9, p.191-94. “the author is far from approaching the facts with a free and impartial spirit”.

¹⁸⁸ THORNTON, Robert. “Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology”. *Man*, p.502-520, 1983.

¹⁸⁹ ALEXANDER, C. *One Dry Season*: In the Footprints of Mary Kingsley. London: Knopf, 1990. p. 349.

poucos viajantes fossem explícitos a respeito das intenções literárias por trás de suas aventuras, a “descoberta da África” foi também uma descoberta *por causa* dos textos¹⁹⁰.

Não por acaso, a intensificação da expansão imperialista no final do século XIX e início do século XX, e as expedições que a propalaram, ocorreram junto da difusão da literatura de viagem nas metrópoles. Se, por um lado, os registros de viajantes forneciam as bases para o estabelecimento de taxonomias e inventários de recursos, as páginas dos livros publicados por eles permitiam ao público letrado vislumbrar as “margens do mundo” por eles conhecido. Identificando-se, então, com os heroicos protagonistas, os leitores pequeno-burgueses eram transportados para esses lugares distantes, tendo sua imaginação preenchida por selvas imponentes, embates com animais ferozes e povos “exóticos”, onde podiam imperar de maneira irrestrita. Conforme destaca Marion Brepohl, o sucesso desse gênero se concretizou sobretudo pela sua capacidade de síntese do espírito da época: “a sedução pela velocidade, o gosto pela aventura, a fé na ciência, o inconformismo diante da pobreza, o herói individual e voluntarista, o desejo de ostentação”¹⁹¹.

Esse modelo de narrativa contemplado por exploradores e cientistas não tardou, então, a ser replicado por outros sujeitos coloniais, como oficiais, soldados, caçadores e inclusive por missionários. Ironicamente ou não, uma das figuras mais emblemáticas da literatura de viagem do século XIX foi a do missionário-explorador britânico David Livingstone (1813-1873) e seus périclos pelo continente africano; sua primeira publicação, por exemplo, *Missionary Travels and Researches in South Africa* (1857), vendeu mais de 70.000 cópias já nos seus dois primeiros anos de circulação. Deste modo, este e outros *best-sellers* situados na África, como *Two trips to gorilla land and the cataracts of the Congo* (1876), de Richard Burton, e *Through the Dark Continent* (1878), de Henry Morton Stanley, fizeram com que o então denominado “Continente Negro” se tornasse o centro do fascínio ocidental no final do século XIX. Mesmo entre o público estadunidense, para o qual Robert H. Nassau escrevia, e que não contava com uma projeção imperial na África, relatos de aventura tiveram grande repercussão, sobretudo nas obras do explorador galês-americano Henry Morton Stanley (1841-1904), um dos maiores responsáveis pela produção do “mito imperial” nas Américas.

A percepção da popularidade desses autores influenciou profundamente os círculos missionários e suas iniciativas de escrita e publicação – bem como a obra de Robert H.

¹⁹⁰ THORNTON, Robert. “Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology”. *Man*, p.502-520, 1983. p. 502.

¹⁹¹ BREPOHL, M. **Imaginação literária e política: os alemães e o imperialismo**. Uberlândia: EDUFU, 2010. p. 24-33.

Nassau como um todo. A fim de se inserir nesse mercado editorial, com a intenção de atrair recursos para a causa, e os corações e mentes dos leitores de volta ao cristianismo, as Sociedades Missionárias passaram a publicar as memórias, biografias e autobiografias de seus agentes em campo, emulando os relatos de exploração e aventura. Lentamente, esses textos passaram a se destacar em meio ao material já publicado, a ponto de darem origem a um novo gênero: a Literatura Missionária¹⁹². Conforme destaca Gareth Griffiths, o que diferenciava esse gênero dos escritos já presentes nos periódicos missionários e outros materiais era uma inclinação cada vez maior em direção às demandas do “espírito da época”, não hesitando em apelar “aos gêneros heroicos populares para propagar a sua mensagem, apesar dos perigos e contradições inerentes a essa justaposição”¹⁹³.

Muito embora o modelo do missionário-explorador projetado pela figura de Livingstone ilustrasse muito pouco sobre a realidade da maioria dos missionários, cuja atuação era limitada a pequenas itinerâncias nos arredores das Estações Missionárias, a eloquência e valentia expressas nas obras do viajante britânico fixaram o perfil heroico nas mentes metropolitanas e nas páginas da Literatura Missionária¹⁹⁴. Em meados da década de 1870, a maioria das editoras missionárias havia fundido quase completamente as formas seculares de aventura com as narrativas da missão, buscando aumentar o alcance desse tipo de publicação. A figura do herói-missionário, que capitaneava esse processo, foi construída a partir de uma imagem de autossacrifício e devoção, na qual o protagonista nega os confortos da “Civilização” para sofrer com o perigo, a incerteza e a distância dos entes queridos, deparando-se, ao mesmo tempo, com situações dinâmicas e emocionantes capazes de entusiasmar o público¹⁹⁵.

Conforme descreve Robert H. Nassau em um de seus escritos, a sua ida para a África se deu a partir de “um espírito de aventura que, desde a infância, me fez desejar ser soldado, e sempre me acelerou o pulso ao pensar no interior. Eu gostava da ideia de itinerância, de

¹⁹² JOHNSTON, Anna. **Missionary Writing and Empire, 1800-1860**. Edimburgh: Cambridge University Press. 2003. p. 6-7.

¹⁹³ SCOTT, Jamie S.; GRIFFITHS, Gareth. **Mixed Messages: Materiality, Textuality, Missions**. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 51. “mission presses employed these popular heroic genres to deliver their message, despite the inherent dangers and contradictions they involved for the Christian message of peace and brotherhood”

¹⁹⁴ COX, Jeffrey. **The British missionary enterprise since 1700**. London: Routledge, 2007. p.147-153.

¹⁹⁵ SCOTT, Jamie S.; GRIFFITHS, Gareth. **Op. cit.** p.56. “By the mid-1870s, then, mission presses have totally elided the secular adventure and mission history forms, even importing actual images and events from the former to cater for the taste of its audience for exciting and stirring images and stories”

viagens pela floresta e fogueiras ao ar livre”¹⁹⁶. Isto é, como é possível depreender a partir da definição do missionário a respeito de sua vocação (algo considerado sagrado por ele), a concepção do ato missionário *per se* passou a ser entremeada por aspectos muito caros ao imaginário de aventura do período. Conforme salientou Brepohl, algo que se destaca na popularidade das narrativas de aventura era a sua capacidade de produzir e modular sentimentos e sensibilidades – como, em última instância, a solidarização com o domínio imperial e a conquista da África¹⁹⁷. No caso dos missionários, por sua vez, a convergência entre a Literatura Missionária e a Literatura de Viagem também exerceu forte influência sobre as suas sensibilidades religiosas; foi ela uma das produtoras do mito do herói-missionário, capaz de mobilizar sentimentos de piedade e o voluntarismo para a conquista, mesmo que fosse a conquista “de corações e almas”.

Quando atentamos para os registros pessoais de Robert H. Nassau, o desenvolvimento dessa relação intertextual – por meio da leitura e da escrita – e a maneira como formou a sua autopercepção e suas narrativas ficam evidentes. Para além de uma imagem fixa construída antes do envio do missionário à África, seus diários apontam que no decorrer de sua atuação, nas mesmas correspondências em que recebia periódicos religiosos e cartas de cientistas, Nassau também ganhava exemplares dos livros de aventura sobre o continente africano. Assim, ao mesmo tempo em que experienciava a atuação no Gabão, ele adentrava os universos textuais de David Livingstone e Paul Du Chaillu, e fazia de si um ávido leitor de Henry M. Stanley – desde *How I found Livingstone* (1872), até *In Darkest Africa* (1890)¹⁹⁸. Em outras palavras, Nassau não deixou de “descobrir a África” também através dos textos de viajantes, e de dialogar com eles direta e indiretamente a respeito de seus próprios feitos.

Sem dúvidas, o olhar de Nassau sobre a realidade que o cercava foi influenciado pelos modelos de exploração que lia, bem como os seus relatórios, cartas, e outros tipos textuais já abordados até aqui. Em diversos momentos de sua trajetória, o missionário apresentou o desejo de desbravar o interior da África, ávido por conciliar as suas descobertas com as possibilidades de expandir o trabalho missionário. Conforme relatou em 1876, o seu desejo de exploração teve chances de se materializar ao ser convidado por seu amigo William Walker, o comerciante inglês agente da *Hatton & Cookson*, para tomar parte em uma

¹⁹⁶ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p.12. “A spirit of adventure that, from boyhood, had made me wish to be a soldier, had always quickened my pulses at thought of the interior. I enjoyed the idea of itineration, and forest-travel, and camp-fires.”

¹⁹⁷ BREPOHL, M. **Op. cit.**, p.34.

¹⁹⁸ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p.289; p.535.

expedição financiada pela *Royal Geographical Society*. Convém resgatar a perspectiva do missionário a respeito do ocorrido:

Ele me convidou para acompanhá-lo. Em questões morais e religiosas tínhamos pouco em comum. Mas meu entusiasmo foi disparado pela possibilidade de aventura, exploração e possível expansão missionária. Aguardando o consentimento da minha Sociedade, concordei em acompanhar o Sr. Walker [...] Mas o Secretário Lowrie, de Nova York, em sua resposta ao meu pedido recebido em abril de 1876, para uma licença temporária (sem nenhuma despesa para a Sociedade), recusou. Eu fiquei extremamente decepcionado. *Livingstone não deixou de ser um missionário quando assumiu o papel de explorador. Se eu tivesse feito aquela viagem, o Congo teria sido aberto antes de Stanley; e nossa Missão poderia ter sido a primeira a entrar na região do (atual) Estado Livre do Congo*¹⁹⁹.

Como fica evidente, o missionário ansiava pelo modelo missionário de Livingstone, e tomava como parâmetro as itinerâncias de Henry M. Stanley, apesar de o entendimento da *Presbyterian Board* ter sido diferente a esse respeito.

Mas se as suas tentativas de exploração não deram certo na África, no momento de seu retorno aos EUA após o seu afastamento da missão, em 1906, Nassau passou a “descobrir a África” *com* (e *para*) os públicos estadunidenses, lançando mão do mercado da Literatura Missionária. Tratava-se do período auge da popularidade das autobiografias e memórias de missionários, e também o momento em que Nassau retornava aos seus registros a fim de (re)constituir sua autoimagem, sobretudo depois da polêmica envolvendo seu afastamento da missão. Ao que tudo indica, pareceu-lhe natural utilizar o formato do gênero de aventura, recorrendo aos seus elementos narrativos e dialogando com as obras que tanto leu quando esteve na África. Assim, retornando aos seus diários, que em seu *tempo de registro* haviam sido um meio de informar sobre o “avanço da missão”, Nassau passa a buscar os eventos e aventuras capazes de despertar o fascínio de seus compatriotas, e passa, então, a reconfigurar as suas narrativas.

Em seu livro *In an Elephant Corral* (1912), uma coleção dessas aventuras experienciadas no Gabão, o missionário recorre a diversos acontecimentos que se destacaram em sua trajetória. Entre histórias sobre as vezes em que entrou em conflito com gaboneses hostis à missão, experiências misteriosas com vozes noturnas sem explicação, relatos de

¹⁹⁹ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.115-16. “He invited me to accompany him. On moral and religious questions we had little in common. But, my zeal was fired at the thought of adventure, exploration, and possible missionary extension. Awaiting the consent of my Board, I assented to accompany Mr. Walker [...] But, Secretary Lowrie of the Board in New York, in his reply to my request received in April, 1876, for a temporary leave of absence (at no expense to the Board) refused. I was exceedingly disappointed. Livingstone was none the less a missionary when he took up the role of an explorer. Had I gone on that journey, the Kongo would have been opened in advance of Stanley; and our Mission might have been the first to enter the region of the (present) Kongo Free State. Mr. Walker then gave up his plan, and remained as a trader on the Coast” (Grifo meu).

vampiros e espíritos ou mesmo seus encontros com animais selvagens, Nassau apela para os elementos que julgava capazes de fascinar o público estadunidense. No capítulo que dá nome ao livro, do qual convém resgatar um importante excerto, o missionário narra o episódio em que se juntou a uma tribo *fang* para caçar uma manada de nove elefantes, demonstrando alguns aspectos centrais da aproximação entre as narrativas missionárias e o estilo de aventura:

Um grande silêncio caiu sobre a multidão; eles prenderam a respiração em expectativa. O silêncio foi quebrado apenas pelo estampido do meu *Winchester*, tão diferente do estrondo das explosões de suas armas. Logo derrubei três dos quatro animais, deixando apenas um, um macho enorme. [...] Olhando para frente, vi aquilo que me causava alternadas ondas de frio e calor. Aquela grande montanha de carne estava se movendo! Sim! E ELE ESTAVA VINDO! Ferido, mas forte, enfurecido, terrível! CHEGANDO! A morte estava chegando! Eu me virei e tentei fugir. Mas um grande suor brotou em mim; meus joelhos cederam. E eu parei. Não adianta fugir diante da passada alongada daquelas pernas poderosas! Eu me virei e o encarei. E instantaneamente fiquei destemido, frio e forte, ereto e calmo; nervos como ferro; pensamento claro como cristal e rápido como o relâmpago²⁰⁰.

Nesse momento, vendo a sua vida passar diante de seus olhos, o intrépido e destemido caçador lembra-se que era, na verdade, um missionário:

[Sobressaiu-se] algo como um arrependimento de que o registro do último ato de minha vida, alguém que havia sido enviado para pregar o Evangelho, haveria de ser uma inexplicável caça a um elefante. Então: como um grande dilúvio veio o desejo de viver. Depois, uma exclamação: “*Deus, me ajude a sair dessa, e não vou fazer isso de novo*”. Então, *como uma inspiração*, lembrei-me de ter lido que os elefantes não enxergam muito bem pelo canto dos olhos [...] Quando a cabeça gigantesca foi abaixada em minha direção, saltei para o lado, como nunca havia saltado antes²⁰¹.

Tendo se salvado da situação de quase-morte com esse momento de auxílio divino e perspicácia, R. H. Nassau registra alguns atributos da figura do herói-missionário, imersos em uma narrativa vívida e cativante: a superioridade do armamento (sua *Winchester Repeater*), a pontaria aguçada, a valentia de quem enfrenta o elemento selvagem, o arrependimento

²⁰⁰ NASSAU, R. H. **In an elephant corral**: And other tales of West African experiences. Neale Publishing Company, 1912. p.52-54. “A great hush fell on the multitude; they held their breath in expectation. The silence was broken only by the crack of my Winchester, so different from the roar of their guns' explosions. Soon I had laid low three of the four animals, leaving only one, an enormous male. [...] Looking forward, I saw what bathed me in alternate cold and hot flushes. That great mountain of flesh was moving! Yes! AND HE'S COMING! Wounded, but strong, infuriated, terrific! COMING! Death was coming! I turned and attempted to flee. But a great sweat broke out all over me; my knees gave way. And I stopped. It's no use to flee before the elongated stretch of those mighty legs! I turned and faced him. And instantly I was fearless, cool and strong, erect and calm; nerves as iron; thought clear as crystal, and quick as lightning's flash”

²⁰¹ NASSAU, R. H. **Op. cit.** p.55-56. “Somewhat of a regret that there should go on record that the last act of his life, who had been sent to preach the Gospel, was an unexplained elephant hunt. Then: As a great flood came a longing to live. Then: An ejaculation, “God! help me out of this, and I won't do it again.” Then: Like an inspiration, I remember reading that elephants don't see very well from the corner of their eyes [...] As the towering head was lowered toward me I jumped sidewise, as I had never jumped before”.

piedoso, a devoção, a consequente salvação divina e, por fim, a sagacidade digna de um protagonista. Como o leitor pode denotar, fica evidente que, apesar de emular o estilo de Henry M. Stanley, Nassau não abre mão da moral missionária, tentando demonstrar que mesmo nos momentos em que deixava de lado a sua Bíblia e lançava mão de seu rifle, a sua maior arma era a conexão com o Divino.

Outro exemplo marcante de como a retórica de aventura adentrou os registros do autor – mesmo aqueles feitos em seus diários – é a obra *My Ogowe: being a narrative of sixteen-years in Equatorial West Africa* (1914). A crônica de 708 páginas, que reproduz de maneira literal boa parte de seus diários produzidos entre 1874 e 1891, foi, segundo Reymond Teeuwissen, a obra mais conhecida de Nassau. Neste livro, a aproximação com a literatura de exploração pode ser percebida na busca de Robert H. Nassau em dialogar com outros famosos viajantes que passaram pela região. Desde o retrato de sua chegada ao Rio Ogooué, o missionário apela para as cenas e descrições dos autores aos quais tinha lido. Ele adentra o rio a bordo do barco a vapor *Pioneer*, “o mesmo utilizado por Livingstone no Zambezi, em 1858”, e questionava se poderia “ganhar ao menos uma pequena parcela de seu sucesso!”²⁰². Ao se desvencilhar dos bancos de areia formados na maré baixa, Nassau descreve também a paisagem da floresta equatorial e sua passagem pelas mesmas exóticas árvores, cujas raízes expostas haviam sido descritas por Mary Kingsley “como a Senhorita Natureza livrando suas saias da lama”²⁰³. Ele (re)descobre, ademais, as localidades descritas por Du Chaillu, sentindo-se na autoridade de corrigir os nomes e exageros atribuídos pelo autor, como no caso das *Eugenie Falls*, ou, na realidade, as *Samba Falls*, um conjunto de pequenas e modestas corredeiras²⁰⁴.

A partir dos *plots* principais, por sua vez, R. H. Nassau se apresenta como um missionário pioneiro no Gabão, que, por um lado, desbrava um mundo desconhecido e conquista a simpatia e “amizade” das “tribos” com as quais conviveu e, por outro, enfrenta a profunda solidão, alargada pela perda de uma esposa e pelo desafio de criar uma filha sozinho no continente africano. A imagem que Nassau tece de si, como um sujeito que abre mão das aspirações próprias – mesmo de seu intenso desejo de aventura – para a causa da missão, dialoga também com aspectos muito caros às narrativas de aventura, adaptados à moral missionária.

²⁰² NASSAU, Robert Hamill. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing Co., 1914. p.16. “The same as used by Livingstone on the Zambesi, in 1858”.

²⁰³ *Ibidem*. p. 29.

²⁰⁴ *Ibidem*. p. 212; 229.

Contudo, o que se destaca em ambas as obras é a forma com que o missionário se refere às populações africanas. Se no caso dos textos voltados ao público acadêmico o autor buscava se revestir de um vocabulário “técnico”, no caso de suas obras literárias, páginas e mais páginas descrevem os “costumes africanos exóticos”, eventos de caça e as aventuras em meio a rios, montanhas e selvas e “povos canibais”. Contraditoriamente, Nassau também se refere aos sujeitos africanos e sua participação no cotidiano missionário tratando-os de maneira pessoal, pelos nomes próprios, e buscando se apresentar como um amigo (muito diferente de outros viajantes). Como sintetiza Anna Johnston, “essa participação ambivalente em discursos imperiais mais amplos caracterizou a maioria dos textos missionários e garantiu que os discursos missionários tanto replicassem, quanto repudiassem imagens, atitudes e narrativas imperialistas em diferentes épocas e lugares”²⁰⁵.

Essa ambiguidade, em minha leitura gerada pela sobreposição de diferentes repertórios narrativos, resultou em diferentes visões a respeito de *My Ogowe*, assim como no caso de seus textos etnográficos. Embora tenha sido elogiado nos círculos missionários, no âmbito da imprensa não-religiosa o autor recebeu diversas críticas. Como ilustra a opinião do revisor do *The New York Post*, Robert H. Nassau apresentou aspectos interessantes sobre os costumes africanos, sobre o comércio de marfim e de borracha e sobre a fauna e a flora da região, mas o fez de maneira esparsa, sem produzir uma avaliação completa ou destacar suas “características distintivas”. Em suma, a conclusão do revisor era de que “o volume é um exemplo espantoso da necessidade de uma localização vigorosa de informações e triagem de material”²⁰⁶.

De fato, as 708 páginas repletas de fatos cotidianos desconexos por si só já são cansativas ao leitor. Mas, ao que me parece, implícita nessa avaliação crítica também está uma tensão que permeia as diversas camadas principais da fonte. Isto é, o pobre trabalho de edição do material feito por Nassau manteve aspectos dos seus diários e suas intencionalidades, voltadas a uma “esfera pública religiosa”. Assim, ao esperarem uma descrição semelhante àquelas de autores como Henry M. Stanley, a quantidade de detalhes do cotidiano missionário, as relações com os africanos apresentadas em um nível pessoal e as intencionalidades missionárias que permanecem na versão publicada, parecem irritar os leitores “seculares”. Tratava-se, afinal, de um missionário escrevendo para um público

²⁰⁵ JONSTON, Anna. **Op. cit.**, p.33. “This ambivalent participation in broader imperial discourses characterised the majority of missionary texts and ensured that missionary discourses both replicated and repudiated imperialist images, attitudes, and narratives at different times and in different places.”

²⁰⁶ “Review of *My Ogowe*”. New York, **Post**, 19/ago/1914. “The volume is a portentous example of the necessity of vigorous sifting and sorting of material”.

“secular”, que encontrava dificuldade em se deleitar com descrições minuciosas de relações cotidianas com africanos, nem sempre tão “exóticas” e empolgantes.

Quando analisamos a produção do autor como um todo, esse novo e ambíguo compromisso com as ciências e com o horizonte epistêmico oitocentista, cujos pormenores foram apresentados na sua cooperação com a produção de taxonomias da fauna e flora do continente, no seu processo de escrita etnográfica e também a sua produção literária, constitui-se outra fundamental camada de sentido a ser analisada. Se é possível e coerente pensar em um movimento circular entre a escrita missionária e o “espaço público religioso”, é também necessário compreender a existência de um processo semelhante no caso dos círculos acadêmicos com os quais Nassau passou a estabelecer relações. O mesmo se aplica à intertextualidade estabelecida com aventureiros e exploradores, suas jornadas, publicações e o público leitor endereçado por eles. Os escritos de Nassau não eram apenas avaliados pelos seus pares missionários, e não visavam unicamente impressionar o público religioso metropolitano, mas também pretendiam contribuir com o avanço da ciência e da “civilização”. Suas expressões literárias utilizavam dos modelos retóricos e imagéticos de indivíduos muito pouco interessados com a causa evangélica, buscando sensibilizar seus leitores não apenas através da piedade e caridade, mas através do “espírito da época”.

Essa sobreposição de demandas e públicos (ou espaços dialógicos) é, por sua vez, um indício da constituição da subjetividade de um missionário que atuava entre esferas e mundos distintos; tratava-se de um sujeito (e autor) comprometido com o campo religioso e suas sensibilidades, com os interesses pragmáticos da causa missionária, mas que também as conciliava – até certo ponto – com a curiosidade científica, seus temas e metodologias.

Como busca explicar Valentin-Yves Mudimbe, atento a essa intersecção entre “olhares coloniais” e “visões missionárias” no caso da África, as doutrinas missionárias partiram, em grande medida, de um espaço epistêmico que também era compartilhado pelos demais “sujeitos coloniais”. Por esse motivo, partindo dessa episteme comum, os missionários, em conjunto com antropólogos, ideólogos coloniais e viajantes-exploradores, foram responsáveis pela construção de um conhecimento sobre a África²⁰⁷. Cada uma das camadas textuais apresentadas revela, então, as diferentes contribuições e relações narrativas de missionários com aquilo que Mudimbe chama de “Biblioteca Colonial”: o conjunto de saberes sobre a África, responsáveis pela sua invenção aos olhos do Ocidente, que, por

²⁰⁷ MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Edições Pedago, 2013.

retratá-la como “atrasada”, “selvagem” e “incivilizada”, face à “norma” representada pela experiência histórica ocidental, exerceu uma violência epistêmica sobre a África.

