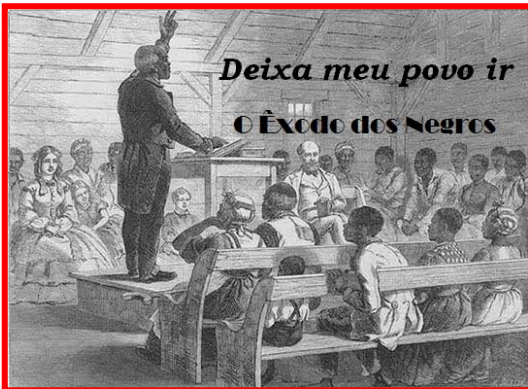


ENSAIOS SOBRE O ÊXODO E O ISRAEL DOS NEGROS



Foram os pregadores dos bosques – rústicos ministros das passagens bíblicas – os poetas, prosadores e músicos primevos, alguns ainda escravos, os que incutiram na alma de seus irmãos de sofrimento uma perspectiva de liberdade. Mesmo que sufocados por homens de pele diferente da sua – os homens brancos – neles fixaram sua esperança, por que Deus, ou Jesus, seu filho segundo os livros sagrados, era branco. Também, se estavam metaforicamente na terra do sofrimento, seu particular

Egito, aspiravam a Terra Prometida – a Israel dos filhos que foram capazes, liderados por Moisés, de deixar a opressão do Faraó, encontrando a Terra da Promissão.

Assim, qual um refrão a se repetir ao longo dos séculos, os pregadores negros diziam que um dia o Êxodo ocorreria. E a passagem bíblica, Êxodo, passou a ser a peça fundamental daqueles homens que sonhavam escapar dos tormentos da servidão.

James Weldon Johnson, o poeta que registrou em versos alguns dos sermões mais marcantes dos pregadores do cativeiro, dá a versão desses para o Êxodo ansiado:

Deixa meu povo ir¹

E Deus chamou Moisés.
Por detrás dos ciprestes,
Chamou-o suave, baixinho,
E disse: Moisés — Moisés —
E Moisés ouviu.
E respondeu:
Senhor, aqui estou.

A voz, atrás dos ciprestes, disse: Moisés,
Não chegues tão perto, e tira tuas sandálias,
Porque estás em solo sagrado.
Moisés parou ali mesmo;

¹ Tradução: José Luiz P. da Costa

Tirou as sandálias;
E olhou para os ciprestes,
De onde vinha a voz,
Mas, ser nenhum ele viu.

De novo, Deus falou a Moisés.
Desta feita, com a voz do trovão:
Eu sou teu Deus Poderoso,
Sou o Deus de teus pais,
Sou o Deus de Abrão,
De Isaac e de Jacó.
Então, Moisés escondeu a face.

E Deus disse para Moisés:
Eu vi o horrível sofrimento
De meu povo lá no Egito.
Vi seus cruéis opressores,
Seus capatazes e feitores.
Os gemidos de meu povo,
Feriram meus ouvidos.
Isso tudo, não vou mais suportar.
Por isso, desci aqui – vou levá-lo,
Para fora do Egito.
Desta terra vou retirá-lo,
E, para Canaã, conduzi-lo.
Assim, Moisés, vai,
Vai lá, no seio do Egito,
E dize ao velho Faraó:
Deixa meu povo ir.

E Moisés respondeu:
Senhor, quem sou eu
Para fazer uma pregação ao Faraó?

Pois, Senhor, sabeis sou tartamudo.
Mas Deus disse: Eu serei tua boca;
Eu serei tua língua;
Assim, Moisés, vai,
Vai lá, no seio do Egito,
E dize ao velho Faraó:
Deixa meu povo ir.

E Moisés, a bengala na mão,
Foi até o Faraó para dizer:
Assim falou o Senhor Deus de Israel:
Deixa meu povo ir.

O Faraó olhou para Moisés,
Ficou parado, admirando Moisés;
Então falou: Quem é esse Senhor?
Os deuses do Egito, eu conheço todos;
Mas, de Israel, conheço nenhum!
Assim, volta, Moisés, e dize a teu Deus:
Não vou deixar esse povo ir.

Pobre velho Faraó,
Conhece todo o saber do Egito,
E nunca soube —
Ele nunca soube,
Do único e vívido Deus.
Pobre velho Faraó,
Reuniu o poder do Egito,
E vai tentar,
Sua força cotejar,
Com o poderio do grande Jeová;
Com o poderio do Senhor Deus das Gentes;
Com o poderoso Senhor das batalhas.

E Deus, sentado lá acima, no céu,
Riu do pobre velho Faraó.

E o Faraó chamou os capatazes,
E o Faraó chamou os feitores,
Dizendo-lhes: Mais trabalho ainda,
Ponham nos ombros dos filhos de Israel.
Então o povo argüiu Moisés,
E gritava: Vê, Moisés,
Estiveste com o Faraó, mas olha
Como o Faraó nos deixou.
E Moisés ficou muito angustiado.

Mas Deus disse: Vai de novo, Moisés,
Vai com teu irmão, Arão,
E repete ao Faraó,

Assim falou o Senhor Deus de Israel:
Deixa meu povo ir.
Moisés e Arão, as bengalas nas mãos,
Produziram muitos sinais e milagres.
Mas o Faraó chamou seus mágicos,
Que também realizaram milagres.
Assim, endureceu o coração do Faraó,
E não iria —
Não, ele não iria —
Deixar o povo de Deus partir.

E Deus fez cair pragas sobre o Egito,
Pragas de sapos e piolhos e gafanhotos;
Pragas de sangue e vapor e escuridão,
E outras pragas.
Mas cada vez que Deus mandava uma praga,

O coração do Faraó se enrijecia.
Assim ele não iria —
Não, ele não iria —
Deixar o povo de Deus partir.
Moisés ficou muito angustiado.

Então o Senhor disse: Moisés, ouve!
O Deus de Israel não vai ser humilhado;
Vou dar apenas mais uma prova de poder
A esse Faraó de coração empedernido.
Hoje, ainda, perto da meia-noite,
Vou atravessar o Egito;
Junto comigo irá minha justa ira.
Farei mortos seus primogênitos.

E naquela noite Deus cruzou.
Pelo Egito um grito uníssono ecoou.
No meio da noite, o Faraó acordou,
E com urgência a Moisés chamou.
Disse: Saíam de junto ao meu povo,
Você e todos os filhos de Israel;
Apanhem seus bens e rebanhos,
E saíam da terra do Egito.

De imediato, Moisés os fez partir,
Com seus bens e rebanhos,
E Deus tomou a dianteira:

Uma coluna de nuvens de dia,
Uma coluna de fogo à noite.
E eles marcharam no deserto,
Até chegarem ao Mar Vermelho

Pela manhã,
Oh, pela manhã,
Não tinham mais os filhos de Israel.
Por quatrocentos anos –
Por quatrocentos anos,
Foram prisioneiros na terra do Egito.
Lá ficaram sob o açoite dos feitores,
Trabalhando sem paga e sem preço.
E teria dito a mulher do Faraó:
Vê o que fizeste, Faraó.
Deixaste os filhos de Israel partir!
Pois quem vai nos servir agora?
Quem fará tijolos e argamassa?
Quem plantará e colherá o milho?
Quem acordará no frio da madrugada?
Quem trabalhará sob sol inclemente?
Diz-me Faraó, quem fará?

E o Faraó chamou seus generais;
Os generais chamaram os capitães;
Os capitães chamaram os soldados.
Assim, atrelaram seus carros,
Seiscentos carros de guerra,
E dois mil e quatrocentos cavalos.
Os carros estavam com homens,
Com espadas e escudos;
Brilhantes as lanças,
Os arcos de guerra e as flechas.
Assim, o Faraó e seu exército
Perseguiram os filhos de Israel,
Até as bordas do Mar Vermelho.

Agora, olhando para trás, os filhos de Israel,

Vêm o exército do Faraó se aproximando.
E o retumbar dos carros parece o trovão da tempestade;
E o vibrar das rodas parece o zunir do vento;
E a poeira dos cascos torna o dia em noite;
O brilho das lanças parece raios na noite.

Os filhos de Israel perderam a fé;
Os filhos de Israel perderam a esperança;
O profundo Mar Vermelho à sua frente,
E as hostes do Faraó por detrás.
E eles murmuram e rosnaram entre si:
Não haveria túmulos no Egito?
E eles se lamentavam para Moisés:
Escravidão no Egito era melhor
Que morrer neste deserto.

Mas Moisés disse:
Quietos! Quietos!
E verão a salvação do Senhor.
O Senhor Deus de Israel
Jamais abandonará seu povo.
O Senhor destruirá os carros,
O Senhor destruirá os cavaleiros,
Ele partirá as espadas
E escudos dos egípcios,
Seus arcos e suas flechas;
Hoje Ele fará o orgulhoso Faraó saber
Quem é o Deus de Israel.

E Moisés levantou sua bengala
Sobre o Mar Vermelho.
E Deus, com um sopro,
Apartou as águas,

E as ondas recuaram,
Abrindo um caminho,
Pelo meio do mar,
Seco como as areias do deserto.
E os filhos de Israel, todos cruzaram,
Para o outro lado.

Quando o Faraó os viu passando no seco,
Arremeteu em sua direção.
O velho Faraó estava no meio do caminho,
Aí Deus liberou as águas,
Que voltaram a se unir.
O Faraó e seu exército se perdeu,
Todas as hostes se afogaram.

Assim, Moisés cantou e Miriã dançou,
E o povo em regozijo gritou.
E Deus conduziu os filhos de Israel
Até que chegaram à Terra Prometida.

Ouçam! — Ouçam!
Todos vocês, filhos do Faraó.
Quem imagina escravizar o povo de Deus,
Quando o próprio Senhor Deus disse:
Deixa meu povo ir?

O PROTESTANTISMO FORÇOU UNIÃO E PROGRESSO AOS ESCRAVOS DO NORTE

Rejane de Toledo

A partir da leitura do ensaio "*Fogo nos Ossos*" de Albert J. Raboteau e da "Pesquisa sobre a origem da Igreja Metodista dos Negros" do mesmo autor, é possível estabelecer uma reflexão consciente sobre a escravidão trazendo como bagagem os detalhes descritos nos textos a respeito da postura dos colonialistas na América do Norte e estabelecer comparações com a escravidão do povo africano no Brasil. O objeto de estudo de "*Fogo nos Ossos*" é a teologia da história que ajudaria os escravos a compreender a própria escravidão e, na "Pesquisa sobre a origem da Igreja Metodista Negra" são descritos fatos que forçaram as mudanças que trouxeram progresso e foram determinantes na formação de uma nova cultura forjada naturalmente entre o novo, imposto pelos colonizadores, e as heranças trazidas da África.

Nos dois textos as idéias não são enclausuradas, apresentam variadas tentativas de um povo de progredir resgatando ou tentando manter sua cultura e buscando a liberdade natural a todo ser humano.

Colonialismo

"Colonialismo é colonialismo, é estar na terra dos outros e ainda defender teses de que se está certo e que foi um bem para aquele povo e ainda, usar a "justificativa" do contexto histórico."

Francisco Flias de Jezada

Un: Sociologia da colonização

No entanto, se colonialismo é sempre sinônimo de subjugar, quais seriam os fatores determinantes das diferenças estabelecidas entre o colonialismo afro-brasileiro e o afro-americano? O que causou o desenvolvimento consciente, a busca pelo progresso, o acesso à educação com todos os benefícios que traz, no colonialismo afro-americano mesmo enfrentando uma segregação? E o que causou o atraso e o subdesenvolvimento em que mergulharam os afro-brasileiros?

A religião constitui um modo de conceber a vida e ajustar a ordem dos universos das civilizações, imaginadas às ações humanas e, apresenta-se como suporte essencial para construção da identidade, da alteridade e, ao mesmo tempo, é um meio que oferece ao ser humano possibilidades para superar as experiências adversas, frágeis e o caos com os quais uma civilização possa se deparar.

