

**TRÂNSITOS (TRANS)CULTURAIS
NA LITERATURA AFRO-ESTADUNIDENSE:
LITERATURA, RELIGIÃO, CIDADANIA**

José de Paiva dos SANTOS
(Universidade Federal de Minas Gerais)

RESUMO: Este ensaio examina os desdobramentos literários e culturais resultantes do encontro entre negros africanos escravizados e Euro-Americanos nos Estados Unidos do século dezoito e dezenove, conforme representado em manifestações artísticas como os *spirituals* (coletados por antropólogos e folcloristas) e representações literárias como os poemas de Paul L. Dunbar. Como base em teorizações feitas por Paul Gilroy, Mary Louise Pratt, Werner Sollors, Allan D. Callahan, entre outros, este ensaio argumenta que os encontros coloniais nunca são unilaterais, isto é, não se restringem ao mais forte impondo conceitos e normas culturais que são posteriormente absorvidos e replicados pela instância dominada. Conforme demonstrado na análise dos poemas de Dunbar e de vários *spirituals* coletados e publicados por especialistas, o conflito entre duas instâncias culturais possibilita o surgimento de um espaço risomórfico e instável, no qual conceitos e visões de mundo são apropriados, contestados, subvertidos e transformados. Investiga-se, assim, o trânsito para o imaginário afro-descendente estadunidense de conceitos judaico-cristãos trazidos pelo colonizador como Êxodo, Terra Prometida, Povo Escolhido, Etiópia, entre outros, bem como as transformações que sofreram ao migrarem para um contexto de escravidão e marginalização. Um desdobramento interessante também analisado é a transformação destas metáforas em discursos subversivos que visam contestar noções eurocêntricas de nação, cidadania e identidade cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; cristianismo; escravidão; nação; identidade.

ABSTRACT: This essay discusses the cultural dynamics resulting from the encounter between black slaves and Euro-Americans in 18th and 19th century United States of America, as represented in *spirituals* (collected

by anthropologists and folklorists) and literature, in this case, the poetry of Paul L. Dunbar. Informed by the theories of Paul Gilroy, Mary L. Pratt, Werner Sollors, Allan Callahan, among others, this essay argues that colonial encounters were never unilateral, that is, they were not always about the strong imposing their cultural hegemony upon the dominated. As shown in the analysis of literary and artistic manifestations of African-Americans, the conflict between two different cultures, albeit unequal, gave room for the creation of a risomorphic and unstable space in which concepts and worldviews are constantly subverted, contested, appropriated and transformed. Thus, this essay examines the migration of important colonial-American concepts such as Exodus, Promised Land, Chosen People/Nation, Ethiopia, among others, to the Afro-descendent imaginary, and the ideological transformations they underwent upon entering a context of slavery and marginalization. It aims to show the dynamic nature of colonial encounters and the subversive potential of under-represented, marginalized peoples.

KEYWORDS: Literature; Christianity; slavery; nation; identity.

INTRODUÇÃO

A crítica literária nas últimas décadas tem mostrado grande interesse em investigar manifestações literárias que tematizam o encontro entre culturas, povos e línguas diferentes, dando especial atenção à teorização dos espaços, fronteiras e linguagens que surgem quando cosmovisões díspares interagem. Desta teorização surgem reflexões acerca do fluxo de trânsitos culturais que permeiam esses encontros e que complicam noções ortodoxas de identidade, nação e cidadania. Devido ao aspecto assimétrico desses encontros, isto é, pelo fato de normalmente envolverem atitudes de poder e domínio, a crítica também tem se preocupado em examinar não só os fluxos, mas também os espaços de resistência que aí se instalam e facilitam a formação de discursos alternativos, subversivos e revisionistas. É com essa visão em mente que Mary Louise Pratt, por exemplo, cunha o termo “zona de contato” para descrever esses espaços nos quais “povos separados geograficamente e historicamente entram em

contato e estabelecem relações contínuas, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdade radical e conflito acirrado” (2008, p. 8).¹ Pratt sugere que este espaço onde o dominador e o dominado se encontram não se constitui um local homogêneo, monofônico, mas sim um ponto no qual interações, negociações e disjunções estão em constante processo. Paul Gilroy faz uma observação semelhante ao comentar acerca do aspecto híbrido, crioulo ou mestiço dos encontros coloniais. Para ele, grupos de diferentes persuasões políticas e intelectuais ainda insistem em enfatizar “concepções superintegradas de cultura que apresentam as diferenças étnicas como uma ruptura absoluta nas histórias e experiências” coloniais nas Américas (2001, p. 35). Segundo Gilroy, há a necessidade de se evitar o que ele chama de absolutismo étnico e se pensar na experiência colonial como “risomórfica e fractal” (2001, p. 38)², isto é, como um evento onde diferentes trajetórias e visões se entrecruzam e no processo novas subjetividades e visões de mundo são constituídas.³

As manifestações folclóricas e literárias dos afrodescendentes nos Estados Unidos do século dezessete ao dezenove

¹ The space in which people geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. (Minha tradução. Todas as demais traduções para o português são de minha autoria).