Embora a presença material de objetos etnográficos e espécimes de animais nas estantes de museus e universidades nos EUA tornem desnecessário o uso metafórico do termo de Mudimbe, as outras facetas da contribuição de Robert H. Nassau para as ciências, e até mesmo os seus textos escritos exclusivamente para o público missionário, também podem ser ilustrados como exemplares em algumas estantes da “Biblioteca Colonial”. Conforme argumentou Johannes Fabian, de maneira semelhante à Mudimbe, a coleção de espécimes botânicos e animais, bem como a prática de redução das línguas africanas à forma escrita, corresponderam a uma postura ocidental mais ampla, a de “coleccionar o indígena”. Normalmente, essa prática destituía palavras, plantas e animais de seus usos e contextos, a fim de integrá-los a um quadro classificatório ocidental, infligindo uma violência epistêmica²⁰⁸. Como sintetizou Doyle Calhoun, por mais inocente que a coleta de uma borboleta pudesse parecer, nesse contexto o ato de colecionar representava uma vontade de *poder* tanto quanto uma vontade de *saber*²⁰⁹.

Muito embora a obra de V. Y. Mudimbe seja importante para a identificação das correspondências entre os escritos missionários e as demais narrativas do período, o exercício pormenorizado de recomposição dos processos narrativos de R. H. Nassau e de suas redes intertextuais serve para complexificar essa leitura. Tendo em vista a multiplicidade de filiações retóricas, de diálogos intertextuais e, sobretudo, seu caráter incompleto e tensionado, parece-me mais produtivo descrever a contribuição dos missionários para a “Biblioteca Colonial” a partir de suas particularidades. Como busquei demonstrar no decorrer desse capítulo, os textos de R. H. Nassau transitavam e eram, de fato, condicionados por essas diferentes redes intertextuais, institucionais e intelectuais. O que se destaca, no entanto, é que essa vinculação se deu de uma maneira ambígua e incompleta.

À título de reforço do argumento, gostaria de retomar um episódio que torna evidente o tipo de ambiguidade a qual me refiro: o envio da carcaça de gorila por Nassau aos EUA, em 1876. Como demonstrado por diversos autores, o afã ocidental (popular e científico) sobre os gorilas esteve diretamente relacionado às teorias racialistas e à popularização do Darwinismo

²⁰⁸ FABIAN, Johannes. **Language and colonial power: The appropriation of Swahili in the former Belgian Congo 1880-1938**. Univ of California Press, 1991. p. 34.

²⁰⁹ CALHOUN, Doyle. "Colonial collectors: missionaries' botanical and linguistic prospecting in French colonial Africa." **Canadian Journal of African Studies**. v.52, n.2, p.205-228, 2018. p. 223.

Social²¹⁰. Autores como Du Chaillu ou Richard Burton, lidos e citados por Nassau, não hesitavam em associar a feição dos gorilas com a das populações africanas das quais eles obtinham os espécimes. As pesquisas feitas pela *Academy of Natural Sciences*, por sua vez, estavam em busca do chamado “elo perdido” entre os primatas e as chamadas “tribos inferiores da África”²¹¹. Mas convém, então, questionar sobre o caso de R. H. Nassau: se há uma correspondência epistêmica direta, até que ponto essas relações o aproximaram dos debates científicos sobre o “elo perdido” ou mesmo as associações populares entre os símios e a alteridade africana?

Embora esse esforço de cooperação com a ciência o tenha aproximado, de fato, desse imaginário sobre os gorilas, e o próprio autor tenha utilizado do apelo popular para a publicização de seus relatos de caça e captura, o imaginário evangélico e o lugar de formação de Nassau²¹² colocaram algumas barreiras às associações abertamente racistas mencionadas acima. Em 1881, um jornal da Philadelphia procurou o missionário (então em um período de licença nos EUA), para que concedesse uma entrevista a respeito de sua experiência com os gorilas. Em um dos trechos desta, é apresentada a seguinte fala erroneamente atribuída ao missionário:

Ele acredita que há um elo de ligação muito próximo entre a capacidade de raciocínio do tipo mais atrasado das tribos bárbaras africanas e o instinto do gorila. Na aparência física, o Doutor acha que os chimpanzés se aproximariam mais de algumas tribos selvagens da África [sic]²¹³.

Não obstante, em seu registro pessoal, Nassau expressa sua discordância apresentando a entrevista em um comentário a lápis como “uma entrevista cheia de erros e afirmações que eu nunca fiz. Muitos erros do entrevistador”²¹⁴ (Figura 22). Ao lado do excerto supracitado, também a lápis, o missionário indica a frase com diversos pontos de interrogação e exclama: “NÃO!”. Ou seja, nesse exemplo e em outros de seus escritos,

²¹⁰ HARAWAY, Donna. **Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science**. New York: Routledge, 1989.; RICH, Jeremy. **Missing Links: The African and American Worlds of RL Garner, Primate Collector**. Georgia: University of Georgia Press, 2012.; CORREA, Sílvia Marcus de Souza. “A ‘Partilha do Gorila’ entre ciência e literatura de alhures e saberes locais.” **História: Questões & Debates**, v.62, n.1, p.107-132, 2015.

²¹¹ CHAPMAN, Henry C. "On the structure of the gorilla." **Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia**. p.385-394, 1878. p. 394.

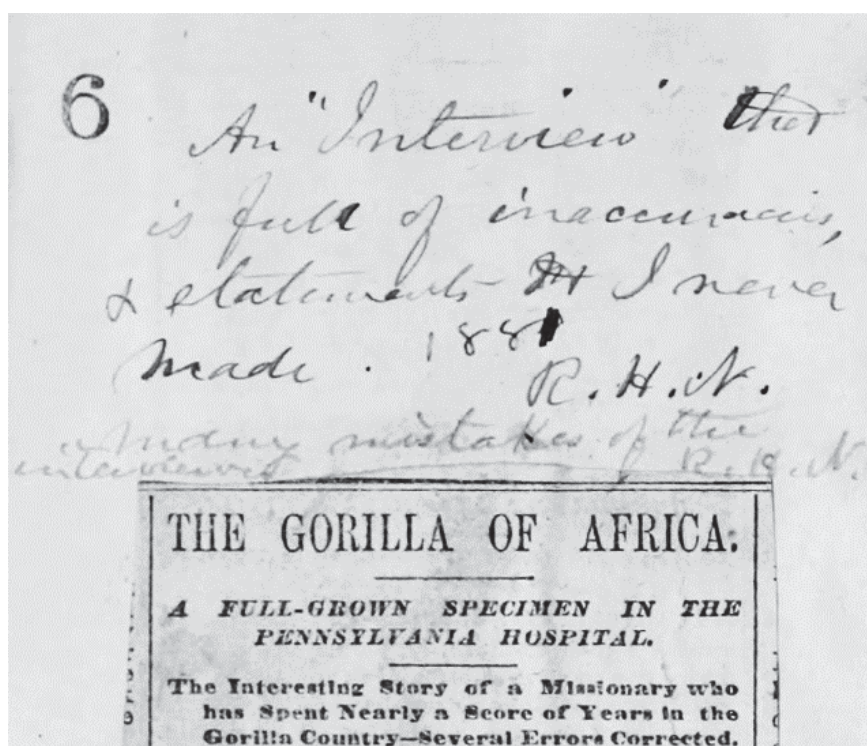
²¹² Norte dos EUA, no período que antecedeu a Guerra de Secessão.

²¹³ **The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection**. “Newspaper clippings (1880 - 1921)”, series 1, Box 8, File 8: 2, Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 12. “He believes the connecting link is a very short one between the reasoning powers of the lowest type of the barbarous tribes of Africans and the instinct of the gorilla. In physical appearance the Doctor thinks the chimpanzees rather have the call on some of the wild tribes of natives of Africa”

²¹⁴ **Idem**. "An 'Interview' that is full of inaccuracies, and statements I never made" – “Many mistakes of the interviewer”

Nassau buscava se distanciar da corrente de pensamento racialista, a qual não condizia com a sua interpretação da realidade africana, nem mesmo a das Escrituras. A sua aproximação do horizonte epistêmico oitocentista era, como demonstra sucintamente este exemplo, incompleta. Era essencial para os missionários e sua narrativa salvífica se distanciarem de asserções racialistas, sobretudo na segunda metade do século XIX. Como sintetiza Anna Johnston, os missionários tinham que acreditar na "humanidade comum" para justificar a conversão cristã, em oposição à crença geral europeia em meados do século de que os povos colonizados eram “selvagens degradados”²¹⁵.

Figura 22 – Anotações de R. H. Nassau em recorte de jornal (1882)



Fonte: The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection.
 “Newspaper clippings (1880 - 1921)”, series 1, Box 8, File 8: 2,
 Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 12.

Embora partisse de uma episteme comum e cooperasse para os seus ramos de atuação no ambiente colonial, o retrato de Nassau sobre os gaboneses e as relações que estabelecia com eles diferia daquelas levadas a cabo por cientistas, viajantes e agentes

²¹⁵ JOHNSTON, Anna. *Adam's Ribs: Gender, Colonialism and the Missionaries, 1800-1860*. 1999. 305p. PhD Dissertation (Doctor of Philosophy) – The University of Queensland, St. Lucia, 1999. p.221. “missionaries had to believe in a kind of "common mankind" in order to justify Christian conversion, in opposition to the general European belief towards the mid-to-late century that colonised peoples were ‘degraded savages.’”

coloniais. Não obstante empregasse estereótipos sobre as populações africanas em suas descrições, nutria também o interesse de convencimento inerente ao trabalho proselitista, o que demandava uma aproximação e um olhar diferentes. Por esse motivo, resguardados os méritos da abordagem de V. Y. Mudimbe, entendo, a partir dos processos elencados no decorrer deste capítulo, que a textualidade missionária pode ser melhor interpretada e utilizada como fonte sobre os encontros coloniais a partir da ótica da *permeabilidade*, isto é, sua relação simultânea com diferentes espaços dialógicos que se sobrepunham e, ao mesmo tempo, concorriam entre si. Com isso, argumento que as narrativas de missionários, bem como sua atuação, guardam certo nível de especificidade com relação aos discursos e práticas de antropólogos e agentes coloniais, sem, contudo, estarem inteiramente dissociadas destes.

Isto posto, cabe destacar que a reconstituição das finalidades e camadas expostas acima é apenas um exercício parcial de “colocar-se na perspectiva” do autor estudado e compreender justamente os motivos, funções, camadas e filtros que se colocam entre aquilo que via e aquilo que escrevia. Por outro lado, esse movimento de análise permite que, para além dos padrões narrativos, se mostrem as rupturas, ambiguidades e margens desses textos; uma narrativa que, a um primeiro olhar figura como sólida em sua intenção de falar sobre o Outro, revela-se, então, fragmentada e composta por diversas vozes sociais. Em outras palavras, apesar de terem sido produzidas a partir desse contexto discursivo mais amplo, obedecendo a padrões textuais específicos, remetendo a demandas das Sociedades Missionárias, de um público leitor metropolitano e aos parâmetros da Literatura Missionária, o outro polo de produção dessas fontes é o “campo de missão”, ou o que Mary Louise Pratt chama de *Zona de Contato*²¹⁶.

Portanto, tendo em vista a apresentação da intrincada relação intertextual que sobrepunha e entrecruzava as diversas tipologias de fontes missionárias, atuando como fator condicionante das narrativas de Robert H. Nassau, no próximo capítulo passarei a analisar algumas das dissonâncias, fissuras e rupturas desses padrões narrativos. A partir de sua identificação, pretendo destacar os momentos e as formas através das quais as experiências de contato cultural incidiram sobre as narrativas de Nassau, coproduzindo e, no limite, expondo suas “margens” e as múltiplas vozes retratadas nestas.

²¹⁶ PRATT, Mary. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999. p. 29-33.

CAPÍTULO 4

A ALTERIDADE NOS TEXTOS

– Meu querido Dr. Nassau,

Obrigado por sua graciosa carta e pelo belo livro. De certa forma, fui permitido viajar por esses caminhos e rios africanos com você [...] não apenas pelas imagens de sucesso, mas também pelos momentos em que o tentador nos desviou e a vida não foi totalmente vitoriosa. *Se mais de nossos historiadores escrevessem tão verdadeira e francamente como você fez, poderíamos idealizar menos alguns de nossos heróis, e os veríamos de forma mais verdadeira*”²¹⁷.

Em sua análise sobre as narrativas missionárias, Anna Johnston definiu os textos desses sujeitos como uma mistura de “transparência e opacidade”. Isto é, na mesma medida em que os missionários eram explícitos na sua mobilização de formas narrativas pré-estabelecidas, eles também eram claros sobre a sua insatisfação com relação aos seus limites. Apesar da tendência à rigidez e repetição de modelos fixos, “os seus autores eram profundamente conscientes sobre a incapacidade desses modos pré-estabelecidos em expressar as questões mais complexas da situação colonial”²¹⁸. Como aponta a autora, por vezes esse grau de consciência resultava em reclamações explícitas, como discussões francas sobre a natureza não confiável de outros textos missionários, ou um questionamento sobre como incluir a complexidade da experiência colonial dentro de uma estrutura normativa. Em outros casos, eles simplesmente não conseguiam encontrar as palavras para falar sobre certos assuntos, o que ficava registrado em repetições aparentemente desconexas de situações cotidianas ou comentários esparsos e descuidados, alheios ao verniz narrativo comum aos esquemas textuais missionários.

Como a carta de Arthur Fouler citada acima tende a demonstrar, R. H. Nassau era um desses missionários insatisfeitos com o repertório textual do qual dispunha para transmitir as suas experiências. Embora a figura do herói-missionário, pioneiro na selva africana, fosse até certo ponto confortável e instigante, sobretudo nas suas apresentações entusiasmadas sobre encontros com “hordas de elefantes” e gorilas, ao fim do dia restava algo de suas experiências que não havia sido contado. Foi provavelmente desse incômodo que surgiu o ímpeto narrativo de transcrever e publicar os seus diários, em *My Ogowe* e em sua *Autobiografia*, como que buscando a plenitude da experiência e o frescor de sua tinta de seus registros pessoais. Como

²¹⁷ FOULER, Arthur B. Letter to Robert Hamill Nassau, dec., 23rd, 1920. “Thanks for your gracious letter and the beautiful book. I have, as it were, been permitted to travel those African paths and streams with you [...] not only the pictures of success but also the times when the tempter had been too stray and the life has not wholly victorious. If more of our historians would write as truly and frankly as you have we might idolize some of our heroes less but we would see them in a truer light”

²¹⁸ JOHNSTON, Anna. **Adam’s Ribs: Gender, Colonialism and the Missionaries, 1800-1860**. 1999. 305p. PhD Dissertation (Doctor of Philosophy) – The University of Queensland, St. Lucia, 1999. p. 294. “[...] their authors were highly conscious of the ways in which established modes actually failed to address complex issues at the colonial sites from which they were originally written”

apontam Paula Henrikson e Christina Kullberg, de fato a descrição sincrônica dos diários, com a ênfase minuciosa em uma sucessão de ocorrências cotidianas, usualmente acarreta em um desvio com relação os discursos hegemônicos, na medida em que favorece o imediatismo, a experiência compartilhada e a emoção²¹⁹, o que explica a impressão de Arthur Fouler em sua leitura de *My Ogowé*.

Mas para além de uma prerrogativa missionária, como apontou Ann Laura Stoler em seu livro *Along the Archival Grain* (2009), a incapacidade das categorias genéricas de descrever a realidade colonial e a ansiedade por ela gerada era um sentimento mais comum. Por mais que o Arquivo se apresentasse como um espaço de tentativa de premonição, especulação e controle, retratando a situação colonial como uma realidade panóptica, na prática ele se apresentava como um registro de incertezas e dúvidas sobre como representar o mundo imperial em constante transformação. Ou seja, na melhor das hipóteses, a tentativa de criar taxonomias e dar nome às experiências coloniais era um empreendimento indisciplinado e fragmentado. Nesse sentido, Stoler apresenta uma imagem do Arquivo Colonial como um campo de forças inquieto, movido pelo que ela chama de “ansiedades epistêmicas”: os sentimentos de incerteza quanto ao que saber e como saber, o que era considerado válido e o que era descartável, ou a aflição causada pela reelaboração de pressupostos²²⁰.

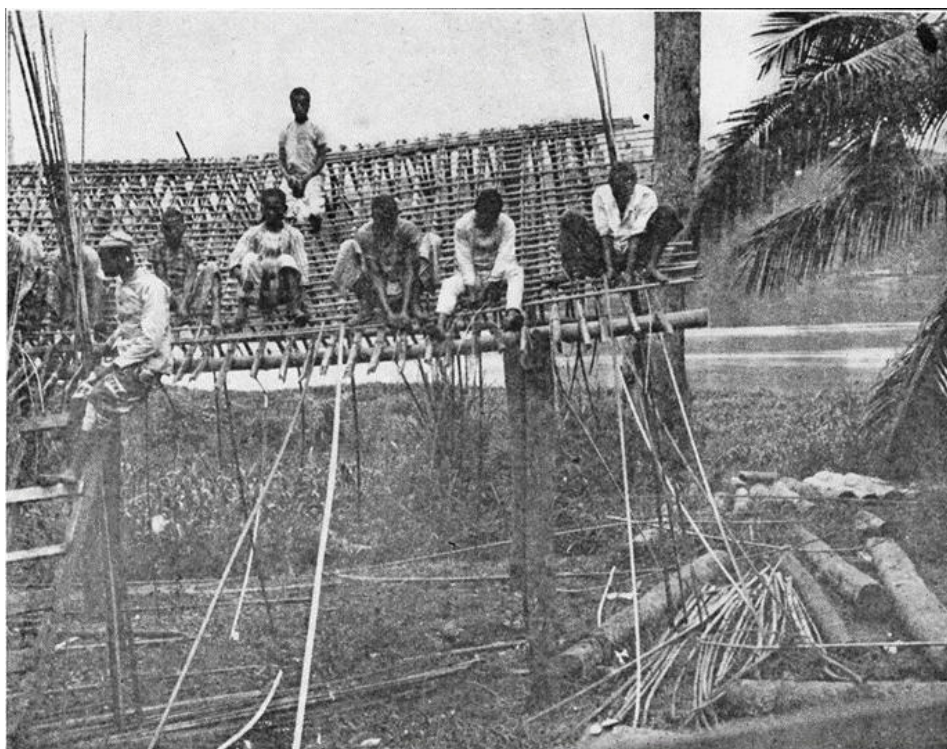
Seguindo o caminho trilhado por Anna Johnston e Ann Stoler, no presente capítulo a ênfase sai das continuidades, repetições e intenções comuns presentes nos textos de R. H. Nassau com relação ao repertório colonial e missionário e move-se para os indícios de descontinuidade, de complexidade e vulnerabilidade. A atenção se volta, então, aos momentos nos quais as categorias amplas e universais das narrativas missionárias e coloniais se mostravam incertas e não confiáveis para expressar a situação colonial de maneira autêntica. Como sugerem as autoras, essas rupturas e “ansiedades epistêmicas” se expressam, entre outras formas, como recorrências temáticas, conceituais ou terminológicas; em falhas ou mesmo as tentativas deliberadas de apresentar as diferentes formas de “mímica” por parte dos trabalhadores e auxiliares locais; em fragmentos contendo atitudes, situações e conflitos com os interlocutores gaboneses, mas também na intenção deliberada do autor em tentar dar nome a essas experiências.

²¹⁹ HENRIKSON, Paula; KULLBERG, Christina (Ed.). **Time and Temporalities in European Travel Writing**. Routledge, 2021. p. 13.

²²⁰ STOLER, Ann Laura. **Along the Archival Grain: thinking through colonial ontologies**. Princeton: Princeton University Press, 2009. p.3.

4.1 AS MÃOS QUE TRABALHAM

Figura 23 – “Hut Building”



Fonte: NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p.84

A foto acima, retirada do livro *My Ogowe* (1914), representa uma das categorias mais utilizadas na significação das relações entre missionários e gaboneses: a imagem de trabalhadores africanos e de sua “cooperação” com a missão protestante. A popularidade desse tipo de cena – em fotografias ou narrativas – devia-se a uma combinação precisa de elementos muito caros ao imaginário evangélico e às utopias missionárias, que juntos eram capazes de transmitir um sentido de “avanço” da missão e suprir a necessidade de ilustrar a “evangelização”. De maneira geral, o objetivo programático das missões presbiterianas era a profusão da mensagem evangélica, mas também o estabelecimento de comunidades cristãs locais autossuficientes (inclusive financeiramente), o que significava que o auxílio africano era não apenas encorajado, mas comemorado como um sinal concreto da adesão e disposição destes em contribuir com a causa.

Complementarmente, a adoção de elementos ocidentais como roupas, ferramentas, técnicas de construção e modelos arquitetônicos, mostrava-se capaz de mobilizar outro aspecto central do imaginário evangélico – a correlação entre Cristianismo e Civilização. A apresentação dos conversos africanos engajados em atividades laborais transmitia a ideia de

progresso e transformação, mostrando o contraste entre seu estado anterior, supostamente menos “civilizado”, e sua nova condição como membros ativos e produtivos da comunidade cristã. Como sintetizou a estudiosa das missões estadunidenses Emily Conroy-Krutz, era uma espécie de lugar comum entre os missionários protestantes que o projeto de “reforma moral” cristã abarcaria não apenas as mentes e corações, mas também a transformação das estruturas sociais e culturais das populações africanas, incluindo aspectos como gênero, educação, instituições culturais e governamentais²²¹. Assim, ao retratar os gaboneses como colaboradores valorosos e produtivos, os missionários buscavam reforçar a ideia de que o cristianismo não apenas melhorava a vida espiritual dos convertidos, mas também impactava positivamente sua vida cotidiana e sua posição nas comunidades locais.

Em mais de um momento de sua trajetória, R. H. Nassau se demonstrou adepto dessa perspectiva complementar entre Cristianismo e Civilização; segundo o autor, a diferença entre os dois seria apenas teórica, “pois tudo o que é bom na civilização é fruto do Evangelho”, como afirmou em um artigo lido para a *American Colonization Society*, em 1872²²². Conforme registrou David Mandeng, em seu estudo pormenorizado da teologia missionária de R. H. Nassau, a sua perspectiva era marcada por um forte senso prático, preocupado com a transformação individual e social através da influência do cristianismo e suas instituições²²³. Nas palavras de Nassau, embora o objetivo primário das missões cristãs fosse “a proclamação da salvação do pecado, por meio da expiação por um Redentor divino, [...] o corpo também deve ser elevado a ideais superiores de pureza, e não apenas de pureza, mas da dedicação e outras virtudes”. Como reafirmava, “[...] o 'Servir ao Senhor' está relacionado à 'dedicação nos negócios'. Um homem preguiçoso provavelmente não será um cristão sério. Ele pode até ser um cristão, mas será um cristão debilitado”²²⁴. Ou seja, para o missionário o ensino do labor e da diligência cristãos era um “instrumento da graça” que ele deveria colocar em prática.

Nesse sentido, não causa surpresa que R. H. Nassau tenha mobilizado os estereótipos associados aos cooperadores da missão como matriz textual sobre o seu trabalho no Gabão,

²²¹ CONROY-KRUTZ, Emily. “Civilizing the World Through Labor: Missionary Visions of Empire.” In: **Christian Imperialism: Converting the World in the Early American Republic**. Cornell University Press, 2015.

²²² NASSAU, R. H. “Address of Rev. R. H. Nassau, M. D.”. **Fifty-Fifth Annual Report of the American Colonization Society**. Jan, 16-17, 1872. p.43-51. “And here comes in the hand of Civilization to aid the work of Missions. The distinction is made only for the sake of discussion; for all that is good in civilization is the outgrowth of the Gospel.”

²²³ MANDENG, David. “The Philosophy of Mission of Robert Hamill Nassau in the Contemporary World.” (Doctor’s dissertation, Temple University, 1970. p.18.