Começamos então a analisar o fator “origem colonial religiosa” que se mostra determinante. No Brasil a adoção da escravidão negra em 1559 e a chegada dos jesuítas são contemporâneas; os princípios colonizadores dos países católicos como Espanha e Portugal eram simples: coloniza e explora. Inexistiam entre eles comportamentos de respeito ao ser humano. Essa ideologia propõe o branco como ideal a ser alcançado e, conseqüentemente, cria mecanismos para a fusão e o desaparecimento das outras etnias. Os escravos africanos eram proibidos de praticar suas várias religiões nativas. A Igreja Católica Romana deu ordens para que os escravos fossem batizados e eles deveriam participar da missa e dos sacramentos. A religião católica chegava a eles repleta de dogmas, em uma língua desconhecida (latim), tornando-se sem sentido, fugindo à representação natural de seus grupos sociais, não interpretando a realidade material que tinham antes nem o que os cercava na atualidade. No entanto, estas imposições não impediram que Irmandades fossem criadas pelos “homens de cor”. Em 1640 foi fundada a “Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos” no Rio de Janeiro, seguindo-se a esta fundações em Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte e outras. A Irmandade possuía uma hierarquia composta de Mesa Administrativa, Conselho de Irmãos, a Corte e o Estado Maior com suas Guardas e tinham como objetivo arrecadar recursos para construção de igrejas próprias, desenvolver atividades religiosas longe dos Senhores e acolherem alforriados. Sofreram perseguições por parte dos membros da Igreja Católica, mas resistiram. Contudo, esta resistência não aconteceu conjunta com ações educativas. Não houve a possibilidade do surgimento de padres negros que rezassem missas para negros, tampouco o aparecimento de outras denominações que não a apostólica romana; a

liturgia da Igreja Católica permaneceu em latim, fator que criava uma total barreira ao entendimento ou a comparações das histórias bíblicas com as realidades.

O período colonial da história americana foi marcado pelo pluralismo religioso com colonizadores ingleses, com tradições da igreja Anglo-Saxônica com um tipo diferenciado e diversificado de crença e esperança uma vez que os indígenas americanos, os escravos africanos e os colonizadores europeus praticavam suas diferentes formas de religião.

(Texto de uma sessão temática: Colonialismo, Neocolonialismo e Estudos Pós-Coloniais)

A diferença entre o colonialismo inglês que trazia objetivos de instalar no novo território uma minoria européia que assumiria o total controle político, uma burguesia que se beneficiaria da força de trabalho negra e, o português, onde a presença do colonizador se manifesta por meio de um enquadramento policial e militar e com companhias cumprindo contratos, geralmente voltando para a metrópole após um processo de exploração, pode então ser relacionada às crenças que regiam os colonizadores. Nas colônias de povoamentos americanos ocupadas essencialmente por protestantes ingleses, desenvolveu-se um sistema de produção baseado na pequena propriedade e no trabalho livre exercido pelo próprio proprietário e sua família. Em algumas dessas pequenas propriedades encontravam-se também trabalhadores contratados na Europa. A peculiaridade mais significativa da evolução das colônias britânicas na América deriva do fato de que todas as formas de organização e as forças impulsionadoras pertencentes às primeiras etapas do desenvolvimento social, e igualmente no caso da escravidão, foram incorporadas e condicionadas pelo sistema em expansão do capitalismo internacional com um cunho acentuado de exploração mercantil.

O protestantismo surgiu como resultado da rejeição ao catolicismo na Europa e inculcava em seus seguidores a importância do lucro, do acúmulo de riqueza e estimulava a livre associação dos cidadãos o que constituiu os alicerces da democracia americana. Alguns historiadores registram que o posicionamento dos ingleses entraria em choque contra as idéias dos portugueses não apenas por manifestação de um imperialismo econômico e político nascente, mas seria o prolongamento das guerras religiosas de protestantes contra católicos. Traziam também, em sua cultura religiosa, o respeito ao ser humano, não aceitavam a miscigenação, segregavam os negros de forma radical, porém, acreditavam no direito universal daquelas almas de progredirem, organizarem-se, desenvolverem-se dentro de determinados parâmetros; (por eles determinados).

Os metodistas americanos enfatizavam o estudo metódico da Bíblia, buscavam a relação pessoal entre os indivíduos e Deus e não limitavam sua prática de fé com crenças; eles criavam escolas, desenvolviam obras sociais, e seguindo seus preceitos fundamentais, lutavam contra a escravidão. Os elementos dos ofícios e canções religiosas afro-americanas provinham da prática da citação de versículos para ensinar salmos aos analfabetos o que os levou a acreditar e buscar incessantemente a liberdade não só física, mas de suas almas. Algumas passagens da Bíblia identificavam-se com as situações que viviam, traziam-lhes consolo e entendimento. Nos Estados Unidos não houve o alto grau de miscigenação que ocorreu no Brasil e quando ocorria, o fruto era determinado como uma pessoa negra, não importando a tez de sua pele, o que levou os mulatos a sentirem-se próximos dos negros, independentemente de sua classe social. Como a segregação impedia os negros de praticar suas crenças, surgiram os primeiros pregadores entre eles, as primeiras igrejas para negros como uma resposta ao mal estar dos brancos com a presença dos negros em seus ofícios e, trouxe para os negros centros comunitários longe das sanções e observações dos brancos, com liberdade de expressão e o surgimento de cultos peculiares. Alguns destes pregadores continuaram seus estudos, o conhecimento trouxe novas necessidades e passaram a buscar soluções para seus problemas usando meios próprios. Surgiram escolas técnicas, agrícolas, profissionais de marcenaria, serralheria, ferreiros e toda uma ordem de serviços que proporcionava aos negros a subsistência e organização de suas famílias.

Outro fator que influenciou de forma relevante o desenvolvimento dos afro-americanos foi a guerra civil entre o Norte progressista e o Sul escravagista. Idéias divergentes entre brancos, mas que naturalmente atingiu os afro-americanos que dela participaram através de batalhões negros. A guerra propiciou o convívio entre soldados brancos e negros, trocas culturais mesmo com a

permanência da segregação. O compartilhamento abrandou muitas almas, trouxe elementos da música negra que foram assimilados e que se tornaram fator de difusão de uma nova cultura.

*“É muito difícil acordar alguém que finge
estar dormindo”*

Arcebispo Desmond Tutu

Esta talvez seja a diferença fundamental entre afro-brasileiros e afro-americanos. O tráfico escravo foi destruidor para africanos trazidos para o Brasil tanto quanto para africanos desembarcados na América do Norte e Caribe.

A ciência nos ensina que existe apenas uma raça, a “raça humana”. A igualdade debaixo da pele é um fato. As características superficiais, como a cor da pele, a textura do cabelo ou o fenótipo não tem nada a ver com a inteligência ou o caráter. O diferente tipo de colonização trouxe ao negro afro-americano uma consciência de que as desigualdades gritantes entre negros e brancos não eram “naturais” e sim “nutridas” em decorrência da contextura histórica de cada projeto colonizador. No Brasil se configurou, em geral, uma natureza mais convivial e conversável, mais “relaxada” enquanto que para os afro-americanos instaurou-se uma sociedade rigorosamente segregacionista. Neste faz de conta de “não racismo” no colonialismo português sob a égide da Igreja Católica instalou-se uma permissão ilusória que desenhou a trajetória social dos afro-brasileiros. A ilusão do “não racismo” trouxe um círculo vicioso que impedia as transformações que os fariam progredir.

De fato, podemos também questionar a colonização tanto afro-brasileira quanto afro-americana. O colonizado quando completamente colonizado, nada restaria de sua cultura, sua orientação do passado seria distorcida, desfigurada talvez aniquilada. Logo, negariam a si mesmos, teriam suas memórias apagadas. Isto não ocorreu em nenhum dos casos. Estabeleceu-se sim, uma dicotomia entre as duas colonizações no que diz respeito ao desenvolvimento educacional,

material, e estabelecimento de mudanças. Para os afro-americanos o progresso, o combate ao racismo, o desenvolvimento, incidiu sobre todos os que ali chegaram como escravos ou não. Os movimentos de direitos civis e as leis e políticas públicas geradas pela sociedade negra erodiram a segregação racial legalmente sancionada e ajudaram a criar uma classe média negra. Nos afro-brasileiros uma inércia e acomodação, conformidade talvez, trazida pela postura enganosa, pelas determinações da Igreja Católica, pelo “falso sono” retardaram ações efetivas de desenvolvimento, educação e liberdade consciente.

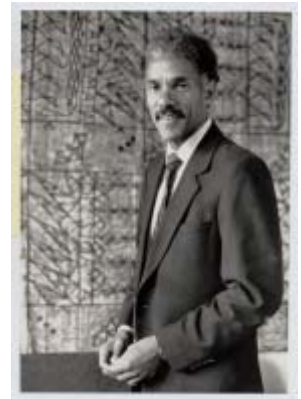
Existe também uma constante, nos dois casos, que é a “mudança”. Ela vem com o tempo e é inexorável. O que difere nos dois casos são as armas usadas. Nos afro-americanos o progresso e a educação no combate ao racismo mostraram que efeitos benéficos insidiosos são possíveis.

Um fato é inegável. Os africanos arrancados de seu Continente e seus descendentes, apesar dos esforços escravagistas para destruir suas crenças, religiões e tradições não se deixaram reduzir a “bens semoventes” sem direitos civis algum, extraíram de suas almas redobradas energias. Criaram novas formas de religiosidade e religiões para preencher suas vidas.

A ascensão das Igrejas Africanas nos Estados Unidos

A causa mais comumente atribuída ao surgimento das igrejas independentes dos negros foi a discriminação sofrida nas igrejas birraciais simbolizada pelo famoso incidente na Filadélfia, quando Richard Allen e outros negros da congregação foram removidos à força, enquanto ajoelhados rezavam, por estarem no setor dos brancos da igreja. Embora não pondo à parte a importância da reação dos negros à discriminação dos brancos, Will Gravelly² argumenta que o nascimento do movimento da igreja dos africanos foi mais complexo e incluiu fatores como as comunidades negras desejosas de possuir suas próprias instituições, a obtenção da liberdade religiosa, o surgimento do denominacionismo e o compromisso sobre a escravidão durante a dominação dos brancos em 1820.

Albert J. Raboteau nasceu em 1943. É acadêmico afro-americano, com especialização nas religiões afro-americanas. Recentemente, converteu-se à ortodoxia oriental. Antes de nascer, seu pai, Albert Jordy Raboteau Jr., foi assassinado por um homem branco, que jamais foi sentenciado a qualquer pena. Com o evento, sua mãe abandonou o Sul, onde era professora, a fim de encontrar um melhor local para criar seus filhos. Ela casou-se novamente, desta feita com um pregador afro-americano. O padrasto de Albert, desde os cinco anos de idade, ensinou-lhe Latim e Grego, mantendo o foco do menino para o estudo de religião. Com dezesseis anos ingressou no ensino superior, freqüentando, após, na Universidade de Yale, o programa de graduação em estudos religiosos, sendo aluno dos historiadores Sydney Ahistrom e John Blassingame, este afro-americano. Sua tese de graduação foi revisada e publicada em livro sob o título *Slave Religion: The “Invisible Institution” in the Antebellum South*³. Teve sua publicação no início dos anos 1970, quando ganhavam força estudos a respeito da escravidão e das religiões dos escravos, nos Estados Unidos.



² Will B. Gravelly, *Professor Emérito, Universidade de Denver, Colorado.*

³ *Religião dos Escravos: A “instituição Invisível” no Sul antes da Guerra Civil.*

Um fogo nos ossos

A Fire in the Bones⁴

Capítulo I

Afro-americanos, Êxodo e o Israel americano⁵

Por: Albert J. Raboteau

Tradução e notas: José Luiz P. da Costa (jun 2009)

*A Terra de Canaã é meu destino,
E deixa chegar os santos de Deus.
Houve um homem mau,
Aprisionou no Egito os filhos de Israel.
A Terra de Canaã é meu destino,
E deixa chegar os santos de Deus.
Deus um dia disse a Moisés,
Diz, Moisés, lá no Egito,
Diz-lhe: deixa meu povo partir.
A Terra de Canaã é meu destino,
E deixa chegar os santos de Deus.
Spiritual de escravos*

No encontro com a cristandade européia, na forma protestante, na América do Norte, os africanos e seus descendentes eram expostos a algo novo: um ritual completamente articulado de relacionamento com o Ser Supremo, que era retratado no livro que os cristãos chamavam de Bíblia; não apenas um Criador ou Governante do Cosmos, mas como o Deus da História, o

⁴Lamentações (1:12) – Não vos comove isto a todos vós que passais pelo caminho? Atendei e vede se há dor igual a minha dor, que veio sobre mim, com que o Senhor me afligiu, no dia do furor da sua ira.

