



A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA ALTERIDADE: A AUSÊNCIA DE RACISMO EXPLÍCITO NA OBRA DO BISPO WILLIAM TAYLOR, SUA POSTURA ABOLICIONISTA

KUNTUNGA NI KUSOMA KWA DILOMBOLWELU DYA KUXILA O MUTHU SEKO KATOMBO. USONEKU WA NGANGA YA NZAMBI WILLIAM TAYLOR

THE DISCURSIVE CONSTRUCTION OF ALTERITY: THE ABSENCE OF EXPLICIT RACISM IN THE WORK OF BISHOP WILLIAM TAYLOR AND HIS ABOLITIONIST STANCE

Gaspar João Domingos¹

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8595-6914>

Helmut Renders²

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2366-5801>

Resumo

Este artigo apresenta um estudo da linguagem empregada por William Taylor, missionário e ao final da sua carreira, bispo metodista, em quatorze das suas obras, escritas entre 1860 e 1898. O objetivo é investigar de que modo e, se for o caso, até que ponto tais textos revelam convicções de supremacia étnica e racista ou, alternativamente, posicionamentos abolicionistas. Como método realize-se uma análise da presença e do uso das seguintes palavras: *culture, civilization, civil, civilized, religion, religions, negro, negroes, niggers, heathen, heathens, heathenish, heathenism, heathendom, pagan, pagans, pagan (ad.) race, races, idol, idols, idolatry, idolaters, idolatrous, empire, empires*. Conclui-se que, em uma época do pleno expansionismo e imperialismo europeu e estadunidense – especialmente no Sul da África, com a Conferência de Berlin em 1885 – e pelo surgimento de novos colonialismos formas do racismo religioso e científico, William Taylor abandona em grande parte a linguagem racista presente em muitos textos de agências da missão e de

¹ E-mail: gdomingos61@yahoo.com. Doutorado em Estudos da Religião e Teologia pela UMA, Angola (2025). Professor da Universidade Metodista de Angola, Luanda.

² E-mail: helmut.renders@gmail.com. Doctor of Ministry pelo Wesley Seminary, Washington D.C., EUA (1998). Doutorado em Ciências da Religião pela Umesp, Brasil (2006). Estágios de pós-doutoramento pela UFJF (Ciências da religião, 2011) e pela Unifesp (História da arte, 2022), em andamento pela PUC-SP. Professor colaborador da Pontifícia Universidade de São Paulo e professor visitante da Universidade Metodista de Angola, Luanda.

missionários e missionárias. Argumenta-se que este cuidado com a linguagem representa e, ao mesmo tempo busca popularizar suas profundas convicções abolicionistas, como parte essencial da sua concepção da missão cristã.

Palavras-chave: Angola; Metodismo, Bispo William Taylor; abolicionismo; linguagem antirracista.

Abstract

This article examines the language employed by William Taylor—missionary and, in the final stage of his career, Methodist bishop—in fourteen of his published works written between 1860 and 1898. The study aims to determine whether, and to what extent, these texts reflect convictions of ethnic or racial supremacy or, alternatively, abolitionist commitments. Methodologically, the analysis focuses on the presence and usage of key terms such as: culture, civilization, civil, civilized, religion, religions, negro, negroes, niggers, heathen, heathens, heathenish, heathenism, heathendom, pagan, pagans, pagan (ad.) race, races, idol, idols, idolatry, idolaters, idolatrous, empire, empires. The findings suggest that, during a period marked by European and U.S. expansionism and imperialism—especially in southern Africa following the Berlin Conference of 1885—and amid the rise of new colonial ideologies and scientific racism, Taylor largely refrained from using the racist language prevalent in many missionary agency publications. The article argues that this linguistic restraint both reflects and seeks to disseminate his deep abolitionist convictions, which he regarded as integral to the Christian missionary vocation.

Keywords: Angola; Methodism; Bishop William Taylor; abolitionism; antiracist language.

Introdução

Este artigo resulta, em parte, de conclusões parciais da tese de doutoramento defendida por Gaspar João Domingos em outubro de 2025, na Universidade Metodista de Angola (Luanda), no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia. Avança, contudo, para além desses resultados, incorporando reflexões desenvolvidas em diálogo posterior com o orientador, razão pela qual optámos pela coautoria.

A ideia de que as convicções abolicionistas de William Taylor se transformaram numa vocação missionária abolicionista, transversal a diversos aspetos do seu ministério, é, na forma aqui apresentada e na tese defendida, uma proposta nova — embora não totalmente ausente da historiografia. No entanto, o esquecimento, ou mesmo a omissão desse elemento essencial, remonta a quase um século. A última obra que o integrou de forma abrangente foi a biografia de John Paul (1928), publicada cerca de 25 anos após a morte de Taylor, que ocorreu em 1902.

Atualmente, importantes representantes pela produção de verbetes biográficos e missiológicos em dicionários e enciclopédias denominacionais, historiográficas e teológicas tendem a ignorar ou minimizar esse aspeto. David Bundy, por exemplo, descreve Taylor como “bispo missionário, teórico da missão e defensor da santidade” (1998, p. 660), sem referência ao seu

compromisso abolicionista, e o mesmo se observa em Lawrence W. Henderson (2002)³. Considerando que Bundy (1989, 1994, 1998) cita com frequência a obra de John Paul, tal omissão parece decorrer de uma escolha consciente de marginalização temática.⁴ Mais recentemente, surgiram referências pontuais ao tema (Tzan, 2019; Cazombo, 2024, p. 69), ainda distantes, contudo, retomando a memória da tarefa da abolição como eixo central da atuação de Taylor.

Em contraste com essa tendência, sustentamos que é impossível compreender adequadamente as missões de autossustento de William Taylor sem reconhecer a luta abolicionista como um dos seus elementos formativos e essenciais. Do mesmo modo, não se pode entender como a missão metodista em Angola se tornou, posteriormente, uma verdadeira incubadora de uma geração de revolucionários e revolucionárias que viriam a protagonizar a luta pela independência face ao poder colonial português — um regime que, mesmo às vésperas da sua retirada forçada em 1974, não havia superado integralmente a sua mentalidade escravagista e racista.

Como metodologia adotada, propomos a análise da linguagem empregada pelo próprio autor em treze das suas obras de maior relevância. O objetivo central deste artigo, todavia, não consiste em examinar as passagens em que William Taylor aborda de forma explícita os temas do escravismo e da abolição, mas sim em verificar a presença — ou ausência — de elementos linguísticos que possam ser qualificados como racistas. Para tal, estabelecemos uma lista dos seguintes termos específicos, considerados tanto no singular quanto no plural: Para isso definimos a lista dos seguintes termos: *culture, civilization, civil, civilized, religion, negro, niggers, heathen, heathenish, heathenism, heathendom, pagan, pagan (ad.), race, idol, idolatry, idolaters, idolatrous, empire*. A questão norteadora que orienta a nossa investigação é a seguinte: Taylor recorre a tais termos e, em caso afirmativo, de que modo o faz? Esta indagação decorre da hipótese segundo a qual qualquer concepção de que as convicções abolicionistas de William Taylor se tenham convertido numa vocação missionária abolicionista, transversal a diferentes dimensões do seu ministério, deveria igualmente refletir-se numa linguagem mais sensível e coerente com essa prerrogativa atribuída à sua atividade missionária.

³ Já quando Henderson fala da Missão Filafricana (2002, p. 74-75) de Héli Chatelain, as motivações antiescravagistas são registrados como centrais. O que Henderson esquece por completo é que Chatelain, foi um colaborador de Taylor até a sua aposentaria, simplesmente dá continuidade ao modelo de Taylor.

⁴ O foco de Bundy, de fato, é outro: ele entende que o modelo de santidade plena de Taylor manifesta-se pela consagração e disposição de dar até a sua própria vida pela causa do evangelho, em vez da concepção de um empoderamento ou na forma de uma fé supostamente inabalável - de sempre esperar o milagre de Deus — ou na forma do dom de até operar milagres de Deus. Concordamos com Bundy que Taylor pertence a primeira vertente e entendemos como relevante a sua observação que algumas das pessoas que ajudaram recrutar para suas missões candidatos/as, pertenciam ao segundo grupo. Em consequência, já em Angola morreu um missionário recrutado por este grupo, por rejeitar um tratamento e crer na cura divina. Da mesma forma, explica-se a fundação da primeira Igreja Pentecostal de Chile por colaboradores/as da missão Taylor em Chile. Eles/as tinham assimilados/as o segundo modelo. O primeiro modelo lembra um pouco da teologia do batismo de sangue dos anabatistas primitivos.

2. As fontes primárias consultadas e seu caráter de escritas populares

Após esta breve incursão pela literatura secundária, passamos à análise das fontes primárias. O estudo fundamenta-se em treze obras publicadas sob o nome de William Taylor entre 1860 e 1898, redigidas com diferentes propósitos:

1. Cobrir dívidas acumuladas durante suas missões, como no relato sobre sua atuação pioneira na Califórnia (Bundy, 2018), ou para financiar diretamente o trabalho missionário (Taylor, 1877, 1879, 1882, 1895, 1896, 1898);
2. Explicar e defender o método específico das missões de autossustento (Taylor, 1882, 1896);
3. Apresentar sua compreensão do caminho da salvação, à luz da teologia da santidade e da dedicação total (Taylor, 1866, 1868, 1874, 1875);
4. Discutir questões prático-teológicas relativas à vida eclesial (Taylor, 1880);
5. Elaborar uma autobiografia (Taylor, 1895);
6. Influenciar a opinião pública britânica sobre a Guerra da Secessão nos Estados Unidos, posicionando-se a favor dos estados da União (Taylor, 1862) — obra pouco referenciada pela pesquisa, possivelmente por ter sido publicada exclusivamente para o público inglês.