²²⁴ NASSAU, R. H. “Industrial Work in African Mission Fields,” **The Medical Missionary**, Vol. 20, May, 1911, pp. 133-35. p. 133.

pois para ele o trabalho africano significava, de fato, parte do “avanço” de seu projeto. Não obstante, conforme a leitura atenta de suas crônicas permite aventar, a despeito da tentativa de demonstrar o avanço missionário a partir dessas imagens, a apresentação das relações de trabalho no cotidiano missionário tendeu a apontar para um sentido distinto. Ao invés de uma expressão clara da mudança de conduta e de uma aceitação aberta às supostas oportunidades trazidas pelo cristianismo, os registros constantes de Nassau sobre as suas relações com os “funcionários da missão” são marcados por dificuldades, reclamações e frustrações. Por trás da convicção de que a reforma cristã deveria incidir sobre os aspectos concretos da vida dos conversos estavam inúmeras situações de questionamento e adesão errática a esse projeto utópico, as quais eram ansiosamente registradas pelo missionário.

Na realidade, a alusão às relações de trabalho nesses termos foi uma das principais recorrências temáticas em seus diários transcritos para o livro *My Ogowe*. Para além de descrições do ambiente equatorial, desde os primeiros momentos da instalação da missão presbiteriana no curso do Rio Ogooué, R. H. Nassau se viu obrigado a contratar funcionários locais como tradutores, carregadores, guias e remadores de canoas, como uma forma de subsistir naquele meio. Nesse ponto, o trabalho africano não figurava como um fruto dos ensinamentos missionários, mas como uma condição para a sua locomoção, a escolha de locais adequados para a aquisição de mantimentos e, sobretudo, um meio para estabelecer a interlocução com os chefes das principais aldeias da região. Em um de seus registros sobre a contratação de auxiliares *fang*, em seu primeiro ano no Gabão (1874), o missionário destaca a tônica que marcaria as relações de trabalho nos anos subsequentes:

Iniciei a tarefa diplomática de contratação de carregadores para minha viagem terrestre. Três *fanwe* estavam dispostos a ir, por uma soma total de \$9 (em bens comerciais), simplesmente como guias, e recusando-se a carregar qualquer peso. Desisti da negociação com eles. Mais tarde, em uma aldeia, encontrei quatro, que, por \$10 (em bens), disseram que iriam como guias e carregadores. [...] Eles estavam na praia, sorrindo com *seu senso de poder*, e se recusaram a ir a menos que eu acrescentasse mais \$2. Impotente, eu consenti. Eles entraram prontamente na canoa. [...] *Essa cena de conflito com a cobiça foi repetida muitas vezes em minha vida como pioneiro na África*. Diplomacia! Diplomacia! [...] Os comerciantes não precisavam ser tão diplomáticos. Sua garrafa de rum era um poder diante do qual todas as dificuldades desapareciam!²²⁵

²²⁵ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p.60-61. “I began the diplomatic task of hiring carriers, for my overland journey. Three Fanwe were willing to go, for a lump sum of \$9 (trade goods), simply as guides, and refusing to carry any burdens. I dropped the negotiation with them. Later, at a village, I found four, who, for \$10 (trade), said they would go both as guides and porters. [...] They stood at the beach, smiling in their sense of power, and declined to go at all unless I would add \$2 more. Helpless, I consented. And, they promptly entered the canoe. [...] This scene, of conflict with cupidity, was one that was repeated many a time in my African pioneer life. Diplomacy! diplomacy! I felt a duty to go to trouble rather than yield to expense, expense that would, at the time, have made things easier and more comfortable for myself; but, I knew I

Muito embora exista uma tentativa de se distanciar dos comerciantes e ressaltar a sua conduta diplomática, destaca-se o fato de que em situações como essa o missionário se via em uma posição de dependência e vulnerabilidade com relação às demandas e estratégias de barganha dos gaboneses. Em *Fetichism in West Africa* (1904), Nassau alude inclusive ao fato de que esse problema com os carregadores e remadores era comum e responsável pela angústia de inúmeros viajantes. Conforme apontava, “quase todo viajante na África, ao publicar sua história, tem muito a dizer sobre as dificuldades em iniciar sua caravana de carregadores em sua jornada diária. Seu relato detalhado de *lentidão, desobediência e deserções* é tão monótono para o leitor, quanto *angustiante para ele mesmo*”²²⁶. Ou seja, além da prática comum de barganha por maiores salários, sob a ameaça de deserção, a realização do trabalho dos carregadores era comumente marcada por pequenos atos de resistência. Essas ações aparentemente triviais, como trabalhar devagar, interromper o trabalho para fumar e envolver-se em discussões ou longas conversas eram vistas como afrontas à autoridade missionária e uma contestação direta à suposta diligência que o trabalho para a missão demandava.

Mas talvez a posição dos remadores de canoas seja a que melhor ilustra a dependência e vulnerabilidade missionária em seu trabalho cotidiano²²⁷. De fato, dadas as condições geográficas da África Equatorial Ocidental, quase todos os deslocamentos missionários e o tão desejado “avanço para o interior” se deram a partir do Rio Ogooué. O seu curso errático, com um delta repleto de ramificações (imprecisamente documentadas nos mapas ocidentais), bem como a presença de corredeiras a partir da parte média do rio, demandavam meios adequados e, acima de tudo, condutores que soubessem lidar com suas particularidades. Como revela o missionário, os “nativos” eram os mais habilidosos para guiar os *dug-outs* – as canoas de até dezoito metros de comprimento, esculpidas em um único tronco²²⁸. Seu calado raso e a presença de oito a dez remadores a tornavam mais rápida do que muitos barcos, sendo um dos meios mais eficientes e acessíveis para a locomoção e transporte

was making precedents for my successors. Traders did not have to be so diplomatic. Their rum bottle was a power, before which all difficulties vanished!”

²²⁶ NASSAU, R. H. **Fetichism in West Africa**: Forty years' observation of native customs and superstitions. New York: C. Scribner's sons, 1904. p. 195. “Almost every traveller in Africa, in publishing his story, has much to say about the difficulties in getting his caravan of porters started on their daily journey. His detailed account of slowness, disobedience, and desertions is as monotonous to the reader as they were distressing to himself” (Grifos adicionados).

²²⁷ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. Neale Publishing, 1914. p. 41; 60; 377; 378; 384.

²²⁸ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. Neale Publishing, 1914. p. 67. “in a canoe, guided by a paddle, more skill was required, and I always left that post to a native as captain”

de cargas²²⁹. Assim, muito embora no decorrer do estabelecimento das estações os presbiterianos tenham passado a dispor de meios próprios de locomoção, durante toda a sua estadia no Ogooué Nassau demonstra ter dependido da mão de obra esporádica de remadores e carregadores para vencer distâncias que podiam somar até 2400km por ano²³⁰.

Figura 24 – “Traveling by Canoe - Ogowe River.”



Fonte: NASSAU, R. H. *Fetichism in West Africa*. New York: C. Scribner's sons, 1904. p. 199.

A fotografia acima, reproduzida em *Fetichism in West Africa* (1904), é uma representação comum desse tipo de canoa e dos termos utilizados para ilustrar a relação entre os viajantes ocidentais e seus “funcionários” africanos, na qual o homem branco se coloca em uma posição ativa e de aparente autoridade frente aos nove remadores e o seu ajudante de ordens. Na contramão desse estereótipo, os registros reiterados e indignados de R. H. Nassau buscavam retratar justamente o contrário, a *ausência* de controle e a angústia por ela causada. Como afirma em sua *Autobiografia*, ele não gostava de viajar nesse tipo de canoa porque a tripulação ficava na parte traseira, onde “a tentação de rir e brincar com seu trabalho é muito

²²⁹ NASSAU, R. H. “Africa”. In: **Historical Sketch of the Missions under the care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church**. 4ªed. Philadelphia: Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1897. p.4-5.

²³⁰ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 444. “Mrs. Nassau was interested in keeping record of all my various journeys during the year, long or short. Her account book showed over 1500 miles for 1883, even though I was so hampered by house-building”.

forte quando o rosto do patrão não está diante deles (como em um barco)”²³¹. Como relata Nassau durante toda a sua estadia no Gabão, essa posição usualmente acarretava em uma “falta de controle” sobre a tripulação, a qual gerava espaço para revoltas, cantos, piadas, etc.

As tentativas de manter a disciplina dos funcionários eram usualmente limitadas à admoestação ou à insistência sobre aquilo que o missionário considerava essencial, como a ausência de bebidas alcoólicas e o respeito ao domingo como dia sagrado. Como afirmou R. H. Nassau, indignado, “para além disso eu não consigo controlar”²³². Em suas tentativas de impor multas, por exemplo, o missionário apontava que a resposta comum era a deserção, já que a ausência de vínculos e a possibilidade de buscar alternativas junto às firmas europeias faziam com que não houvesse maiores consequências para os trabalhadores gaboneses. No entanto, em algumas situações limite, como aquela ocorrida no Estuário do Gabão, em setembro de 1898, as tensões geradas por essa tentativa de imposição de uma suposta disciplina poderiam colocar Nassau e outros missionários em uma posição de maior vulnerabilidade:

À tarde, comecei a descer o rio, com a tripulação novamente rebelde desde o início. Foi uma jornada excessivamente difícil. Nunca tive uma rebelião assim, mesmo no Ogowe. [...] Quando multei cada um dos três rebeldes em \$1 (que havia dado de imediato aos três que haviam sido leais), [...] os rebeldes se recusaram a aceitar o salário reduzido: depois vieram e levaram, mas um deles, Mbute, acrescentou uma ameaça contra minha vida²³³.

O que essas situações ilustram é que as relações de trabalho com esse tipo de “funcionário esporádico” eram, ao contrário do que os modelos narrativos contidos nas propagandas missionárias buscavam comunicar, marcadas por tensões e desencontros. A opção de R. H. Nassau por evidenciar esse fato através do registro reiterado nos diários e

²³¹ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1002. “Canoes can go very fast (if the crew choose to pull), faster than boats. But, I disliked them; for the reason that the crew is all in the rear, behind ones back; and the temptation, when the masters face is not before them (as in a boat) to laugh and play and dandle in their work, is very strong.”

²³² NASSAU, R. H. “On the Upper Ogowe”. **The Presbyterian Monthly Record**, v.33, Sep, 1882. p.312-313. p. 313. I sit in the bottom of the canoe (thirty-five feet long, three feet wide, one foot deep, pointed at both ends, flat bottomed, and perpendicular sides); and at night I lie on my blanket in the forest camp under a thick mosquito net. [...] It happened to suit my Galwa escort to do so; but I had warned him at the beginning of the journey that, if I accepted his escort, I must control two things, viz., no Sabbath travel, and no liquor in my canoe. Beyond this I cannot control.

²³³ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1174. “In the afternoon, I started down the river, the crew again rebellious from the very beginning. It was an excessively trying journey. I had never had such rebellion, even in the Ogowe; [...]. The crew of six were not my employees, they were hired by the young layman, who had charge of the Station. But, he justly sustained me, when I fined each of the three rebels \$1,00 (which I at once gave to the three who had been loyal). At first, the rebels refused to take the reduced pay: but, they afterward came and took it, one of them, Mbute, adding a threat against my life” (Adaptado).

crônicas, com pormenores sobre essas pequenas manobras de resistência, evidencia, por sua vez, a dificuldade ou mesmo a necessidade de reelaborar algumas de suas convicções. A não aceitação das “oportunidades” oferecidas por ele, tão obviamente benéficas e superiores segundo os seus parâmetros, expunham parte da contradição entre a autoimagem do missionário e a situação colonial. Embora ele quisesse interpretar e representar a adesão ao trabalho assalariado e aos “bens materiais da civilização” como expressões do processo de conversão, o caráter conflituoso da tentativa de arregimentar os corpos e mentes gabonesas às formas de trabalho e gestão do tempo missionárias geravam uma das principais “ansiedades epistêmicas” registradas por Nassau.

Mas para além da insegurança e insatisfação com essas formas de questionamento da autoridade missionária, parece-me razoável afirmar que as “ansiedades epistêmicas” de R. H. Nassau correspondiam também a uma reelaboração de sentido mais profunda: a percepção dos limites da suposta harmonia entre “Cristianismo e Civilização”. Na medida em que Nassau testemunhava as relações de trabalho no Gabão, com o avanço das firmas europeias no Ogooué, surgia a necessidade de esclarecer as diferenças entre os supostos “agentes da Civilização”, seus métodos de pagamento, condições de trabalho e disciplina, e os “agentes do Evangelho”. Um exemplo explícito dessa necessidade são as acusações do missionário a respeito do uso do “sistema de crédito” pelas firmas ocidentais e a introdução do rum como principal item do soldo (cf. Capítulo 2). Segundo Nassau, essas eram práticas altamente degradantes para as populações locais, por criarem relações de dependência e dívida e alimentarem o vício no álcool²³⁴. Assim, não era por acaso que o missionário descrevia copiosamente as formas de pagamento de seus funcionários, detalhando os itens utilizados, as quantidades e os momentos em que eram entregues, bem como as suas respostas às práticas de resistência gabonesa²³⁵. O registro contínuo de sua conduta frente às demandas dos trabalhadores africanos era uma forma de se desvencilhar do que considerava vicioso na “civilização”, e reelaborar narrativamente o lugar da missão frente ao avanço do comércio.

Na medida em que experienciava essas contradições inerentes entre os discursos civilizatórios e as nuances da situação colonial, R. H. Nassau passava a enfatizar a importância do trabalho “secular” na Missão como uma estratégia missionária de “reforma

²³⁴ NASSAU, R. H. "The Liquor Traffic in West Africa". **The Medical Missionary**, v.22, n.3, Mar., 1913. p.72-74. "The 'System' went on; and every native became indebted to the trader. [...] as a result he had compelled almost every native man to be a drunkard."

²³⁵ NASSAU, R. H. "Africa". In: **Historical Sketch of the Missions under the care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church**. 4ªed. Philadelphia: Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1897. p.5. "All payments are made in barter of beads, knives, fish-hooks, plates, calico prints, etc., etc. With these we buy materials for building houses, pay boat-men or other employees, and buy food for ourselves and school-children"

moral” do ambiente em que vivia. Ao perceber que as formas de trabalho trazidas pela “civilização” não eram condizentes com os princípios cristãos, o missionário se via também na obrigação de propor alternativas. O caminho mais adequado seria, então, o ensino de ofícios capazes de poupar os “conversos nativos” das condições imorais impostas pelos comerciantes ocidentais. Como descreveu em um artigo,

se eu conseguir estabelecer uma escola de ofícios onde essas artes mecânicas sejam ensinadas, o nativo cristão receberá o acesso a um comércio honroso pelo qual ele pode obter honestamente os cobiçados bens estrangeiros, sem a tentação de roubar ou a compulsão de violar o domingo ou traficar rum²³⁶.

A ideia de que o ensino de ofícios era central no contexto missionário, tanto quanto a pregação da mensagem cristã, fez com que o Nassau advogasse durante décadas pela instalação de uma Escola de Ofícios (*Industrial School*), a ponto de ter sido acusado de “secularismo”²³⁷. Apesar de ela não ter sido formalmente instalada durante a estadia de R. H. Nassau no Gabão, sendo recusada por anos pela Diretoria da *Presbyterian Board*, o missionário passou a buscar outras formas de incluir o trabalho no cotidiano da missão²³⁸. Ao perceber que muitos gaboneses se aproximavam dele pedindo “presentes”, ou vendo-o como um “homem branco com bens”, Nassau passou a priorizar o ensino de ofícios associado ao ensino da Bíblia. Nas palavras de Iracema Dulley, os missionários protestantes, tal como foi o caso de Nassau, valeram-se dos “momentos em que os ‘indígenas’ estavam na missão trabalhando devido à necessidade de suprir suas carências materiais para tentar inculcar-lhes os valores morais e éticos do cristianismo através do exemplo do trabalho”²³⁹.

Como apontou R. H. Nassau, em 1879, após o estabelecimento da Estação de Kângwe, a alternativa encontrada para lidar com a concorrência com o comércio e com as estratégias de barganha gabonesas foi, de fato, aliar o trabalho secular à adesão à comunidade protestante:

todo o trabalho secular da Estação, ou seja, construir, limpar, consertar, navegar, viajar, etc., é feito pelos alunos da escola de Kângwe. Nenhum ajudante externo é contratado como trabalhador diário ou mensal. A vantagem deste plano é que os

²³⁶ NASSAU, R. H. "Industrial Education in West African Missions". *The Medical Missionary*, v.20, n.12, Dec, 1911, p.355-357. p. 356.

²³⁷ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 638. “[...] Secretary of the Board Lowrie, and refusal by him, on the ground that industrial work in foreign missions was too secularizing”

²³⁸ NASSAU, R. H. *Corisco Days*. p. 28. “The Mission at that time, 1860-1870, with strange unwisdom, discouraged all attempts at the industrial side of evangelistic work.”

²³⁹ DULLEY, Iracema. “Do culto dos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação nas missões espíritanas do planalto angolano”. 2008. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas. p. 44-45.

*fundos da missão são gastos em pessoas merecedoras que estão se esforçando para se civilizar, e não nos pagãos inveterados*²⁴⁰.

Isto é, assim que Nassau conseguiu estabelecer a Estação Missionária e suas instituições, como a igreja e a escola, ele começou a demandar que os seus funcionários aderissem à fé e, sobretudo, à conduta cristã. Por outro lado, o emprego de funcionários esporádicos não-cristãos, aqueles que ele chamava de “pagãos inveterados”, passou a ocorrer apenas em situações limite, como nos momentos de prospecção e construção de novas Estações ou em itinerâncias atípicas.

Na medida em que os gaboneses contratados passavam a habitar as Estações Missionárias, onde recebiam alojamento e comida, a arregimentação das condutas tendia a se tornar uma espécie de custo social para o recebimento desses recursos. Por meio da continuidade do trabalho se desenvolviam gradualmente relações mais próximas e duradouras entre o missionário e os prosélitos, as quais operavam como um sistema de troca. Na mesma proporção em que um funcionário se mostrava disposto a aprender e se aproximar dos preceitos cristãos, submetendo-se também à lógica de trabalho e à autoridade missionária, ele podia alcançar funções de maior confiança e remuneração. No interior desse modelo, práticas corriqueiras de barganha, como aquelas descritas no caso de carregadores e remadores, podiam ser contrabalanceadas por esse lugar de autoridade missionário e a exposição da dependência gabonesa através da possibilidade de expulsão da missão. Segundo R. H. Nassau, sua postura consistia no estabelecimento de “algumas regras, avisos claros, nenhuma ameaça, repreensão firme, pequenas multas pecuniárias, e demissão imediata (todos aplicados com um interesse afetoso no seu bem-estar físico e espiritual)”²⁴¹.

Na prática, o missionário apelava para sua relação pessoal como uma forma de coibir o questionamento de sua autoridade. Como ilustra uma situação ocorrida na Estação de Talaguga, em 1885, esse tipo de “repreensão” visava conter pedidos de aumento de salários, reclamações sobre os bens do soldo ou sobre a comida fornecida nas Estações. Quando o jovem Simbuve solicitou um acréscimo de salário, Nassau descreveu sua resposta nos

²⁴⁰ NASSAU, R. H. "Report of Ogove Station, West Africa, 1879". **The Presbyterian Monthly Record**, v.31, Apr, 1880. p.118-120. "All the secular labour of the Station, i.e., building, clearing, repairing, boating, travelling, etc., is done by the pupils of Kangwe school. No outside aid is hired, as laborers per day or month. Advantages of this plan are that the mission funds are spent on deserving persons who are striving to civilize themselves, and not on the inveterate heathen. A form of industrial school is maintained, the pupils (though they build unskilfully and slowly) learning lessons with tools, which will appear with good results in their own future homes ; and a means of support is supplied, as a reason for feature. [...] None are received as pupils who apply simply for work".

²⁴¹ NASSAU, R. H. "Report of Ogove Station, West Africa, 1879". **The Presbyterian Monthly Record**, v.31, Apr, 1880. p.118-120.

seguintes termos: “aponte sua desonestidade e falsidade em quebrar o acordo que havia feito; além de seu ínfimo retorno por tudo que fiz ao seu favor no final de seu ano anterior; minha instrução missionária a ele; e sua profissão cristã”²⁴². Isto é, a suposta “espontaneidade” e “cordialidade” nas relações, necessárias como uma estratégia de convencimento, não implicavam em um equilíbrio, mas em uma ferramenta de controle para o missionário.

Não obstante esse método oferecesse algum poder de barganha a R. H. Nassau, que podia interromper as relações de proximidade e troca, a análise dos registros fragmentados sobre essa tentativa supostamente “educativa” de controle de condutas permite aferir que resultava em variados graus de reação gabonesa. Não por acaso, o missionário criou um léxico próprio para significar as múltiplas formas de negociação e resistência, inserindo-as na lógica dos processos missionários. Mesmo que estas não chegassem às páginas dos periódicos presbiterianos, nas quais predominava a suposta “cordialidade” e “receptividade” africana, elas abundavam nos registros diários transcritos para *My Ogowe* como “motim”, “greve”, “rebelião”, “conspiração”, “insubordinação” e outros. Como ilustra o caso mencionado acima, do jovem Simbuve, a maioria desses funcionários não aceitavam as “repreensões” do missionário: tendo respondido de forma ríspida e insultado R. H. Nassau, Simbuve foi expulso das premissas de Talaguga e despedido de seu contrato.

Como registrava Nassau amiúde, a resposta comum à tratativa missionária eram as chamadas “greves” ou “motins”, quando os seus jovens funcionários se negavam coletivamente a executar determinadas funções. Nesses casos, o missionário adotava uma postura rigorosa, expulsando os funcionários de seu convívio e proibindo sua readmissão²⁴³. Como uma forma de manter sua “regra de conduta” e de não criar precedentes para outros missionários, Nassau destaca que preferia sofrer perdas e lidar com a ausência de sua força de trabalho, do que ceder a essas iniciativas. Esse tipo de rigidez também aparece em uma forma mais evidente de insubordinação, a qual desafiava igualmente o seu lugar de autoridade, como no caso de furtos de alimentos e ferramentas, os quais acompanharam o cotidiano de todas as Estações nos anos em que Nassau atuou no Gabão. Apesar de mais raras, houve também respostas mais diretas ou mesmo violentas, como no caso da Estação de Baraka, em 1897:

Ozimo, o assistente de ensino, ficou ofendido porque eu retive um dólar do seu salário devido às suas faltas. Então, naquele dia, ele não apareceu na escola e, à tarde, *ateou fogo na pradaria para que a brisa do mar pudesse levar as chamas em*

²⁴² NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 492-3. “I pointed out his cupidity; his falseness, in breaking the bargain he had just made; his small return for the favours I had shown him at the close of his previous year; my missionary instruction of him; and his Christian profession”

²⁴³ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p.61; 144; 319; 377; 469.

direção à casa. Em seguida, ele me enviou uma carta dizendo que deixou meu emprego por falta de pagamento²⁴⁴.

Todos esses pequenos conflitos e tensões nas relações de trabalho das Estações Missionárias eram relatadas com certo grau de irritação e desapontamento. Afinal, para além das aspirações de “conversão” mantidas por R. H. Nassau, na medida em que esses sujeitos passavam a ocupar funções centrais no cotidiano, os conflitos exerciam cada vez mais impacto nas suas atividades, atrasando-as ou mesmo tornando-as inviáveis. O missionário costumava ficar especialmente desconcertado com as chamadas “deserções”, que continuaram a ser um mecanismo usual dos gaboneses insatisfeitos. Por mais que estivesse disposto a “expulsar” aqueles funcionários insubordinados, a exclusão do convívio era uma postura considerada drástica, sobretudo porque significava um afastamento do processo de “evangelização”. A “deserção” expunha, por sua vez, uma das facetas mais vulneráveis do trabalho missionário, a fragilidade do seu processo de convencimento espontâneo e, no limite, da própria efetividade de sua prática proselitista.