Lamentações (1:13) – Desde o alto enviou **fogo que entra nos meus ossos**, o qual se assenhoreou deles; estendeu uma rede aos meus pés, fez-me voltar para trás, tornou-me desolada e desfalecida o dia todo.

Jeremias (20:9), *Se eu disser: Não farei menção dele, e não falarei mais no seu nome, então há no meu coração um como fogo ardente, encerrado nos meus ossos, e estou fatigado de contê-lo, e não posso mais.*

⁵ A tradução aqui se refere a um dos ensaios que compõem o livro: “*A Fire in the Bones – Reflections on African-American Religious History*”, de Albert J. Raboteau. O título usa como metáfora passagens da Bíblia, acima referidas, prediletas analogicamente dos escravos. O livro pode ser adquirido nas livras *Amazon.com*, e outras da Internet.

Deus que se ergueu e subjugou nações e povos, um Deus cuja vontade soberana direcionou tudo a um fim insuperável – extrair do mal o bem. Como refletiram sobre o mal que recaiu sobre si e sobre seus pais, progressivamente voltaram-se para a linguagem, símbolos e a visão de mundo do Livro Sagrado dos Cristãos. Ali encontraram uma teologia da história que os ajudou a compreender a sua escravização. Uma história, em particular, prendeu-lhes a atenção e os fascinou por suas implicações e potenciais aplicações à situação que viviam. Essa era a história do Êxodo. O que eles fizeram com essa vetusta história do Oriente Próximo é tópico deste ensaio.

CONVERSÕES

Desde os primórdios do tráfico atlântico de escravos, os europeus proclamavam que a conversão dos escravos ao cristianismo justificava a ação de escravizar os africanos. Ainda, a conversão de escravos não era matéria de prioridade para os donos das plantações. Os colonizadores ingleses na América do Norte mostraram-se especialmente indiferentes, senão positivamente hostis, à conversão dos escravos. Desde logo, a oposição se baseava na suspeita de que a lei britânica proibia o cativo de cristãos, o que exigiria dos senhores de escravos emancipar qualquer servo que houvesse sido batizado. Os amos suspeitavam que os escravos, assim, buscariam ser cristianizados como forma de obter a liberdade. Esses temores foram logo em seguida afastados, pois a legislação colonial declarou que o batismo não alterava o estado de ser do escravo.

Postos de lado os empecilhos legais, senhores de escravos na sua maioria ainda demonstravam pouco interesse em converter seus servos. De acordo com a sabedoria popular, a cristandade corrompia os escravos. Esses se tinham em alta conta, tornando-se impudentes, e, mesmo, tornando-se revoltosos. Ainda mais, os anglo-americanos viviam preocupados com a perspectiva de escravos reivindicando fraternidade cristã com os brancos. Os africanos eram estrangeiros; assim, convertê-los seria torná-los mais semelhantes aos ingleses e, por isto, merecedores de melhor tratamento. De fato, religião como idioma e cor da pele se constituíam na identidade do colonialista. Para cristianizar africanos de pele escura, confundiria a distinção das raças e desafiaria a ordem social, baseada nessa perceptibilidade. Finalmente, o trabalho, não a alma dos escravos era o que realmente interessava aos amos. Peter Kalm, um viajante sueco que passou pela América entre 1748 e 1750, com percepção descreveu as objeções dos colonialistas à instrução religiosa aos escravos:

E... de se ter piedade que os amos desses negros na maioria das colônias inglesas se interessem pouco pelo seu bem-estar espiritual, e os deixem viver na escuridão pagã. Há mesmo alguns que se sentiriam muito desconfortáveis e, por todos os meios, proibiriam seus negros de serem instruídos nas doutrinas da cristandade; a isto eles são em parte levados pela vergonha de ter um irmão ou irmã espiritual em meio à gente tão desprezível; parcialmente, por pensar que não devem ter condições de manter adiante seus negros tão miseravelmente; e parcialmente pelo medo de os negros se desenvolverem muito orgulhosos, vendo-se num nível religioso superior ao de seus amos.

Um ataque concentrado aos obstáculos quanto à conversão dos escravos foi montado pela Igreja Anglicana, em 1701, quando estabeleceu a Sociedade para a Divulgação do Evangelho no Estrangeiro, em amparo missionário às colônias. A primeira missão da sociedade era convencer os senhores de escravos de que tinham o dever de instruir seus escravos nas verdades do Evangelho. Documentalmente, num trabalho amplo nas colônias, mensageiros da sociedade enfatizavam a compatibilidade entre cristandade e escravidão. Os senhores não deveriam temer que a religião estragasse os seus escravos. Ao contrário, a cristandade os tornaria melhor, convencendo-os a obedecer a seus amos devido ao sentido de dever moral, e não a partir do medo. Após isto, panfletos da sociedade explicavam que a cristandade não frustra a ordem social, senão que lhe dá apoio. *“As Escrituras, longe de fazerem uma alteração nos Direitos Civis, expressamente conduzem cada ser a se manter na condição em que ele é chamado, com grande indiferença da mente no que concerne a circunstâncias exteriores”*. Para provar esse ponto, os missionários afirmavam *ad nauseam* o verso de Efésios 6:5, assim: *“Vós, servos, obedeci a vossos senhores”*. Os missionários assim negavam que a igualdade espiritual implicava em igualdade ampla; eles restringiam o impulso igualitário do cristianismo apenas ao espírito. Assim, em verdade, eles erguiam uma base religiosa para validar a escravidão; Como o historiador Winthrop Jordan habilmente define: *“Esses clérigos foram forçados pela circunstância da escravidão racial na América em divulgar o Evangelho apresentando-o como um atrativo artifício para controle do escravo”*.

O sucesso das missões quanto aos escravos dependeu grandemente das circunstâncias além do controle dos missionários: a proporção entre nascidos na África e os escravos *crioulos*, a posição geográfica e as espécies de trabalhos que exerciam num certo local. Os negros no Norte e na região de Chesapeake, Maryland, e na Virgínia, por exemplo, experimentavam mais freqüente e próximo contato com os brancos do que aqueles das terras baixas da costa e da Carolina do Sul e Geórgia, onde grandes aglomerados de escravos africanos labutavam em isoladas plantações de arroz, tendo limitados e infreqüentes contatos com os brancos ou sua religião. Mesmo se os missionários conseguissem chegar até os

escravos, não era certo que os escravos aceitassem o Evangelho que pregavam. Segundo relato de missionários, alguns rejeitavam “*por conta do apego que ainda mantinham aos seus ritos ancestrais e o forte preconceito que deveriam ter contra mestres vindos dentre aqueles a quem serviam tão contrariados*”.

Outros aceitavam o cristianismo por esperar - legislação colonial e promessas de missionários – que o batismo haveria de elevar sua situação e garantir ao fim liberdade para seus filhos e senão que para si mesmos. Um missionário na Carolina do Sul registrou que havia escravos dispostos a prestar juramento assegurando que estavam solicitando batismo, não em troca do desejo de liberdade (aparentemente, ele não percebeu a ironia). Missionários havia que reclamavam: mesmo após instrução e batismo, tinha escravos que ainda misturavam crenças cristãs com as práticas tradicionais de suas origens na África.

Embora pouco encorajadoras as perspectivas, religiosos conseguiram estabelecer poucas missões com sucesso em meio aos escravos nos primeiros anos do século dezoito. Quando o bispo de Londres distribuiu um questionário, em 1724, solicitando aos missionários que descrevessem seu trabalho dentre os escravos, muitos registraram expressivo número de batismos. A grande maioria, entretanto, assinalou vagas intenções ao invés de conquistas reais. Durante os primeiros 120 anos de escravidão dos negros na América do Norte britânica, a cristandade fez modesto avanço dentre a população escrava.

Os escravos começaram realmente a ser convertidos em números expressivos no rastro das revivificações que periodicamente varriam as colônias, a partir dos anos 1740. Relatos de George Whitefield, Gilbert Tennent, Jonathan Edwards e outros revivificadores registraram, em especial, o fato de os negros acorrerem em bandos para ouvir a mensagem da salvação, em número nunca antes visto. Os negros livres e escravos não apenas atendiam às revivificações, mas passavam a tomar parte ativa nos cultos como exortadores e pregadores. Por um punhado de razões, revivificações evangélicas obtinham sucesso em locais onde iniciativas iguais dos anglicanos haviam fracassado. Considerando que os anglicanos dependiam de um demorado processo de doutrinação, os evangélicos pregavam a imediata experiência da conversão como requerimento primário para o batismo, assim tornando o cristianismo mais acessível. Por causa da centralização da experiência da conversão na piedade, os evangélicos tendiam a minimizar, a dar menor importância à instrução como pré-requisito da vida cristã. Como resultado disso, todas as classes da sociedade eram bem-vindas para participar ativamente nos encontros de oração e nas

sessões de revivificação, nos quais os pobres, os analfabetos e mesmos os escravos rezavam, exortavam e predicavam.

Após a Revolução, o fervor das revivificações continuou a cintilar esporadicamente no Sul. Mais e mais, os escravos convertiam-se ao cristianismo, sob a dramática pregação das revivificações dos evangelhos⁶, especialmente pelos metodistas e batistas. A emocionalidade das revivificações encorajava o ato de externar a expressão de sentimento religioso. Assim, a visão de negros e brancos convertidos chorando, gritando, desmaiando e se movendo em extasiante⁷ transe tornou-se algo familiar, senão sensacionalista, uma sazonal desempenho campestre sacramental. Na atmosfera de opressão em que viviam, os escravos encontraram uma forma de adoração cristã, algo que se assemelhava às celebrações religiosas de sua herança africana. A semelhança entre a veneração africana e a do estilo evangélico assegurou aos escravos reinterpretar a nova religião comparando-a com sua antiga fé, fazendo com que essa marca da cristandade se lhes parecesse menos alienígena do que aquela, mais litúrgica, da Igreja da Inglaterra.

O surgimento de denominações evangélicas, particularmente os metodistas e os batistas, desafiaram o anglicanismo estabelecido no Sul. Apelando para as “*classes mais baixas*”, os evangélicos sofreram perseguição de parte das autoridades inglesas. Pregadores batistas eram presos, sua pregação era descontinuada; e na Virgínia, eram fustigados por pessoas violentas que se divertiam fazendo-os imergir na lama. Eram vistos os evangélicos como diferentes em uma forma inquietante. “*Havia um grupo deles, nos fundos de nossa cidade, e era, certamente, um tipo bizarro de gente*”, definiu uma mulher para o historiador David Benedict, do nascente movimento batista. “*Você mesmo diria isto, se os tivesse visto... Difícilmente você encontrará dentre eles alguém que não fosse deformado, de uma ou outra maneira*”.

Os evangélicos pareciam desafiar a ordem social e a religiosa, aceitando escravos em suas sociedades e conventículos. Uma petição anti-batista advertia à Assembléia da Virgínia, em 1777, que “*tem havido encontros noturnos de escravos para receber instrução desses mestres, sem o consentimento de seus senhores, que produziram conseqüências muito ruins*”. Nos anos 1780, o desafio dos evangélicos à ordem social se torna explícito. As conferências metodistas de 1780e 1783, e, novamente, em 1784, enfaticamente, condenaram a escravidão

⁶ Convém examinar: <http://www.dacostaex.com/livros%5COs%20Trombones%20de%20Deus.pdf>

⁷ Para melhor compreensão de culto, êxtase e outras manifestações, é interessante ler:

<http://www.dacostaex.com/livros%5CDEUS%20E%20OS%20NEGROS.pdf>

e tentaram *”extirpar essa abominação”*, primeiro dentre os pastores e, depois, dentre sua comunidade, como um todo, pela passagem de cada vez mais rigorosas normas regulatórias sobre a posse, compra e venda de escravos. Vários líderes batistas libertaram seus escravos e em 1789 o Comitê Geral Batista da Virgínia condenou a escravidão como *“uma violenta privação do direito natural”*.