Trata-se, portanto, não de textos acadêmicos em sentido estrito, mas de produções voltadas prioritariamente à comunidade eclesial. Ainda que suas obras sobre a América do Sul (1879), a Índia (1882) e a África (1877, 1896) — influenciadas pelo sucesso dos relatos de David Livingstone — tenham alcançado um público mais amplo e diversificado, o seu direcionamento original permanece centrado na igreja. Essa orientação revela-se relevante sob múltiplos aspectos, especialmente no modo como Taylor articula teologia, prática missionária e engajamento social, moldando uma narrativa que visa edificar, mobilizar e instruir comunidades cristãs. Resumindo:

1. Os textos não se destinam a uma audiência especializada, mas sim a um público mais amplo e leigo. Tal escolha — consciente ou não — implica o risco de reproduzir padrões culturais hegemônicos, de conformar-se a eles ou de negligenciar a reflexão crítica sobre o entrelaçamento entre tais padrões e a própria linguagem empregada.
2. São textos que buscam cativar, encantar e mobilizar seus leitores, evitando confrontá-los ou constrangê-los.

Tal contexto revela-se como um entrave potencial à construção de discursos críticos acerca de temáticas historicamente traumáticas, tais como aquelas derivadas da Guerra da Secessão — episódio marcado por um número de vítimas até então sem precedentes — e da subsequente fase de reconstrução. Em consequência, constata-se que, em muitas obras do período, prevalece uma linguagem que, em maior ou menor medida, demonstra insuficiente sensibilidade crítica perante

as problemáticas da supremacia racial, cultural e étnica. É precisamente neste ponto que se inscreve a nossa questão norteadora.

O campo semântico escolhido para essa pesquisa

Inicialmente, considerámos circunscrever a investigação aos vocábulos “cultura”, “civilização” e “religião/religiões”, tanto no singular quanto no plural. Todavia, posteriormente concluímos que seria pertinente expandir a pesquisa, inclusive ainda depois da tese. Assim, passou o campo semântico a ser investigado por dois crivos:

1. Composição por palavras encontradas nas obras;
2. Importância no debate sobre a presença de uma mentalidade escravagista e racistas na linguagem.

Afinal, identificamos e escolhemos as seguintes palavras: *culture, civilization, civil, civilized, religion, religions, negro, negroes, niggers, heathen, heathens, heathenish, heathenism, heathendom, pagan, pagans, pagan (ad.) race, races, idol, idols, idolatry, idolaters, idolatrous, empire, empires*. Sua presença nas obras tabelamos o que nos providencia a possibilidade de fazer afirmações quantitativas do seu uso. Registram-se dessa forma facilmente ausências e concentrações, rupturas e transversalidades. Além disso, organizamos as palavras investigadas em três grupos, segundo o que consideramos, em termos gerais, sua evidência de representar e promover uma mentalidade escravagista ou abolicionista, por pertencer a um...

1. ... campo semântico que não revela automaticamente sua “qualidade” racista, como *culture* e *civilization, religion* e *empire*;
2. ... campo semântico onde uma conotação racista é provável, como *negro, heathen* e *pagan*;
3. ... campo semântico onde uma mentalidade racista acaba sendo altamente provável como *race, idol* e *nigger*.

Um primeiro dado quantitativo revela que a maior concentração desses termos se verifica em três obras, não por acaso também as três obras maiores: os dois relatórios sobre todo o seu ministério, intitulados *História da minha vida; um relato do que pensei, disse e fiz em meu ministério de mais de cinquenta e três anos em terras cristãs e entre os pagãos* (publicados em 1895 e 1898), e *Aventuras cristãs na África do Sul* (1877). Em quarto lugar, destaca-se ainda *Dez anos de missões autossustentáveis na Índia* (1882).

Em seguida, procedemos ao levantamento sistemático dos termos previamente selecionados, seguido da respetiva análise crítica.

4. Culture e civilization, religion e empire

4.1. Culture

Ao considerar o conjunto das obras de William Taylor, observa-se que termos como “cultura” e “civilização” não ocupam posição central no seu discurso, com exceção de “civilização”, que ganha destaque na sua última publicação. A ausência dos respectivos plurais — “culturas” e “civilizações” — indica uma abordagem menos comparativa e mais unitária em termos conceptuais. Taylor associa inteligência à cultura ao descrever um povo não europeu (1879, p. 48)⁵, contrapõe a herança bárbara britânica à “rica herança cultural do mundo romano” e emprega o termo “cultura” para designar uma “cultura moral da qual a nossa humanidade é capaz” (1882, p. 34). Para o autor, portanto, cultura não é privilégio europeu, mas expressão de uma capacidade humana universal. É nessa direção que se orienta também a próxima observação de Taylor.

Se quisermos conhecer a verdade sobre o passado de África, não devemos hesitar em entrar nas suas cabanas de barro, escutar as conversas dos anciãos e anciãs, e captar o espírito da tradição lendária dos iletrados. Tal abordagem tem sido, em certa medida, adotada por Héli Chatelain e outros que dominam as línguas e os dialetos africanos.⁶ (1898, p. 267).

Embora, noutro momento, associe uma forma elevada de cultura à capacidade de desenvolver a escrita, William Taylor não nega esse valor a culturas predominantemente orais. Pelo contrário, reconhece a legitimidade dessas expressões culturais e manifesta apoio à realização de pesquisas nesse campo, especialmente no contexto missionário.

4.2. Civilization

A abordagem de William Taylor ao conceito de “civilização” revela nuances ambivalentes. Por um lado, defende que os povos não cristãos devem assimilar “todas as artes da civilização” (1877, p. 503), sugerindo um processo de aculturação orientado por padrões ocidentais. Por outro, não hesita em criticar a própria cultura ocidental, referindo-se a ela como uma “civilização corrupta” (1882, p. 34), evidenciando uma consciência crítica quanto às falhas e vícios das sociedades cristãs europeias. Em contrapartida, Taylor exalta o cristianismo como expressão de uma “civilização superior”⁷, capaz de redimir tanto europeus quanto africanos dos males associados à dita civilização corrupta⁸.

Em 1892, William Taylor vai ainda mais longe ao afirmar que a África possui potencial para liderar o mundo em saber e cultura, podendo tornar-se um continente habitado por povos

⁵ Para omitir uma certa redundância, não incluímos em seguida o nome de Taylor nas referências das suas obras.

⁶ If we would learn the truth of Africa's past, we must not be above entering her mud huts and listening to the talk of the old men and old women and catch the spirit of the unlettered legendary lore. This has been done to some extent by Heli Chatelain and others who are familiar with the languages and dialects of Africa.

⁷ Christianity is. the highest civilization. Também pode falar de “Christianization and civilization” de forma paralela (1892, p. 341, 370).

⁸ to guard them against the vices which accompany our somewhat corrupt civilization

virtuosos⁹ (1892, p. 6; cf. p. 629). Reconhece, igualmente, a existência de civilizações no passado africano (Taylor, 1892, pp. 6 e 331)¹⁰, bem como nas nações islâmicas (Taylor, 1892, p. 50), o que revela uma abertura significativa à valorização de tradições extra europeias.

A caracterização do Ocidente como “civilizado” surge pontualmente na obra de Taylor, acompanhada, contudo, por uma crítica incisiva ao interesse dessas civilizações pelos “recursos físicos” da África (1892, p. 131)¹¹, evidenciando práticas colonialistas dissimuladas sob o discurso de empreendimentos civilizatórios. No seu vocabulário, o termo “civilização” pode também designar condições que permitem viagens seguras (1892, p. 225), funcionando como contraponto à prática de sacrifícios humanos, frequentemente associada à “selvageria” — e, portanto, tomada como seu oposto.

A afirmação de que “apenas um ponto” das crenças religiosas africanas incorre em selvageria (1892, p. 240), associando-o à escravidão europeia¹² (1892, p. 296), revela uma tensão retórica significativa. Embora Taylor pretenda restringir o alcance da crítica, acaba por insinuar um juízo mais abrangente sobre os povos africanos. O uso pontual da noção de “graus de civilização” introduz uma lógica de hierarquização cultural que, ainda que aplicada a diferentes povos, reforça uma escala valorativa na qual os africanos ocupam, com frequência, posições inferiores.

Por fim, ao contrapor “civilização” à escravidão e outras formas de servidão — incluindo aquelas observadas em Angola sob domínio colonial português — Taylor atribui à civilização um papel ambíguo: simultaneamente libertador e preservador, reforçando sua função normativa e moralizante no discurso missionário.

A civilização na África, em certos aspectos, aumentou a dificuldade devido à grande demanda por trabalhadores. O sistema de contratos vigente nas colônias portuguesas é reconhecido abertamente, até mesmo no Parlamento, como a mesma antiga escravidão, agora legalizada sob outro nome.¹³ (1892, p. 635).

A crítica de William Taylor aos sistemas coloniais e às formas de civilização não cristã revela uma abordagem teológica e cultural parcialmente normatizada.

4.3. Religion

O termo “religião” surge de forma recorrente nas obras de William Taylor, com 182 ocorrências no singular e 11 no plural, distribuídas por quase toda a sua produção, com exceção de uma única obra. Desde a sua primeira publicação, em 1860, o autor adota uma concepção

⁹ [...] Africa may lead the world in learning and culture and be a continent covered with virtuous peoples [...]

¹⁰ [...] Zimbabwe ruins also may indicate a great civilization (Taylor, 1992, p. 6).

¹¹ The world within the realm of civilization desired to learn the physical resources of the mysterious continent.

¹² De facto, aparece essa combinação mais uma vez no último livro de Taylor: “slavery, and the horrors of human sacrifice” (1898, p. 20).