Talvez por esse motivo, no caso das deserções ou expulsões, o missionário se mostrava especialmente atento ao destino de seus “ex-funcionários”. Em 1889, ao visitar uma aldeia em suas itinerâncias, Nassau registrou a sua interação com Simbuve, cerca de quatro anos após a sua expulsão de Talaguga. A intenção de Nassau ao narrar esse episódio foi, conforme sua ênfase na tratativa hospitaleira que recebera, demonstrar que mesmo após os conflitos se mantinham relações de cordialidade e abertura quanto aos ensinamentos cristãos:

Permaneci em Oranga, na agradável casa de Simbuve, onde ele me ofereceu um quarto confortável, no qual pude fazer banhos quentes na minha coxa. Ele havia sido um ex-funcionário e, assim como muitos outros, às vezes havia sido desobediente e até mesmo desrespeitoso, tendo desertado de minha companhia. No entanto, nenhum deles, ao me encontrar nos anos seguintes, guardou qualquer ressentimento contra mim, nem deixou de me receber com cordialidade e atenção em suas próprias casas²⁴⁵.

²⁴⁴ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1116-17. “Ozimo, the assistant teacher, took offence of my holding a dollar from his wages, because of his absences. So, that day, he did not come to School; and in the afternoon, he sat fire to the prairie, so that the sea-breeze might carry the flames toward the house. Then, he sent me a letter saying that he left my employ because of lack of pay.”

²⁴⁵ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 608. “I remained in Oranga, in Simbuve's nice house, where he gave me a comfortable room, in which I could bathe my thigh with hot water. He had been a former employee, and like many others, had sometimes been disobedient, and even disrespectful, and had deserted me. But, not a single one of them, in meeting me in subsequent years, retained any grudge against me, or failed to give me a welcome and kind attention in their own homes.”

Exemplos como o de Simbuve eram, contudo, mais raros que as contínuas notas e pequenas reflexões de R. H. Nassau sobre as atividades desenvolvidas pela maioria de seus ex-funcionários. Segundo seus registros, a deserção ou expulsão dos jovens gaboneses resultava, via de regra, em sua incursão nos circuitos comerciais das firmas europeias ou, nos termos do missionário, no “rum e ruína” que tomavam conta da bacia do Ogooué.

Notadamente, em diversas de suas viagens ao litoral, ou mesmo no curso do rio Ogooué, Nassau se deparava com rostos conhecidos, de antigos funcionários que haviam atuado nas Estações Missionárias ou que tinham feito parte de reuniões e atividades conduzidas pela Missão. Em um momento emblemático de sua trajetória, quando retornou ao Gabão em 1893, após a transferência da missão no Ogooué para a *Société des missions évangéliques de Paris*, ele destacou suas impressões ao ver seus ex-funcionários trabalhando “nas casas comerciais e nos pequenos navios a vapor, atuando como cozinheiros, ajudantes de mesa, serviçais domésticos e pilotos”²⁴⁶. Os ofícios aprendidos pelos gaboneses e o domínio da língua inglesa eram rapidamente utilizados para a ascensão a cargos de ajudantes nas firmas. Como expunha o missionário:

Era uma provação para mim que tantos dos jovens de Galwa, mesmo membros da igreja, ao deixarem o meu serviço, ingressaram imediatamente no comércio, com sua associação inevitável com bebidas alcoólicas. Nem todos partiram como desertores. A maioria das despedidas foi aparentemente amigável. Alguns se cansaram da continuidade do serviço e desejaram uma mudança; alguns queriam salários mais altos; para quase todos, a antiga questão da comida (em termos de variedade, não de suficiência) ainda era um problema. No comércio, eles também teriam muitas horas e dias ociosos: o trabalho era relativamente fácil; a comida sempre estava disponível porque os outros nativos, com maior interesse no comércio e no pagamento em rum, preferiam vender seus produtos ao comerciante em vez de a mim; além disso, os salários eram mais altos do que os que a missão poderia oferecer²⁴⁷.

A despeito da real competição que se formava entre as missões protestantes e o cada vez mais consolidado recrutamento de jovens pelas firmas ocidentais nas décadas de 1870 a

²⁴⁶ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.p. 996. "At the Cape [Lopez], were Ogowé employees, in the trading houses and in the little steamers, as cooks, table-boys, household servants, and pilots. Some of them I knew well; all of them knew me."

²⁴⁷ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 572-3. "It was a trial to me that so many of the Galwa young men, even church-members, in leaving my service, went at once into trade, with its inevitable association with liquor. Not all left as deserters. The parting of most was apparently friendly. Some wearied of the continuity of service, and wished a change; some wanted higher wages; for almost all, the old food question (of variety, not sufficiency) was still a problem. In trade, also, they would have many idle hours and days : the work was comparatively-easy; food was always obtainable, for, the other natives, in their superior interest in trade, and for rum, would sell their produce to the trader rather than to me; and, the wages were higher than what the mission could give. And, yet, much of the competency which those young men brought to the white trader came from their experience with me"

1890, as possibilidades de maiores salários ou de serviços menos intensos eram justificativas úteis e até mesmo acalentadoras para o missionário, preocupado com as consequências de seus métodos de “disciplina” e com os possíveis motivos das inúmeras deserções. Outros fatores convenientemente expostos por R. H. Nassau eram os estereótipos “tribais”, como a suposta “sensibilidade” *galwa*, ou a “insubordinação” *fang*, os quais teriam sido responsáveis pela deserção de seus funcionários e com as quais ele apontava ter aprendido a lidar no decorrer dos anos²⁴⁸. Não obstante, no limite de seu exercício de autoexame, o missionário deixava transparecer as “ansiedades epistêmicas” evidenciadas pelas resistências e negociações gabonesas, fazendo-o questionar a si próprio sobre a justeza ou eficácia de suas ações para o tão valioso “destino das almas” daqueles a quem ele buscava ensinar.

Em alguns momentos, R. H. Nassau era explícito em sua tentativa de justificar determinadas ações, demonstrando-se arrependido de algumas práticas, sobretudo quando elas levavam ao afastamento de funcionários. O missionário assumia, por exemplo, que por conta das más condições de saúde, suas atitudes poderiam ter excedido o limite da prudência: “Minha própria saúde precária [...] provavelmente me tornou mais sensível a irregularidades e insubordinações, que não teriam me incomodado, deprimido ou irritado se eu estivesse em um estado normal”²⁴⁹. Nassau era claro em apontar que a rotina exaustiva do trabalho, o cansaço e doenças constantes “testavam os seus nervos” e o faziam reagir de maneira desproporcional contra os funcionários da missão. Ele reconheceu também, em outro momento, que a cobrança de multas havia sido um método irresponsável ao passo que restava incompreendido pela maioria de seus funcionários, causando inúmeras deserções: “agora percebo que um ponto no meu método de disciplina foi imprudente e causou problemas: as multas”²⁵⁰.

Mas por mais que tentasse contornar as ambiguidades entre a suposta necessidade de disciplina, para a modulação educativa das condutas, e a vontade de acolhimento e convencimento sobre as verdades da Bíblia, ele próprio acabava registrando as contradições de seus métodos em seus diários – consciente ou inconscientemente. Vejamos os termos utilizados para descrever suas relações com os funcionários em duas ocasiões distintas. Em um primeiro momento da narrativa apresentada em *My Ogowe*, Nassau apontava que: “Normalmente eu não era severo com meus funcionários, mas era rigoroso; por essa razão, eu percebo que conquistei a antipatia de muitos deles, especialmente porque alguns dos meus

²⁴⁸ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 179. “Learned the “touchiness” of the tribal character”

²⁴⁹ *Ibidem*. p. 295. “My own ill health [...] probably made me more sensitive to irregularities and misdeeds, which would not have annoyed or depressed or irritated me had I been in a normal state.”

²⁵⁰ *Ibidem*. p. 187. “I think now, that one point in *my method of discipline* was unwise, and was a cause of trouble, i. e., fines”.

colegas missionários eram mais permissivos”²⁵¹. Algumas páginas adiante, contudo, ao relatar outro momento de tensão e deserção, o missionário expunha a situação em termos diferentes:

As dificuldades com nossos funcionários eram frequentes. No entanto, a explicação para algumas delas era que *não tratávamos nossos trabalhadores como servos*. Dávamos-lhes interesse paternal e esperávamos respeito filial. Alguns deles não apreciavam isso. Outros homens, que estabeleciam suas relações domésticas de forma um tanto militar, frequentemente obtinham um serviço melhor do que nós. Mas eles nunca obtinham o afeto que nós colhíamos²⁵².

Como é possível identificar, a tensão entre a disposição a estabelecer relações de amizade e interesse genuíno e a necessidade de impor sua autoridade demonstram a tentativa de equilibrar a sua autoimagem. Nassau buscava se identificar como alguém rígido, mas não severo; afetuoso e paternal, mas incompreendido pelos seus funcionários gaboneses.

Como me parece ficar evidente na autoimagem fugaz apresentada nesses dois excertos, R. H. Nassau cai na ambiguidade de suas atitudes e registros; como outras referências aos conflitos com os funcionários permitem inferir, os limites da situação colonial o forçaram, em muitos momentos, a assumir a postura rígida e “militarista” a qual ele mesmo condenava. O próprio léxico utilizado para representar os “funcionários da missão” tendia também a evidenciar esse tensionamento entre a proximidade amistosa e a “disciplina”. Em seus diários, por inúmeras vezes ele utiliza o termo “boys” (*meninos*) ou “father” (*pai*), aludindo a uma relação de afiliação entre eles e seus funcionários, mas também utilizava termos como “servants” (*servos*) e “master” (*mestre ou chefe*), enfatizando a suposta hierarquia entre eles.

Diante das situações expostas, torna-se nítido ao meu ver que os parâmetros dessas relações, o grau de rigidez e flexibilidade frente aos desafios e resistências dos gaboneses, foram continuamente reelaborados durante a estadia de R. H. Nassau no continente africano. O caráter condicionado da adesão gabonesa aos projetos missionários, evidenciado através das inúmeras formas de negociação e resistência, eram responsáveis por causar fissuras na autopercepção missionária, expondo a tensão inerente entre o desejo de acolhimento e a necessidade de disciplina ou da vontade de estabelecer relações de proximidade, e a prática do domínio como mecanismo de manutenção da autoridade. Empregando novamente o termo de

²⁵¹ **Ibidem.** p. 315. “I was not often severe with my employees; but I was strict; for which cause, I am aware, I earned the dislike of many of them, especially as some of my mission associates were more lax.”

²⁵² NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 442. “We often had difficulties with our employees. But, the explanation for some of them was that we did not treat our workers as servants. We gave them parental interest, and expected filial respect. Some of them failed to appreciate this. Other men, who established their household arrangements on a somewhat military basis, often obtained better service than we. But, they never obtained the affection we reaped.”

Ann Stoler, a tentativa de Nassau de demonstrar sua adaptação e conduta exemplar, retomando situações cotidianas, revelam as “Ansiedades Epistêmicas” geradas pela situação colonial e pelo lugar limiar ocupado pelas missões protestantes.

Ao fim e ao cabo, a despeito da centralidade das noções de “trabalho e civilização” no pensamento missionário de R. H. Nassau, bem como o uso propagandístico das representações sobre a incorporação africana por meio do trabalho, parece-me relevante compreender a recorrência dessa temática em obras como *My Ogowe* e em sua *Autobiografia* como uma evidência de sua dificuldade de circunscrever a prática de suas relações àqueles modelos fixos presentes no repertório da missão. Na realidade, ainda que os modelos de atuação e de narrativa dos missionários tivessem lugares claros para os “cooperadores da missão”, a incorporação concreta desses homens e mulheres ao projeto utópico missionário era repleta de turbulências e incertezas, às quais Nassau busca fazer menção quando cita os conflitos com os seus “funcionários”. Desta forma, mesmo que essa alusão esparsa das ações dos gaboneses e gabonesas nos forneça uma visão muito limitada, não possibilitando o acesso às suas experiências *per se*, ela corresponde às situações que esgarçavam os limites dos projetos e modelos missionários, demonstrando seu caráter conflituoso e negociado. Como veremos, algo semelhante ocorria no caso daqueles gaboneses dispostos a exercer funções religiosas na Missão.

4.2 O MISSIONÁRIO E SEUS “PROTEGIDOS”

Figura 25 – “Native Ordained Presbyterian Ministers of Western Africa”



Fonte: NASSAU, Isabella. “Gospel Work in Western Africa”.
The Christian Herald, v. 16, Nov 8, 1893. p.775.

A ilustração acima (Figura 25), retirada de um artigo de Isabella Nassau, mostra os primeiros “ministros nativos ordenados” – Rev. Itongolo ja Ivina, Rev. Ntâkâ Truman, Rev. Etiyani ya Nyënyë, Rev. Frank S. Myongo²⁵³ e Rev. Ibia J’Ikëngë²⁵⁴ –, retratados como o resultado de quatro décadas de “trabalho do Evangelho na África Ocidental”. O objetivo do artigo era apresentar ao público religioso metropolitano os rostos transformados dos ministros “nativos”, fruto do estágio mais acabado do processo de conversão à fé cristã, iniciado pelos missionários presbiterianos. De fato, se a apresentação de cenas e episódios de cooperação africana nos trabalhos seculares da missão era uma espécie de prelúdio desse processo, como destaquei na seção anterior, a figura daqueles gaboneses dispostos a atuar diretamente na

²⁵³ NASSAU, Isabella. “A Kombe Licentiate Preacher” [Frank Myongo]. **The Presbyterian Monthly Record**, v.29, May, 1878. p.149-150.

²⁵⁴ A'BODJEDI, Enènge. “Los pastores presbiterianos ndòwë”, **Oráfrica: Revista de oralidad africana**, v.4, 2008, p.73-100.

formação de uma Igreja cristã autóctone e de sua expansão era considerada a epítome da missão protestante. Conforme salientava o manual da *Presbyterian Board*, publicado em 1868, o trabalho da missão deveria “passar cada vez mais para as mãos de ministros nativos do Evangelho apoiados por igrejas nativas, até que finalmente o trabalho do missionário estrangeiro chegará a *um final feliz*”²⁵⁵.

Não por acaso, na síntese histórica da formação do Presbitério de Corisco, que incluía as igrejas da Ilha de Corisco e do Gabão, R. H. Nassau buscou ressaltar o papel ativo de homens e mulheres africanos para a concretização da missão protestante, não apenas na função de ministros ordenados, mas em todas as atividades religiosas:

O auxílio nativo foi buscado e utilizado até o limite da prudência; todos os que de alguma forma pudessem ser úteis, como intérpretes, professores, monitores, catequistas, exortadores, evangelistas, presbíteros ou candidatos ao ministério, foram empregados sempre que manifestaram algum desejo de serem úteis. Em uma condição muitas vezes limitada, a Missão não poderia ter sustentado o trabalho, mesmo em seu ritmo lento, sem esses agentes humildes e, alguns deles, pouco instruídos.²⁵⁶

Afora o elemento retórico e propagandístico ligado à apresentação da “cooperação africana”, a dependência da Missão com relação ao auxílio gabonês se conformava também na prática, na medida em que os índices de mortalidade, o baixo número de missionários estadunidenses e a quantidade limitada de recursos financeiros foram constantes desde o início da *Gabon and Corisco Mission*. Mas, afinal, como se dava essa participação? De que maneira esses sujeitos se conformavam ou não às expectativas missionárias?

Se no caso dos “funcionários seculares” da missão as ferramentas de barganha e negociação eram a razão das principais preocupações e ansiedades de R. H. Nassau, no caso daqueles que aderiam ao cristianismo e se dispunham a atuar como agentes religiosos, a principal questão parece ter sido a sua escassez e inconstância. Esse fato pode ser analisado sobretudo porque Nassau, diferente do que se costumava fazer na época, tinha por hábito apontar os nomes de seus interlocutores africanos. Assim, as trajetórias desses homens e mulheres gaboneses, apesar de não tematizadas como um percurso coerente na sua narrativa,

²⁵⁵ LOWRIE, John C. **A manual of the foreign missions of the Presbyterian Church in the United States of America**. 3d ed. New York: William Rankin, Jr. 1868.

²⁵⁶ NASSAU, R. H. **Corisco days: the first thirty years of the West Africa mission**. New York: Allen, Lane & Scott, 1910. p.150-151. “Native aid was sought and used to the limit of prudence; all who could be useful in any way, as interpreters, teachers, monitors, catechists, exhorters, Bible-readers, elders, or ministerial candidates, being employed whenever they expressed the slightest desire for usefulness. In an often reduced state, the Mission could not have sustained the work at even its low rate without these humble and, some of them, but slightly-educated agents. Placing a high standard before ministerial candidates, and keeping them on long probation, most of them wearied; and, though subsequently useful in other ways, they laid aside expectations of the ministry; so that, at Libreville, only two became licentiates.”

traziam consigo o relato de inúmeras experiências episódicas, que fugiam ao estereótipo de exemplos ilustres veiculados em outras publicações. Mesmo que de maneira fragmentada, esses textos abrem a possibilidade para uma perspectiva diacrônica sobre os processos de "evangelização", ressaltando os momentos de desvios, rupturas e tensionamentos com relação ao processo progressivo da "cooperação nativa".

Por mais que a participação desses sujeitos nas iniciativas missionárias fosse apresentada como o objetivo final da missão e uma condição prática para o seu funcionamento, o primeiro aspecto ressaltado na análise das suas trajetórias é que a inclusão desses homens e mulheres nas atividades religiosas era marcada por inúmeros estágios probatórios. Na mesma medida em que "disciplina e a diligência" figuravam como um prelúdio da transformação a ser operada pelo cristianismo, como apresentei na seção anterior, a "conversão" oficializada pelo momento do batismo pressupunha uma série de outras adequações de conduta. Segundo a teologia presbiteriana, o momento da conversão envolvia a necessidade de uma transformação de vida, na qual o novo cristão renunciava seus hábitos e crenças anteriores de maneira drástica. Em sua aplicação prática no contexto missionário, essa leitura resultava, então, em uma espécie de programa de adesão, cuja base era a rejeição progressiva de elementos da cultura local.

Nesses termos, o primeiro passo do roteiro de "conversão" consistia na transformação do batismo em uma prova de conduta. Como apontava R. H. Nassau, "a conexão com a igreja muitas vezes eleva o nativo a uma posição invejável; [...] às vezes o batismo e o nome cristão são buscados apenas como uma distinção social, com um desempenho apenas superficial dos deveres cristãos"²⁵⁷. Como destacava o missionário, de forma a prevenir esse tipo de adesão nominal, os presbiterianos estabeleceram que a preparação para o batismo deveria durar no mínimo um ano, período no qual o prosélito era instruído na leitura, na compreensão dos fundamentos do cristianismo e, sobretudo, sobre a adequação de sua conduta aos padrões missionários. A renúncia de práticas como a poligamia, a posse de escravos e o consumo do álcool era uma condição fundamental para a admissão à comunidade presbiteriana. Segundo os missionários, esse processo lento de aceitação existia como uma forma de evitar inconsistências teológicas e morais na futura "Igreja Nativa"²⁵⁸.

²⁵⁷ NASSAU, R. H. **Corisco days: the first thirty years of the West Africa mission**. New York: Allen, Lane & Scott, 1910. p. 185. "Indeed, Church connection often brings the obscure native into enviable prominence. Our Sessions are aware that baptism and the Christian name are sometimes sought, with only a perfunctory performance of public Christian duty, as a social distinction."

²⁵⁸ NASSAU, R. H. **Corisco days: the first thirty years of the West Africa mission**. New York: Allen, Lane & Scott, 1910. p. 185.

Como se depreende dessa política, os presbiterianos eram enfáticos a respeito da necessidade da “mudança de vida” que deveria acompanhar o momento de “conversão”. Em um artigo no qual buscava apresentar as diferenças entre a missão protestante e a católica, Nassau sugeria este como o ponto central de divergência nos processos de adesão ao cristianismo: no caso católico, além de não exigirem o letramento, “eles não demandam uma mudança de vida. Há simplesmente uma substituição de um amuleto de um *fetich* por um cordão de contas e uma medalha da Virgem em volta do pescoço”²⁵⁹. Ou seja, afora o conteúdo anticatólico presente no artigo, é possível destacar que a autoimagem presbiteriana se baseava em grande medida nos seus critérios de admissão e de controle da conduta dos prosélitos, face à centralidade conferida à participação nos sacramentos, no caso católico.

Por si só, essa demanda fazia com que muitos gaboneses sequer passassem pelo processo do batismo. Já entre aqueles que se conformavam ao modelo, o “período probatório” podia durar vários anos, tornando a adesão ao cristianismo um processo custoso. Um exemplo esclarecedor a respeito disso é a trajetória de Ompwenge, que atuou como evangelista no final da década de 1880. A primeira menção à sua participação ocorreu em setembro de 1877, quando foi empregado como carpinteiro na Estação de Kângwe; embora apresentasse a disposição de se aproximar do cristianismo, seu batismo ocorreu apenas oito anos mais tarde, em março de 1885. As dificuldades de Nassau em admitir o jovem eram ligadas ao seu comportamento; segundo os registros do missionário, ele se envolveu em brigas com outros funcionários, insistia no uso do álcool e respondia-o de maneira ríspida quando admoestado. Mas se Ompwenge ainda viria a atuar como evangelista em 1887²⁶⁰, na maioria dos casos esse tipo de insubordinação às demandas presbiterianas impedia de fato a possibilidade de incursão nas funções religiosas da Missão.

De certa forma o caminho estreito até as funções de responsabilidade se justificava pelo crivo moral presbiteriano. Mesmo que ocasionasse uma falta de “auxiliares nativos”, parecia-lhes uma decisão sábia impor um nível adicional de exame sobre as “disposições morais e condição doutrinária”²⁶¹ daqueles que exerceriam grande parte do trabalho proselitista. Contudo, o que parece ter incomodado particularmente R. H. Nassau e seus colegas era a inconstância daqueles que passavam por todo o processo de treinamento.

²⁵⁹ **Idem.** “They require no change of life. There is simply a substitution of a string of beads with medal of the Virgin instead of the fetich charm around one’s neck. The polygamist still keeps his women; a slaveholder his slaves; the thief and liar are unchallenged.”

²⁶⁰ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 228; 490;

²⁶¹ NASSAU, R. H. **Corisco Days**: the first thirty years of the West Africa Mission (1850-1880). Philadelphia: Allen, Lane & Scott, 1910. p. 178. “But at the meeting January 7th, 1884, a radical measure was passed. Presbytery abdicating all its right over and interest in the Bible-readers, leaving their selection, employment, wages and work, solely in the control of each individual Missionary within the bounds of his parish.”

Mesmo no caso dos dois evangelistas apresentados como exemplos da mais alta estima por parte de R. H. Nassau, Mâmbâ e Abumba, os primeiros conversos do Ogooué, a irregularidade pareceu confirmar-se como regra. Abumba, que segundo Nassau havia sido "consistente até o fim de sua vida como professor, evangelista e ancião"²⁶², simplesmente abandonou a Missão em 1887, voltando um ano depois. Mâmbâ, por sua vez, mesmo apontado como o "mais devoto, verdadeiro e honesto à Nassau"²⁶³, não resistiu às tentações do consumo do álcool e renegou completamente qualquer função religiosa a partir de 1885.

Quando analisamos as trajetórias erráticas de evangelistas como Ompwenge, Abumba, Mâmbâ e os outros quinze citados nominalmente em *My Ogoe*, fica nítido que, apesar de os escritos missionários retratarem a conversão e a participação desses sujeitos como uma linha progressiva, o que os relatos esparsos de Nassau revelam é justamente o oposto. Sua adesão à missão e à fé cristã eram condicionadas por fatores que mudavam a todo instante. A troca de missionários encarregados das Estações, a falta de determinado tipo de alimento, as oportunidades de melhores salários nas firmas, a indisposição com os modelos de conduta, até o desejo de atender aos anseios de suas famílias, eram todos motivos que faziam da participação gabonesa um elemento errático. Na prática, muitos deles utilizavam a missão como uma espécie de meio de acesso às oportunidades de comércio, assim como os "funcionários seculares" da Missão. Essa distância entre o ideal preconizado pela *Presbyterian Board* e a realidade passava a figurar nas narrativas de R. H. Nassau como uma das principais marcas de suas "ansiedades epistêmicas".