No Sul, esses movimentos contra a escravidão encontraram imediata e irreversível oposição, como as lideranças batistas puderam sentir em seguida. Em 1785, a Conferência de Baltimore da Igreja Metodista suspendeu a norma contra a escravidão. O líder metodista Thomas Coke explicou: *“Consideramos prudente suspender a disposição contrária à escravidão, em face de grande oposição que se ergueu – nossa ação torna-se muito infantil levando a decisão até um extremo”*. Associações batistas locais da Virgínia responderam ao Comitê declarando que sua decisão era *“tão abstrusa”* e que nenhuma entidade religiosa tinha o direito de envolver-se com esse tema em nome da sociedade. Cada indivíduo deveria ter o direito *“de agir à sua discricção cuidando de manter uma boa consciência ante Deus, na medida em que as leis do país permitam”*. Quanto aos escravos, o objetivo da igreja deveria ser o de cuidar para a melhoria da forma com que eram tratados, e não emancipação.

Assim, o desafio evangélico à escravidão, nos anos finais do século dezoito, fracassou. A intransigência da escravidão ainda outra vez demarcou os limites do impulso igualitário cristão, do mesmo modo que ocorrera ao tempo das missões coloniais anglicanas. O rápido crescimento das igrejas Batista e Metodista, ao invés de derrubar a escravidão, forçou uma inelutável acomodação aos princípios escravocratas. No início do século dezenove, Robert Semple, outro historiador batista, descreveu a mudança que se sucedeu sobre os *“bizarros”* batistas, após 1790:

Seus pregadores se tornaram muito mais corretos em sua maneira de pregar. Muitos esquisitos tons, repulsivos gritos e desajeitados gestos caíram em desuso... Seu fervor mostrava menor entusiasmo, e sua devoção tornou-se mais racional. Eles eram muito mais numerosos e, por certo, aos olhos das gentes, mais respeitáveis. A mais, juntavam-se a pessoas de muito mais peso na sociedade civil; sua congregação tornou-se muito mais numerosa... Isto só poderia, senão que influenciar, mais ou menos, seus modos e espírito.

Apesar de tanto batistas quanto metodistas recuarem quanto a suas manifestações abolicionistas, sua luta contra a ordem estabelecida e seu desconforto quanto à escravidão, deu aos escravos, inicialmente, pelo menos, a impressão de que eram *“amistosos no caminho à liberdade”*. Por um curto tempo, metodistas e batistas adeptos da revivificação romperam com o muro que os missionários coloniais haviam erguido entre igualdade espiritual e

temporal. Claramente, converter escravos à cristandade, poderia significar mais do que implicações espirituais – possibilidade que os escravos mostraram-se ansiosos por explorar.

Metodistas e batistas afastaram-se dessas implicações nos anos 1790, mas já haviam dado um significativo passo, que veio a se provar irreversível. Graças à boa vontade das igrejas evangélicas de autorizar os negros a exortar e pregar, um número expressivo de pregadores negros começou, ao longo dos anos 1770 e 1780, a pastorear seu próprio povo. Principalmente batistas, de vez que a independência congregacional deu-lhes mais espaço para pregar do que qualquer outra denominação religiosa, sendo grande parte de seu ministério informal e extra-ecclesiástico. Seria difícil superestimar a importância desses pioneiros pregadores negros para o desenvolvimento de uma cristandade afro-americana. De fato, eles mediam entre cristandade e a experiência dos escravos (e negros livres), interpretando as histórias, símbolos e eventos da Bíblia, de forma a ajustar-se ao dia-a-dia dos que viviam na escravidão. E brancos – por mais que tentassem – não podiam determinar a “*acurácia*” de sua interpretação. Estimulando comunidades cristãs em meio a escravos e negros livres, esses pregadores pioneiros começaram a erigir uma igreja independente, dos negros, no último quartel do século dezoito. Escravos pregadores, exortadores e vigias designados pela igreja instruíam seus companheiros de servidão, estimulavam seu desenvolvimento religioso e os levavam à conversão, em alguns casos sem a ação ativa de missionários brancos ou de seus senhores. A expansão dos evangélicos batistas e metodistas, entre 1770 e 1820, mudou a feição religiosa do Sul, pela adesão em números sem precedentes de escravos como membros das igrejas e pela adesão de um número ainda maior dos que pelo menos atendiam a rudimentos do cristianismo. Durante as décadas anteriores à Guerra de Secessão, o cristianismo se espalhou dentre as senzalas, mesmo que muitos dos escravos não mantivessem ligação regular com as igrejas. Esses escravos que iam aos cultos, o faziam, geralmente, em companhia de brancos, mas muitos, mais do que historiadores perceberam, freqüentavam igrejas separadas de negros.

Inclinamo-nos a identificar o desenvolvimento de igrejas independentes, dos negros, com os negros livres vivendo no Norte, mas o mesmo espírito de independência religiosa também gerou igrejas separadas de negros no Sul. Diversas igrejas “*africanas*”, como eram chamadas, eclodiram antes de 1800. Algumas dessas congregações de negros eram independentes a tal ponto que chamavam seus pregadores como pastores e ministros, juntando-se em associações locais com igrejas dos brancos e fazendo seus membros participarem como delegados de reuniões dessas associações. Essa pioneira independência

dos pregadores negros e igrejas foi reduzida, durante o período antes da Guerra de Secessão, particularmente em reação aos movimentos conspiratórios de escravos, quando toda a reunião de escravos, fosse para que propósito, era vista com alarme. A participação de escravos na organização, liderança ou administração de igrejas era sentida como perigosa. Apesar disto, as igrejas dos negros continuaram a crescer em tamanho e número, estranho quanto possa parecer, no Sul escravocrata. Embora nominalmente controlada pelos brancos, essas congregações separadas eram freqüentemente lideradas por ministros negros, alguns livres, outros escravos. Comumente, eles superavam em números as maiores igrejas de brancos nas associações locais de igrejas. Nunca numerosas no Sul, as igrejas separadas dos negros eram extremamente importantes. Ainda que limitadas, eram a expressão institucional da independência religiosa dos negros do controle dos brancos.

No Norte, a abolição da escravatura, após a Revolução devolveu às congregações e ao clérigo muito mais controle sobre suas vidas religiosas. A separação entre Igreja e Estado nos planos federal e estadual criou um ambiente de voluntarismo no qual as organizações religiosas floresceram. Entre 1790 e 1820, episcopais, metodistas e batistas, negros, e negros presbiterianos fundaram igrejas, exerceram controle congregacional onde possível e lutaram contra lideranças antigas dos brancos, bispos e associações para lograrem autonomia. Embora os metodistas negros hajam sido os primeiros a assumir controle independente da propriedade, finanças e administração em nível congregacional, negros nortistas de outras denominações também demonstraram seu espírito de independência. Essas igrejas negras não apenas formaram o âmago institucional para o desenvolvimento de comunidades negras livres, mas também ensejaram aos cristãos negros a oportunidade de articular publicamente sua própria visão de cristandade, postando-se em eloqüente testemunho da existência de duas Américas cristãs.

É certo, a questão das instituições religiosas independentes se postava fora do alcance de vasta maioria dos negros americanos, sob o sistema escravocrata no Sul. Esses freqüentavam igrejas, se é que o faziam, com os brancos ou sob a supervisão desses. Todavia, os escravos desenvolveram sua própria “instituição invisível” de vida religiosa extra-eclesial. Nas senzalas e nos matos realizavam seus próprios encontros onde interpretavam o cristianismo de acordo com sua vivência, valendo-se de mitos, histórias e símbolos da cristandade. Arriscavam, mesmo, severas punições ao participarem desses encontros proibidos, onde veneravam a Deus, sem o controle dos brancos. Uma ex-escrava, Lucretia Alexander, explicou:

O pregador veio e... apenas disse: “Serve a teus amos. Não roubes o peru de teu amo. Não roubes as galinhas de teu amo. Não roubes o porco de teu amo. Não roubes a carne de teu amo. Faça tudo aquilo que teu amo disser que tu tens de fazer”. O mesmo de sempre. Meu pai mantinha cultos em casas de família e as preces haviam de ser sussurradas. Às vezes, ele fazia sua casa de igreja. Isto ocorria quando desejavam um verdadeiro culto, com um verdadeiro pregador... Então, murmurando, cantavam seus hinos. Estes eram os cultos que se faziam de casa em casa... uma ou duas vezes por semana”.

Inevitavelmente, a cristandade dos escravos contraditava àquela de seus amos, pois aqueles sabiam que não importava quão sinceramente religioso pudesse vir a ser um senhor de escravos, sua cristandade era compatível com a escravidão, não ocorrendo o mesmo com os escravos. A divisão se aprofundou; estendeu-se à interpretação fundamental da Bíblia. A dicotomia entre as fés do cristianismo de negros e brancos foi descrita por um pastor metodista branco, que pastoreava uma congregação negra, em 1862, na cidade de Charleston, Carolina do Sul, assim:

Havia cerca de 1.400 negros comungantes... [Seu] serviço era sempre amontoado – galerias, piso inferior, presbitério, púlpito, escadarias e tudo mais... O pastor não poderia reclamar da existência de qualquer ponto vazio entre ele e sua congregação. Positivamente, ele estava debruçado sobre seu rebanho, sem qualquer possível perda de... harmonia. Embora ignorando isso àquele tempo, ele se recorda agora a causa do entusiasmo quando de seus sermões [sobre] a “lei de liberdade” e “libertação da escravidão egípcia”. O que era figurativo, eles interpretavam literalmente. O pastor pensava sobre um fim para a guerra; os congregados, bem outro. Ele se recordava dos Salmos 68⁸, como fonte inspiradora de muitos sermões, por exemplo: “Levante-se Deus, e sejam dissipados os seus inimigos”; “Quando caminhavas pelo deserto”; “Os carros de Deus são vinte milhares, milhares de milhares”; “O monte de Deus é como o monte de Basã”, e, especialmente, “Ainda que vos tenhais deitado entre rediz, contudo sereis como as asas duma pomba, cobertas de prata, e as suas penas, de ouro amarelo”. É atormentador pensar-se agora que essa compreensão não era igual para o intelecto africano. Tudo o que eles pensavam era verem-se livres da servidão do pecado e libertados do cativeiro do diabo... Mas eles interpretavam literalmente – um tempo bom por vir, no qual, seguramente, haveria a garantia de sua ebânea compleição ser atrativa, muito atrativa.

O que o pastor estava descrevendo era o fim de um longo processo, cobrindo quase duzentos e cinqüenta anos, no qual os escravos vieram a aceitar o Evangelho da cristandade. Mas os escravos não se tornaram simplesmente cristãos; eles adaptaram a cristandade de forma a casar com sua experiência particular de servidão na América. O pregador, como muitos cristãos brancos, antes e depois, pensava não existir distância entre ele e seu “povo”, sem qualquer perda de harmonia. Ele aprendeu tardiamente que o abismo era largo e

⁸ - A tradução usada aqui em textos bíblicos é de uma das versões da Bíblia em português.

profundo. Como um homem livre sucintamente definiu: “*Não podíamos dizer nunca a nenhum pregador o quanto sofremos ao longo de todos esses anos. Ele não sabia nada a nosso respeito*”.

ÊXODO

Nenhuma história captura mais claramente a dessemelhança da cristandade afro-americana do que o Êxodo. Desde os dias primeiros da colonização, os cristãos brancos representaram sua jornada através do Atlântico rumo à América como o êxodo para a Nova Israel; escravos identificaram-se como o Antigo Israel, sofrendo a escravidão de um novo faraó. Pregadores, políticos e outros oradores brancos americanos encontraram na narrativa do Êxodo uma fonte rica de metáforas para explicar o desabrochamento de sua nação. Cada seção da narrativa – escravidão no Egito, resgate no Mar Vermelho, caminhada pelo deserto e a entrada na Terra Prometida – ensejava um mapa tipológico para explorar a moral terrena da sociedade americana. John Winthrop, líder de uma grande expedição puritana à Colônia da Baía de Massachusetts, fixou o padrão em seu famoso sermão “*Modelo da Caridade Cristã*”, redigido a bordo do navio em 1630. Tendo elaborado as obrigações sociais dos colonos para com Deus, baseado na convenção senáica de Israel com Jeová, Winthrop concluiu sua prédica com uma paráfrase das instruções de adeus de Moisés a Israel (Deuteronômio 30).