¹³ Civilization in Africa in some respects has increased the difficulty in its great demand for laborers. The contract system which obtains in the Portuguese colonies is acknowledged openly, even in Parliament, to be the same old slavery made legal under another name

marcadamente excludente, referindo-se a “religiões falsas” — rótulo atribuído, sobretudo, ao judaísmo, islamismo, catolicismo romano (“papismo”) e práticas pagãs¹⁴ (1860, p. 336; 1875, p. 17; 1895, p. 733). As religiões tradicionais africanas são mencionadas apenas de forma implícita, geralmente relegadas ao final das enumerações, sem qualquer aprofundamento ou destaque. Em contrapartida, a “religião verdadeira” é definida como aquela capaz de regular os apetites e paixões humanas, protegendo os indivíduos de excessos prejudiciais à saúde e à felicidade (Taylor, 1895, p. 196). A veracidade religiosa, assim, é concebida em termos de funcionalidade moral e social, revelando uma perspectiva pragmática e normativa que privilegia a utilidade ética da religião em detrimento da sua diversidade cultural ou teológica.

A noção de “religião revelada” em William Taylor é mais elaborada e abrangente, incluindo não apenas o cristianismo, mas também formas judaicas anteriores¹⁵ (1860, p. 273; 1898, p. 331). Embora o termo “religião nacional” seja raramente utilizado (1898, pp. 338, 390), o conceito de religião em sua obra é dinâmico e multifacetado. Taylor concebe a religião como algo que pode ser procurado, desejado, obtido, abraçado, experimentado, professado, adotado e vivenciado — frequentemente como expressão pessoal e prática espiritual (1860; 1877; 1879; 1895; 1898). A religião pode ser revelada, perder-se, possuir “espírito, alma e vida”¹⁶ (1860, p. 306), ter poder (1882, p. 159), ser “calorosa” (1882, p. 189) e “pura e imaculada”¹⁷ (1895, p. 566). Seu valor é especialmente destacado quando se trata da “religião de Cristo”, da “religião de Jesus que é uma religião do amor”¹⁸ ou da “religião do nosso Senhor Jesus” — também chamada, segundo ele, de “religião do Deus-homem”¹⁹ pelos africanos (1860; 1875; 1882; 1885; 1895; 1898). Assim, para Taylor, religião está intrinsecamente ligada a uma práxis e a um fundador, sendo avaliada pela sua capacidade de transformar vidas e ordenar moralmente a sociedade.

Não há dúvida de que William Taylor considera o cristianismo o modelo a ser seguido, mas apenas enquanto “religião de Cristo”, por ele entendida como a introdução de uma “nova religião” (1865, p. 131). Essa é descrita como um “tipo de religião” distinto: “O tipo apostólico da religião de Jesus, não ascético, sombrio, frio, egoísta, rígido, formal e proibitivo, mas engenhoso e amável” (1875, p. 15).

O uso tipológico da expressão “religião cristã” (1882, p. 78; 1895, p. 617; 1898, pp. 46, 55, 623) aproxima-se, em certos contextos, da noção de “civilização cristã”, sugerindo uma articulação entre fé, cultura e valores morais que transcende a mera adesão doutrinária.

Pontualmente aparece um uso confessional ou tipológico como “católica” o “metodista” (1895, p. 220 [2x]), “Hindu” (1895, p. 542), “Parsi” (1895, p. 585, 586) “mohamedana” (1898, p.

¹⁴ “Falls religions [...] The Jew [...]; the Mohammedan [...]; The papist; The pagans [...] (p. 336).”

¹⁵ [...] Africa there are traces of the introduction and observance of forms of revealed religion. Antedating the Christian era there probably were missionaries of the Jewish dispensation [...].

¹⁶ [...] spirit, and soul, and life of religion.

¹⁷ [...] to live out the religion the learned [...].

¹⁸ The religion of Jesus is a religion of love.

¹⁹ [...] the God-man’s religion.

86 e 623), “muçulmana” (1898, p. 155) “nativa” (1898, p. 226) ou “negra” (1898, p. 228). Na descrição da religião nativa ou negra africana Taylor reproduz e contradiz afirmações negativas. Veja a diferença entre as duas próximas citações: “O nativo africano sente intuitivamente que seu próprio destino e o do universo são governados por algum poder supremo e invisível [...] Sua religião é a emanção do medo e da suspeita; o adorador não ama seu deus, mas tem medo dele.”²⁰ (1898, p. 228). E:

Em uma série de artigos competentes, um forte amigo dos africanos, Heli Chatelain, nega que eles sejam fetichistas, ou adoradores de objectos inanimados. “É completamente falso”, ele diz, “ou então todas as pessoas supersticiosas são fetichistas. Os angolanos têm o mesmo sistema que os bantos em geral. Eles não são idólatras no sentido estrito, nem ateus, nem fetichistas, nem politeístas, mas deístas supersticiosos. Eles acreditam em um grande Deus invisível que fez todas as coisas e controla todas as coisas. Mas eles confessam que sabem muito pouco sobre seu caráter. A tradição diz que os homens o ofenderam, e ele retirou sua afeição deles. Eles não adoram formalmente a Deus, nem nunca o representam em qualquer forma visível, ou pensam que ele está contido em um fetiche de qualquer tipo; isto é, na medida em que são puramente nativos.”²¹ (1898, p. 226).

Enquanto a primeira citação reforça o argumento clássico das “religiões do medo”, a segunda desafia explicitamente as narrativas racistas — religiosas, filosóficas e científicas — predominantes na época e no país de origem de Taylor. Ao descrever os africanos como “deístas supersticiosos”, o autor os aproxima, paradoxalmente, dos grandes intelectuais europeus, tradicionalmente reconhecidos como eruditos e raramente associados à primitividade ou à selvageria — salvo, ironicamente, quando envolvidos na defesa da escravidão.²² E justamente isso se torna o único ponto comparativo que Taylor leva a se referir a uma selvageria africana:

Há apenas um ponto em que o nativo africano, por meio de suas crenças religiosas, assume um caráter selvagem e demonstra uma crueldade supersticiosa [...] A esperança de um destino imortal, trabalhando vagamente no coração humano cego, leva aos erros mais selvagens. [...] a morte era, portanto, celebrada pelo sacrifício de escravos, esposas e súditos. [...] o rei podia

²⁰ The native African feels intuitively that his own fate and that of the universe are ruled by some supreme and invisible power; [...] His religion being the emanation of fear and suspicion, the worshiper does not love his god, but is in dread of him.

²¹ In an able series of articles, a strong friend of the African, Heli Chatelain, denies that they are fetichists, or worshipers of inanimate objects. “It is utterly false,” he says, “or else all superstitious people are fetichists. The Angolans have the same system as the Bantu generally. They are not idolaters in the strict sense, nor atheists nor fetichists, nor polytheists, but superstitious deists. They believe in one great, invisible God who made all things and controls all things. But they confess they know very little about his character. Tradition says men have offended him, and he has withdrawn his affection from them. They do not formally worship God, nor do they ever represent him in any visible form, or think he is contained in a fetiche of any sort; that is, in so far as they are purely native.

²² O motivo da atribuição inversa de barbarismo ou barbaridade já observamos anteriormente.

inundar os túmulos de seus ancestrais com sangue humano; um sacrifício religioso em grande escala.²³ (1898, p. 643).

O tema aparece ainda na combinação de escravidão e canibalismo em outro lugar:

Então Nathaniel Turner [...] proclamou as novas da salvação aos Maoris devoradores de homens da Nova Zelândia. Assim, a escravidão e o canibalismo foram abolidos, nações inteiras foram reunidas sob a bandeira do evangelho, e seus países pontilhados com igrejas cristãs, escolas e lares felizes, onde o Príncipe da Paz habitava com o povo.²⁴ (1892, p. 79).

Para William Taylor, o ato de humanos sacrificarem outros humanos — seja em rituais religiosos, seja na forma institucionalizada da escravidão — representa a apostasia máxima da religião verdadeira. Na sua visão, o cristianismo da sua época só reencontraria sua alma e essência ao superar definitivamente o longo e contínuo período marcado pelo escravagismo, pela selvageria e pela barbaridade, cujas sombras ainda obscureciam mentes, corações e territórios em todo o mundo. Esse reencontro espiritual, Taylor acreditava, poderia ser promovido por meio das suas missões autossustentáveis, especialmente no Brasil e na África. Por isso, tais missões devem ser compreendidas como profundamente abolicionistas e antisacrificialistas — sobretudo quando envolviam a dignidade e a vida de seres humanos.

5. Negro, heathen e pagan

5.1. *Negro*

Quanto ao uso do termo *negro* ou *negroes*, fala primeiro a sua quase completa ausência nas primeiras dez obras. Quando aparece em 1862, trata-se somente de citações de propaganda a favor do escravagismo (1862, p. 17 (e x vezes) e p. 22 e 23).²⁵ O termo aparece pela primeira vez, mas, como parte de citação de uma carta de Coke de 1882:

Nossa sociedade nesta ilha conta com quase duas mil pessoas; contudo, os senhores e senhoras da cidade têm lotado tanto a casa que os pobres e estimados negros que a construíram têm

²³ There is only one point on which the native African through his religious beliefs assumes a savage character, and displays superstitious cruelty [...] The hope of an immortal destiny, dimly working in the blinded human heart, leads to the wildest errors. [...] death was therefore celebrated by the sacrifice of slaves, wives, and subjects. [...] king might flood the graves of his ancestors with human blood; a religious sacrifice on a grand scale

²⁴ So Nathaniel Turner [...] pro-claimed the tidings of salvation to the man-eating Maories of New Zealand. Thus, slavery and cannibalism were abolished, whole nations were marshaled under the gospel banner, and their countries dotted with Christian churches, schools, and happy homes, where the Prince of Peace dwelt with the people.