4.2.1 O método da "afiliação"

Ao se deparar com a recorrência desse tipo de situação, R. H. Nassau passou a advogar por um modelo de relacionamento entre o missionário e seus "pupilos", capaz de mitigar os conflitos e garantir mais estabilidade e compromisso na participação gabonesa nos projetos presbiterianos. Embora Nassau não tenha elaborado essa abordagem sistematicamente, o termo utilizado normalmente era "afiliação", no sentido de uma aproximação amistosa e pessoal, a qual, em sua leitura, era o único meio de "conhecer os corações" e "ganhá-los para a causa cristã"²⁶⁴. Conforme destacou Raymond Teeuwissen, no contexto bíblico a ideia de "afiliação" é apresentada na epístola paulina aos gálatas como uma

²⁶² NASSAU, R. H. *My Ogoe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 82.

²⁶³ *Idem*.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 72.

forma de descrever a relação dos crentes com Deus por meio da fé em Jesus Cristo. O termo remete, portanto, a uma relação íntima e familiar entre aquele que crê e o próprio Deus, na qual o primeiro é aceito como filho e herdeiro²⁶⁵. Nesse sentido, dialogando com as Escrituras, Nassau enfatizava a “afiliação” como um ideal de relacionamento cristão, no qual o missionário assumiria o papel de “pai espiritual” dos seus “pupilos”.

Mas para além de uma perspectiva missionária que derivava de uma diretriz pré-estabelecida pela instituição, ou mesmo uma abordagem que emanava do centro da teologia presbiteriana, a importância atribuída à “afiliação” parece ter sido o resultado de um longo processo de tentativa, erro e, sobretudo, de adaptação às condições encontradas no Campo de Missão. Não por acaso, frente à presença constante de conflitos entre o missionário e seus “funcionários”, e a percepção da violência empregada nas relações coloniais ao seu redor, Nassau usualmente apontava a afiliação como uma alternativa à “dominação, violência e tirania”. Segundo o missionário, os gaboneses eram “sempre respeitosos e educados, mas logo aprendiam a temer o espírito dominador e tirânico, enquanto o espírito de afiliação logo os atrai e conquista seu amor e confiança. Se nos aproximarmos deles com esse espírito de amor e afiliação, podemos conquistá-los”²⁶⁶. Isto é, dadas as suas experiências negativas nos atritos com seus “funcionários seculares”, Nassau passou a advogar por uma postura fraterna, sem lançar mão da violência, sobretudo entre aqueles que passavam pelo processo de instrução cristã.

Na prática, mais do que qualquer imposição brusca de disciplina, Nassau parece ter percebido a eficiência (ou necessidade) da construção de relações de pessoalidade e, sobretudo, de “favorecimento”, capazes de fornecer certo lastro de negociação e engajamento voluntário por parte dos gaboneses. Como podemos inferir a partir do processo de incursão dos “evangelistas” nas funções religiosas da missão, com base nessa relação de confiança e proximidade, aos poucos eles eram inseridos em funções de importância, como a condução das reuniões de oração, a atuação como professores nas escolas dominicais ou auxiliares nos cultos aos domingos. Ao mesmo tempo, eles recebiam tarefas de responsabilidade, como a distribuição de salários, controle do estoque de provisões, administração da Estação na

²⁶⁵ TEEUWISSEN, R. **Op. Cit.** p. 130.

²⁶⁶ NASSAU, R. H. "Conditions of Mission Work in West Africa". **The Medical Missionary**, v.22, n.2, Feb., 1913. p.43-47. "I found myself in a strange land amongst a strange people. I accepted the country as I found it, and adopted the customs of the people. [...] "A person going to that country with his heart full of antipathies toward the great race would do a great wrong. The people are very intelligent. I do not mean to say that they are educated according to our standard of education, but their perceptions are very quick and very deep. [...] They are expert in the reading of character. [...] They are always respectful and polite, but they soon learn to fear the dominating and tyrannical spirit, whereas the spirit of affiliation soon attracts them, and wins their love and confidence. If we go to them in this spirit of love and affiliation we can win them."

ausência do missionário, além de posições de comando sobre outros funcionários nas construções e viagens para a compra de mantimentos, o que lhes garantia certo grau de prestígio no ambiente da Estação Missionária. Ademais, ainda que essa prática tenha restado nas entrelinhas dos registros de Nassau, é possível notar também que a “fidelidade” na execução dessas tarefas normalmente vinha acompanhada de pequenos presentes, que compensavam em parte a disparidade de salários com relação às firmas ocidentais.

Complementarmente a essa dinâmica de favorecimento e recompensa, embora a disciplina eclesiástica tenha continuado a ser um elemento central dessas relações, Nassau também parece ter se beneficiado do arrefecimento de alguns parâmetros de conduta no caso de seus “protegidos”. Como sinalizou em um artigo publicado em 1893, “eu sei que eles cometerão erros e até mesmo se mostrarão infiéis. Assim como ministros e caixas de banco neste país. Eles terão que começar em algum momento; é melhor começar imediatamente. Até mesmo os missionários cometem erros flagrantes”²⁶⁷. Diferente da rigidez observada no caso dos “funcionários seculares” da missão, como apontei na seção anterior, os desvios de conduta dos “pupilos” de Nassau parecem ter sido administrados de maneira branda; antes de estabelecer a suspensão das funções ou qualquer medida disciplinar, conforme instruíam as práticas da BFMPC, ele normalmente tinha apenas uma conversa. Se os “pupilos” se mostrassem “arrepentidos” o missionário tendia a aceitar as desculpas, mesmo em caso de desvios considerados graves, como o hábito contínuo de Mâmbâ do consumo do álcool²⁶⁸.

É importante enfatizar que tanto ao contrapor a “afiliação” a posturas violentas, quanto ao compreendê-la como uma flexibilização do rigor nas relações, Nassau não pressupunha uma condição de igualdade. Ao comentar a abordagem adotada por outro missionário – Mr. Schorsch –, por exemplo, Nassau esclarecia que a “afiliação” era diferente da “familiaridade”: “Schorsch, tanto em Benita quanto no Ogowe, adotou uma postura de familiaridade. Os nativos interpretaram isso como camaradagem, se aproximaram dele para ver o que podiam obter e o desrespeitaram”²⁶⁹. Isto é, a dinâmica de favorecimento e pessoalidade pressupunha o reconhecimento da autoridade “paternal” do missionário. Como

²⁶⁷ NASSAU, R. H. “‘Points’ on Plans and Policies”. *The Missionary Review of the World*. v.16, jul, 1893. p.527-28. p. 528. “*Employ native aid* on the field, using it to the farthest extreme in all departments of the work. 15. Let missionaries on the *field lift natives*, by admitting them into their lives, even into social life – e. g., inviting them to their tables and to their parlours; not ‘keeping them at arm’s length,’ nor requiring them ‘to keep their place’”

²⁶⁸ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 500. “I talked with Mâmbâ; and, he acknowledged that he had been drinking. He seemed ashamed and repentant.”

²⁶⁹ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 82. “Schorsch, both at Benita and in Ogowe, took the attitude of familiarity. Natives hailed it as good-fellowship, gathered around him, for what they could make out of him, and disrespected him.”

sugeriu Iracema Dulley, “o afeto entre os ‘velhos missionários’ e ‘seus indígenas’ foi um dos principais mecanismos de manutenção da desigualdade da relação”²⁷⁰, o que tendia a se confirmar no caso do método de afiliação defendido por R. H. Nassau. Ao fim e ao cabo, o paternalismo implícito nesse tipo de relação significava a tentativa de criação de um tipo de vínculo capaz de fornecer um espaço de admoestação mais branda e facilmente aceita pelos conversos.

Figura 26 – Paul Agonjo



Fonte: The Robert Hamill Nassau Album. Disponível em: <http://surl.li/iqzqx> (Acesso em: 23/06/23)

Apesar da natureza mediada das fontes tornar incompleta a reconstituição das intenções e motivos que faziam os gaboneses se aproximarem da missão, a análise de algumas trajetórias permitem aventar a importância dessa dinâmica de “troca” envolvida na relação entre R. H. Nassau e seus protegidos. O caso de Paul Agonjo, pupilo e evangelista retratado em uma das raras fotografias desses sujeitos (Figura 26), é um exemplo esclarecedor sobre a duplicidade da relação com os missionários: por um lado, de favorecimento mediante a uma relação pessoal e, por outro, de vigilância e paternalismo. Antes de ter sido admitido ao batismo (1886), Agonjo atuava como um comerciante no Ogooué, tendo encontrado problemas com os agentes coloniais franceses e chefes locais (inclusive a ponto de ser preso pelos franceses em 1882). Nos termos de Nassau, relatando a perseguição que se impunha

²⁷⁰ DULLEY, Iracema. “A missão de um ponto de vista relacional: um ensaio para a apreensão da prática a partir dos documentos”. In: CUNHA, Flávia; DULLEY, Iracema; FERIANI, Daniela Moreno (orgs.). **Etnografia, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico**. São Paulo: Annablume, 2010. p. 179.

sobre o comerciante, “mesmo sendo cristão e tendo sido perdoado por Deus, ele ainda tinha que suportar as consequências naturais de seus pecados”²⁷¹. Dada a proximidade de Agonjo, o missionário decidiu interceder ao seu favor junto às autoridades francesas, liberando-o das acusações e conferindo-lhe austeridade. Como descreveu Nassau, “fui com Agonjo para o Posto de Lembarené e tive uma entrevista satisfatória com o comandante, em favor de Agonjo, que, apesar de ter sido um pecador, agora se arrependeu”²⁷².

Nassau tentava enfatizar a mudança de conduta de seu “pupilo”, como uma forma de justificar a sua intervenção junto às autoridades francesas. Mas é fato que a partir deste momento Agonjo se aproximou ainda mais da missão, sem necessariamente deixar de lado “seus velhos hábitos”. Após o evento descrito acima, Agonjo passou a atuar como evangelista e foi apontado para uma subestação missionária perto da aldeia de Igenja (1888), um dos distritos centrais do médio-Ogooué. Em suas visitas regulares à subestação, R. H. Nassau registrava consternado a continuidade dos “antigos hábitos de comércio” por parte de Agonjo, que utilizava a posição vantajosa da subestação como um entreposto comercial:

fiquei descontente com os tratos comerciais de Agonjo. Ele trouxera uma canoa de pessoas que tinham peixe para vender e estava permitindo que eles usassem a casa para esse propósito. Essa ocupação da casa missionária para o comércio tornou-se tão irritante, com seus participantes barulhentos, que eu o repreendi publicamente e ordenei que a companhia de peixe deixasse a casa²⁷³.

Embora o missionário tenha admoestado o evangelista, ele não foi suspenso de suas atividades e continuou a realizar o comércio na subestação. Ou seja, como esse exemplo demonstra sucintamente, a ideia de “afiliação” correspondia à necessidade de R. H. Nassau em fazer concessões aos seus “protegidos”, que por vezes utilizavam dessa relação de pessoalidade como uma forma de lidar com suas demandas e interesses próprios.

4.2.2 O caso de Anyentyuwe Fando

De fato, quando analisamos o papel das relações de pessoalidade no contexto missionário, fica evidente o seu caráter instrumental na negociação dos termos de permanência e vinculação dos gaboneses às atividades da missão; tratava-se de um conjunto

²⁷¹ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 553.

²⁷² **Idem**.

²⁷³ **Ibidem**. p. 594. “But, was displeased at Agonjo's commercial traits. He had brought a canoe of people who had fish for sale, and was allowing them to use the house for that purpose. This occupying of a mission-house for trade, became so annoying, with its noisy adjuncts, that I publicly rebuked him, and ordered the fish-company to leave the house.”

de ferramentas relacionais que se mostraram importantes na manutenção da dinâmica das Estações Missionárias. Não obstante, a redução desse modelo a uma espécie de cálculo pragmático tende a encobrir a forma como R. H. Nassau apresentava algumas dessas relações narrativamente, e, sobretudo, o modo como elas compuseram as suas experiências e sensibilidades. Além de um método missionário, a “afiliação” era descrita como uma forma de estabelecer vínculos de amizade com *alguns* de seus protegidos, o que se mostrou um fator importante nos anos de isolamento nas Estações no curso do Rio Ogooué. Dado o nível de integração à vida pessoal do missionário e, ao que tudo indica, o impacto que esse grupo seletivo teve em sua percepção do contexto da Missão, convém destacar esse tipo de relação a partir de um exemplo paradigmático: a sua amizade com a jovem *mpongwe*, Anyentyuwe Fando (1858-1903).

A aproximação entre R. H. Nassau e Anyentyuwe ocorreu em um momento central da trajetória do missionário no continente africano. Embora Nassau conhecesse a gabonesa desde a sua infância, ele passa a conviver mais diretamente com ela a partir de 1888, no período apresentado em suas crônicas como “a tarefa materna” (*mother-task*), entre 1884 e 1891. Essa designação se devia a um dos principais eventos que marcaram a biografia de Nassau; quatro anos antes (1884), ele havia perdido sua esposa durante o parto de sua filha, Mary Brunette, e havia se comprometido a criá-la no continente africano. Embora o costume fosse voltar aos EUA para realizar essa tarefa, ou mesmo delegá-la a um parente ou tutor, Nassau apresenta que havia sido uma decisão do casal não se separar da filha. Em suas palavras, a promessa de não se distanciar de Mary até os sete anos “era tão sagrada para mim quanto qualquer outra que eu já havia feito a Deus. Eu negaria antes Ele do que quebraria essa promessa”²⁷⁴.

A partir dessa decisão, o luto do missionário foi interrompido abruptamente em suas narrativas: “havia uma criança para ser vestida e alimentada. Comecei, com mãos e maneiras inexperientes, a solene *tarefa materna*”²⁷⁵. Como fica evidente no nome atribuído à função, havia uma dificuldade de qualquer flexibilização dos papéis de gênero nesse período; a tarefa de um pai em criar uma filha e, ainda mais, no continente africano representava uma posição estranha aos padrões da época. Por mais que ele tenha apontado que abdicou de parte do trabalho missionário, como as viagens e a evangelização nas aldeias, a alternativa mais

²⁷⁴ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 641. “I had solemnly promised my wife, in 1884, that neither she nor I should part with our expected child (as I had done with my former children) during its infancy. That promise was as sacred to me as any I had ever made to God. I would as soon have denied Him, as break it. " Infancy " continues to the close of the seventh year. Mary was only five and one-half years”

²⁷⁵ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 458.

concreta para lidar com a inabilidade por ele descrita foi a contratação de “babás” gabonesas para auxiliá-lo. Desta forma, durante os quatro primeiros anos de sua filha, R. H. Nassau contou com o auxílio de nove mulheres *galwa*; mas apesar de sua disposição em delegar parte da criação de sua filha a essas gabonesas, o grau de exigência imposto pelo missionário parece ter criado situações semelhantes às aquelas descritas sobre os demais funcionários seculares da missão, com conflitos e deserções constantes. Como salientava o missionário, “embora todas fossem gentis, nenhuma delas era educada (além de saber ler), eram parcialmente civilizadas, nem todas eram cristãs, uma ou duas nem sequer eram moralmente corretas, e todas servindo por razões puramente comerciais”²⁷⁶.

Impedido de realizar o trabalho missionário de maneira plena entre 1884 e 1888, R. H. Nassau se via em uma situação limite na qual talvez teria de voltar aos EUA. Foi nesse contexto que, a partir de uma sugestão de uma de suas pupilas, Njivo, o missionário se voltou à Anyentyuwe. Ao contrário das auxiliares anteriores, o missionário apresenta a gabonesa, então com trinta e cinco anos de idade, como a melhor alternativa possível para a educação de Mary. Filha de um comerciante *mpongwe*, Anyentyuwe (também conhecida como Janie Harrington ou Fando), havia sido entregue à Missão aos quatro anos de idade, quando foi “adotada” pela missionária presbiteriana Lucina Bushnell (1852-1885). Tendo sido um prodígio durante os anos de formação na Escola Missionária, passou a desempenhar todo tipo de função na Estação de Baraka, como “assistente”, professora e, finalmente, “matrona” da Escola para Meninas. Conforme descreveu Nassau,

Anyentyuwe tinha uma personalidade forte como líder e era intelectualmente brilhante, ao passo em que sua educação havia sido levada adiante pela Sra. Bushnell. Nesse aspecto, ela era *superior a dois dos missionários*. Quanto à sua sinceridade e honestidade, sempre a considere *igual a qualquer membro da missão*²⁷⁷.

O esforço de R. H. Nassau em ressaltar as qualidades da gabonesa não se devia unicamente à necessidade de contrapor-lá à suposta ineficiência de suas ajudantes anteriores, mas também dizia respeito às condições de sua chegada na Estação de Talaguga (1888). Apesar de ela ter sido a “pérola” da Missão durante a juventude, anos antes de atender ao

²⁷⁶ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 516. “Of the eight successive young Galwa women who occupied Handi's office during the next two years, though all of them were kind, none of them were educated (beyond reading), barely civilized, not all of them Christians, one or two not even moral, and all serving for a purely commercial reason, without any of Handi's love.”

²⁷⁷ NASSAU, R. H. **My Ogowe**. Neale Publishing, 1914. p.582. “Anyentyuwa was a stronger character, as a leader, and intellectually brilliant, her education having been carried far by Mrs. Bushnell. In that respect, she was superior to two of the missionaries. As to her truth and honesty, I have ever held her equal to any member of the mission”

pedido de Nassau ela havia sido excomungada da Igreja Presbiteriana e passado a ser considerada uma pária na comunidade de Libreville. Conforme a narrativa de Nassau atesta, no momento em que chegou à Talaguga, a gabonesa descreveu com detalhes o longo processo que havia levado à sua exclusão da Igreja, em uma espécie de confissão e “revelação de uma série de injustiças cometidas pelos missionários”, a qual foi reproduzida por R. H. Nassau em *My Ogowe*²⁷⁸. Anyentyuwe relatou que havia sido vítima de um estupro em 1882, perpetrado por um membro suspenso da comunidade local. O missionário responsável pela Igreja de Baraka àquela época, o Rev. William Walker, ao constatar a gravidez decorrente daquele ato, não reconheceu a versão da gabonesa e a suspendeu das atividades religiosas da Missão, sob a acusação de imoralidade. A partir de então, frente à humilhação causada pela incompreensão da violência a que fora submetida, Anyentyuwe se afastou da igreja entre 1883 e 1887. Nesse período, ela passou a buscar inúmeras formas de subsistir fora da comunidade presbiteriana, quando desenvolveu uma série de relacionamentos com comerciantes estrangeiros, e foi, então, excomungada pelo Rev. Albert C. Good.

Face à “confissão” de Anyentyuwe, Nassau relata que acreditou na sinceridade e veracidade da história; em seus termos, “eu acreditava que ela havia sido mais ofendida do que ofensora. Nisso, eu seguia o exemplo do meu Mestre, no poço de Samaria”²⁷⁹. Mas afora o exemplo ético que imputava à sua atitude, ele também reconhecia que em detrimento das dificuldades com a “tarefa materna” nos anos anteriores, a “permanência na África em meu posto estava condicionada à ajuda de Anyentyuwe”²⁸⁰. Em termos concretos, a escolha que se impunha a ele era a de aceitar o trabalho de Anyentyuwe ou retornar aos EUA, abandonando a “obra de sua vida”. Tendo optado pela primeira alternativa, a partir desse momento a gabonesa passa atuar como a “babá” de Mary e a morar na mesma casa que R. H. Nassau e sua irmã Isabella²⁸¹.

²⁷⁸ *Ibidem*. p. 583-585.

²⁷⁹ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 585. “I believed her more sinned against than sinning. I had the example of my Master, at the well of Samaria.”

²⁸⁰ NASSAU, R. H. *Ten Years of her Childhood*, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 9. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 411. “My continuing in Africa at my post was more contingent on the aid of Anyentyuwe”

²⁸¹ Isabella Nassau havia se demonstrado desinteressada na tarefa de cuidar de sua sobrinha, impondo como condição à sua permanência na Estação de Talaguga que não se responsabilizaria pela criação de Mary. Em determinado momento, R. H. Nassau se demonstra irritado com o crédito atribuído à sua irmã em alguns periódicos missionários, que assumiam que ela havia se responsabilizado pela “tarefa materna”.

Figura 27 – Iga, Anyentyuwe, Mary Nassau e R. H. Nassau (ca.1890)



Fonte: The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 14.
Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

Os diários de Nassau sugerem que a integração de Anyentyuwe à dinâmica familiar ocorreu melhor do que o planejado, permitindo que ele retomasse as suas atividades missionárias, inclusive as viagens ao litoral e às vilas adjacentes. Poucos meses após a sua chegada, o missionário registrava a construção de uma relação afetuosa entre Mary, “Ma Janie” (o nome utilizado por ela para se referir à Anyentyuwe) e Iga, a filha da gabonesa apenas dois anos mais velha que Mary. Em suas palavras, “com minha fé inabalável em Anyentyuwe, eu me sentia seguro em relação à minha criança”²⁸². Como relata em um manuscrito denominado *Ten Years of her Childhood*, Mary havia sido criada pela “nativa mais bem educada na colônia; uma *dama civilizada*; alguém cujas características naturais lhe conferiam distinção em qualquer lugar, e cujo treinamento com a Sra. Bushnell e experiência como monitora escolar a prepararam para orientar, ordenar e liderar”²⁸³.

Por seu senso de gratidão e dívida, além da “conduta exemplar” demonstrada por Anyentyuwe em seus cuidados de Mary, Nassau afirma ter retribuído a dedicação da

²⁸² NASSAU, R. H. *My Ogowé*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 625. “with my perfect faith in Anyentyuwa, I felt safe for my child”

²⁸³ NASSAU, R. H. *Ten Years of her Childhood*, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 9. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 106. “My little girl would have the best educated native woman in the Colony; a civilised lady; one whose natural traits gave her distinction any where, and whose training under Mrs. Bushnell, and experience as School Matron fitted her to guide, control, and command. She was only 35 years of age”

gabonesa com a restituição de sua participação na Igreja, em 1889²⁸⁴. Embora essa atitude por si só tenha sido lida com certo grau de desdém por parte da comunidade presbiteriana local, o problema maior envolvendo a relação entre R. H. Nassau e Anyentyuwe se desenvolveu meses depois, com a saída de Isabella Nassau da Estação de Talaguga, por motivos de saúde. A presença de uma mulher negra na casa de um missionário viúvo no contexto gabonês era vedada pela BFMPC, e significava necessariamente um desvio moral no contexto de relações interétnicas do Gabão colonial, apesar de Nassau enfatizar que a gabonesa era apenas uma amiga próxima. Em *My Ogowé*, R. H. Nassau expõe a reflexão que o levou a optar pela permanência de Anyentyuwe: apesar de saber que a maioria dos gaboneses comentariam sobre a situação, ele não acreditava que sua conduta seria colocada à prova pelos missionários e “membros nativos” da Igreja.

Ao apresentar a situação à Anyentyuwe, o missionário relata ter recebido a seguinte resposta, que tende a ilustrar nas entrelinhas os termos da relação entre os dois:

Eu disse tudo isso a Anyentyuwe e perguntei se ela pretendia partir. Sua resposta a tornou, para mim, a mulher mais nobre daquele tempo: "Eu sei, Dr. Nassau, mais e melhor do que você, o que as pessoas dirão de nós. Aqueles que, como solução para a situação, esperarão que você me peça em casamento, eu direi que não me casaria com você mesmo que você pedisse. Não porque eu não me sentiria honrada com essa relação, mas por respeito a você. *Eu conheço perfeitamente o ódio americano pela minha raça*. Você seria ostracizado por seus próprios parentes. Mas eu ficarei com você. Eu amo Mary e você não pode cuidar dela sozinho. As pessoas podem dizer o que quiserem. Alguns dos missionários não podem falar nada pior de mim do que já disseram, embora eu esteja de volta à igreja. Acredito que será um serviço a Deus se eu puder ser útil a você." Com minha memória dessas palavras nobres, ninguém duvidará que, dali em diante, até o fim de sua vida (quatorze anos depois), nenhuma mulher, branca ou negra, mais do que ela, representou para mim a mais elevada marca de verdade e virtude²⁸⁵.