Amados, é posto agora ante nós a vida, o bem, a morte e o mal, e assim nós somos Comandados, hoje, a amar a Deus nosso Senhor e amar uns aos outros; andar por seus caminhos e guardar seus Mandamentos, suas Práticas, suas Leis, e os artigos de nossa Convenção, onde acordamos com Ele princípios pelos quais podemos viver e nos multiplicarmos, e que o Senhor nosso Deus possa abençoar-nos na terra que iremos tomar posse. Mas se nossos corações vierem a tomar outra direção, não devemos obedecê-lo... caso venhamos a ser seduzidos a adorar... outros deuses, nossos prazeres e lucros, e servi-los; fica assentado neste dia que se a isto sucumbirmos, pereceremos antes de chegar à boa terra que buscamos para tomar posse, que fica além deste vasto oceano.

Assinale-se a peculiar aplicação que Winthrop esboça a partir da narrativa do Êxodo: a posse da terra é dependente às obrigações morais da Convenção com Deus. É uma marca da grandeza do sermão de Winthrop o fato de serem enfatizadas por ele a justiça, piedade, afeição, paciência, generosidade e unidade – não às qualidades comumente associadas com a tomada ou manutenção de uma terra. Mais tarde, em sermões de menos peso, iria exaltar virtudes mais agressivas. Todavia, mesmo nos pronunciamentos de Winthrop existe uma explícita noção de reciprocidade entre a vontade de Deus e o destino americano: “*Deus firmou um contrato conosco. Se cumprirmos com nosso compromisso negociado, Ele fará o mesmo*”. A idéia de reciprocidade entre a divina providência e o destino, porta tremendo poder de oratória, e os pregadores puritanos exploravam isto ao máximo até o século seguinte

especialmente nas jeremiadas⁹. Em sermão após sermão, uma sucessão de cataclismos, como secas, pragas, epidemias, ataques de índios e outros infortúnios eram creditados ao desgosto de Deus para com os pecados da nação. A menos que as gentes aceitassem se tornar mais humildes, arrependem-se e mudarem de todo, deveriam estar prontas para sofrer mais do mesmo. Implícito, todavia, nesse entendimento, era o perigo de ver-se nas mãos dos colonizadores o exercício da vontade de Deus. Winthrop era um correto puritano, portanto afastado de sucumbir a essa tentação. Protegido pela fé absoluta na completa soberania de Deus, ele sabia que a relação entre a vontade de Deus e a ação humana era apenas unilateral e que a correta atitude humana era a de confiar em Deus e não a de confiar no homem. A vontade de Deus era a medida das realizações americanas e não o contrário. É verdade, nenhum pregador ou político americano discordaria, mas, à medida que o tempo foi passando, a história do Êxodo foi mudando. Quanto mais os americanos afastaram-se da precariedade do Egito, em direção à segurança da Terra Prometida, maior era o perigo de relaxamento da tensão entre o destino americano e a vontade de Deus.

A mudança é ainda mais clara quando se compara o tom de Winthrop “*Modelo de Caridade Cristã*”, com o tom de uma coleção de sermões intitulada “*Os Estados Unidos Elevados à Glória e Honra*”, predicados por Ezra Stiles, em 1783. Excitado com o sucesso da Revolução, Stiles descrevia detalhadamente sobre desabrochamento da nova nação. Citando, como Winthrop, passagens do Deuteronômio, Stiles dispara uma nota mais celebrante do que oratória:

“E fazer-te altaneiro, acima de todas as nações que ele, em louvor, em nome e em honra, já criou; e que tu possas ser um povo santo face ao Senhor teu Deus”. ... *Eu usei este texto como introdutório ao discurso sobre o bem-estar político do Israel Americano de Deus e como alusivamente profético da futura prosperidade e esplendor dos Estados Unidos... Já agora, a nova constelação de estados unidos inicia a conquistar a glória. Começa a recolher o reconhecimento de sua soberania dentre repúblicas e reinos do mundo. E temos razões para esperar que Deus tenha ainda maiores bênçãos guardadas para esta vinha que com sua própria mão direita plantou, para fazer-nos “altaneiros, acima de todas as nações que ele, em louvor, em nome e em honra”.*

Stiles estendeu-se a identificar as razões para o otimismo acerca do preeminente presente e futuro da América, incluindo o fato de “*nas nossas constituições civis, aqueles empecilhos, que obstruem o progresso da sociedade, serem removidos por meio da perfeição*”. No sermão preferido de Stiles pode-se perceber o Deus do Novo Israel se tornando

⁹ - Em português, Aurélio, Houaiss e Michaelis apenas definem *jeremiada* como *lamentaçãoinssistente, importuna, vã; lamúria*. Já em inglês, a definição é: *longo trabalho literário, comumente em prosa, mas às vezes em poesia, no qual o autor amargamente lamenta o estado da sociedade e seu comportamento moral numa forma grave, e contendo sempre uma profética visão de fim dos tempos.*

o redentor da nação. O destino do Novo Israel iria chegar ao pináculo da perfeição e espalhar a liberdade e o Evangelho ao redor do mundo. Puxada por essa visão exagerada do destino americano vinha também a exagerada visão da capacidade humana. Numa cada vez mais segura de si e próspera nação, era difícil evitar a troca da ênfase dada à soberania divina para a habilidade humana. O historiador Conrad Cherry sucintamente sumarizou a mudança em percepção do destino americano: *“Acreditando que ele haja escapado da maldade do Velho Mundo e da culpa do passado, o Novo Israel de Deus não achará nada fácil ignorar seus vícios e de todo difícil admitir a perda da inocência”*. Exceto pela existência de outro, um mais negro, Israel:

“América, América, infame e indelével é a tua mácula! Negra e sombria é a nuvem que paira sobre ti, posto as cruéis injustiças e injúrias aos cativos filhos da África. O sangue daqueles assassinados clama aos céus por vingança contra Ti... Podes matar, tyrannizar e oprimir o quanto quiseres, até que nosso clamor chegue até o trono de Deus; pois estou firmemente persuadido de que Ele não permitirá para sempre que mitigues o orgulho, destemor e intrepidez do espírito dos africanos; posto que no seu tempo devido, ele poderá pleitear nossa causa contra ti, e despejar sobre ti as dez pragas do Egito”.

Assim escreveu Maria Stewart, uma reformista ativista negra de Boston, durante os anos 1830. Essas palavras, escritas em 1831, eram endereçadas a uma América que se pretendia como o provável sítio do próximo milênio – o reino de mil anos, com paz e justiça, de Cristo. Escravos e negros livres como Maria Stewart situavam-se numa outra parte da história do Êxodo, diferente daquela dos cristãos brancos. Na sua perspectiva, a América era o Egito, e enquanto continuasse a escravizar e oprimir o Israel negro, o destino da América se encontrava em perigo. A América está sob o julgamento de Deus, e a menos que se arrependa, a morte e a destruição que puniram o antigo Egito, recairão sobre ela. A retribuição prevista era bastante literal, como Mary Livermore, uma governanta branca, descobriu ao ouvir a súplica proferida por Aggy, uma cozinheira, cuja filha recém havia sido brutalmente chicoteada por seu amo:

“Aquele dia está chegando... aquele dia está chegando... Ouço já o trepidar das carruagens. Vejo o lampear das armas! O sangue dos brancos está escorrendo pelo chão como um rio e os mortos empilham-se assim alto!... Oh, Senhor, apresses o dia quando os golpes, as feridas, os ferimentos, as dores, os sofrimentos recaiam sobre os brancos, e os abutres os comerão, enquanto mortos nas ruas. Oh, Senhor, rodai as carruagens buscando os negros para que descansem em paz¹⁰”.

¹⁰ - O original de todas as citações e *spirituals* de escravos, contidos no original, estão em inglês corrompido, ou dialeto, como falariam os escravos à época. Optei por não inserir um falso português corrompido que nossos escravos podem ter assim falado, mas que nunca ouvi, sequer de meus avós.

Nem os escravos compartilhavam do exagerado otimismo dos americanos brancos, quanto à habilidade humana. Presos na armadilha de um sistema em que teriam pouca, se alguma, possibilidade de libertação pela ação humana, davam ênfase à confiança em Deus, ao invés de confiar nos homens. Sermão após sermão, prece seguida de prece ecoavam as palavras de Moisés nas margens do Mar Vermelho: *“Permaneçam fiéis e verão a salvação de Deus”*. Embora os líderes das três principais revoltas de escravos, Gabriel, em 1800, Denmark Versey, em 1822 e Nat Turner, em 1831, todos se apoiassem na Bíblia para justificar e motivar as rebeliões, o papel mais importante do Êxodo, entre os escravos, foi de alimentar resistência interna e não revolução externa.

A história do Êxodo contraditava a reivindicação feita pelos brancos cristãos de que Deus queria que os africanos fossem escravos. O Êxodo provava que a escravidão se opunha à vontade de Deus e que a escravidão terminaria por acabar, mesmo que, o quando e o como permanecessem escondidos da providência divina. Os escravos cristãos assim aplicavam a história do Êxodo, cujo fim eles sabiam, em sua própria experiência de servos, que ainda não havia terminado, dando desta forma significado e propósito para vidas ameaçadas por uma brutalidade sem sentido e aviltante. O Êxodo funcionava como um prototípico mito para os escravos. A sagrada história da liberação divina de um povo seria ou estaria sendo restabelecida no Sul dos Estados Unidos. Um capelão branco do exército da União trabalhando dentre os libertos em Decatur, no Alabama, comentou, reprovando a fascinação dos escravos com o Êxodo: *Não há parte da Bíblia em que se mostrem tão familiarizados como a história da libertação de Israel. Moisés é seu ideal de tudo quanto é alto, é nobre e perfeito num homem. Creio que se acostumaram a admirar Cristo nem tanto à luz de um espiritual Libertador, mas como um segundo Moisés que, enfim, os conduzirá para fora da prisão da escravatura”*.

Assim, na história da luta dos israelitas contra o Egito, os escravos anteviam um futuro radicalmente diferente para o seu presente. Em tempos de desesperação, lembravam-se do Êxodo e encontravam esperança bastante para suportar a enormidade de seus sofrimentos.

Em se apropriando da história do Êxodo, como se fosse sua particular história, os cristãos negros articulavam a sua própria consciência de unidade em busca de um fim comum. O Êxodo significava sua história e destino comuns. Difícil seria exagerar-se a intensidade de sua identificação com os filhos de Israel. O Pastor da AME – Igreja Africana Episcopal Metodista –, William Paul Quinn, demonstrou quão literal a metáfora do Êxodo pode tornar-se quando ele exortava aos cristãos negros: *“Confortemo-nos e nos encorajemos uns aos outros*

– *mantenhamo-nos cantando e gritando, grande é o Único Sagrado de Israel dentre nós. Venhas Tu, Grande Libertador, ainda outra vez despertar Teu braço todo poderoso, pondo em liberdade os cativos africanos*”. Como Quinn revela, eram as orações e cultos os responsáveis pela conexão tão imediata. Sermões, preces e músicas recriavam na imaginação de sucessivas gerações o árduo trabalho e o triunfo de Israel.

O Êxodo tornou-se dramaticamente real, especialmente nas canções e encontros dos escravos, quando encenavam a história numa dança de arrasta pés, em círculos, chamada de “*shout*”. No êxtase¹¹ do culto, tempo e distância entravam em colapso e os escravos tornavam-se os filhos de Israel. Como os hebreus, eles viajaram sem molhar os pés através do Mar Vermelho; também viram o exército do faraó “*se afogar*”; eles estiveram juntos com Moisés no Monte Pisga e descortinaram a vista por sobre a Terra Prometida; atravessaram o Jordão sob ordens de Josué, com ele marchando em torno às muralhas de Jericó. Suas preces pela liberdade ressoaram com a força empírica desses dramas litúrgicos.