² Paul Gilroy faz uso aqui do termo “rizoma”, o qual tem sua gênese teórica no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Rizoma, termo extraído da botânica, refere-se a um modelo epistemológico a-centrado no qual predomina a multiplicidade, a-linearidade e a complexidade. Contrapõe-se ao modelo “raiz”, típico da modernidade, segundo Deleuze e Guattari, no qual figura o princípio da unidade e da centralização, as quais inibem a multiplicidade ao reduzi-la a uma estrutura rígida.

³ Estes entrecruzamentos de cosmovisões e o posterior surgimento de subjetividades híbridas têm sido denominados por alguns críticos como “crioulização” e/ou “mestiçagem”. Édouard Glissant e Patrick Chamoiseau, da Martinica, estão entre os teóricos que têm dissertado sobre o que denominam de condição cultural crioula das Américas. Para mais detalhes, consultar: FIGUEIREDO, Eurídice (org.) *Conceitos de literatura e Cultura*. 2ª edição. Niterói: UFF, 2010.

ilustram de forma interessante este aspecto dinâmico do encontro colonial conforme teorizado por Pratt, Gilroy e vários outros teóricos da contemporaneidade. Ou seja, a interação entre negros escravos e colonizadores brancos em uma “zona de contato”, mesmo com o predomínio da desigualdade e coerção, possibilitou a formação e trânsito de conceitos que viriam a desestabilizar todas as partes envolvidas. Este artigo pretende examinar os conceitos de nação, identidade e cidadania, predominantes no imaginário nacional estadunidense no período ante e pós-bellum, concentrando-se nas transformações que sofreram ao adentrarem o universo dos negros escravos.⁴ De especial relevância será o exame da influência do discurso cristão-protestante na formação desses conceitos e os diversos contornos que tomaram ao migrarem para o imaginário da população afrodescendente.

OS CONTORNOS TEOLÓGICOS DE UMA NAÇÃO EM FORMAÇÃO

Nos Estados Unidos, os conceitos de nação, identidade e cidadania, antes dos diferentes desdobramentos que adquiriram ao interagir com a cultura dos escravos negros, se configuraram ao longo de um processo cultural que começou na Europa, o qual mesclava fé religiosa e ideais políticos. As primeiras articulações de nação e cidadania surgiram com os Puritanos e os Peregrinos que deixaram a Inglaterra por motivos econômicos e, principalmente, religiosos, no século dezessete. Por meio de uma interpretação literal de determinadas passagens bíblicas, estes entendiam sua jornada ao Novo Mundo através das águas do Oceano Atlântico como o cumprimento de profecias antigo e neo-testamentárias.

⁴ A historiografia estadunidense utiliza a nomenclatura “Ante-Bellum” e “Pós-Bellum” para referir-se ao período anterior e após a Guerra Civil nos Estados Unidos (1861-1865), durante o governo do Presidente Abraham Lincoln. A abolição da escravidão e a rebelião de onze dos estados do sul do país, os quais lutavam para manter o sistema escravocrata, figuravam entre os motivos do conflito armado.

Intitulavam-se os israelitas da era moderna, perseguidos por uma instituição corrupta – neste caso, a igreja Anglicana – com a qual queriam cortar relações ou então reformá-la. John Winthrop, por exemplo, em sua viagem ao Novo Mundo no navio *Arbella*, em 1630, proferiu ainda a bordo um sermão que exemplifica claramente os ideais de nação e cidadania que fariam parte da comunidade dos primeiros colonizadores a aportarem em Massachusetts. Em um trecho significativo de sua mensagem ele aconselha: “Pois devemos considerar que seremos como uma cidade sobre o monte. Os olhos de todo o povo estarão voltados para nós...” (1994, p. 180).⁵ Aqui Winthrop faz alusão à passagem no evangelho de Mateus, a qual diz: “Vós sois a luz do mundo. A cidade edificada sobre o monte não pode se esconder” (5:14). A nova nação teria princípios teocráticos em seu regime governamental; seria um exemplo para o mundo, nesse caso, a Europa, que viam como decaída e prestes a sofrer os castigos de Deus. William Bradford, em sua história da colônia Plymouth, na Virgínia, escrita no mesmo período, articula o mesmo ideal de uma nação com bases teológicas: “Tendo empreendido, para a Glória de Deus e progresso da Fé Cristã e Honra ao nosso Rei e País, uma Viagem para estabelecer a Primeira Colônia no Norte da Virgínia, aqui na presença de Deus e um do outro, solenemente e mutuamente, fazemos um Concerto e nos juntamos em um Corpo Político Civil, para a melhor ordem e preservação dos propósitos acima descritos” (1994, p. 147).⁶ Estas passagens ilustram o fenômeno social denominado por Werner Sollors de “etnogênese tipológica” da nação estadunidense, isto é, o uso de tipologia, neste caso, paralelismo bíblico, na formação de uma identidade comunitária,

⁵ For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us...