É evidente que as condições da aproximação de Anyentyuwe foram lidas no contexto colonial como uma relação de concubinato, mas dada a inexistência de fontes concretas que

²⁸⁴ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 625. "So exemplary had been her conduct during the year that she had been in the Ogowé, that I offered to restore her to church-membership at any one of the three Ogowé churches. She said that she would rather go to Libreville, and be restored by the church that originally had disciplined her."

²⁸⁵ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 641. "I said all this to Anyentyuwe, and asked her whether she intended to leave me. Her answer made her, for me, the noblest living woman of that time: "I know, Dr. Nassau, more and better than even you do, what people will say of us. To those who, as a solution of the situation, will expect you to ask me in marriage, I will say that I would not marry you even if you should ask it. Not because I would not feel honoured by the relation ; but, out of respect for you. I know perfectly well the American hatred for my race. You would be ostracized by your own relatives. But, I will stay with you. I love Mary ; and, you cannot take care of her, alone. People may say what they please. Some of the missionaries cannot say of me worse than they already have done, though I am again in the church. I think it will be a service to God, if I can be of some aid to you." With my memory of those noble words, no one will doubt that thenceforward, to the end of her life (fourteen years later) no woman, white or black, more than she, represented to me, the highest mark of truth and virtue". (Grifos adicionados)

confirmem essa sugestão, o que nos resta analisar é a forma como Nassau se aproxima da gabonesa e o modo como essa relação parece ter influenciado sua percepção sobre o contexto missionário no Gabão. O profundo senso de lealdade e dívida fez com que Anyentyuwe se tornasse a principal “protegida” de Nassau nos anos seguintes. Se havia, de maneira mais ou menos implícita, uma reticência por parte de vários missionários em habitar a mesma residência que evangelistas e ministros “nativos”, a longa estadia de Anyentyuwe na casa missionária onde residia R. H. Nassau demonstra um grau atípico de proximidade; em determinado momento, o missionário aponta, inclusive, que ela havia se tornado “parte da família”²⁸⁶. Essa convivência intensa com Anyentyuwe parece, em uma primeira análise, ter acentuado a perspectiva de Nassau sobre o modelo da “afiliação” e a necessidade de estabelecer vínculos pessoais com seus pupilos. Como defendeu em um artigo publicado em 1893, as Sociedades Missionárias deveriam “permitir que os missionários no campo incluam os nativos em suas vidas, inclusive na vida social, convidando-os para suas mesas e salas de estar, sem mantê-los à distância ou exigir que ‘se mantenham em seu lugar’”²⁸⁷.

Mas para além desse ponto, a relação entre Nassau e Anyentyuwe parece ter exercido uma função catalizadora do processo de “profunda imersão cultural” que incidia sobre o missionário. Ao se deparar com a trajetória de Anyentyuwe não de maneira passiva ou externa, mas integrando-a em sua própria família, Nassau passou a olhar para os processos missionários de forma diferente. Ao avaliar a conduta de seus colegas, tendo como filtro a sensibilidade sobre a repercussão violenta na vida da gabonesa, por exemplo, o missionário parece ter começado a desenvolver uma reavaliação de parte do movimento missionário, que se expressa já em seus artigos e diários escritos nesse período. Em maio de 1889, antes que qualquer “escândalo” repercutisse na comunidade presbiteriana do Gabão, Nassau demonstra o interesse de registrar a experiência de Anyentyuwe, em um manuscrito denominado *Story of Anyentyuwe*, apresentado por ele como uma “revelação da injustiça missionária sobre a jovem”²⁸⁸.

Um ano depois, em maio de 1890, R. H. Nassau também relata ter registrado as descrições da gabonesa a respeito do cotidiano na Escola Missionária de Baraka, no que viria a se tornar a obra *Tales Out of School* (1911)²⁸⁹. Como revela o prefácio do livro, no momento

²⁸⁶ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 641.

²⁸⁷ NASSAU, R. H. “‘Points’ on Plans and Policies”. **The Missionary Review of the World**. v.16, jul, 1893. p.527-28. p. 528. “Let missionaries on the *field lift natives*, by admitting them into their lives, even into social life – e. g., inviting them to their tables and to their parlours; not ‘keeping them at arm’s length,’ nor requiring them ‘to keep their place’.

²⁸⁸ NASSAU, R. H. **My Ogowé**. New York: Neale Publishing, 1914. p. 613.

²⁸⁹ **Ibidem**. p. 664.

em que ele tentou publicá-lo pela *American Tract Society*, a exposição explícita das arbitrariedades contra Anyentyuwe fez com que o editor suplicasse para que ele omitisse as afirmações que “prejudicariam a causa das missões”²⁹⁰. Em 1911, quando Nassau finalmente publica cem exemplares da obra, às próprias custas e omitindo as partes indicadas, o missionário manteve parte da intenção inicial que havia marcado seu registro das experiências de Anyentyuwe, e que me parece ilustrar a mudança de perspectiva a qual aludi acima:

Relatórios missionários são escritos anualmente de suas Estações, Escolas e Igrejas; e trechos são impressos pelos seus Escritórios Metropolitanos para informar os amigos da causa. Esses trechos são verdadeiros, interessantes e instrutivos. Mas eles são incompletos. Eles representam o ponto de vista dos trabalhadores estrangeiros. [...] Mas, se um visitante pudesse encontrar secretamente os alunos dessa instituição, ele poderia receber outro relatório – *o ponto de vista dos pupilos*²⁹¹.

Isto é, a partir de sua interlocução com a gabonesa, R. H. Nassau passou a se interessar pela recuperação do “ponto de vista nativo” sobre os processos missionários. Ao que me parece, não obstante o fizesse sem abrir mão da posição de controle autoral, Nassau esboçava uma virada do olhar etnográfico para o próprio movimento, algo incomum para a época e que contribuiria para as rupturas mais intensas nos anos finais de sua atuação, como abordarei adiante.

Portanto, quando observamos as descrições de R. H. Nassau sobre suas relações com Anyentyuwe e outros “protegidos”, e sua preocupação em se diferenciar dos comerciantes, agentes coloniais e outros missionários, é possível lermos a sua descrição de situações cotidianas como uma forma de autorização de seu modelo missionário de “afiliação”, ou aquilo que Mary L. Pratt chama de “anticonquista”²⁹². Não obstante, destaca-se em meio a essa narrativa o caráter negociado das relações e a forma como a agência africana moldou as percepções do missionário sobre a sua atividade e, em última análise, a forma de escrever sobre elas. Nesse sentido, se é correto afirmar que as narrativas missionárias foram produtos indissociáveis das relações e conflitos do Campo de Missão, é também possível inferir que as perspectivas missionárias – métodos, objetivos e planos de ação – também o foram. Consequentemente, a apresentação que Nassau faz da “participação nativa” também é

²⁹⁰ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1711.

²⁹¹ NASSAU, R. H. **Tales out of School**. Allen, Lane & Scott, 1911. p. 21. “Mission Reports are written every year from their Stations, Schools and Churches; and extracts are printed by their Home Boards for information of friends of the cause. Those extracts are true, interesting, and instructive. But they are incomplete. They represent the foreign workers' point of view. [...] But, if a visitor could privately meet the pupils in that institution, he might be given another report - the pupil's point of view.”

²⁹² PRATT, M. **Op. Cit.** p. 32. “estratégias de representação por meio das quais os agentes burgueses europeus procuram assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia europeia”.

permeada por esses processos; não se trata da simples reprodução de um modelo teológico que emana do “centro” da doutrina, mas de um conhecimento produzido através da “prática” e das constantes negociações em meio à situação colonial.

Através da recomposição parcial dessas trajetórias, também podemos ter acesso à teia de micropoderes que permeava a missão, incluindo as relações de dependência, favorecimento e coerção entre missionários e prosélitos. Além dos principais caminhos de entrada na Missão, também temos a possibilidade de fragmentar as camadas do discurso missionário da conversão – no acompanhamento de Nassau a alguns de seus “protegidos” é possível aventar os principais motivos de aproximação e afastamento da missão, por exemplo. Exercendo parte do autoexame crítico tão caro ao meio protestante, Nassau alargava consciente e inconscientemente alguns dos padrões narrativos sobre a participação africana nos processos missionários, demonstrando a distância entre o ideal propagado pela *Presbyterian Board* e a realidade vivenciada em campo.

4.3 NOVAS LEALDADES E RUPTURAS NARRATIVAS

Figura 28 – “Members of the Corisco Presbytery”



Fonte: *Annual Report of the BFMPC in the USA*. New York: Mission House, 1904. p. 25.

A foto acima, retirada do Relatório Anual da BFMPC, apresentava os membros do Presbitério de Corisco no ano de 1904. Lado a lado, os missionários estadunidenses, os

ministros e anciãos de Corisco, do Gabão e de Camarões eram retratados como um grupo coeso, responsável pela manutenção e ampliação da igreja na África Equatorial, bem como pelas atividades descritas no relatório daquele ano. Deliberadamente, R. H. Nassau, no centro da imagem, colocava-se atrás do grupo como que apartado dos demais. Apesar de sutil, o gesto do já veterano missionário sugeria certo desconforto pelo fato de que, por trás do ideal de unidade e harmonia que o retrato queria apresentar ao público religioso metropolitano, havia uma série de tensões e conflitos não apenas entre os missionários e os conversos africanos, mas também entre os próprios estadunidenses. Segundo as cartas privadas dos missionários enviadas à Diretoria da BFMPC nos EUA à época, entravam em oposição duas formas de atuação: uma “antiga política” – da qual R. H. Nassau seria o principal representante – e uma “nova política”, admitida pelos missionários recém chegados.

Um dos motivos pelos quais a trajetória de Nassau se destaca frente a outros missionários, a despeito de sua longa estadia no continente africano e de sua extensa produção narrativa, é justamente a sua relação com a *Presbyterian Board* e com seus colegas no período representado nessa fotografia. Embora ele possa ser descrito como um ávido presbiteriano, apegado à teologia, doutrina e estrutura eclesiástica de sua denominação religiosa, algumas experiências ocorridas no decorrer de sua atuação na África minaram a sua relação com a instituição auxiliar que havia lhe enviado. A junção desses dois fatores – sua profunda lealdade à Igreja Presbiteriana e o ressentimento crescente com relação à BFMPC – forjaram um tipo raro de crítica nesse grupo, que rompia os padrões textuais autorizados ao expor o que havia de mais problemático no movimento, segundo a sua própria experiência. Nesse sentido, se até agora atentamos ao processo de tensionamento dos padrões narrativos por meio da expressão consciente e inconsciente das “ansiedades epistêmicas”, nesse momento exploraremos os textos nos quais R. H. Nassau se mostra disposto a romper conscientemente os limites do espaço textual autorizado, em favor de outras lealdades ou interesses.

Em 1893, quando R. H. Nassau estava em sua terceira licença nos EUA, ele relata ter recebido uma carta de A. C. Good, um dos missionários que atuavam na *Gabon and Corisco Mission*. Conforme aponta Nassau, em sua “carta absurda e cruel” A. C. Good afirmava “sem nenhuma base, que ele havia ‘ouvido’ (sem mencionar sua fonte) que eu pretendia levar [minha filha] Mary de volta para a África, construir uma casa para mim, na qual eu me casaria com Anyentyuwe!!!”²⁹³. A carta de Good verbalizava anos de rumores envolvendo a relação

²⁹³ NASSAU, R. H. *Autobiography*, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections, p. 946. “Without any basis of which I knew, he

entre R. H. Nassau e Anyentyuwe na Estação de Talaguga (1888-1891) contrariando sua defesa veemente de que tratava apenas de uma relação de amizade. Como explicou o missionário, embora nenhuma prova concreta sobre qualquer envolvimento entre os dois tivesse sido apresentada, “era assumido pelos nativos que qualquer homem e mulher que vivessem sozinhos na mesma casa seriam considerados ‘marido e mulher’”²⁹⁴.

Além da acusação, a carta de Good sinalizava a formação de um Comitê que pretendia formalizar as acusações à Diretoria da *Presbyterian Board*, caso houvesse algum sinal de envolvimento entre os dois. Conforme descreveu R. H. Nassau em suas crônicas, a carta foi acolhida por ele com profundo desgosto, tanto pelo senso de dívida que nutria por Anyentyuwe, quanto pela quebra de sua expectativa sobre seus colegas, ao falharem em compreender as condições de vulnerabilidade que o tinham levado a sustentar a permanência da gabonesa²⁹⁵. De fato, a indignação de Nassau diante do ocorrido tornaria aquele ano um ponto de inflexão em sua trajetória e também em suas narrativas. Tanto em sua *Autobiografia*, quanto em *My Ogowe*, o missionário buscou retomar o maior nível possível de detalhes sobre suas ações e sobre o teor da relação com Anyentyuwe; afinal, a confirmação da acusação resultaria provavelmente em um processo de ostracismo em todos os seus círculos sociais. Como escreveu anos depois, “se um missionário americano casasse com uma mulher negra, ele seria condenado ao exílio perpétuo; e provavelmente uma petição seria enviada à Diretoria, solicitando que ele fosse desligado do serviço”²⁹⁶.

Embora esse assunto em específico tenha sido o esteio de inúmeros conflitos nos anos seguintes, ao que concerne o objetivo aqui proposto convém analisar a situação de uma perspectiva mais ampla. Tendo como referência o modelo de “afiliação” desenvolvido e advogado por ele nos anos anteriores, a leitura de Nassau sobre a situação sugeria que a sua relação com Anyentyuwe não era, e não deveria ser, um caso isolado, mas um exemplo daquilo que considerava ser o ideal de proximidade entre missionários e seus “protegidos”. Como salientou, em decorrência da carta recebida e da convicção que tinha em sua perspectiva e “inocência”, Nassau decidiu que a partir de seu retorno à África passaria a

‘had heard’ (not naming his informant) that I intended bringing Mary back to Africa, would build a house for myself, in which I would marry Anyentyuwa!!!”

²⁹⁴ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 639. “It was to be assumed, by the natives, that any man and woman, living alone in the same house, were “man and wife.”

²⁹⁵ NASSAU, R. H. *My Ogowe*. New York: Neale Publishing, 1914. p. 639-40.

²⁹⁶ NASSAU, R. H. “Unique Aspects of Missions to West Africa”. *The Missionary Review of the World*, v.23, Jun, 1900, p.417-426. “if an American missionary should contract such a negro marriage, he would be condemned to perpetual exile; and probably a petition would come to the board, requesting that he be dropped from the service”

buscar companhia “não entre meus falsamente professos amigos brancos, mas entre aqueles nativos contra quem eles tão insultuosamente protestaram”²⁹⁷.

De fato, desde a primeira reunião do Presbitério de Corisco após seu retorno, R. H. Nassau demonstrou uma ruptura com seus colegas missionários e uma tensão constante que marcaria os anos seguintes. Em particular, durante as discussões sobre a ordenação de um de seus “pupilos”, o então licenciado Itongolo, Nassau tomou partido em favor dos ministros gaboneses, contrapondo-se à aparente relutância dos outros missionários brancos em ordená-lo. Após dias de debates, quando finalmente o pedido foi aceito, Nassau expressou sua satisfação com o desfecho da ação do Presbitério nos seguintes termos: “Eu me alegrei com esse resultado na ação do Presbitério, pelo desenvolvimento do poder nativo e pelo reconhecimento do direito e valor dos nativos. (A partir de então, *passsei a ser conhecido entre os nativos como seu defensor*)”²⁹⁸. Como demarcava esse episódio, a postura de “defensor dos nativos” contra as arbitrariedades cometidas pelos demais missionários passou a ser a tônica de sua atuação, ou ao menos a linha-guia de sua narrativa de autodefesa.

Ainda que as acusações feitas por Good não tivessem sido acolhidas pela Diretoria da *Presbyterian Board* em um primeiro momento, a estadia de Nassau na Estação de Baraka (1893-1899), em Libreville, que era então o centro da atividade presbiteriana no Gabão, foi marcada por um clima crescente de animosidade. Cada pequena discordância expressa com os demais missionários passou a ser motivo de brigas, as quais eram registradas em detalhes em sua *Autobiografia*. Em determinada ocasião, por exemplo, ao ser questionado pela decisão de delegar o controle das chaves da Estação de Baraka à Anyentyuwe por um de seus colegas, Nassau assumiu que a resposta foi “mais contundente do que jamais havia falado com um colega missionário”²⁹⁹. Ao que me parece, contudo, essa escalada dos ânimos se devia não apenas à relação de Nassau com Anyentyuwe, mesmo que fosse sempre trazida à tona como uma forma de detratá-lo.

Se ao longo de sua atuação no Rio Ogooué o método de “afiliação” havia se mostrado fundamental para a sua permanência isolada dos demais missionários, a partir da mudança para Libreville e da convivência direta com outros missionários, esse movimento de aproximação, flexibilização dos seus padrões e favorecimento de seus “protegidos” passou a

²⁹⁷ NASSAU, R. H. *Autobiography*, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 661. “I decided to go back to Africa; and that I would, more than ever, seek my companionship, not among my falsely professed white friends, but among the native ones, against whom they had so insultingly protested”

²⁹⁸ *Ibidem*. p. 1022-23 “I rejoiced at this outcome in the action of Presbytery, for the development of native power, and the recognition of native right and worth. (Hence-forward, I was known, among the natives, as their defender)” (Grifos adicionados).

²⁹⁹ *Ibidem*. p. 1061.

ser motivo de discórdia. Por conta disso, Nassau se tornou uma figura controversa inclusive entre alguns membros da comunidade presbiteriana africana de Libreville, que via com maus olhos a proteção dada aos seus pupilos. Os pequenos conflitos e a indisposição de parte da comunidade chegaram ao ponto de o missionário fazer uma “greve de púlpito” durante três meses, em 1895³⁰⁰.

Além das relações de pessoalidade que predominavam no modelo de gestão de Nassau sobre a Estação de Baraka, a posição central da Estação, no litoral, colocava o missionário em contato mais direto com as funções burocráticas do Presbitério e os seus impasses. Durante esse período, Nassau passou a vocalizar e exacerbar as tensões presentes entre os Ministros Nativos e os missionários estrangeiros, tal como aquela que havia envolvido o ordenamento de Itongolo. Como registrou em sua *Autobiografia*, os ministros africanos passavam a procurá-lo para reclamar da tratativa que recebiam por parte de outros missionários. Em 1895, por exemplo, em meio ao processo de tradução da Bíblia para o *benga*, junto do Rev. Ibiya J’Ikenge, Nassau destacava que “O Sr. Ibiya falou livremente sobre o que ele sentia ser uma falta de simpatia por parte dos membros da Missão para com os Ministros nativos”³⁰¹.

Como o missionário passava a sinalizar em sua posição de “defensor dos nativos”, a despeito do ideal de criação de uma “Igreja Nativa” independente, o modelo adotado pela *Presbyterian Board* tendia a impedir a autonomia dos ministros. Mesmo que na teoria a delegação das funções de responsabilidade aos membros locais fosse o caminho mais lógico para a realização do objetivo missionário, na prática aplicava-se aquilo que o historiador da missão John Webster chamou de modelo da “Missão e Presbitério”³⁰². Nessa configuração, criticada por Ibiya e outros ministros gaboneses, apesar de os missionários estrangeiros de fato fundarem “Igrejas Nativas”, a Missão continuava a atuar como um corpo paralelo. Na prática, ocorria uma confusão entre a Missão e as Igrejas locais em termos de atribuições, prerrogativas e hierarquias, conferindo a autoridade e “tutela” das comunidades locais ao missionários estadunidenses.

Conforme advogava R. H. Nassau, em um artigo publicado em 1894, essa deformação da organização eclesiástica presbiteriana era responsável por grande parte dos conflitos cotidianos e arbitrariedades contra os seus “protegidos”:

³⁰⁰ *Ibidem.* p. 1062.

³⁰¹ NASSAU, R. H. *Autobiography*, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1088.

³⁰² WEBSTER, John C. B. “American Presbyterian Global Mission Policy: An Overview of 150 Years.” *American Presbyterians*, p.71–84., v.65, n.2, 1987. p. 73.

Mesmo quando a reunião anual do Presbitério é realizada, sua importância e trabalho são ofuscados pelas sessões coetâneas da "missão". [...] O voto dos nativos tem sido por muitos anos apenas um "eco", um mero registro do que as vozes brancas já decidiram; mas não sem murmúrios. Esses murmúrios têm ficado cada vez mais altos. Este ano eles mostraram sua insatisfação. [...] Dessa forma, desenvolveu-se um espírito um tanto arbitrário e ditatorial ao lidar com questões que afetam os nativos³⁰³.

Neste artigo e em seus diários, R. H. Nassau articulava o sentimento expresso por J'Ikenge não apenas à condição eclesiástica, mas como um reflexo de atitudes que julgava altamente condenáveis por parte de seus colegas. Uma das denúncias de Nassau passou a apontar para a existência de uma "linha de cor" (*color-line*) na missão, um termo utilizado como uma referência à segregação racial que existia nos Estados Unidos após a abolição da escravidão. Segundo o missionário, a partir de 1894 criou-se um costume entre alguns membros da Missão em Baraka de celebrar anualmente uma Santa Ceia reservada para brancos, da qual se negava a participar: "os membros estavam ativos na organização de uma Comunhão da Missão para o domingo à tarde, da qual os negros seriam excluídos. Minha irmã e eu consideramos isso anticristão, criar uma divisão com base na cor da pele dessa maneira"³⁰⁴. Em seus diários, por sua vez, a expressão "linha de cor" também se referia à episódios como aquele ocorrido em 1898: "A linha de cor apareceu de novo. Quando o Rev. Sr. Ibiya veio de Corisco em sua visita mensal para obter suprimentos, eu desejava hospedá-lo na casa de Baraka. A Sra. Ogden, como responsável pela casa, criou objeções; e, ele foi colocado em uma das casas externas"³⁰⁵.

Não demorou para que o acúmulo de pequenos conflitos e a exposição das hierarquias e preconceitos explícitos na comunidade presbiteriana tornassem as relações insustentáveis. Em 1900, quando R. H. Nassau viajou novamente aos EUA, deparou-se com um pedido coletivo enviado do Gabão à Diretoria da BFMPC, para que ele fosse removido da Estação de Baraka. Entre os principais pontos estavam as "relações de inimizade e descortesia" com a maioria dos membros da Missão e, novamente, uma denúncia do suposto

³⁰³ NASSAU, R. H. "Characteristics of Corisco Presbytery – Its Weakness and Its Work". **True American**, Oct 17th, 1894. Disponível em: https://archive.org/details/newspaperclippin00unse_0/page/n59/mode/1up (Acesso em 23/07/23), "Even when the yearly meeting of Presbytery is held, its importance and its work are overshadowed by the contemporaneous sessions of 'the mission'. [...] The native vote has for long years been only a 'cuckoo', registering of what the white voices had decided; but not unmurmuringly. Those murmurs have been growing louder. This year they resented. [...] Thus has grown a somewhat arbitrary and dictatorial spirit in dealing with questions affecting the natives".

³⁰⁴ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1064.

³⁰⁵ **Ibidem**. p. 1153. "The color-line appeared again. When Rev. Mr. Ibiya came from Corisco on his monthly visit for supplies, I wished to lodge him in the Baraka house. Mrs. Ogden, as in charge of the house, had objected; and, he had been placed in one of the out-houses

“escândalo” envolvendo Anyentyuwe. Nos termos da petição enviada à Diretoria, os missionários diziam que “não declaramos o Dr. Nassau ‘culpado’ nem ‘inocente’ de uma relação imoral com essa mulher; mas não podemos deixar de reconhecer o fato de que, na comunidade de Gabão, ele é considerado culpado”³⁰⁶. Segundo a versão dos fatos narrada por Nassau, as acusações de “imoralidade” eram absurdas e os conflitos eram quase sempre iniciados por seus opositores, que utilizavam a relação de R. H. Nassau com Anyentyuwe como mecanismo de detração.