A identificação com Israel deu aos escravos uma comunal identidade como povo especial, divinamente abençoado. Esta posição se mantinha em completo contraste com a propaganda racista descrevendo-os como inferior aos brancos, destinados, pela natureza e pela Providência a portadores da condição de escravos. O Êxodo, a Terra Prometida e Canaã estavam inextricavelmente associados em suas mentes com a idéia de liberdade. Canaã se referia não apenas à condição de liberdade, mas também ao território da liberdade – o Norte ou o Canadá. Como Frederick Douglass¹² recorda: “Um observador atento poderia notar em nosso reiterado cantar *“Oh Canaã, doce Canaã, / Estou a embarcar para a Terra de Canaã”*, algo mais do que a esperança de chegar aos céus. Queríamos significar, chegar ao *Norte*, e o Norte era nossa Canaã. Senhores de escravos, da mesma forma, estavam bem cientes de que a história do Êxodo poderia ser a fonte de desagradáveis e talvez subversivas analogias. Não haveria necessariamente de ser um gênio para identificar a presença do exército do faraó na canção de escravos: *“Meu exército atravessa sobre/ Oh, o exército do faraó se afogou”*”

A fé dos escravos de que Deus os libertaria, assim como fizera com Israel antigo foi validada pela Emancipação. “*Proclame as boas novas sobre o mar escuro do Egito, / Jeová triunfou, seu povo é livre*”, assim celebrava antiga canção de escravos. Mas não demorou muito tempo para os libertos se darem conta de que a Terra de Canaã ainda estava lá, nalgum

¹¹ Para melhor compreensão de culto, êxtase e outras manifestações, é interessante ler:

<http://www.dacostaex.com/livros%5CDEUS%20E%20OS%20NEGROS.pdf>

¹² www.dacostaex.com/livros%5CNARRATIVAS%20DE%20ESCRAVOS%20E%20DOUGLASS.pdf

lugar, distante. “*Não se deve olhar para trás, para o Egito*” – um bando de escravos refugiados atrás das linhas do exército da União era assim instruído por um escravo pregador, em 1862. “*Israel passou quarenta anos no deserto, por causa de sua descrença. O quê se não pudermos ver imediatamente os campos verdes de Canaã; Moisés não conseguiu. Ele sequer conseguiu ver como atravessar o Mar Vermelho. Se desejarmos ter a grande libertação do corpo, necessitamos livrarmo-nos das algemas do pecado... Precisamos romper com as cadeias de Satanás, educando-nos e a nossos filhos*”. Todavia, enquanto o tempo passava e a escravidão era substituída por outras formas de opressão, os negros americanos pareciam presos na armadilha do deserto, não importando quanto esforço viessem a fazer. O ex-escravo Charles Davenport representou o desânimo de muitos quando recordou: “*Os pregadores exortam que somos os filhos de Israel perdidos no deserto e o Senhor mandou-nos tomar posse da terra do leite e do mel. Mas como vamos tomar uma terra que já foi tomada?* Quando as relações raciais chegaram a um novo nível baixo, nos anos 1880 e 1890, diversos líderes negros começaram a apontar para a África, como a Terra Prometida. Proponentes da imigração, tais como Alexander Crummell e Edward Wilmot Blyden, conclamavam afro-americanos a trocarem o deserto americano pelo Sião africano. Poucos americanos, contudo, atenderam ao chamado de migrar para a África; a maioria continuou buscando por sua Terra Prometida, aqui. Décadas sucederam a décadas e eles repetiram a história por muitos anos, a fim de manter suas esperanças vivas. Era, então, uma velha e evocativa tradição aquela que Martin Luther King ecoou em seu derradeiro sermão:

Vamos ter alguma dificuldade adiante. Mas isto, em verdade, agora, não me importa. Posto que estive no cume da montanha. Como qualquer pessoa, eu desejaria viver uma longa existência. Longevidade tem seu valor. Mas não estou focado nisso, agora. Desejo, apenas, atender à vontade de Deus. E Ele me permitiu chegar ao topo da montanha. E descortinei a Terra Prometida. E posso chegar até lá com vocês. Mas desejo que saibam, esta noite, que nós, como um povo, chegaremos à Terra da Promissão”.

Entre a visão de Luther King e a de Winthrop dessa Terra Prometida americana, alonga-se um período de mais de trezentos anos. O povo ao qual Winthrop se dirigia, muito tempo atrás, tomou posse de sua Terra Prometida. O povo com o qual King se comunicava ainda continua a espera de sua Terra da Promissão. Por três séculos, brancos e negros têm coabitado a mesma terra. Por, pelo menos, dois desses séculos, dividiram a mesma religião, Apesar disto, durante todos esses anos, suas identidades nacional e religiosa foram radicalmente antagônicas. E não necessitaria ser assim. Afinal, a visão do Êxodo, de Winthrop, e a de King não se distanciavam. Ambos entendiam que a caridade é a escritura

que dá posse a Terra Prometida. Ambos consideravam que a misericórdia e a bondade são os elementos necessários para a tal posse. Ambos recordavam que as condições da Convenção foram determinadas por Deus, não pelo homem. Ocasionalmente, as duas visões chegavam próximas a coincidirem, como fizeram no movimento antiescravista, no início dos cultos evangélicos, ou nos movimentos abolicionistas, ou na profunda compreensão de Lincoln de que os americanos eram “quase o povo escolhido”, ou no movimento dos direitos civis de nossos dias. Por ora, apesar desses movimentos de coerência, o significado do Êxodo para os americanos permanece fundamentalmente ambíguo. Aqui era Israel ou o Egito?

Pesquisa sobre origens da Igreja Metodista dos Negros

Albert J. Raboteau

Tradução: José Luiz Pereira da Costa, março 2005

Trata-se de uma história conhecida. Numa manhã de domingo, era 1792, quem sabe 1793, os negros que integravam a paróquia de São Jorge, da Igreja Metodista da Filadélfia, com surpresa, foram informados de que não poderiam sentar-se nos bancos que sempre ocuparam. Ao invés, teriam de passar a ocupar a galeria que recentemente havia sido construída, nos fundos do salão. Embora que a decisão fosse injusta, afinal de contas eles haviam participado nos trabalhos de ampliação da igreja, acolheram a determinação.

Iniciando-se as orações preliminares, um dos curadores brancos disse a Absalom Jones, um respeitável paroquiano negro, que ele deveria ir para a parte dos fundos. Jones, um homem de autoridade, quase chegando aos cinquenta anos, pediu ao curador para que esperasse, até que as orações terminassem. O branco, entretanto, insistia para que ele saísse dali imediatamente. E chegou a apelar, mesmo, a outro curador, para que o ajudasse a arrancar o ajoelhado Jones. Tão pronto terminaram as orações, Jones e os demais paroquianos negros se levantaram, como um corpo único, e debandaram da igreja.

Assim, se iniciou o movimento que resultou na mais importante denominação negra e na mais defensável instituição afro-americana durante a maior parte do século dezanove: a AME – *Igreja Africana Episcopal Metodista*. Como o centro para uma organização social, cooperação econômica, esforço educacional, formação de lideranças, articulação política e vida religiosa, a igreja AME exerceu uma influência sem rival em inúmeras comunidades negras. Foi nesse período o exemplo preeminente da igreja dos negros, uma instituição que os afro-americanos controlavam. Sua história, e em particular suas origens, são essenciais para o entendimento do desenvolvimento e das estruturas da vida da comunidade negra.

O incidente da galeria foi seguramente o mais famoso evento na história religiosa afro-americana. Por seu dramático e inquestionável exemplo de discriminação racial que constantemente desfigurou a vida religiosa neste país, a história influenciou historiadores a sobre-dimensionar o racismo branco, elevando-o a condição de responsável pelo desenvolvimento das igrejas dos negros. Mas por mais agregador quanto foi a debandada, ela não criou o movimento em prol de uma igreja independente na Filadélfia. Muito antes do rompimento, Richard Allen decidiu por estabelecer-se na Filadélfia, para “*buscar*” e “*instruir*” seus “*irmãos africanos*”, os quais ele descrevia como “*um povo há muito esquecido*”. Sugeriu a criação de uma igreja Metodista apenas para os negros, na Filadélfia. Todavia, seu projeto foi rejeitado por completo pelos Idosos, e, pelo menos de início, recebeu pouco apoio dos negros da paróquia de São Jorge. Da mesma forma, as lideranças negras da Filadélfia não emprestaram qualquer apoio a seu projeto. Eles pertenciam a diversas denominações religiosas, assim que não demonstravam interesse em fundar uma igreja Metodista. Desapontado, Allen continuou a acreditar que uma igreja separada para os negros era tanto adequada quanto necessária. Se, como apregoavam os metodistas, as pessoas, não importa sua qualificação, eram iguais aos olhos de Deus, então os negros deveriam não apenas acolher o Evangelho, mas, uma vez convertidos, também passar a difundi-lo. Quem melhor para trazer a mensagem do Evangelho a um “*irmão africano*” do que um “*pregador africano*”? De fato, o fracasso dos clérigos brancos no evangelizar negros provou a Allen e a outros pioneiros pregadores negros ser seu sacerdócio converter e pastorear o povo negro.

O motivo primeiro de Allen, então, para organizar uma igreja separada, apenas para os negros, era seu desejo de “*buscar*” e “*instruir*” seus “*irmãos africanos*”, poucos dos quais participavam de qualquer tipo de atos religiosos públicos. Seu sonho precedera, em cerca de seis anos, os incidentes da paróquia de São Jorge. Em torno a 1792, o âmago da congregação de negros já havia se formado, a partir da associação de auxílios mútuos, conhecida como Sociedade Africana Livre. A independência religiosa nasceu da iniciativa e não simplesmente em reação a atos discriminatórios dos bancos.

Richard Allen nasceu na Filadélfia em 14 de fevereiro de 1760, vinte anos antes de o legislativo da Pensilvânia haver aprovado a primeira lei de emancipação na América. Cresceu até a adolescência em pleno período da Revolução [1763-1765]. A retórica dos direitos individuais, a difusão da evangelização da cristandade, a formação do

denominacionalismo, a gradual abolição da escravidão no Norte, a crescente emancipação nos estados sulistas mais ao norte, tudo influenciou nos tempos, vida e carreira de Richard Allen.

Ainda criança, Allen, juntamente com seus pais e três irmãos, foi vendido pelo seu proprietário, um proeminente advogado da Filadélfia, para um proprietário no estado de Delaware. Pouco antes de 1780, Allen vivenciou o profundo turbilhão interior e a súbita liberação da conversão.

Delaware, bem como as vizinhas Maryland e Filadélfia, constituíram o berço do metodismo americano. A capela Barrat, construída em 1780, no município natal de Allen, se constitui numa das primeiras da organização metodista. Ainda, vários metodistas itinerantes observaram que os negros eram particularmente receptivos à versão do Evangelho, de John Wesley, respondendo bem ao apelo de conversão. Os negros aderiram às primeiras sociedades metodistas formadas em Nova York e em Sam's Creek, Maryland. A invocação direta, a pregação dramática e a doutrinação simples dos metodistas, sua identificação consciente com *“uma gente simples”*, e especialmente seus ideais antiescravistas, atraíram os afro-americanos que acorriam às pregações juntamente com os brancos ou em encontros apenas de negros. Os negros representavam um expressivo número no fator de crescimento da Igreja Metodista em Nova York, Filadélfia, Baltimore, Charleston e arredores, durante a derradeira década do século dezoito.