²⁵ Em vez disso, Taylor se refere no texto uma vez a *white race*, uma vez a *coloured people* e uma vez *coloured race* (todas as citações 1862, p. 26).

sido praticamente excluídos, exceto nas manhãs — e, mesmo assim, eles suportam essa situação não apenas com paciência, mas com alegria.²⁶ (1882, p. 26)

Na obra de 1895 temos seis referências. Três referem-se há um lugar de uma mina de ouro na Califórnia, “*Negro Hill*” (pp. 9, 152 e 159), uma a pessoa que descobriu “o veio de ouro de grande valor” nessa colina. A quarta citação menciona um grupo que canta uma canção, *Old uncle Ned*, ironizando um grupo de cantores em um bar: “Mas o ponto mais alto que as aspirações dessas almas nobres conseguiu alcançar foi o canto fúnebre de um Negro morto.”²⁷ (1862, p. 152). A última é uma citação sobre “um pobre negro que encontrou Jesus” como parte de um relato de “uma empregada de cor”:

E sucedeu que, naqueles dias de minha escuridão interior, ouvi uma criada de cor relatar o que escutara de um mineiro negro. Para mim, foi uma narrativa prodigiosa de sonhos e visões; mas, em essência, tratava-se do testemunho de que o pobre Negro encontrara Jesus e tivera todos os seus pecados perdoados e lavados.²⁸ (1862, p. 32).

Taylor descreve a criada como *coloured*, e o mineiro como *black*. *Negro* aparece como citação do relato. Nada disso representa uma atitude racista. O único maior emprego do termo negro (51 vezes) e *negroes* (24 vezes). ocorre em 1898. Entretanto, *negroes* é aqui sinônimo para “africanos”²⁹ ou “população local que mora em” (por exemplo, 1862, pp. 74, 79, 98, 106, 222, 278, 309, 310, 619, 622, 626, 632, 634, 635) ou afro-americanos³⁰ (1862, p. 297). Diferente, porém, e em um tom claramente discriminatória, refere-se às religiões tradicionais africanas: “Na sua religião, os Negros enfrentam a desvantagem de se verem entregues à razão não assistida, e esta, por sua vez, muito pouco iluminada”³¹ (1862, p. 228). A leitura das religiões tradicionais africanas como inferiores, por alegadamente não se fundamentarem em estruturas racionalistas de matriz ocidental, estabelece uma associação direta entre alteridade e inferioridade. Todavia, trata-se de uma posição vinculada ao início da sua trajetória como escritor. Há indícios de que, na obra publicada em 1898 — fruto da sua já extensa vivência no continente africano — o autor começava a reavaliar tal concepção, como se observa nas referências às páginas 226 e 430 dessa edição.³²

²⁶²⁶ Our Society in this island is nearly two thousand; but the ladies and gentlemen of the town have so filled the house that the poor dear negroes who built it have been almost entirely shut out except in the mornings, and yet they bear this, not only with patience, but with joy.

²⁷ But the highest point which the aspirations of these noble souls could reach was the funeral lyric of a dead Negro.

²⁸ But it came to pass in those days of my darkness that I heard a colored servant-girl tell what she heard a black collier say. It was to me a wonderful story of dreams and visions; but the sum of it was that the poor Negro found Jesus and had got all his sins forgiven and washed away (Taylor, 1895, p. 34).

²⁹ Nas páginas 616 e 617 se intercalam os termos “African people and languages” (título) e “negroes and negroid people” (texto).

³⁰ American negroes.

³¹ In their religion the Negroes labor under the disadvantage of being left to unassisted reason, and that, too, very little enlightened.

³² Veja a página 17 desse artigo.

5.2. *Heathen*

O próximo grupo de palavras é o mais usado e talvez mais difícil para traduzir: pagão (471 x), pagãos / gentis / nações / povos / etnias (70 x), pagano (3 x), paganismo (*heathenism*) (106 x) e reino do paganismo (*heathendom*) (3 x). Em sua obra *Pagão: religião e raça na história Americana* explora Kathryn Gin Lum o uso e a compreensão do termo e cita em uma passagem também William Taylor (Lum, 2022, p. 121) da sua *História da minha vida* (Taylor, 1896, p. 402–403). Segundo Lum

Os protestantes brancos consideravam o paganismo como responsável pela estagnação das sociedades posicionadas abaixo deles na escala civilizacional. Indivíduos convertidos dessas comunidades poderiam ser incorporados ao trabalho missionário ou apresentados como prova de que os pagãos poderiam ser salvos. No entanto, em última instância, o 'teto pagão' servia para reforçar o excepcionalismo protestante branco em relação ao restante do mundo.³³ (Lum, 2022, p. 11).

Para Lum, Taylor parecia representar mais um exemplo dos protestantes brancos. Além disso, seu estudo se revela relevante para nós, na medida em que estabelece uma conexão entre essa linguagem e o racismo. Mais especificamente, Lum traça um paralelo entre o uso amplo do termo entre 1750 e 1850 e a ascensão do racismo filosófico, que posteriormente se consolidou como racismo científico, momento em que a noção de um “mundo pagão” se converteu em uma 'categoria coesa' (Lum, 2022, p. 11). De maneira interessante, Lum também aponta que, ao final do século 19 e início do século 20, o emprego da palavra “pagão” sofreu um declínio significativo, uma vez que passou a ser considerada um termo embaraçoso, associado a uma intolerância antiga e à ausência de liberalidade (Lum, 2022, p. 12). Contudo, ainda em 1973, E. Bolaji Idowu sentiu a necessidade de rejeitar explicitamente esse vocábulo (1972, p. 108-136). Embora concordemos plenamente com essa perspectiva, buscamos evitar o anacronismo ao avaliar as escolhas linguísticas de William Taylor unicamente à luz do conhecimento atual. Nosso objectivo é compreendê-las dentro do contexto de sua época. É um facto que Taylor continua a empregar amplamente o termo e seus derivados, especialmente em suas obras de 1895 e 1898. Apesar de o último título reduzir pela metade essa utilização, seu número ainda permanece elevado. Diante disso, como podemos interpretar a linguagem adotada por Taylor e sua possível correlação com uma atitude racista?"

Segundo Taylor, “paganismo” representa um sistema oposto ao verdadeiro cristianismo, mas incluía o próprio “cristianismo” enquanto “meramente formal ou o judaísmo” (1860, p. 239; cf.

³³ White Protestants held heathenism to be responsible for the stagnation of societies stuck below them on the civilizational ladder. Individual converts from those Societies could be impressed into missionizing work or paraded as evidence of the possibility that the heathen could be saved, but ultimately, the heathen ceiling served to reinforce White Protestant exceptionalism over the rest of the world.

também 1866, p. 129).³⁴ Taylor pode incluir nessa lista ainda o islão: “Pagãos e maometanos, e todas as classes de cristãos meramente formais”³⁵ (1866, p. 122 e 128; 1875, p. 12 e 17). Trata-se, então, de religiões não cristãs, nesses casos, inclusive daquelas que o autor classifica como “religiões de revelação”. Essa perspectiva parece diferir da afirmação de Lum, segundo a qual “tanto o pagão quanto o gentio eram definidos por aquilo que não eram: não cristão, não judeu, não muçulmano” (Lum, 2022, p. 25).

O contraste entre as abordagens sugere nuances distintas na aplicação do termo. Taylor aplica o termo para descrever as culturas europeus antes da sua evangelização. Também usa o termo para descrever funções de pessoas (reis: 1860, p. 70; médicos: 1877, p. 230 juizes: 1880, p. 59) ou, simplesmente, pessoas (1879, p. 86), com também localidades e ambientes como templos (1860, p. 71; 1866, p. 122), *craals* (1877, p. 117, 129 e 233), aldeias (1877, p. 53, 134 e 220), povos (Taylor, 1879, p. 86) e nações (1879, p. 84), (1880, p. 114) ou um mundo³⁶ (1877, p. 126). Regularmente trata-se também de citações diretas do AT e do NT, obviamente baseado em edições antigas (Sl 33.10: “conselhos das nações / dos pagãos”; não cristãos 1 Co 6.6.: juizes romanos (1860, p. 297 e 298; 1866, p. 2 e 128); de gregos (1860, p. 233); Mt 6,7-8: práticas de oração de outros povos (Taylor, 1866, p. 360; 1875, p. 154 [Mt 6.7-8])). Um tipo é a relação do termo com “sacrifícios sangrentos” (Taylor, 1860, p. 335), sem estabelecer uma relação com um povo específico; comum é um uso genérico como de “não cristão” (1866, p. 336; p. 172 [Sl 33.10]; 1877, p. 98), às vezes, quase literalmente como em “Eis o caso de um ‘não iniciado’ — um pobre pagão que nunca ouviu o evangelho antes”³⁷ (1866, p. 85; 1877, p. 244³⁸). No mesmo sentido se refere a “historiadores dos gentis” (1866, p. 108), “Lucian, um escritor dos gentis” (1866, p. 109), “nações dos gentis” (1866, p. 136; 1868, p. 103) ou dos “dos velhos estoicos paganos” (1866, p. 191), “audiência de gentis” (Taylor, 1866, p. 136) ou o “mundo dos gentis” (1866, p. 136), referenciando Atos 14, 5, onde traduz “etnia”. Em todos estes casos, o termo continua sendo equivalente ao termo português de “gentios”, inclusive, usando linguagens bíblicas. O que Taylor exige de si em relação a eles/as e como ele os vê em relação a si mesmo ele pode descrever nos seguintes termos:

Posso dizer, sem qualquer egoísmo, mas para louvor ao Espírito amoroso de Deus, que amo cada homem, mulher e criança no mundo o suficiente — entre eles também os mais marginalizados e degradados pagãos — para descer, correndo o risco de membros ou da própria

³⁴ Mais tarde, Taylor pode criticar também práticas religiosas foramlistas de forma genérica: “heathens and formalists” (1877, p. 128).