Mas diferente do processo iniciado por A. C Good em 1893, nesse momento as reclamações foram acolhidas pela *Presbyterian Board*, o que causou um rompante de frustração no missionário, que o descreveu nos seguintes termos:

Na minha lealdade à minha Igreja, submeti-me à humilhação. Mas voltei para a África um homem diferente. Durante 39 anos, amei, honrei e servi a *Presbyterian Board* com devoção, paciência e resistência a provações e sofrimentos maiores do que os enfrentados por qualquer um dos meus colegas. Fiz isso com alegria, pois amava pessoalmente a BFMPC. Para mim, ela significava o mesmo que minha Igreja. Mas, a partir de então, embora continuasse leal à Igreja, a lealdade à BFMPC deixou de ser pessoal e passou a se basear simplesmente no fato de que seus membros eram representantes técnicos da Igreja. Em vez de ser o amigo leal, tornei-me o servo obediente deles. Aprendi minha primeira lição sobre a autocracia das Sociedades Missionárias³⁰⁷.

Como se pode denotar, o acolhimento da denúncia pela Diretoria da *Presbyterian Board* adicionou mais uma camada de ressentimento e ruptura por parte de R. H. Nassau. Ao se referir ao retorno à África como “um novo homem”, o missionário aludia ao fato de que estava decidido a exacerbar sua postura de “afiliação” com os seus pupilos e negar cada vez mais a relevância da BFMPC nas suas ações. Portanto, nesse segundo momento, quando é enviado à Estação de Batanga, em Camarões, Nassau afirma ter alcançado um nível de aproximação inédito em seu trabalho na África: “Em nenhuma tribo, em toda a minha vida na África, tive relações tão íntimas, como irmão, pai, amigo, guia e defensor. Acredito que

³⁰⁶ **Ibidem.** p. 1379. “We neither pronounce Dr. Nassau "guilty," nor "not guilty" of an immoral relation to this woman; but, we cannot but recognize the fact that in the community of Gaboon he is believed to be guilty”

³⁰⁷ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1285-1286. “In my loyalty to my Church, I submitted to the humiliation. But, I went back to Africa a different man. For 39 years I had loved, honoured, and served the Board with devotion, patience, and endurance of trials and suffering greater than had fallen on any of my associates. I had done this cheerfully; for, I loved the Board personally. To me, it meant the same as my Church. But, thenceforward, though no less loyal to the Church, loyalty to the Board was no longer personal, but rested simply on the fact that its members were technical representatives of the Church. Instead of being there loyal friend, I was their obedient servant. I had learned my first lesson, as to the autocracy of Boards.”

nenhum outro membro da Missão tenha vivido relações tão próximas com os nativos”³⁰⁸. No contradiscurso dos outros missionários, a seu turno, essa posição era descrita em termos diferentes: “Ele tem influência sobre as pessoas; elas o amam. Quanto disso é devido à sua política de sempre favorecer o lado deles nos conflitos, não posso dizer”³⁰⁹.

O fato é que na sua estadia em Batanga as divergências descritas anteriormente continuaram a existir. Em sua defesa contumaz, por sua vez, Nassau buscava reafirmar sua identidade de “amigo e protetor” dos nativos:

Quando os outros haviam encerrado seu dia de ensino ou outras tarefas, eles se divertiam na quadra da Missão ou descansavam confortavelmente. Eu era aquele que ia às cabanas nativas para confortar e ajudar, como um irmão, os homens e mulheres, por quem eu havia deixado meus próprios irmãos e irmãs nos Estados Unidos. E, então, quando os corações amorosos do povo nativo me elogiavam como seu amigo, meus colegas brancos, com ciúmes de mim, e de uma maneira que eu não podia considerar sincera, temiam que eu fosse um tropeço para a Causa!³¹⁰

A proposta de “afiliação” sustentada por R. H. Nassau parecia aos missionários recém enviados uma forma de violação do princípio de “autossustento” das comunidades locais. O ministro veterano defendia medidas como a distribuição de remédios sem custos aos pobres ou mesmo intervenções mais diretas como o pagamento do “dote” de alunas das Escolas Missionárias, a fim de evitar casamentos poligâmicos. Como apontavam as cartas dos seus colegas, “Nassau representa a antiga política. Ele não deve ser culpado por se apegar tenazmente a esse método de trabalho, uma vez que toda a Missão estava de acordo com ele por anos. Agora, uma mudança ocorreu nesta Missão, assim como em todas as outras”³¹¹. De fato, as diferenças eram irremediáveis, de maneira que o Secretário da Missão, Abram Woodruff Halsey, em sua visita ao Gabão em 1905, recomendou que Nassau aceitasse a resignação de uma maneira “não exatamente voluntária”, segundo o missionário. Os usos políticos que seus colegas fizeram de sua relação aproximada com os “pupilos” e, sobretudo, Anyentyuwe, surtiram efeito; em suas considerações sobre o ocorrido, ele lamentava que “por

³⁰⁸ **Ibidem.** p. 1348 “My conditions at Batanga were unique. [...] With no tribe, in all my previous life in Africa, was I in such intimate relations, as brother, father, friend, guide, and defender. I think that no other member of the Mission had lived in such close relations with the natives.”

³⁰⁹ **Ibidem.** p. 1670. “He has a hold on the people; they love him,’ How much of this is due to his policy of always favoring their side of the case, I cannot say”

³¹⁰ **Ibidem.** p. 1481. “When the others had ended their day’s teaching or other works, they enjoyed themselves on the Station tennis court, or comfortable rest. I was the one who went to native huts to comfort and assist, as brother, the men and women, for whom I had left my own brothers and sisters in the U.S. And, then, when the loving hearts of those natives praised me as their friend, my white associates, jealous of me, and in a manner which I could not regard as sincere, feared that I was a stumbling-block to the Cause!”

³¹¹ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1672. “Nassau represents the old line of policy. He is not to be blamed for holding tenaciously to this method of work, since the entire Mission was for years in accord with it. Now, a change has come in this Mission, as in all our other Missions”

mais que eu amasse os africanos, eu precisava me afastar dos meus associados desagradáveis na Missão”³¹², tendo então deixado a África definitivamente em 1906.

Mas o missionário não permaneceu calado perante o que considerava ter sido uma profunda injustiça. Segundo R. H. Nassau, a oposição tão ferrenha à sua proximidade com relação aos africanos era menos sobre a preocupação com o “autossustento nativo”, e mais a representação de uma “antipatia racial” (*race-antipathy*) de seus colegas. Em suas palavras, “eram meus colegas de missão que precisavam ser avaliados, por conta de sua antipatia racial (talvez inconsciente), e por não serem capazes de cultivar relações fraternas e amáveis com os negros”³¹³. Assim, Nassau textualizava a sua percepção sobre paradoxo presente no movimento missionário do período auge do colonialismo. Se, por um lado, havia a disposição de doar a própria vida ao movimento missionário e sua causa, tal como a ida à África era entendida nesse período, por outro havia uma visão profundamente degradante e racista que muitos missionários nutriam pelos gaboneses e africanos de forma geral. Como reafirmou em sua carta-defesa: “Minha vida é deles; por eles eu fui para a África. Eles me amam porque demonstro interesse pessoal por eles. Eu jamais poderia dizer, como um dos jovens missionários disse a um nativo que o havia irritado: ‘Repita isso novamente e eu te atiro! Você é apenas um macaco, afinal! [sic]’”³¹⁴.

Na conclusão do texto no qual explicava o processo de desligamento da BFMPC aos seus amigos mais próximos, R. H. Nassau apontava que em seu último recurso à Diretoria teria feito um pedido: “eu desejo completar a obra da minha vida”³¹⁵. Impedido de voltar à África, o missionário “aposentado” parece ter projetado essa necessidade de conclusão ou fechamento de sua trajetória ao plano narrativo; cabia, então, exercer o papel de “defensor da África e dos africanos” textualmente. Imbuído da certeza de seus métodos e do ressentimento com relação à *Presbyterian Board*, R. H. Nassau autorizou-se a romper com os modelos narrativos e, sobretudo, com aquilo que lhe era lícito dizer sobre o movimento missionário. Ao romper definitivamente com algumas formas autorizadas, R. H. Nassau pretendia não apenas retratar autenticamente os dilemas e conflitos do campo de missão, mas modificar a

³¹² **Ibidem.** p.1630 “as much as I loved the Africans, I was willing to get away from my uncongenial associates in the Mission”.

³¹³ **Ibidem.** p.1494-5. “I thought that I should have been commended for my brotherly treatment of the natives; and that my mission-associates, who, in their (perhaps unconscious) race-antipathy, would not thus kindly hold fraternal relations with the negroes, were the one to be counselled.”

³¹⁴ **Ibidem.** p. 1672. “My life is theirs; for them I went to Africa. They love me because I reveal a personal interest in them. I could never say, as one of those young missionaries said to a native who had vexed him, “You say that again, and I’ll shoot you! You’re only a monkey, anyhow!”

³¹⁵ NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1680.

forma como os missionários olhavam para a África, bem como as formas através das quais interagiam com os prosélitos.

Não obstante o paradigma racial fosse uma opinião pública compartilhada, usualmente apresentada nos círculos missionários como uma minoridade dos povos que não haviam tido contato com a “civilização cristã”, como no caso de R. H. Nassau, o missionário passava a expor o quanto algumas posturas explicitamente violentas colocavam barreiras ao projeto missionário. A diferença denunciada por Nassau era entre aqueles que se aproximavam da alteridade africana com rudeza e violência, e aqueles que, como ele, advogavam pela necessidade de tratá-la com compaixão pessoal. Apesar de Nassau ainda estar atado ao paradigma de sua época, a sua experiência de profunda imersão cultural parece ter asseverado a ideia de que o “converso” era um igual perante a Deus, e por isso merecia ser integrado não apenas à Igreja, mas à convivência e intimidade dos missionários.

Apesar do cuidado de R. H. Nassau em guardar evidências das acusações feitas sobre ele, e de retomar os inúmeros conflitos por trás destes, tentando contextualizá-los, é fato que o acesso que temos a essas questões dificilmente pode ser dissociado da tentativa de autodefesa empreendida pelo missionário. Mas mesmo quando colocamos em questão a validade de seus argumentos e de sua versão dos fatos, essa recomposição parcial dos conflitos que levaram a sua resignação parece-me particularmente útil pelos recursos narrativos que emprega. Ao descrever-se como o “defensor dos nativos”, Nassau utilizava a figura e a voz do Outro como uma forma de validação de sua narrativa. Isto é, ele utiliza a sua relação pessoal e sua lealdade profunda aos seus “pupilos” como esteio narrativo de sua identidade e de sua ética missionária.

A despeito da sua identificação com outros modelos – sobretudo o arquétipo do missionário pioneiro (explorador-aventureiro) e o missionário ilustrado (cientista e literato) – o centro de sua narrativa vivencial, que reafirma a singularidade de sua experiência, é o método missionário de “afiliação”. Na medida em que é a “adaptação e abnegação em favor do Outro” que identifica a qualidade do método missionário de R. H. Nassau no enredo de seus escritos autobiográficos, é também a figura do Outro que autoriza, dignifica e valida a sua identidade. Isso fica evidente, por exemplo, no seu cuidado em guardar a carta de despedida do ministro “nativo” Frank Myongo:

'Agradeço pelo seu trabalho na África. Você fez mais do que todos os missionários. Não mencionarei seus atos heroicos aqui; você os conhece. Você venceu a ignorância e a perseguição. Você suportou aflições. Você defendeu a Raça Negra até o fim. Por isso, amamos você profundamente; não queremos que você se afaste de nós. Que Deus o abençoe; conceda-lhe uma vida longa, para que você possa fazer

mais serviço para Ele no futuro, mesmo na América. Essas coisas que você fez na África merecem ser elogiadas. Esta é a saudação calorosa de seus irmãos em Cristo"³¹⁶

É evidente que ao se apresentar como o “defensor dos nativos” R. H. Nassau estava construindo uma imagem de si como o herói moral. A expressão narrativa de suas críticas ao movimento missionário são de fato autocentradas; não nos enganemos quanto ao fato de que o ele utiliza a “voz do outro” como elemento legitimador de sua autodefesa. No entanto, o que se destaca é que o modelo de herói que ele busca construir destoa dos modelos narrativos valorizados na literatura missionária; trata-se, ao que parece, de um modelo constituído a partir das experiências da “Zona de Contato”, que enfatiza essa lealdade cristã a partir do Outro. O dado de “novidade” nessa postura está, justamente, nessa mobilização da experiência africana, a qual era contraintuitiva ao repertório narrativo missionário e que, ao que me parece, deveu-se à sua longa exposição à alteridade cultural e aos laços que desenvolveu nesse período.

É a partir dessa autoimagem de “defensor dos nativos” que R. H. Nassau rompe sua lealdade com seus colegas e, posteriormente, com a *Presbyterian Board*, passando a tecer críticas profundas aos seus métodos e atitudes. Nesse ponto, questões como as hierarquias entre os missionários e os pastores africanos, a desigualdade nos momentos de decisão no âmbito do Presbitério de Corisco, bem como outros conflitos de interesses balizados na cisão entre brancos e negros passam a ser utilizados por Nassau como elemento de denúncia. Por outro lado, o grau de reconhecimento dessa posição de “defensor”, atestada pela carta de Myongo, aponta que de fato os conversos gaboneses se valiam das rachaduras no interior do grupo social dos missionários como uma forma de autodefesa. Aqueles ministros ordenados, evangelistas e trabalhadores da missão com os quais Nassau desenvolveu relações de longo prazo nutriam estima e subscreviam os posicionamentos do missionário nos momentos de tensão. A rede de micropoderes constituída por trás das narrativas de Nassau apresentam, então, que as dicotomias como “cristãos” e “pagãos” ou mesmo “missionários brancos” e “cristãos nativos”, embora existentes e estruturantes das hierarquias e disputas cotidianas, eram dotados das chamadas “brechas dialógicas”, capazes de modificar a subjetividade do missionário, suas lealdades e convicções.

³¹⁶ NASSAU, R. H. *Autobiography*, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections. p. 1633-1634. “I thank you for your work in Africa. You have done more than all missionaries. I will not mention your heroic deeds here; you know them. You have conquered ignorance and persecution. You have endured afflictions. You have defended the Negro Race to the uttermost. Therefore, we love you dearly; not willing that you will depart from us. God bless you; give you long life, that you may do more service for Him on future, even in America. These things which you have done in Africa deserve you to be praised. This is the cordial greeting from your brothers in Christ”.

CAPÍTULO 5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das principais questões quando se estuda a presença missionária no continente africano e, mais especificamente, os textos produzidos pelos seus agentes é a forma como estes construíram as categorias e definições sobre o Outro – isto é, como estabelecem um conjunto de generalizações para descrever e “traduzir” a alteridade africana aos públicos metropolitanos. Conforme inúmeros autores tenderam a apresentar, ao construírem uma “imagem da África”, os missionários se colocaram lado a lado com antropólogos e agentes coloniais na produção de uma alteridade oposta à norma “ocidental”. Sem dúvidas, algo que se destaca nessa documentação é o perfil altamente mediado e prefigurado nos seus encontros com a África e os africanos, com base nesse seu diálogo direto com outras narrativas do período. Não obstante, conforme o estudo do arquivo de R. H. Nassau tendeu a apontar, algo que diferencia esses textos de outros produzidos neste contexto é a sua imersão no “imaginário evangélico”, ou seja, o amplo emprego da linguagem religiosa, a qual era estranha aos demais agentes coloniais. Tendo em vista o objetivo de utilizar essas narrativas como um meio de acesso privilegiado ao contato colonial, e não apenas como um repositório factual, essas especificidades da documentação estudada resultaram, então, na necessidade de desenvolver ferramentas próprias.

O percurso de análise proposto se ocupou, nesse sentido, com a recomposição histórica da textualidade missionária, destacando as diferentes camadas narrativas presentes nas obras e manuscritos de R. H. Nassau. Com o objetivo de apresentar uma perspectiva mais matizada sobre a sua filiação aos gêneros narrativos dominantes no período, este estudo buscou demonstrar primeiramente como o missionário construía a sua visão sobre a África através de um diálogo tensionado com autores coetâneos. Tal como ficou evidente, a filiação de Nassau aos discursos da Biblioteca Colonial não foi simples e direta, mas usualmente incompleta. Os compromissos do missionário com o “espaço público religioso” dos EUA e a sua comunidade textual (o Arquivo Evangélico) não raro resultavam em tensões com alguns dos pressupostos comuns ao repertório de viajantes, cientistas e antropólogos atuando na África.

Ou seja, embora as narrativas de R. H. Nassau não estivessem dissociadas das visões comuns sobre o continente africano, e dialogassem diretamente com autores como Henry Morton Stanley, principal responsável por popularizar o “mito imperial” nos EUA, por exemplo, elas eram apenas parcialmente moldadas por seus recursos narrativos. Como busquei demonstrar através da recepção de suas obras, o fato de Nassau ser um missionário escrevendo para públicos seculares e/ou científicos usualmente acarretava em um estranhamento por parte de seus leitores alheios à causa evangélica, ao passo que os textos de

Nassau carregavam intencionalidades próprias ao movimento missionário. A partir desse aspecto da análise, o arquivo do missionário estudado tendeu a demonstrar o quanto o Arquivo ou Biblioteca Colonial não se apresentava como um bloco homogêneo, mas como um conjunto de “formações epistêmicas” apenas parcialmente apropriadas pelos autores que a compunham. Ao que coube analisar a partir do objeto desta pesquisa, a relação dos missionários com os discursos imperiais dominantes era ambígua ao passo que o fator religioso e as sensibilidades próprias desse campo não o permitiam associar diretamente suas práticas e textos. Nesse sentido, pareceu-me razoável argumentar que as diversas formas de escrita missionária guardam um certo grau de especificidade com relação a outros gêneros narrativos do século XIX e XX.

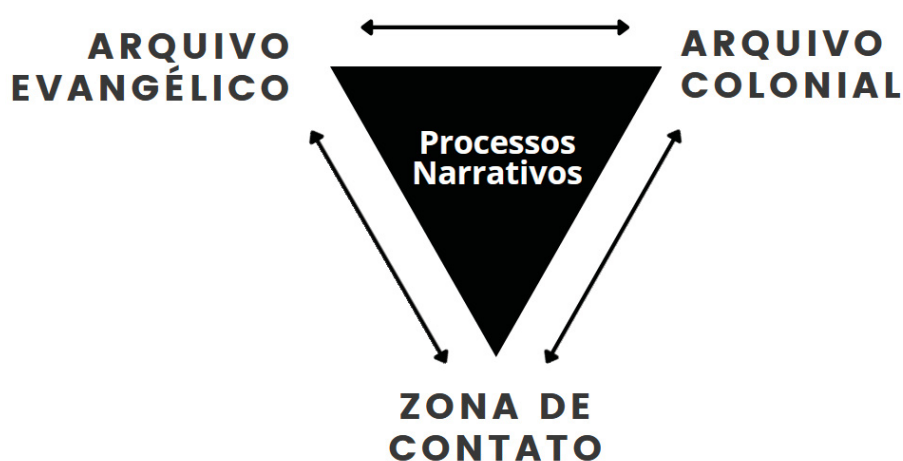
Mas para além dessa aproximação tensionada com o repertório imperial por conta das sensibilidades religiosas, como um segundo momento da análise buscou demonstrar, a aproximação incompleta de R. H. Nassau perante esse repertório narrativo imperial também se devia às relações e experiências próprias do “Campo de Missão”. Embora o seu repertório indicasse um plano de ação específico para o seu trabalho missionário e usualmente fornecesse ferramentas para “prever e controlar” as experiências coloniais, a realidade da Zona de Contato por via de regra não se conformava a estes. Tal como apresentado neste estudo, as perspectivas de R. H. Nassau sobre a relação entre o proselitismo e o trabalho, ou o “Cristianismo e a Civilização”, por exemplo, tiveram de ser constantemente reelaboradas a partir das experiências com os prosélitos gaboneses e com a própria situação colonial. Por um lado, as formas de negociação dos “funcionários da missão” demonstravam a dificuldade de arregimentação de condutas, expondo a liminaridade dos missionários na situação colonial. Por outro lado, o testemunho cotidiano das práticas degradantes do comércio – como o emprego da violência e a produção deliberada do vício no álcool – passou a erodir o ideal de “Civilização Cristã” que R. H. Nassau projetava sobre a presença ocidental na África, forçando a reelaboração de pressupostos e de seu modelo de atuação.

Como as “ansiedades epistêmicas” do autor tenderam a ilustrar, em meio a esses modelos narrativos e filiações incompletas, surgia a necessidade de retratar as suas experiências no Gabão de maneira autêntica. Nesse ponto, modelos como o “missionário-etnógrafo” ou o “missionário-pioneiro-explorador” se mostravam incompletos para retratar a atuação missionária, na mesma medida em que os estereótipos utilizados para a descrição dos gaboneses também não conseguiam dar sentido às relações cotidianas que havia desenvolvido. Assim, de maneira consciente e inconsciente, Nassau buscou abordar as complexidades da relação colonial, o que provocou inúmeras brechas na superfície

aparentemente homogênea e padronizada dos textos missionários. Dito em outras palavras, aquém das tentativas de estabilizar as experiências conflituosas e irregulares dos encontros culturais, por meio de uma adesão a formas e gêneros textuais autorizados, as experiências coloniais escoavam por meio das rupturas narrativas e “ansiedades epistêmicas” de seu autor.

Nesse sentido, na mesma medida em que as suas relações intertextuais e intersubjetivas com o Arquivo Evangélico, a Biblioteca Colonial, e seus respectivos autores, orientavam os seus escritos, as suas relações com os interlocutores gaboneses e suas experiências na Zona de Contato também exerciam influência sobre a sua forma de narrar. Ao passo em que Nassau fazia uso dos lugares autorizados, como a Literatura Missionária, ele também utilizava algumas estratégias para driblá-los ou confrontá-los diretamente; no decorrer de suas obras, o seu compromisso com a autenticidade o levou a mobilizar diferentes dispositivos narrativos com o intuito de trazer à tona a complexidade das relações coloniais – como foi o caso de seus diários. O resultado desse movimento, por vezes, era o uso da “voz do outro” como uma maneira de autorizar os seus discursos e práticas, mas que também tendia a demonstrar como a agência africana foi parte constitutiva dos processos textuais e das práticas missionárias, moldando-as e condicionando sua existência a partir da negociação e resistência, mas também a partir de um papel intermediário.

Figura 29 – Diagrama dos processos narrativos missionários



Fonte: O autor (2023)

Como o diagrama acima busca ilustrar, a análise dos processos narrativos missionários enunciada nesta pesquisa depreendeu que os textos de R. H. Nassau eram um produto tensionado entre diferentes “espaços dialógicos”, isto é, eram compostos a partir de

repertórios narrativos dinâmicos com os quais o autor dialogava no decorrer de suas experiências. Como a existência desses múltiplos espaços permite aventar, apesar de seu caráter pré-moldado, havia uma série de tensões no processo de escrita missionária. O caso específico de R. H. Nassau demonstra com algum nível de clareza como as experiências da Zona de Contato exerciam certa primazia na determinação desses escritos, sobretudo por conta de sua experiência de profunda imersão cultural e as inúmeras relações e lealdades que desenvolveu no continente africano.

Como dito, a ênfase nos processos textuais missionários se mostrou um exercício instrumental e necessário para pensarmos o lugar presbiteriano no contexto colonial do Gabão, mas também como uma forma de acessar parte do potencial heurístico dessas fontes. A partir das rupturas presentes nesses textos, nos quais Nassau sai do ambiente textual autorizado e busca retratar a realidade colonial a partir de novas formas textuais, foi possível ter acesso a uma perspectiva ímpar sobre os processos missionários e coloniais. Ao fim e ao cabo, os textos missionários apresentam de maneira mais clara o perfil incompleto dos projetos e utopias ocidentais para a África Equatorial Ocidental, em grande medida devido a agência histórica africana. Convém, então, destacar alguns desses processos tangenciados por meio da análise do arquivo de R. H. Nassau, como a relação entre as missões presbiterianas e o comércio, o avanço colonial e as autoridades clânicas.