Quando da conversão de Allen e seu ingresso na sociedade metodista, o seu amo, embora não convertido, permitia que ele e seus irmãos freqüentassem os cultos, uma vez a cada duas semanas. Allen viria a explicar, adiante, que trabalhava duro de forma a desmentir velho ditado que diz que a religião estraga o escravo. Era tão evidente o resultado da dualidade religião-trabalho que seu amo viria mais tarde a se convencer a permitir que os metodistas predicassem em sua casa. Como resultado do sermão de um desses, Freeborn Garrettson, que afirmava ser errada a escravidão, não poderia causar qualquer espécie, o papel desempenhado por Allen na conversão de [seu amo Stokeley] Sturgis. Basta atentar para o fato de que, em 1780, esse assinou um documento de gradual manumissão e permissão simultânea para que Allen pudesse locar parcialmente seu tempo, trabalhando até conseguir sessenta libras em ouro ou prata, ou \$ 2.000, em moeda continental, para pagar sua liberdade. Um ano após, Allen pagava a Sturgis \$ 150, como primeira prestação. Mais outros cinco anos se passaram até que a última fosse quitada.

Licenciado para trabalhar fora, Allen andou por uma série de empregos durante esse período de transição entre a escravidão e a liberdade: cortou madeira, operou em olarias e dirigiu um vagão de sal durante a Revolução. Enquanto fazia tudo isto, pregava para aqueles que estavam dispostos a ouvi-lo. Depois de terminada a Revolução, a carreira de Allen ampliou-se. Sozinho, às vezes, com outros pregadores brancos, noutras, ele andava pelos circuitos metodistas, predicando, participando de encontros de fé, dando conselhos para grupos de cristãos, brancos e negros, nas pequenas comunidades rurais de Maryland, Delaware, Pensilvânia e Nova York. Dizem que chegou a viajar para prédicas em locais tão distantes quanto à Carolina do Sul e dentre os índios americanos. As andanças de Allen no período que mediou entre 1780 e 1785 colocou-o em contato com os mais antigos fundadores das comunidades metodistas norte-americanas. Suas viagens asseguraram-lhe experiência e reputação no desenvolvimento de uma rede dessa igreja “*simples*”, onde homens “*simples*” podiam crescer e realizar-se.

Em 1785, o bispo Francis Asbury propôs a Allen que viajassem juntos – todavia, impôs certas condições que Allen acharia inaceitáveis. Em distritos escravistas ele teria de evitar contato com os escravos e dormir na carruagem do bispo. Também lhe era difícil aceitar os termos do bispo quanto aos fundos para a viagem. Ele teria que se encarregar disto. Viu, Allen, que seria temerário para um pregador negro sair porta afora contando para sobreviver, ele e o bispo, com recursos incertos.

Viria a aceitar, logo adiante, o convite do Idoso encarregado da paróquia de São Jorge, na Filadélfia, para pregar aos membros negros dessa igreja. O ministério de Allen provou tão eficaz que num curto espaço de tempo aumentara o número de freqüentadores dos cultos. Por isto, insistiram para que ele ficasse por mais tempo na Filadélfia, que, ao tempo de Allen, era uma pequena comunidade que passou a crescer na medida em que os negros do alto Sul para lá migravam em busca de trabalho. Desses, poucos foram os que se projetaram com fama e riqueza, como um armador de nome James Forten. A grande maioria era constituída de carroceiros, marujos, limpadores de chaminés, sapateiros, balconistas e domésticos. Era essa comunidade analfabeta, pobre e à margem da igreja que Allen desejava instruir. Seu sucesso rápido em São Jorge levou-o a crer que a melhor maneira de atender a esse rebanho seria com a criação de uma igreja de negros, separada.

Não conseguiu sucesso, senão que um modesto grupo de negros e foi repellido com palavras grosseiras pelo Idoso branco de São Jorge. Absalom Jones foi um dos negros que aceitou a idéia de Allen e, mesmo depois da posição do Idoso daquela igreja, continuaram a estudar os caminhos a serem seguidos. Assim que, em 1787, organizaram uma sociedade religiosa. Motivados, como disseram, pelo *“amor ao povo de sua compleição, a quem com tristeza contemplavam em estado de irreligiosidade e incivilidade”*, organizariam a Sociedade Livre Africana, para funcionar como uma entidade beneficente e de auxílio mútuo, religiosa e sem denominação. Esse aspecto dual da entidade fazia com que os seus participantes se abrigassem, no fundo comum, para as necessidades de doenças, viuvez, orfandade. Ao mesmo tempo, se obrigavam a uma vida sóbria e ordeira, assinalada pela temperança, propriedade e fidelidade no casamento.

Apenas dois anos após, Allen deixou a Sociedade Africana, por motivos que, historicamente, nunca ficaram muito claros. A sociedade, entretanto, seguiu adiante, movendo aos poucos para se tornar uma igreja africana, evitando assumir uma denominação pelo maior tempo possível. Assim, além de continuar cuidando do lado comportamental de seus associados, passou também a assumir as funções de uma congregação religiosa. Um exemplo era a possibilidade de seus associados realizarem cerimônias de casamento e, logo adiante, começou a desenvolver reuniões para as preces do sabá.

Esse encaminhamento para se tornar uma igreja tinha como obstáculo a inexistência de um pastor e de um prédio. Contataram então um proeminente filantropo, Benjamin Rush, que não apenas aceitou a formulação de uma igreja africana, mas entregou às lideranças estatutos e regras básicas. Nessa mesma época, ocorrera a *“debandada”* dos fies da igreja de São Jorge, no incidente liderado por Absalom Jones. A sociedade partiu então para uma intensa campanha de fundos a fim de erguer uma igreja. Embora houvesse resistência, a maioria dos participantes do Fundo aceitou transferir seus recursos a outro fundo específico para a construção da igreja. Agora, que era um projeto de todos, Richard Allen se juntou ao grupo. A liderança branca de São Jorge postou-se contra a idéia chegando a ameaçar aos negros metodistas que não retirassem seus nomes das listas de adesão, com a expulsão.

Não adiantou. O movimento prosseguiu, e foram adquiridos terrenos para a construção da igreja. Tendo sido Allen quem concebeu a Igreja Africana, foi-lhe dada à

honra de fazer o lançamento da pedra fundamental da igreja. Chegou o momento da decisão de qual a denominação seguiriam, eis que agiam até então dentro de um plano ecumênico. Diáconos e Idosos teriam de resolver a questão da denominação.

A maioria tendia para o lado dos metodistas, mas as lideranças locais insistiam em nada ter a ver com uma igreja africana. As normas metodistas diziam que as ordenações do Batismo e da Ceia do Senhor somente poderiam ser ministradas por um decano antigo. Naquele tempo, o único pregador negro era Allen, mas assim mesmo nunca fora ordenado. Como poderiam, então, esses negros legitimarem seus atos religiosos e obter legitimidade de denominação. A intransigência Metodista levou as lideranças da Igreja Africana da Filadélfia buscar abrigo na Igreja Protestante Episcopal da América, tornando-se, dois anos após, a igreja Episcopal São Tomás. Absalom, apesar de sua origem metodista, aceitou a condição de pastor, sendo ordenado como o primeiro padre episcopal negro, nos Estados Unidos.

Allen seguiu seu caminho, com outros companheiros, e num terreno que havia adquirido, ergueu, com a ajuda comunitária, a igreja que o bispo Asbury consagraria como Igreja Betel Africana. Em 1799, um ano antes de a Conferência Geral Metodista aprovar a ordenação de negros, Asbury ordenou Allen como o diácono local.

Passaram-se oito anos, mas Allen havia realizado seu sonho: os africanos metodistas terem seu lugar próprio para orações. Sua decisão de permanecer entre os metodistas se baseou na convicção de que a simplicidade metodista era a que melhor se adaptava à evangelização de um povo iletrado, do que as “*elevadas*” instruções oferecidas pelos presbiterianos e pelos episcopais. Por sua própria experiência, como convertido e pregador, Allen considerava que um evangelho simples apresentado sob a forma de *spiritual*, ou seja, extemporâneo, aqueceria muito mais os corações do que sermões manuscritos, elaborados nos gabinetes dos pastores.

Seguiu-se, a partir daí, uma imensa batalha em que, pressionada pela organização Metodista do Sul, começou a forçar o funcionamento de Betel. Um Idoso que foi nomeado para comandar, seguindo uma política estrita, desde logo pediu as chaves e os livros da igreja e proibiu a realização de qualquer atividade, se não fosse convocada por ele. Seguiu-se uma guerra entre as facções que terminou na Justiça, que ao fim, deu ganho de causa à comunidade africana. Os mesmos eventos estavam ocorrendo em outras localidades. A seguir, num movimento que se expandia em termos de liberação, ouvindo o chamado de

Allen, foi proposta a criação da Igreja Metodista Africana (*AME – African Methodist Church*), que em verdade se instaurou e escolheu Allen como seu primeiro bispo, o que ocorria quando de seu 56º ano de vida.

O passo seguinte era o de estruturar a nova denominação, seguindo, entretanto, a estrutura legal metodista, com duas exceções: foi extinto cargo de idoso-presidente e reintroduziram os preceitos que proibiam a filiação de senhores de escravos. A primeira edição de “*AME Discipline*”, em 1817, incluiu um prefácio histórico que explicava sua separação dos metodistas brancos:

Imaginamos este expediente a fim de termos uma forma de Disciplina, pela qual possamos conduzir nosso povo no temor a Deus, na unidade do Espírito, nos laços da paz, e que nos afaste desse despotismo espiritual que tão recentemente sofremos – lembrando que não estamos para Dominar sobre a herança de Deus, como cães gananciosos, que nunca se dão por saciados; mas com estendido sofrimento, e terna compaixão, para carregar o fardo do outro, e assim atender ao ordenamento de Cristo”.

A convenção da AME de 1816 ocorreu num contexto de grande fermento *denominacional* daquele início do século dezenove. O desestabelecimento religioso no período, tanto na esfera dos estados quanto da federação fez com que florescesse a organização de credos. Entre 1790 e 1810, batistas, metodistas, presbiterianos e episcopais africanos concluíram que a liberdade de credo a eles também se aplicava. Assim que criaram igrejas, passaram a controlar a vida congregacional, bem como passaram a lutar contra o controle dos Idosos brancos, bispos e associações. Os africanos metodistas foram os primeiros a conseguir controle independente dos bens da igreja, finanças, ministério e governança. A seguir, surgiram três denominações independentes: a Igreja União dos Africanos (*Union Church of Africans*), Igreja Metodista Africana, de Allen, e, em Nova York, Igreja Metodista Episcopal Sião (*Methodist Episcopal Zion Church*). A partir de amarga experiência, essas igrejas metodistas de negros aprenderam que independência congregacional seria precária enquanto se mantivessem sob a jurisdição eclesiástica dos brancos.

Ao organizar-se de forma *denominacional*, Betel viu-se livre da intromissão dos Idosos brancos, mas ao mesmo tempo acumulou Allen de novas responsabilidades, como bispo de uma Igreja que se expandia rapidamente. Em 1817, a AME montou uma estrutura que consistia na realização de duas conferências anuais, na Pensilvânia e em Baltimore, servidas por sete ministros itinerantes. Em 1827 a AME atravessava as montanhas Alleghenies, chegando a Ohio e iam além se estabelecendo no Haiti.

Disputas internas e políticas da Igreja dificultaram todo o ministério de Allen. Metodistas negros em Nova York e Wilmington, por exemplo, rejeitaram suas aberturas e decidiram-se por seguir caminhos próprios. Metodistas de Nova York, mas por disputa interna, entendiam haver se estabelecido um ano antes de Allen, não participaram de movimento de unificação. Também a Igreja Sião deixou de juntar-se a AME por mal-entendido. Os metodistas de Nova York sentiram-se felizes quando um grupo de dissidentes de Betel organizou uma igreja rival a alguns metros da de Allen, prosseguindo em afiliar os de Sião. Quando os curadores de Betel e Wesley, assim a igreja foi denominada, tentaram uma reaproximação e convidaram Allen para pregar no púlpito de Wesley, quase ocorreu um motim. Enquanto Allen pregava, um dos seguidores de Wesley sentou-se no púlpito, interrompendo o sermão, chegando mesmo a dar uma bofetada no bispo. As duas igrejas se viram então em meio a uma batalha judicial, que Betel perdeu.

De outro lado, a tendência dos negros protestantes – não menos do que dos brancos – era de se “*multiplicar dividindo-se*”, o que demonstra a vitalidade e diversidade da vida de suas igrejas no exercício de independência religiosa.