³⁵ [...] heathen and Mahomedans, and all classes of merely formal Christians, [...].

³⁶ [...] heathen world [...].

³⁷ Here is the case of “one unlearned” — a poor heathen ‘who never heard the gospel before,

³⁸ They are heathens, not one of them knows Jesus [...].

vida, e acolher com o abraço da simpatia cristã o último rebelde culpado, elevando a todos ao patamar da igualdade comigo.³⁹ (1875, p. 126).

No seu trabalho Taylor dependia muitas vezes de tradutores, inclusive africanos não convertidos.

Tivemos uma audiência de cerca de setenta pessoas, a maioria das quais já havia ouvido o Evangelho muitas vezes, mas uma parte delas ainda pagãos crus. Eu consegui um intérprete não convertido—um cafre descalço e vestido de trapos—para traduzir para mim, e me saí muito melhor do que havia conseguido anteriormente com um intérprete profissional.⁴⁰ (1877, p. 61).

Aqui transparece um tipo de escala: aqueles/as que já ouviram o evangelho, aqueles/as outras que não (*raw heathens*). Todavia, um não-convertido pode ser um tradutor melhor de uma pregação do que um intérprete profissional. Importante: uma pessoa pagã no sentido de não cristã não é descrita com termos pejorativos.⁴¹ Taylor rejeita explicitamente racismo contra guerreiros pagãos lembrando que desconhecem formas “europeias civilizadas” de guerra – o que parece ter um tom de ironia – que eles sejam os donos originais da terra e que o racismo seja razão que o evangelho não as alcance:

As repetidas guerras contra os cafres aprofundaram significativamente o preconceito contra os negros. Ainda assim, é necessário lembrar que eles reivindicavam ser os proprietários originais da terra e que eram pagãos, desconhecendo completamente os modos considerados honrosos pelos europeus para conduzir guerras e tirar vidas. No entanto, independentemente da conduta desses guerreiros pagãos, isso não justifica um ódio indiscriminado e amargo contra toda a raça, o que tem prejudicado seriamente o sucesso da propagação do Evangelho entre eles.⁴² (1877, p. 193).

Um assunto importante são “costumes pagãos”, muitas vezes, sob alegação de pecado:

Esses trinta e sete encontraram a paz em Deus e agora estão dispostos a integrar a comunidade de aprendizado e servir ao Senhor com todo o coração, mente, alma e força. Comprometem-se

³⁹ I can — say, without any egotism at all, but for the praise of God’s loving Spirit, that I love every man, woman, and child in the world, enough—even the lowest and most degraded heathen in it—to go down, at the hazard of limb or life, and grasp in the embrace of Christian sympathy the last guilty rebel, and bring all up to the platform of equality with myself.

⁴⁰ We had an audience of about seventy, most of whom had often heard the Gospel, but a portion of them were raw heathens. I got an un converted, bare-footed, ragged Kaffir to interpret for me, and got on much better than I had done before with a professional interpreter,

⁴¹ “[...] some were heathens, others were notoriously hard and wicked characters [...]” (Taylor, 1877, p. 128).

⁴² The repeated Kaffir wars have done much to deepen prejudice against the blacks, still it should be remembered that they claimed to be the original owners of the soil, and that they were heathens, and knew nothing of what Europeans consider the honourable modes of conducting wars, and killing people; but whatever the conduct of those heathen warriors, it does not justify an indiscriminate bitter hatred of the race, which has operated seriously against the success of the Gospel among them [...].

a renunciar à cerveja Kaffir, a todas as práticas pagãs e a qualquer pecado, dedicando-se plenamente ao caminho do Senhor por toda a vida, com a ajuda divina.⁴³ (1877, p. 98).

As listas dos costumes pagãos variam, mas, pode incluir também, poligamia, circuncisão e beber cerveja (1877, p. 114 e 234). Além dos costumes morais trata Taylor bastante dos costumes religiosos. Nesses casos, a ênfase está no abandonar e converter-se significava jogar fora “seus amuletos e enfeites pagãos” (1877, p. 132). Um uso mais específico étnico é “pagão de Nova Zelândia” (1866, p. 136). Entretanto, podem ser também associados aos europeias, por exemplo quando Taylor descreve as populações europeias morando nos tropos como “tristemente assimilados ao paganismo e à infidelidade que os cercava”.⁴⁴ (1892, p. 77).

Contudo, há na mesma obra uma passagem que desvincula por completo tanto as palavras *heathen* como *pagan* do ambiente de culturas estrangeiras em contraste à cultura europeia. “[...] segundo Dean Trench, o nome “pagão” (*heathen*, o autor) vem das charnecas ocupadas pelos pobres; e a palavra pagão (*pagan*, o autor), de Pagani, o povo dos *pegusus*, ou pequenas aldeias [...]”.⁴⁵ (1892, p. 64). Como a sua citação de Chatelain referente à acusação das religiões tradicionais africanas como idólatras, encontramos aqui novamente na obra tardia de Taylor uma procura de esclarecer e discernir melhor termos e conceitos em uso, nesse caso, em prol de uma linguagem não discriminatória. Mesmo assim, é a safra quanto a esse campo semântico ambíguo. Como adjetivo – *pagan* – significa sempre “não cristão” (1871, p. ix; 1882, p. 26, 41 147; 1895, p. 555; 1898, p. 60) ou não muçulmano (1898, p. 152) e não é acompanhado por uma conotação negativa. Por outro lado, aparece três vezes relacionado genericamente com superstição (1885, p. 732; 1898, p. 232, 238, 239), uma vez especificado como fetichismo, adivinhação e poligamia.

6. Race, idol, pagan, nigger

6.1. Race

No que concerne ao emprego do termo *raça*, é possível discernir entre três acepções distintas: uma de natureza teológica, outra de cunho etnológico, e uma terceira de índole moral. No domínio teológico, Taylor adota uma perspectiva marcadamente universalista. Para sustentar tal abordagem, recorre a uma variedade de expressões que, embora distintas, são utilizadas de forma reiterada e aparentemente intercambiável. Entre estas, destacam-se: *raça [humana] amada*⁴⁶

⁴³ These thirty-seven all found peace with God, and are now willing to join class and serve God with all their heart, and mind, and soul, and strength, and give up Kaffir beer, and all other heathen customs, and every sin, and be fully on the Lord's side all the days of their life, by God's help.

⁴⁴ [...] sadly assimilated to the heathenism and infidelity surrounding them.

⁴⁵ [...] according to Dean Trench, the name “heathen” is taken from the heaths occupied by the poor people; and the word pagan, from Pagani, the people of the *paguses*, or small villages [...].

⁴⁶ Beloved [human] race.

(1860, p. 133), *nossa raça*⁴⁷ (1862, p. 61), *toda a raça da humanidade*⁴⁸ (1862, p. 146), *a totalidade da raça*⁴⁹ (1860, p. 129; 1868, p. 8), *a raça de Adão*⁵⁰ (1868, p. 68), *raça da humanidade*⁵¹ (1868, pp. 24, 94 e 206), *raça humana*⁵² (1860, p. 139; 1879, pp. 186, 272 e 274; 1880, pp. 122 e 125; 1882, pp. 53, 61 e 90; 1895, pp. 1, 243, 286 e 727; 1898, pp. 29, 33, 93, 225, 278, 323, 325, 400, 463, 489), *toda a raça humana*⁵³ (1868, pp. 100 e 216; 1895, p. 721), *raça do homem*⁵⁴ (1868, p. 128), *a totalidade da raça humana*⁵⁵ (1868, p. 145; 1880, p. 8), bem como as formas genéricas *raça(s)* e *toda a raça*⁵⁶ (1898, p. 325).

Este universalismo teológico estende-se igualmente a formulações de conotação negativa, como se observa em *raça infeliz*⁵⁷ (1860, p. 339), *raça caída*⁵⁸ (1862, p. 50; 1882, p. 89; 1895, p. 721), e *raça caída da humanidade*⁵⁹ (1862, p. 197). Trata-se, segundo de uma concepção partilhada por diversas tradições religiosas:

A história da nossa raça está manchada por profundas nódoas de pecado que envergonham a humanidade e amaldiçoam o mundo. Não necessito deter-me em exemplos. Vós os conheceis bem. Judeus, cristãos, maometanos e budistas concordam quanto à existência destes factos.⁶⁰ (1862, p. 61).

Daí a necessidade da *redenção da raça*⁶¹ (1895, p. 175), porém explicitamente entendida como imperativo para a totalidade da humanidade.

Distinto da aceção teológica, encontra-se o uso *etnológico* do termo *raça*. Neste contexto, Taylor descreve o povo dos “Hottentots” como “uma raça singularmente marcada”⁶² (1877, p. 16; 1895, p. 328; 1898, p. 335), e os “Kaffirs” como “uma raça poderosa”⁶³ ou “uma raça notável”⁶⁴ (1877, p. 17; 1894, p. 329). Em uma das raras ocasiões em que Taylor estabelece uma

⁴⁷ Our race.

⁴⁸ Whole race of mankind.

⁴⁹ The whole race.

⁵⁰ Adam’s race.

⁵¹ Race of mankind.

⁵² Human race.

⁵³ Whole human race.

⁵⁴ Race of man.

⁵⁵ The whole race of man.

⁵⁶ (Race[s]) e whole race.

⁵⁷ Unhappy race

⁵⁸ Fallen race.

⁵⁹ Fallen race of mankind.

⁶⁰ The history of our race is black with deep stains of sin which disgrace humanity and curse the world. I need not stop to give examples. You are quite familiar with them. Jews, Christians, Mohammedans and Buddhists all agree that these facts exist.

⁶¹ Redemption of the race.

⁶² A race peculiarly marked.

⁶³ A powerful race of people.