No caso do Gabão, os registros missionários sobre as tensões crescentes com o poder imperial francês revelam o processo gradativo de acirramento dos projetos imperiais na África Equatorial. Diferente do que a ênfase na Conferência de Berlim (1884-5) tende a sugerir, por conta da sua comum representação como o marco do início da partilha da África, o acirramento do controle colonial no Gabão, denunciado pelos presbiterianos, antecedeu em alguns anos a Conferência. A abertura do médio-Ogooué à instalação da Estação de Talaguga (1882), por exemplo, deu-se apenas através das primeiras medidas adotadas por Pierre S. De Brazza. Por outro lado, as primeiras medidas francesas para limitar a influência britânica, como o impedimento do ensino da língua inglesa em 1883, também apontam para esse movimento imperial precoce. Ao colocar em prática o seu plano de abertura do Rio Ogooué como um meio de acesso ao Rio Congo, as ações de Brazza e a competição com H. M. Stanley (e Leopoldo II) se mostram, na realidade, um dos elementos catalizadores da Conferência de Berlim.

Durante esse período de avanço colonial francês, as tentativas de R. H. Nassau e seus colegas em subsistirem nessa condição marginal tendem também a sugerir a convivência de autoridades locais (os chefes clânicos) e a autoridade regional (o poder colonial francês). Ao

negociar a instalação das Estações Missionárias, as preocupações de R. H. Nassau com o desenvolvimento de mecanismos de barganha com os chefes gaboneses, e, ao mesmo tempo, sua preocupação em prestar contas ao poder colonial francês, tenderam a demonstrar a permanência das autoridades africanas em um nível local, ao menos até o início da década de 1890. Esse processo nos auxilia, então, na formulação de uma perspectiva mais matizada sobre o avanço colonial no Gabão. As viagens de Pierre S. De Brazza e a implementação de seu projeto de acesso ao Rio Congo se valeram por ao menos duas décadas do sistema de “comércio em níveis”, tentando adaptá-lo aos seus interesses, sem obter sucesso, apesar do emprego da violência para coibir qualquer tentativa africana de reafirmar um poder regional.

Durante esse período (1870-1890) as correlações de força entre o local e o regional se mostraram extremamente voláteis; parte importante dos textos de R. H. Nassau apontam para as tentativas aflitas dos missionários em se inserirem nesse contexto. Embora em termos narrativos os missionários protestantes tentassem se distanciar do avanço comercial no Gabão, apresentando-o como o responsável pelo “rum e a ruína” que se instalavam no Estuário do Gabão e na Bacia do Ogooué, ao mesmo tempo, o projeto missionário se valeu de uma relação de mutualidade com as firmas ocidentais. Desde o transporte de mantimentos e correspondência, até o fluxo comercial gerado pelas firmas ocidentais, a presença desses comerciantes fez parte do projeto missionário. A relação com as instituições coloniais francesas, por sua vez, incorria em uma forma semelhante de mutualidade; se a “abertura do interior” às utopias missionárias se valeu em grande medida do domínio exercido pelas autoridades francesas no médio- e alto-Ogooué, por outro lado, as ambições imperialistas francesas foram o principal fator de “expulsão” das missões estadunidenses (1893), as quais passavam a ser um objeto estranho para as intenções francesas. Nesse sentido, os missionários presbiterianos se mostraram cada vez mais marginalizados diante do acirramento do imperialismo na região.

Quando olhamos para esse panorama de maneira mais circunscrita, por sua vez, o cotidiano missionário tendia a apresentar alguns sujeitos *mpongwe*, *galwa*, *bakelé*. *fang*, e, cada vez mais durante o avanço colonial, os “mestiços”, em suas formas de existir nesse mundo em transformação, transitando entre o mundo da aldeia e o mundo colonial. As dificuldades de R. H. Nassau com os “funcionários seculares” das Estações Missionárias tendem a demonstrar como a Missão estadunidense consistia em um meio de acesso a melhores condições entre as firmas europeias, no que veio a se tornar uma verdadeira disputa por jovens gaboneses. As relações entre R. H. Nassau e Anyentyuwe e outros de seus “pupilos” e “protegidos”, a seu turno, enunciam o papel central dos intermediários culturais,

os quais lançavam mão da posição liminar da presença missionária estadunidense para se munir de "magias" e repertórios concretos para lidar com o mundo em rápida transformação. Mesmo que o contexto missionário se mostrasse violento em alguns casos, como foi com Anyentyuwe, muitos deles não apenas utilizavam a Missão como um meio de acesso a melhores condições de trabalho, mas também permaneciam nela como uma forma de subsistir no contexto colonial.

FONTES

Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the US

BOARD OF PUBLICATION. **Forty-seventh Annual Report of the Board of Publication of the Presbyterian Church in the United States of America presented to the General Assembly.** Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1885.

BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **Fifty-Sixth Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America.** New York: Mission House, 1893.

BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **A Historical Sketch of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, 1837-1888.** New York: C.H. Jones, 1888.

BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **Historical Sketches of the Missions Under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church.** 3rd ed., rev. Philadelphia Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1891.

BOARD OF FOREIGN MISSIONS. **The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.A. At Work:** 156 Fifth Avenue. New York: The Board, 1918.

BOARD OF PUBLICATION. **Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church In the U.S.A.** New York: The Board, 1862; 1863; 1865; 1866; 1869; 1870; 1874; 1875; 1878; 1879; 1887; 1888; 1891; 1892; 1893; 1894; 1895; 1896; 1899; 1900; 1901; 1902; 1920; 1921; 1922. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/100074137/Home> Acesso em 20/10/22.

World Missionary Conference, 1910. **The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions** - Report of Commission IV. Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910.

LOWRIE, John C. **A manual of Missions or Sketches of the Foreign Missions of the Presbyterian Church:** with maps showing the stations, statistics of protestant missions among unevangelized nations. New York. 1ªed 1854.

LOWRIE, John C. **A manual of the foreign missions of the Presbyterian Church in the United States of America.** 3ªed. New York. 1868.

PRESBYTERIAN BOARD. **A manual for the use of missionary candidates and missionaries,** in connection with the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church. New York: Mission House, 1882-1915.

WOMAN'S MISSIONARY SOCIETY. **A handbook for Foreign Missionary Workers:** in synodical, Presbyterial, auxiliary and young people's societies. 1896.

W. C. S., "Dr. Nassau as a scientist," **The Presbyterian**, v.91, n.29, May 26, 1921.

LEIDY, J. M. "Account of a worm (Dracunculus, or Filaria loa)". **American Journal of Medical Science**, vol.74, July, 1877.

CHAPMAN, Henry C. "On the structure of the gorilla." **Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia**. p.385-394, 1878.

CHAPMAN, Henry C. "Observations upon the Brain of the Gorilla." **Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia**. p.203-212, 1892.

A.W.G. "Review of Fetichism in West Africa," **National Geographic Magazine**. Washington, mar/1905, v.16, p.135.

R.H. "Review of Fetichism in West Africa." **Annee Sociologique**, Paris, mar/1904, v.9, p.191-94.

DU CHAILLU, Paul Belloni. **Explorations & Adventures in Equatorial Africa**. New York: John Murray, 1861.

BURTON, R. **Two Trips to Gorilla Land and the Cataracts of the Congo**. London: Low and Searle, 1876.

KINGSLEY, Mary H. **Travels in West Africa: Congo Francaise, Corisco and Cameroons**. London: Macmillan, 1904.

WALKER, R. B. N. "The Commerce of the Gaboon: its history and future prospects" **Journal of the Society for Arts**, v. 24, n.1225. p.575-612, 1876.

LENZ, Oskar. **Skizzen aus Westafrika**. Berlin: A. Hofmann & Company, 1878.

DE BRAZZA, P.S.. Expédition sur les cours supérieurs de l'Ogooué, de l'Alima et de la Licona. **Revue Maritime et Coloniale**, pp.245-270. 1879.

PRESTON, J. S. **Gaboon Stories**. New York: American Tract Society, 1872.

READING, Joseph Hankinson. **The Ogowé Band: A Narrative of African Travel**. Reading, 1890.

READING, Joseph Hankinson. **A Voyage Along the Western Coast, Or, Newest Africa: A Description of Newest Africa, Or the Africa of To-day and the Immediate Future**. Reading, 1901.

PARSONS, Ellen C. **Life for Africa**: Rev. Adolphus Clemens Good. New York: Fleming H. Revell Company, 1897.

SCHWEITZER, A. **Out of my life and thought: An autobiography**. New York: Henry Holt, 1933.

Textos de Robert H. Nassau

NASSAU, R. H. **Autobiography**, s/d. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, boxes 10-12. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

NASSAU, Robert Hamill. **My Ogowe:** being a Narrative of Daily Incidents during Sixteen Years in Equatorial-West Africa. New York: Neale Publishing Co., 1914.

NASSAU, R. H. **Fetishism in West Africa:** Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions. New York, 1904.

NASSAU, R. H. **The Gaboon and Corisco Mission.** New York: Board of Foreign Missions, 1873.

NASSAU, R. H. "Africa". In: **Historical Sketch of the Missions Under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Board.** Philadelphia: Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1881; 1886; 1891; 1897

BUCHER, Henry. **Two Women:** Anyentyuwe and Ekâkise. Morrisville: Lulu Press, 2014.

NASSAU, R. H. **Historical Sketch of the Missions in Africa under the care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church. 4^a ed (Reviewed).** Philadelphia: Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1897.

NASSAU, Robert Hamill. **Tales out of School.** Allen, Lane & Scott, 1911.

NASSAU, R. H. **My Retirement from the West Africa Mission.** 1915. The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 11. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

"REVIEWS OF MY OGOWE (1914-1920)". The Robert Hamill Nassau Manuscript Collection, series 1, box 11. Princeton Theological Seminary Library, Special Collections.

NASSAU, R. H. "Collecting Gorilla Brains," **Science**, v.19, p.240-41, April 29, 1892.

NASSAU, R. H. **In an elephant corral:** and other tales of West African experiences. New York: Neale Publishing Company, 1912.

NASSAU, R. H. "Spiritual Beings in West Africa. Their Number, Locality, and Characteristics." **Bulletin of the American Geographical Society.** v.33, n.5, p.389-400, 1901.

NASSAU, R. H. "Fetish. Its Relation to the Family". **Bulletin of the American Geographical Society.** v.36, n.7, p.410-420, 1901.

NASSAU, R. H. "The Philosophy of Fetishism." **Journal of the Royal African Society.** v.3, n.11, p.257-270. 1904.

NASSAU, R. H. **Mpongwe Gospels and Acts.** New York: American Bible Society, 1881.

NASSAU, R. H. **The Benga Primer and Hymns.** By the Corisco Mission. NYk: American Tract Society, 1881.

NASSAU, R. H. **Fañwe Primer and Vocabulary.** New York: Edward O. Jenkins, 1881.

NASSAU, R. H. **Mackey's Grammar of the Benga-Bantu Language**. NY: American Tract Society, 1892.

NASSAU, R. H. **Benga Old Testament, Part I and Part II**. New York: American Bible Society, 1898.

NASSAU, R. H. **Benga New Testament, Romans to Revelation**. New York: American Bible Society, 1893.

REFERÊNCIAS

- A'BODJEDI, Enènge. "Los pastores presbiterianos ndòwě", **Oráfrica: Revista de oralidad africana**, v.4, 2008, p.73-100.
- ALEXANDER, C. **One Dry Season: In the Footprints of Mary Kingsley**. London: Knopf, 1990.
- APPIAH, Simon. "Fetish Again? Southern Perspectives on the Material Approach to the Study of Religion" **Open Theology**, v. 8, n.1, p.79-94, 2022.
- ASSUMOU NSI, Michel. **L'Église catholique au Gabon: De l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale (1844-1982)**. Thèse de Doctorat, Histoire Contemporaine, L'Université de Pau, 443p.
- BERNAULT, Florence. "Dévoreurs de la nation: le mythe des invasions fang au Gabon." In: Coquery-Vidrovitch & Issiaka Mandé, **Etre étranger et migrant en Afrique au XXe siècle**. Paris: L'Harmattan, 2003.
- BERNAULT, Florence. **Colonial transactions: imaginaries, bodies, and histories in Gabon**. Duke University Press, 2019.
- BICKERS, R. A.; SETON, R. (eds). **Missionary Encounters: sources and issues**. London: Curzon Press, 1996.
- BREPOHL, M. **Imaginação literária e política: os alemães e o imperialismo**. Uberlândia: EDUFU, 2010.
- BROCK, Peggy; ETHERINGTON, Norman; GRIFFITHS, Gareth, VAN GENT, Jacqueline. **Indigenous Evangelists and Questions of Authority in the British Empire 1750-1940: First Fruits**. Brill, 2015.
- BUCHER JR, Henry Hale. "The Mpongwe of the Gabon Estuary: A History to 1860". PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, University of Wisconsin-Madison, 1977.
- BUCHER, Henry H. 'The village of Glass and western intrusion: An Mpongwe response to the American and French presence in the Gabon Estuary: 1842-1845'. **The International Journal of African Historical Studies**, v.6, n.3, p.363-400, 1973.
- BUCHER, Henry Hale, Jr., "John Leighton Wilson and the Mpongwe: The 'Spirit of 1776' in Mid-Nineteenth Century Western Africa". **Journal of Presbyterian History**, v.53, 1976.
- CALHOUN, Doyle. "Colonial collectors: missionaries' botanical and linguistic prospecting in French colonial Africa." **Canadian Journal of African Studies**. v.52, n.2, p.205-228, 2018.
- CHAMBERLIN, C. "Bulk Exports, Trade Tiers, Regulation, and Development: An Economic Approach to the Study of West Africa's "Legitimate Trade". **The Journal of Economic History**, v.39, n.2, p.419-438, 1979.

CHAMBERLIN, Christopher. **Competition and Conflict: The Development of the Bulk Export Trade in Central Gabon during the Nineteenth Century**. PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, University of California, Los Angeles, 1977.

CINNAMON, J. M.. "Missionary Expertise, Social Science, and the uses of Ethnographic Knowledge in Colonial Gabon". **History in Africa**, 33, 413–432, 2006.

CINNAMON, John Manning. **The Long March of the Fang: anthropology and history in Equatorial Africa**. PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, Yale University, New Haven, 1998.

CINNAMON, John. "Robert Hamill Nassau." **Le fait missionnaire**. v. 19, n. 1, p. 37-64, 2006.

CINNAMON, John. "Missionary expertise, social science, and the uses of ethnographic knowledge in colonial Gabon". **History in Africa**, v. 33, p. 413-432, 2006.

CLARKE, Erskine. **By the rivers of water: a nineteenth-century Atlantic odyssey**. Basic Books, 2013.

CLOUTIER, M. **Bridging the Gap, Breaching Barriers: The Presence and Contribution of (Foreign) Persons of African Descent to the Gaboon and Corisco Mission in Nineteenth-Century Equatorial Africa**. Eugene: Pickwick Publications, 2021.

COLEMAN, Michael C. **Presbyterian missionary attitudes toward American Indians, 1837–1893**. Univ. Press of Mississippi, 1985.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. **Of Revelation and Revolution**. v1. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. **Of Revelation and Revolution: v2. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

CONROY-KRUTZ, Emily. "Civilizing the World Through Labor: Missionary Visions of Empire." In: **Christian Imperialism: Converting the World in the Early American Republic**. Cornell University Press, 2015.

CONROY-KRUTZ, Emily. **Christian imperialism: Converting the world in the early American Republic**. London: Cornell University Press, 2015.

CORREA, S. M. de S. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 37, 2008.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. "A 'Partilha do Gorila' entre ciência e literatura de alhures e saberes locais." **História: Questões & Debates**, v.62, n.1, p.107-132, 2015.

COX, Jeffrey. **The British missionary enterprise since 1700**. London: Routledge, 2007.

DA SILVA, Eliane Moura. "Missionárias protestantes americanas (1870–1920): gênero, cultura, história." **Revista Brasileira de História das Religiões** 3, no. 9 (2015).

DA SILVA, Eliane Moura. Gênero, religião, missionarismo e identidade protestante norte-americana no Brasil ao final do século XIX e inícios do XX. **Mandrágora**, v. 14, n. 14, p. 25-37, 2008.

DULLEY, Iracema. "A missão de um ponto de vista relacional: um ensaio para a apreensão da prática a partir dos documentos". In: CUNHA, Flávia; DULLEY, Iracema; FERIANI, Daniela Moreno (orgs.). **Etnografia, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico**. São Paulo: Annablume, 2010.

DULLEY, Iracema. "Do culto dos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação nas missões espiritanas do planalto angolano". 2008. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas. 179p.

DUNCH, Ryan. "Beyond cultural imperialism: Cultural theory, Christian missions, and global modernity." **History and Theory**. v.41, n.3, 2002, p.301-325.

ELBOURNE, Elizabeth. **Blood Ground: Colonialism, Missions, and the Contest for Christianity in the Cape Colony and Britain, 1799–1853**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.

FABIAN, Johannes. **Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Belgian Congo, 1880–1938**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FEIERMAN, Steven. "Colonizers, Scholars, and Invisible Histories," in: BONNEL, V.; HUNT, L. (eds). **Beyond the Linguistic Turn: New Directions in the Study of Society and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1999.

FELDMETH, N., FORTSON, D; ROSELL, G. STEWART, K. **Reformed and Evangelical across Four Centuries: The Presbyterian Story in America**. Michigan: Eerdmans, 2022.

GANGNAT, Émilie. **Une histoire de la photographie missionnaire à travers les archives de la Société des missions évangéliques de Paris 1880-1975**. Thèse en histoire de l'art. Université de Paris 1. 2011.

GARDINIER, David. "The schools of the American Protestant mission in Gabon (1842-1870)." **Outre-Mers - Revue d'histoire**, v.75, n.279, p.168-184, 1988.

GARDINIER, David. "The American Board (1842-1870) and the Presbyterian Board (1870-1892) Missions in Northern Gabon, and African Responses," **Africana Journal**, v.17, 1998, p.215-234.

GARDINIER, David. "The American Presbyterian Mission in Gabon: Male Mpongwe Converts and Agents, 1870-1883". **American Presbyterians**, v.69, p.61-70, 1991.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. "A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações". 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 233p.

GEBARA, Alexsander. Relações comerciais e diplomáticas Anglo-africanas durante a expedição ao Níger de 1854. **Varia Historia**, v. 32, p. 547-575, 2016.

GRAY, Christopher. **Colonial Rule and Crisis in Equatorial Africa**: Southern Gabon, ca. 1850-1940. New York: University of Rochester Press, 2002.

HARAWAY, Donna. **Primate Visions**: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge, 1989.

HOBBSBAWM, Eric. **A Era dos Impérios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HOFMEYR, Isabel. "Studying Missionaries in a Post Nationalist World", **African Studies**, v.63, 2004.

JEAN-BAPTISTE, R. **Une ville libre**: Marriage, divorce, and sexuality in colonial Libreville, Gabon: 1849–1960. 2005. 313p. PhD (Doctor of Philosophy), Departament of History, Stanford University, Stanford, 2006.

JENKINS, Paul. "The earliest generation of missionary photographers in West Africa and the portrayal of indigenous people and culture." **History in Africa**. v.20, p.89-118, 1993.

JOHNSTON, Anna. **Missionary Writing and Empire, 1800-1860**. Edimburgh: Cambridge University Press. 2003.

LEHR, Elizabeth. R. **Seeking sovereignty**: Colonial ambitions and colonial control in the french congo, 1880-1905. PhD (Doctor of Philosophy), Department of History, Northeastern University, Boston, 2020.

MANDENG, David. "The Philosophy of Mission of Robert Hamill Nassau in the Contemporary World." (Doctor's dissertation), Temple University, 1970.

MANNING, Patrick. **Francophone Sub-Saharan Africa, 1880-1995**. Cambridge: University Press, 1998.

MARTIN, P. M. Celebrating the Ordinary Church, Empire and Gender in the Life of Mere Marie-Michelle Dedie (Senegal, Congo, 1882-1931). *Gender History*, 16(2), 289–317. 2004.

MARTIN, P. M. Life and death, power and vulnerability: Everyday contradictions at the Loango Mission, 1883-1904, *Journal of African Cultural Studies*, 15:1, 61-78, 2002.

MBOULOU, Léandre. **Influence catholique et pouvoir colonial au Gabon (1848-1958)**. Thèse de Doctorat NR Historie, Lille 3., 406p., 2003.

MEYER, Birgit. Christianity and the Ewe nation: German Pietist missionaries, Ewe converts and the politics of culture. **Journal of religion in Africa**, v. 32, n. 2, p. 167-199, 2002.

MEYER, Meyer Birgit. **Translating the Devil**: religion and modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

MONTERO, Paula. "Introdução: missionários, índios e mediação cultural". In: **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.

NEUHOFF, Hans. "Les rapports germano-gabonais depuis la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'à présent". In: **Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente**, v.20, n.2, p. 200-202, 1965.

NOLL, Mark A. **The Princeton theology, 1812-1921**: scripture, science, theological method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield. Baker Book House, 1983.

PATTERSON, K. D. "Early Knowledge of the Ogowe River and the American Exploration of 1851". **The International Journal of African Historical Studies**, v.1, p.75-90, 1972.

PAWL, Viera. "Christian Missionary Enterprise in Africa: a synonym for 'cultural imperialism'?. **Asian and African Studies**, v.11, n.1, p.49-68, 2002;

PEEL, John David Yeadon. "For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology". **Comparative studies in society and history**, v. 37, n. 3, p. 581-607, 1995.

PEEL, John David Yeadon. For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology. **Comparative studies in society and history**, v. 37, n. 3, p. 581-607, 1995.

PEEL, John David Yeadon. **Religious Encounter and the Making of the Yoruba**. Indiana University Press, 2003.

PORTER, Andrew. "'Cultural Imperialism' and Protestant Missionary Enterprise," **Journal of Imperial and Commonwealth History**. v.25, 1997, p.372-374.

PRATT, Mary. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

RIBEIRO, E. A escrita como instrumento de reivindicação dos carregadores do comércio de longa distância da Lunda. Locus: **Revista de História**, v. 23, n. 2, 2021.

RICH, Jeremy. "My matrimonial bureau: Masculine concerns and Presbyterian mission evangelization in the Gabon Estuary, c. 1900-1915." **Journal of religion in Africa**. v.36, n.2, p.200-223, 2006.

RICH, Jeremy. **Missing Links**: The African and American Worlds of RL Garner, Primate Collector. Georgia: University of Georgia Press, 2012.

SANECKI, Kim Caroline. **Protestant Christian Missions, Race and Empire: The World Missionary Conference of 1910, Edinburgh**, Scotland. 2006. Dissertação (Master of Arts) College of Arts and Sciences, Faculdade de Medicina, Georgia State University, Atlanta, 2006.

SCHLESINGER, A. "The missionary enterprise and theories of imperialism". In: FAIRBANK, John. **The missionary enterprise in China and America**. Harvard University Press: 1976. p. 336-374.

SCOTT, Jamie S.; GRIFFITHS, Gareth. **Mixed Messages: Materiality, Textuality, Missions**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

STOLER, Ann ; COOPER, F. "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda," In: **Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World**, Berkeley: University of California Press, 1997.

TEEUWISSEN, Raymond. **Robert Hamill Nassau 1835-1921: Presbyterian Pioneer Missionary to Equatorial West Africa**. Master of Theology. Faculty of the Louisville Presbyterian Theological Seminary. 1973.

THORNTON, Robert. "Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology". **Man**, p.502-520, 1983.

TYRRELL, Ian. **Reforming the world: the creation of America's moral empire**. Princeton University Press, 2010.

VAN DER VEER, Peter. "Afterword: Global Conversion" In: SCOTT, Jamie S.; GRIFFITHS, Gareth. **Mixed Messages: Materiality, Textuality, Missions**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

VANSINA, Jan. **Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa**. University of Wisconsin Press, 1990.

WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Ed). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**. New York: Columbia University Press, 1994.

WINDMULLER-LUNA, Kristen. "African Arts at the Princeton University Art Museum." **African Arts**. v.52, p.72-89. 2019.

YATES, D. **Historical Dictionary of Gabon**. 4ed. London: Rowman & Littlefield, 2017.

ZÜGE, J. G. **Visões missionárias e o olhar da diferença: o discurso racial sobre a África na Conferência Missionária Mundial (1910)**. 68f. Monografia (Bacharelado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.