Como uma pessoa de sucesso e respeitável, Allen atraiu sua dose de ciúme e de animosidade. Não faltaram, mesmo, acusações quanto à sua probidade, detratando-o de usar recursos dos fundos para uso próprio. Todavia, Allen fez uma conexão direta entre liberdade e piedade, prosperidade e moralidade. Ele conseguiu liberdade e prosperidade, sob a providência de Deus, é certo por força da honestidade, empreendimento, disciplina e responsabilidade. Esses mesmos valores que o haviam arrancado da escravidão, poderiam, sim, elevar a raça negra da pobreza e degradação. Embora nascido no cativeiro, Allen prosperou muito (proprietário de uma ferroaria, sapataria e empresário de limpa-chaminé), chegando a adquirir algumas propriedades, dentre elas a casa de tijolos à vista, onde abrigou inúmeros Idosos e bispos. Quando morreu, com orgulho, deixou para viúva e seis filhos um patrimônio avaliado ao tempo em 80 mil dólares. Allen justificadamente

orgulhoso dizia, no ocaso da vida, que *“minhas mãos administraram às minhas necessidades”*. A dimensão social e racial, todavia, fizeram da ética de Allen muito mais do que um evangelho de riqueza. Não era o bastante afastar-se da devassidão, do desatino, da ociosidade. Não era suficiente prover apenas sua família. Verdadeiros cristãos têm de estender suas mãos além desse círculo pessoal e de amizade para confortar os vizinhos mais pobres, o estranho, a viúva e o órfão. Mas os atos de auxílio não podem ser desordenados; pelo contrário devem ser institucionalizados, principalmente se se considerar o estado de ignorância e pobreza dos negros na Filadélfia e noutros lugares. Assim, Allen ajudou a fundar a Sociedade Livre Africana (*Free African Society*), Sociedade Caridosa Betel (*Bethel Benevolent Society*) e a Sociedade Africana para Educação da Juventude (*African Society for the Education of Youth*) com o fim específico de institucionalizar compaixão. Essas sociedades de reforma moral e auto-ajuda também serviram de esquadro para o amor-próprio racial e ações comunitárias. Embora não hesitasse em pedir apoio ocasional para filantropos brancos, Allen entendia que os negros, eles mesmos, tinham de cooperar para mudar as condições de dia-a-dia em que viviam. Progresso racial dependeria de uma reforma moral e educacional. Sem despojamento, temperança, trabalho, fidelidade e responsabilidade os negros jamais sairiam da pobreza.

Allen também reconhecia que o progresso da raça se encontrava bloqueado pelos estereótipos dos brancos a respeito dos negros. Dados estatísticos sobre crime, pobreza, mesmo doenças, dentre a comunidade dos negros livres, eram usados para propalar que os negros não se adequavam à liberdade. Por isto, os negros tinham que levar uma vida moral e sóbria como forma de derrogar teorias racistas de inferioridade.

De longe, o maior desafio para os negros, não apenas na Pensilvânia, mas por todo o país, ocorreu com o surgimento da Sociedade Americana de Colonização (*American Colonization Society*), em 1817. A *ACS*, entidade de reforma, foi organizada para dar apoio à migração de negros livres da América para a África. Seus membros acreditavam que a migração resolveria os problemas da escravidão, pela remoção do maior obstáculo para a abolição: a presença anômala de negros livres num país pertencente aos brancos. Allen e outros líderes negros temeram que a *ACS* fizesse pressão sobre o Congresso legislando um ato determinando a migração de todos os negros, assim resolvendo o problema com a expulsão dos mais ferozes atacantes do sistema escravista. Duas semanas após a formação da *ACS*, um protesto de massa foi organizado na Betel. De início, Allen não se opôs à

voluntária migração dos negros para a África. Em verdade, junto com James Forten, apoiou os planos de Paul Cuffe, capitão de navio de Massachusetts e pioneiro defensor da colonização da África. A mais, a igreja AME apoiava empreendimentos missionários na África e no Caribe. Daniel Coker viajou como missionário para Sherbo, África ocidental, numa viagem patrocinada pela ACS, em 1820. Atendendo a um convite do presidente Boyer, do Haiti, de aceitação de negros norte-americanos em seu país, diversos membros da Betel se estabeleceram no Haiti, em 1824, presumivelmente com a benção de Allen.

Mas Allen se opunha com firmeza ao conceito de que os negros deveriam deixar seu país para encontrar liberdade. Como o debate sobre a questão das migrações de negros para a África continuou a dividir os negros, Allen passou a ver a colonização como um erro, e externou sua visão no primeiro número, 2 de novembro de 1827, de *Freedom's Journal* (Jornal da Liberdade), o primeiro jornal de negros nos Estados Unidos. Em primeiro lugar, ele questionou os planos dos *colonizacionistas* de usarem afro-americanos para civilizar e converter os africanos. Uma vez que os negros norte-americanos eram maciçamente analfabetos e despreparados, como alguém poderia advogar que eles estavam preparados para converter e civilizar outros povos? Eles necessitavam, desesperadamente para si mesmos, ensino religioso e escolar. O verdadeiro propósito dos *colonizacionistas*, advertia Allen, era arrancar os negros livres do país, de forma que não continuassem se constituindo em exemplo para os em cativeiro. A mais, ponderava Allen, se havia terra bastante para milhares de imigrantes que se abatiam sobre a América todos os anos, por que mandar embora “os primeiros semeadores” desta terra? Por fim, apelava por patriotismo: “*Esta terra, que a umedecemos com nossas lágrimas e nosso sangue, é agora nossa terra mãe, e estamos bem satisfeitos em ficar onde a sabedoria abunda, e o Evangelho é livre*”. Se os reformadores fossem sinceros sobre livrar a nação da escravidão, deveriam abandonar esquemas ilusórios de colonização, apoiar a educação e o progresso dos negros aqui, e se opor à escravidão no Sul. Allen acreditava que negros bem intencionados que apoiavam os planos de colonização estavam de namoro com a catástrofe.

Um dos argumentos mais fortes de Allen contra a colonização era o medo de que uma migração em larga escala de negros livres causaria o efetivo abandono da vasta maioria dos negros ainda na escravidão. Sem o ativismo de negros livres no Norte, o movimento abolicionista enfraqueceria. A chegada de negros recentemente libertados no Sul e os negros livres da Carolina do Sul, a partir da conspiração de Vesey, fizeram

recordar Allen e a congregação Betel da dura realidade da escravidão. O porão da igreja Betel, bem como a casa de Allen, acoitavam escravos fugitivos que se dirigiam para pontos no distante Norte, onde estariam fora do alcance dos seus caçadores. O próprio Allen, certa feita, foi acusado de ser um fugitivo. Todavia, estando a residir na Filadélfia por mais de vinte anos, era notoriamente conhecido. Assim, ficava difícil para o oficial de justiça, portador do mandado, levá-lo à presença de um magistrado. Allen processou o negociante de escravos, a quem o juiz determinou a prisão, por não haver postado uma ordem legal de \$ 800. Três meses de prisão se constituía numa lição dura o bastante, por isto o acusador retirou a queixa. Todavia, enquanto a proeminência de Allen o salvou de um seqüestro, negros comuns tinham o que temer.

Em 1794, Allen publicou “*An Address to Those Who Keep Slaves*” (Mensagem àqueles que mantêm escravos), na qual ataca a escravidão e os argumentos que a sustentam. Apontando “*as terríveis insurreições*” de escravos, que provam que eles estão muito longe de satisfeitos, advertiu aos senhores de escravos. “*Se você ama seus filhos, se ama seu país, se ama Deus de amor, limpe suas mãos da escravidão, não sobrecarregue seus filhos com o peso deles*”. Voltando-se para os escravos, Allen os aconselhava a confiar em Deus e evitar o desespero. Baseado em sua própria experiência no cativeiro, ele alertava que a impaciência apenas fazia endereçar à “*escuridão e perplexidade*” emocional. A religião poderia ajudar aos escravos de dois modos: Levar a uma relação de mútuo respeito entre senhor e escravo, da mesma forma que aquele tivera para com Allen. Nas situações em que reciprocidade entre amo e servo fosse impossível, religião instilaria no coração do escravo um tipo de liberdade que amo algum poderia remover: a liberdade de ser filho de Deus.

Escravos fugitivos, caçadores de escravos, a Sociedade Americana de Colonização, além de discriminação legal e consuetudinária claramente demonstrava aos negros livres que sua situação era de pouca importância e parecia piorar com o passar de cada década. Teriam de organizar algum tipo de protesto geral, algum movimento de caráter nacional para contra atacar. Ante a iniciativa de Hezekiah Grice, um negro livre de Baltimore, que havia feito circular uma carta, dentre as lideranças negras, conclamando para um encontro nacional, Allen e os líderes da Filadélfia emitiram uma convocação pública para uma convenção a se efetivar em 1830, a primeira das convenções negras. Quarenta pessoas acorreram ao encontro, realizadas na igreja Betel, tendo Allen como presidente. A

convenção fez surgir a Sociedade Americana de Pessoas Livres de Cor (*American Society of Free Persons of Colour*), cujo propósito era melhorar as condições dos negros, nos Estados Unidos, e estabelecer uma área no Canadá para aqueles que fugiram de seus lares face às leis discriminatórias. Em adição, os convencionais fizeram publicar uma mensagem aos povos livres de cor, instando-os a “*buscar todos os meios legais para apressar nossa melhoria e de nossos irmãos, na escala humana*”. Para alcançar este fim, a convenção recomendou unidade racial, auto-ajuda, e um programa eficaz de estímulo às artes agrícolas e mecânicas. Agricultura, as lideranças negras justificavam, levará à independência, e às artes mecânicas levarão à “qualificação da mente”, ambas, os convencionais predisseram com convicção, enfim, “*dar-nos-ão a posição e a condição que desejamos*”.

Quando se deu a convenção, Allen tinha setenta anos de idade; morreu nesse ano, contando setenta e um anos. A convenção representou uma conclusão adequada para sua carreira. De um pastor não ordenado lutando para dar partida a uma igreja africana, fazendo face à rejeição de líderes negros de Filadélfia, Allen transformou-se no mais famoso dos líderes nacionais, o bispo de uma das pioneiras denominações negras, e o presidente da primeira organização política dos negros. Allen manteve sempre um foco e objetivo a ser atingido, o que conseguiu mais comumente. Como pode ser listada sua liderança? Allen não questionou ser sua responsabilidade liderar, fazer pronunciamentos, assumir posições e noticiá-las, representar e defender sua raça. Embora, por certo, não fosse tímido e pudesse ser descrito como opiniático, sua liderança, por ser essencialmente religiosa, se manteve pastoral. Não se sente em Allen o orgulho ou a auto-absorção do autocrata. Seu estilo na prosa e sua imagem revelam um homem simples e direto – seguro, sóbrio, autêntico.

Um incidente na juventude de Allen é a chave para seu caráter. Ainda vivendo em Delaware, encontrou um baú cheio de dinheiro. Fez um anúncio chamando o dono, e devolveu-o intacto. Allen recusou o dinheiro que lhe foi oferecido como recompensa, e quando o dono insistiu em dar-lhe um terno, impôs como condição que aceitaria se feito com material simples. A doutrina Metodista, em si, condena “extravagância em ornamentos inúteis, e desnecessários trajes da moda”. Allen seguiu a recusa do metodismo para a introdução do traje ministerial, uma imitação da igreja da Inglaterra. Insistir em simplicidade foi um fator essencial de liderança e explica sua habilidade. Apesar da

prosperidade e sucesso, soube se manter próximo da situação de sua igreja e membros. Por agir assim, o padrão de sua vida pôde sustentar um exemplo efetivo – o que fizera poderia ser por eles também alcançado. Assim, a vida de Allen, tanto quanto, senão que mais, do que seus sermões, predicava o Evangelho simples que ele viu como essência do metodismo e da salvação do seu povo.

Este é o capítulo IV, de *“A Fire in the Bones – Reflections on African-American Religious History”*, de Albert J. Raboteau, edição Beacon Press, Massachusetts, EUA.