⁶⁴ Fine race of people.

distinção explícita entre a “raça branca” e a “raça de cor” ou “pessoas de cor” ⁶⁵⁶⁶ (1862, p. 26), ele o faz no contexto do receio, por parte dos brancos, da “amalgamação das raças”. A esse respeito, comenta: “Presumo que a amalgamação, em termos gerais, não seria maior, mas muito mais honrosa do que aquela que existiu e ainda existe no Sul” (1862, p. 26). De modo geral, a tradução por *povo africano* revela-se adequada em diversas passagens (cf. 1879, pp. 59, 140; 1895, p. 26; 1898, p. 233), sugerindo que o uso etnológico do termo *raça* pode ser compreendido como uma referência cultural ou civilizacional, e não como uma categorização hierárquica de cunho racista.

No que tange ao uso *moral*, observa-se a referência a uma atitude de “ódio amargo e indiscriminado contra a raça”⁶⁷ (1877, p. 193), apresentada como característica do espírito colonialista. Somente duas vezes usa-se o termo “raça superior”. Uma vez, refere-se à tribo dos ? Vai argumentando que “Possuem um sistema de escrita inventado por um dos seus chefes há cerca de sessenta anos e são, além disso, reconhecidos como exímios tecelões de tecidos finos e pela qualidade dos seus produtos agrícolas”⁶⁸ (1877, p. 266).⁶⁹ A outra vez, Taylor descreve assim a sua primeira impressão de pregadores metodistas na sua juventude (1895, p. 27).

Nota-se, portanto, que predomina em Taylor uma concepção teológica de raça, desprovida de conotações racistas, com ênfase numa visão universalista da humanidade.⁷⁰ No uso etnológico, o termo pode ser substituído por *povo*, sem prejuízo de sentido, e tampouco se identifica um tom depreciativo. Mesmo quando um povo é descrito de forma negativa, a crítica recai sobre comportamentos ou atitudes, e não sobre distinções fenotípicas entre brancos e pessoas de cor. A expressão “ódio racial amargo” evidencia, por fim, o caráter irracional e destrutivo do racismo colonial.

6.2. Idol

No que respeita ao uso dos termos ídolo, idolatria, idólatras e idólatra, identificam-se três aspectos principais que merecem atenção. O aspecto predominante e transversal é a reprodução do argumento teológico bíblico de matriz judaica, centrado no exclusivismo do Deus de Israel, posteriormente aplicado à concepção cristã de Deus (1866, p. 289; 1875, p. 63). Este Deus, segundo afasta-se daqueles que persistem na manutenção de seus ídolos (1868, p. 17; 1874, p. 112) e impede que uma pessoa pode ter comunhão verdadeiro para com Deus (18174, p. 106). Ao lado inverso, Deus concede bênçãos àqueles que os abandonam (1866, pp. 289 e 346; 1875, pp. 63 e

⁶⁵ White race [...] colored people [...] colored race.

⁶⁶ I apprehend that the amalgamation upon the whole would not be greater, but much more honorable, than that which has existed and does exist in the South.

⁶⁷ Indiscriminate bitter hatred of the race.

⁶⁸ They have a system of writing invented by one of their chiefs about sixty years ago, and they are, moreover, famous as weavers of fine cloth and for their agricultural products.

⁶⁹ A escrita vai foi criado por Momolu Duwalu Bukele por volta da década de 1830.

⁷⁰ Entendemos neste sentido o uso singular de raça cristã ou *Christian race* (Taylor, 1877, p. 87).

138; 1880, pp. 72 e 82), desde que tal renúncia decorra de uma decisão consciente e deliberada (1866, pp. 220 e 237; 1874, pp. 11, 182 e 201; 1895, p. 461). Este modelo missionário é complementado por diversos relatos de conversão, nos quais o abandono dos ídolos é apresentado como evidência da transformação espiritual (1877, p. 230; 1882, p. 78; 1895, p. 722; 1898, pp. 389 e 513). Contudo, raramente se especifica a natureza concreta dos objetos abandonados, o que sugere que o termo ídolo opera tanto como símbolo de uma nova orientação religiosa quanto como referência a atos materiais de renúncia.

Os dois outros aspectos emergem, curiosamente, na primeira e na última obra de Taylor. Na obra inaugural, deparamo-nos com uma descrição do tipo de religiosidade pagã que ele pretende confrontar:

[...] o pagão, atribuindo divindade às obras das suas próprias mãos, adorando ídolos de madeira e pedra, oferecendo sacrifícios a demónios malignos, lançando os seus filhos ao fogo ou às águas como oferenda a deuses imaginários, e transfigurando a glória do Deus incorruptível na semelhança da besta e do verme.⁷¹ (1860, p. 23).

Já em 1898, quase 40 anos depois, lemos:

Num conjunto notável de artigos, o investigador Heli Chatelain — conhecido defensor dos africanos — contesta a ideia de que estes sejam fetichistas ou adoradores de objetos inanimados. “Tal afirmação é absolutamente falsa”, argumenta, “ou então todos os indivíduos supersticiosos seriam, por definição, fetichistas. Os angolanos partilham o mesmo sistema cosmológico dos povos Bantu em geral. Não são idólatras em sentido estrito, nem ateus, nem fetichistas, nem politeístas, mas sim deístas supersticiosos. Acreditam num único Deus supremo, invisível, criador e controlador de todas as coisas. [...] Não praticam o culto formal a esse Deus, nem o representam de forma visível, nem acreditam que Ele habite qualquer objeto fetichista — pelo menos, na medida em que permanecem na sua expressão cultural nativa.”⁷² (1898, p. 226).

Mais claro ainda um pouco mais para frente, na mesma obra: “À semelhança de outras tribos africanas, eles professam a crença num único Deus, o Criador, e não possuem ídolos, embora mantenham numerosos amuletos associados às suas práticas supersticiosas. Alimentam, ademais, uma noção vaga da Trindade”.⁷³ (1898, p. 430).

⁷¹ [...] the pagan, attributing divinity to the works of his own hands, adoring idols of wood and stone, sacrificing to malignant demons, casting his children into the fire or the flood as an offering to imaginary deities, and changing the glory of the incorruptible God into the likeness of the beast and the worm.

⁷² In an able series of articles, a strong friend of the African, Heli Chatelain, denies that they are fetishists, or worshipers of inanimate objects. “It is utterly false,” he says, “or else all superstitious people are fetishists. The Angolans have the same system as the Bantu generally. They are not idolaters in the strict sense, nor atheists, nor fetishists, nor polytheists, but superstitious deists. They believe in one great, invisible God who made all things and controls all things. [...] They do not formally worship God, nor do they ever represent him in any visible form, or think he is contained in a fetich of any sort; that is, in so far as they are purely native”.

⁷³ Like other African tribes, they have a belief in the one God, the Creator, and have no idols, though many charms connected with their superstitions. They have a vague idea of the Trinity,

Entre a acusação genérica e estereotipada de angolanos/as como idólatras de ídolos feitos madeira e pedra — e o reconhecimento de que as estrelas ancestrais não se enquadram exatamente nessa categoria —, até a declaração que não têm ídolos emerge a figura de um homem que, por meio da pesquisa de campo e da experiência investigativa de um dos membros da sua equipa, ousa transgredir certezas fundantes sobre a religião do outro. Tal gesto revela uma abertura epistemológica: a disposição de abandonar categorias teológicas rígidas para acolher um novo olhar sobre práticas religiosas alheias. De fato, ao que tudo indica, já o relatório de William Taylor à Conferência Geral de 1894 não emprega o termo “ídolo” nem seus derivados, o que é particularmente significativo considerando o vocabulário missionário predominante da época. Essa ausência lexical pode ser lida como um indício de transformação: não apenas no olhar de Taylor sobre as religiões africanas, mas também na forma como ele escolheu representar essas experiências diante de seus pares eclesiásticos. não apenas atravessou o continente africano — ele foi atravessado por ele. Na obra publicada em 1898, Taylor não apenas evidencia um amadurecimento epistemológico individual, mas torna esse processo explícito ao público, incorporando-o de forma orgânica à sua narrativa sobre a África. Essa integração funciona como uma atualização conclusiva de sua perspectiva, revelando a transição de uma postura inicial marcada por leituras hierarquizantes para uma compreensão mais complexa e contextualizada das religiões e culturas africanas.

Subsequente a esta análise, debruçemo-nos sobre o modo como tais vocábulos se articulam na tessitura de uma das obras em questão. Na produção literária intitulada *Nossos Primos Sul-Americanos*, datada de 1879, William Taylor estabelece uma correlação entre a magnitude da cultura autóctone peruana e a sua intrínseca resistência ao jugo da escravidão.

Iquique é o principal porto da província de Tarapacá, província natal do General Castillo, o Abraham Lincoln do Peru; a escravidão expirou à ponta da sua espada; um grande general no campo, um sábio estadista, um dos melhores administradores que já ocuparam a cadeira presidencial daquela república e, além disso, um índio de sangue puro, um dos velhos Incas ressuscitados dos mortos.⁷⁴ (1879, p. 141)

Fala e valoriza-se aqui a resistência Inca de longa data contra os espanhóis. Um detalhe: Taylor aplica a ideia de “sangue puro”, conceito longamente usado no islã e no cristianismo como distintivo entre “raças” humanas supostamente superiores e inferiores e inverte a conclusão: os traços do povo nativo inca na pessoa do general, unem qualidades administrativos, estratégicos e éticos. Um velho Inca e um Abraham Lincoln do Peru em perfeita igualdade formam uma paridade. No capítulo *Os nossos primos incas* (1879, pp. 60-88) Taylor compartilha, primeiro, uma

⁷⁴ Iquique is the principal port of the province of Tarapaca, native province of General Castillo, the Abraham Lincoln of Peru; slavery expired at the edge of his sword; a great general in the field, a wise statesman, one of the best administrators that ever filled the presidential chair of that republic, and withal, a full-blooded Indian, one of the old Incas risen from the dead

“ideia geral da estrutura e civilização [...] da nação Inca”⁷⁵ (1879, p. 60), listando conquistas culturais nos campos da arquitetura, agricultura, na arte de trabalhar metal e cerâmica. Depois ele fala do campo da religião, citando George Squier: “Pachacámac era a divindade chefe dos nossos antigos primos peruanos. O nome significa, ‘Aquele que anima o universo’ — ‘o Criador do mundo’”.⁷⁶ (1879, p. 63). Após contrasta isso com a descrição do templo pelos conquistadores, dentro dele um “ídolo, feito de madeira, muito sujo, que eles chamam Deus”.⁷⁷ (1879, pp. 63-64). Nas páginas 65 até 73 segue uma cena de um tumulto familiar, mais uma vez citando Squier, que se destaca pelo tom de respeito senão de admiração para com a prática de enterro. Afinal, Taylor (1879) apresenta uma conclusão teológica:

1º, que Deus não abdicou de seu governo sobre este posto colonial de Seu grande império; 2º, que Ele não ignorou esta antiga carta de direitos humanos; 3º, que, pervertidos como somos, Ele nutre um propósito de amor e misericórdia em relação a nós — pelo menos compatível com Seu grande dispêndio de recursos naturais em nosso favor.⁷⁸ (p. 81).

Taylor afirma aqui que Deus nunca ficou distante de qualquer lugar no mundo em qualquer momento da história; que “a antiga carta de direitos humanos” — uma expressão próxima de uma metáfora paulina para o povo cristão — parece ser o próprio povo inca;⁷⁹ e que “nós” une em toda a humanidade como alvo do seu “propósito de amor e misericórdia”. Nas páginas seguidas Taylor (1879) defende a teoria monogenista da origem dos povos originários das Américas e conclui:

[...] muitas nações, sob o ensino dos profetas de Deus, desde os dias de Noé até os dias de Jó, mantiveram uma grande quantidade de resistência moral e adquiriram tal conhecimento dos princípios de governo, ciência, instituições sociais e civilização em geral, que sobreviveram às tempestades dos séculos, depois de terem perdido o conhecimento de Deus.⁸⁰ (p. 83).

Em determinadas passagens, William Taylor evita estabelecer uma oposição radical entre o ser humano de sua própria cultura e aquele pertencente a outras tradições. Ao contrário, reconhece e descreve elementos compartilhados, como a crença em um Deus criador, além de registrar com sensibilidade os ritos de enterramento como expressão de humanidade profunda. Esses momentos revelam uma abertura à alteridade e constituem instâncias raras de aproximação empática em sua obra. Contudo, Taylor não deixa ambíguo o juízo teológico sobre aqueles que, segundo

⁷⁵ [...] some general idea of its construction and civilization [of the] [...] Inca Nation [...].

⁷⁶ Pachacamac was the chief divinity of our ancient Peruvian cousins. The name signifies, “He who animates the universe” — “the Creator of the world.”

⁷⁷ [...] idol, made of wood, very dirty, which the call god [...].

⁷⁸ 1st, that God has not abdicated his government over this colonial outpost of His great empire; 2d, that He has not ignored this ancient charter of human rights; 3d, that, perverted as we are, He entertains a purpose of love and mercy concerning us—at least commensurate with His great outlay of natural resources on our behalf.

⁷⁹ A expressão lembra da metáfora do povo de Deus como carta de Cristo.

⁸⁰ [...] many nations, under the teaching of God’s prophets, from the days of Noah till the days Job, retained a vast amount of moral stamina, and acquired such knowledge of the principles of government, science, social institutions, and civilization generally, as to survive the storms of centuries, after they had lost the knowledge of God.

sua perspectiva, “teriam perdido o conhecimento de Deus” — categoria que inclui explicitamente os europeus envolvidos com o sistema escravagista.

Foi uma nação que possuía esse cristianismo misto ou parcial que conquistou os incas. Eles tinham se recuperado apenas parcialmente de uma profundidade de idolatria bárbara que os incas nunca tinham alcançado. Os incas, com certeza, espiritualmente, eram igualmente sombrios, mas ainda mantinham muito de sua civilização ancestral, algo que os pagãos europeus nunca tinham possuído.⁸¹ (1879, p. 86)

A concepção de uma civilização ancestral, cuja origem última é constantemente entrelaçada à narrativa bíblica das origens e crises da humanidade, evidencia o desafio teológico representado pela existência de povos não mencionados nas Escrituras, habitando continentes por séculos desconhecidos. Tal realidade tensionava os limites da imaginação teológica, exigindo articulações que preservassem a unidade da história sagrada diante da diversidade humana – ou não.

William Taylor responde a esse desafio por meio da introdução da figura de Noé, que assume, em sua obra, o papel de elo entre Deus e os povos do mundo. Ao evitar qualquer menção à narrativa de Cam — frequentemente mobilizada para justificar hierarquias raciais — Taylor desloca o foco para a transmissão do conhecimento de Deus como fundamento da unidade da humanidade. Essa escolha revela uma tentativa de construir uma genealogia espiritual comum, ainda que permeada por critérios normativos de civilização cristã. Entretanto, essa mesma estratégia não é retomada ou repetida em relação aos povos africanos.

6.3. *Nigger*

O termo *nigger* aparece nas obras de Taylor somente duas vezes em um único parágrafo, e entre aspas:

Um amigo meu [...] dificilmente conseguia resistir às súplicas e lágrimas dos homens prestes a serem vendidos e levados para o Sul, separados das suas famílias. Homens assim vinham, e de joelhos oravam: “Ó, senhor Edes, por favor compre-me, pelo amor de Deus compre-me, e salve-me do ‘*capataz de escravizados*’ que está a vir para me arrancar da minha esposa e dos meus filhos”. [...] Muitas vezes vi, nos meus primeiros dias, longas fileiras desses escravizados nas mãos de “*capatazes de escravizados*”, comprados e separados das famílias e amigos, algemados, amarrados em pares, e conduzidos em dupla fila, ligados por uma longa corrente presa às algemas [...].⁸² (1862, p. 21).

⁸¹ It was a nation possessing this mixed or partial Christianity that conquered the Incas. They had been but partially recovered from a depth of barbarous idolatry that the Incas had never reached. The Incas, to be sure, spiritually, were equally dark, but still retained much of their ancestral civilization, the like of which the European heathens had never possessed.

⁸² A friend of mine [...] hardly ever resist the prayers and tears of men about to be sold, and taken of South from their families. Such men coming, and upon their knees praying: “O, massa Edes, do please buy me, for God’s sake buy me, and save me from the ‘*nigger driver*’, who is coming to take me away from my wife and children”. [...] I have often seen, in my early days, long lines of such slaves in the hand of “*nigger drivers*”, bought up, and separated from the families and friends, hand-cuffed, bound together in pairs, and driven in double file, connected by a long chain attached to their hand-cuffs [...]

As aspas, em ambos os casos, indicam uma distância crítica. O termo “*nigger driver*” de fato, é uma autodesignação daqueles que, de forma brutal, controlavam os/as escravizados/as nas fazendas sulistas, sempre forçando-os violentamente a trabalhar (*to drive*), ao mesmo tempo em que expressavam seu completo desprezo por eles/as (*nigger*). O termo, então, é usado como denúncia de racismo sulista e não de forma complacente. Aqui um abolicionista descreve a realidade racista e documenta sua narrativa reveladora.

Considerações finais

Olhando retrospectivamente, não surpreende que William pregador de grande renome, fosse igualmente um homem que valorizava o uso consciente, rigoroso e eficaz da linguagem. No entanto, causa alguma surpresa o facto de que o seu modo de expressão — ou o tipo de linguagem por ele empregue — não tenha sido, até então, objeto de investigação académica. Tal ausência de estudo revela-se também na forma como Taylor navegava por entre o universo linguístico protestante norte-americano, inserido numa cultura de reconstrução e de imperialismo, marcada pela ausência de sensibilidade face à persistente e amplamente difundida mentalidade racista, profundamente enraizada na sociedade. Neste contexto, a abolição da escravatura representa apenas o primeiro passo de uma longa caminhada que, até hoje, não alcançou o seu desfecho desejado — mesmo com os novos impulsos gerados, cem anos após a abolição nos Estados Unidos, pelo Movimento dos Direitos Civis. É neste cenário que se pode afirmar que a linguagem escolhida por William Taylor se distingue, em primeiro lugar, pelo que ele omite; em segundo, pela forma como emprega determinados termos; e, em terceiro, pelo conteúdo explícito das suas declarações.

Primeiro, existe uma ausência significativa de expressões cujo uso na época tinha como único sentido ou objetivo expressar, promover ou até defender racismo. Claramente é o caso do uso ou melhor a ausência do uso da palavra *nigger*. O que hoje nos parece evidente, não o era nas últimas três décadas nos Estados Unidos. O mesmo se aplica ao uso de um segundo termo que, não tenha sido abandonado por Taylor, porém, relido de uma forma muito específica, o termo *raça* (*race*). Taylor sustenta um discurso segundo o qual existe apenas uma raça — a raça humana — cuja universalidade decorre de um tratamento singular por parte do divino. Esta conceção é transversal ao seu pensamento e não se vê contradita nem traída pela constatação da existência de diferentes etnias, mesmo quando se refere a elas como “raças”. A sua abordagem revela uma tentativa de ressignificação teológica, que procura ultrapassar os limites impostos por interpretações racializadas do termo.

Verifica-se uma tendência semelhante no uso dos campos semânticos associados aos termos *heathen* e, com menor frequência, *pagan* enquanto adjetivo. Destaca-se, inclusive, uma tentativa tardia de desconstrução dos significados racialmente carregados desses vocábulos, por meio da

sua explicação etimológica. De modo geral, observa-se um uso de natureza etnológica, destinado a designar determinados grupos humanos a partir de uma perspectiva teológica restrita — ou seja, como "não adeptos do cristianismo". Esta abordagem revela-se desprovida de ligações explícitas a afirmações pejorativas ou racialmente discriminatórias. Entretanto, não se encontram exemplos em que costumes de *heathens* sejam descritos de forma positiva; contudo, é relevante sublinhar que Taylor nunca associa tal caracterização a uma etnia específica ou a um contexto cultural singular. As críticas que formula incidem, sobretudo, sobre práticas sacrificiais, o uso de substâncias entorpecentes e a poligamia — elementos que, segundo a sua visão, não se restringiam ao continente africano, mas também se verificavam em contextos árabes e entre comunidades mórmones.

Pode-se questionar se este grande orador — eventualmente, ou melhor, provavelmente — subestimou a força polissêmica das palavras e se, por vezes, idealizou excessivamente o seu cristianismo. Termos como *heathen*, *pagan* e *race* já possuíam, muito antes de William e continuaram a possuir muito depois dele, significados que, pelo menos na sua compreensão e uso público, escapavam aos esforços de delimitação semântica que procurou empreender. Além disso, práticas e costumes culturais considerados adversos contribuíram para que, posteriormente, pelo menos dois desses termos — *heathen* e *pagan* — fossem, em princípio, abandonados. Tal abandono reflete não apenas uma mudança de sensibilidade linguística, mas também uma tentativa de evitar associações históricas com discursos pejorativos ou racialmente carregados. Pode-se então afirmar que a linguagem empregada por Taylor em sua obra revela uma adesão a posições de caráter abolicionista e contrárias à escravidão. Contudo, a sua tentativa de restringir a polissemia inerente a diversos termos mostrou-se, em última instância, inviável.

Cabe ainda questionar sua tentativa de imaginar e projetar um cristianismo alheio às ambiguidades, ausente delas, e por isso sempre apresentável como alternativa ou como instância superior a todos projetos humanos, religiosos ou seculares, não promove uma ilusão potencialmente perigosa, despercebida por ele. Bastava, para ele, a constatação do ideal e o apelo à sua imitação como garantia de uma realização quase instantânea e extra-histórica ou ahistórica? Tal postura deve ser considerada uma das grandes fragilidades de uma das vertentes da tradição teológica *holiness* como Bundy com toda a razão criticou. Podemos dizer que a compreensão de santidade de Taylor em parte varia dessa vertente já que focava na disposição de servir o outro, nos termos dele, uma aceitação que deve considerar morrer nesse serviço ao outro. Fato é, porém, que partes dos integrantes das missões Taylor — não ele mesmo — favoreceram a teologia da santidade do milagre quietista, por exemplo, em Chile. Mas, isso tem que ser assunto de futuras pesquisas.

Referências bibliográficas

Bundy D. (out. 1989). Bishop William Taylor and Methodist Mission: A Study in Nineteenth Century Social History. Part II: Social Structures in Collision. *Methodist History* 28(1), 2–21. <https://archives.gcah.org/server/api/core/bitstreams/c2ea38f2-fa59-4abd-b22f-cd495cd30ba3/content>

- Bundy, D. (1994). The legacy of William Taylor. *International Bulletin of Missionary Research*, 18(4), 172-176. <https://doi.org/10.1177/239693939401800405>.
- Bundy, D. (1998). William Taylor. In G. H. Anderson (Ed.). *Biographical Dictionary of Christian Missions* (p. 660). Macmillan Reference USA. <https://www.bu.edu/missionology/missionary-biography/t-u-v/taylor-william-1821-1902/1000/>
- Bundy, D. (jul. 1989). Bishop William Taylor and methodist mission: a study in nineteenth century social history, part 1. *Methodist History*, 27(4), 197-210.
- Davies, E. (1885). *Life of William Taylor: With an account of the Congo Country, and Mission*. Reading, Mass.: Holiness Book Concern.
- Davis, M. L. (2013). Methodism and race. In J. E. Vickers, (ed.), *The Cambridge Companion to American Methodism* (pp. 269-330). Cambridge University Press.
- Dennis, J. S. (1897). *Christian missions and social progress: a sociological study of foreign missions*, v. 1. Ada Michigan: Fleming H. Revell Company
- Hunt, R. D. (1950). William Street Preacher and Bishop to Africa. In R. D. Hunt. *California's stately hall of fame: famous forty-niners*. Publication of the California History Foundation, v. 2. (pp. 154-159). College of the Pacific.
- Jenness, M. (1934). Taylor of the seven seas (William Taylor). In M. Jenness. *Giants in action: outstanding leaders in American Methodism. Pupil's book* (pp. 73-81). Methodist Book Concern. <https://archive.org/details/giantsinactionou0000jenn/page/n3/mode/2up?q=taylor>.
- Paul, J. (1928). *The soul digger; or, the life and times of William Taylor*. Upland, Ind.: Taylor University Press.
- W. (1860). *Model preacher: comprised in a series of letters illustrating the best mode of preaching the Gospel*. Cincinnati, Swormstedt & Poe.
- W. (1861). *Address to young America and a word to the old folks*. Philadelphia: Perkinpine & Higgins.
- W. (1862). *Cause and probable results of the civil war in America: facts for the people of Great Britain*. London: Simpkin, Marshall.
- W. (1866). *How to be saved and how to save the world*, vol. 1. Adelaide: Alfred Waddy.
- W. (1868). *The election of grace*. London: Hodder and Stoughton.
- W. (1874). *Reconciliation, or, how to be saved*. London e New York: S. W. Partridge e Nelson and Phillips.
- W. (1875). *Infancy and manhood of Christian life*. London e New York: S. W. Partridge e Nelson and Phillips.
- W. (1877). *Christian adventure in South Africa*. New York: Nelson & Phillips.
- W. (1879). *Our South American cousins*. Hodder and Stoughton.
- W. (1880). *Letters to a Quaker friend on baptism*. Philipps & Hunt.

W. (1882). *Ten years of self-supporting missions in India*. Philipps & Hunt.

W. (1895). *Story of my life; an account of what I have thought and said and done in my ministry of more than fifty-three years in Christian lands and among the heathen*. New York: Hunt & Eaton.

W. (1896). Self-supporting Missions in Africa. In J. W. E. Bowen. *Africa and the American Negro...* (pp. 149-160). Gammon Theological Seminary.

W. (1898). *The flaming torch in darkest Africa*. New York: Eaton & Mains.

Tzan, D. D. (2018). William 'Taylor' missionaries and shifting concepts of holiness in Nineteenth Century calls to missionary service. In *Anéis do Oxford Institute of Methodist Theological Studies*. <https://oxford-institute.org/wp-content/uploads/2018/11/2018-06-tzan.pdf>

Tzan, D. D. (2019). *William Taylor and the mapping of the Methodist missionary tradition: the world is his parish*. London: Rowman & Littlefield. <https://books.google.com.br/books?id=PPuzDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>

Anexo

Lista do uso dos termos nas obras de William Taylor em ordem cronológica

		60	61	62	66	68	74	75	77	79	80	82	95	98
		<i>Model preacher</i>	<i>Address to young America</i>	<i>Cause and probable results</i>	<i>How to be saved</i>	<i>The election of grace</i>	<i>Reconciliation</i>	<i>Infancy and manhood</i>	<i>Christian adventure</i>	<i>Our South American</i>	<i>Letters to a Quaker</i>	<i>Ten years</i>	<i>Story of my life</i>	<i>The flaming torch</i>
Campo semântico 1	<i>Culture</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	4	1	8
	<i>Civilization</i>	0	0	0	0	0	0	0	5	5	0	8	7	53
	<i>Civil</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	7	23	10
	<i>Civilized</i>	0	0	0	0	0	0	0	3	3	0	3	9	28
	<i>Religion</i>	24	13	0	7	0	2	6	16	7	1	15	60	31
	<i>Religions</i>	1	0	0	0	0	0	4	0	0	0	1	3	2
	<i>Empire</i>	1	0	1	2	2	0	2	2	10	0	17	20	23
	<i>Empires</i>	0	0	0	1	0	1	0	0	1	0	3	1	3
Campo semântico 2	<i>Negro</i>	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	6	51
	<i>Negroes</i>	0	0	4	0	0	0	0	0	0	0	1	0	24
	<i>Heathen</i>	8	1	0	25	20	12	0	216	3	9	92	209	118
	<i>Heathens</i>	0	0	0	4	1	6	0	32	4	0	0	23	0
	<i>Heathenish</i>	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	2
	<i>Heathenism</i>	1	1	0	0	3	0	0	21	4	1	6	20	29
	<i>Heathendom</i>	0	0	0	1	0	2	0	0	0	0	0	0	0
	<i>Pagan [sbst.]</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	7
	<i>Pagans</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
	<i>Pagan [adj.]</i>	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	3	1	0
	<i>Paganism</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Campo semântico 3	<i>Race</i>	5	0	0	8	8	0	0	6	7	5	5	38	39
	<i>Races</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	8	7	25
	<i>Idol</i>	0	0	0	2	0	2	0	1	5	1	1	5	3
	<i>Idols</i>	1	0	0	6	1	3	2	0	0	2	0	6	21
	<i>Idolatry</i>	5	0	0	2	0	3	0	1	4	3	5	5	2
	<i>Idolators</i>	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	3	1
	<i>Idolatrous</i>	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2	1
	<i>Niggers</i>	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Legenda: na primeira linha consta o ano da publicação, considerando que todos livros são do século 19.

Fonte: criado por Gaspar João Domingos, adaptações de Helmut Renders