⁶ Having undertaken, for the Glory of God and advancement of the Christian Faith and Honor of our King and Country, a Voyage to implant the First Colony in the Northern Parts of Virginia, do by these presents solemnly and mutually in the presence of God and one of another, Covenant and Combine ourselves together into a Civil Body Politic, for our better orderings and preservation and furtherance of the ends aforesaid.

na construção de um grupo com ideais e objetivos comuns (1986, p. 57). Tanto para Winthrop quanto Bradford, o que distinguiria a nova nação da Inglaterra seria o retorno aos princípios que regiam, segundo eles, a igreja primitiva como articulada por Cristo e os apóstolos. Em outras palavras, o Velho Mundo era o anti-tipo do Egito ou Babilônia, da qual fugiam em direção à América, anti-tipo da Canaã bíblica.

Porém, o que viria a se destacar nesse empreendimento político-religioso na América do Norte seria a noção bíblica de “povo escolhido”. Isto é, assim como Javé escolhera a povo de Israel para ser um baluarte entre as nações, dando-lhes inclusive o direito de expulsar povos considerados pagãos da Terra Prometida, tanto os Puritanos quanto Peregrinos acreditavam que Deus os havia separado para fundar uma nação livre no Novo Mundo. Em 1788, em um discurso inflamado acerca da nação ora independente da Inglaterra, Samuel Langdon, clérigo e educador proeminente durante o período da Revolução Estadunidense, reitera esses valores ao estabelecer um paralelo entre a missão dos Estados Unidos e a nação de Israel bíblica. Ele diz:

O Deus do céu não demonstrou visivelmente a glória de sua majestade e poder ante nossos olhos, como o fez descendo em uma montanha ardente para o povo de Israel; nem escreveu com seu próprio dedo nossas leis cívicas. No entanto, a interposição divina em salvar-nos da vingança de uma nação irritada da qual fomos totalmente excluídos com a pretensão de um poder parlamentar absoluto sobre nós; ao nos dar um WASHINGTON para ser o capitão-geral de nossos exércitos;... e finalmente ao nos dar paz em um enorme território e independência reconhecida; tudo isso ainda está um pouco abaixo dos reais milagres e do curso divino da liberdade dos Estados Unidos.... Nós devemos reconhecer que Deus graciosamente lutou pela nossa causa e teve um cuidado especial para conosco, como o fez com seu antigo povo do concerto. (apud GLAUDE, 2000, p. 73)⁷

⁷ The God of heaven hath not indeed visibly displayed the glory of his majesty and power before our eyes, as he came down in the sight of Israel on the burning mount; nor has he written with his own finger the laws of our civil polity. But the signal

Como a passagem acima sugere, a independência da nação só veio ratificar o que Deus já havia prometido anteriormente aos idealizadores da nação na América do Norte. Como a nação de Israel, a quem Deus prometera uma terra onde emanaria leite e mel, a nação que ora emergia fazia parte de um projeto divino isto é, o que a distinguia “dos ingleses e outras nações não era a língua ou etnia, mas a ideia de ser escolhido. [Eles] eram o povo escolhido – leia-se nação – de Deus” (GLAUDE, 2000, p. 75).⁸ Ao se denominarem um povo divinamente separado, passaram a ver o diferente e o estrangeiro como elementos nocivos, ameaçadores ao projeto teocrático, e conseqüentemente, inelegíveis ao título de cidadão dessa nova comunidade. Cidadania em solo norte-americano significava fazer parte primeiramente da nação dos escolhidos de Deus e só depois o pertencimento a uma comunidade politicamente constituída.

Foi este o contexto sócio-político que os negros que sobreviveram o *Middle Passage* — nome dado à rota dos navios negreiros pelo Oceano Atlântico — encontraram na América do Norte setecentista e oitocentista, qual seja, um ambiente no qual predominava uma visão de nação fortemente amparada em noções teológicas de teor exclusivista, pré-determinista e altamente etnocêntrico. O europeu-americano que ali se instalou se via como parte do povo da aliança dos tempos modernos. Os Estados Unidos eram a Canaã moderna, fruto da recompensa por terem sobrevivido à perseguição religiosa na Europa, o êxodo através das águas

interpositions of divine providence in saving us from the vengeance of a powerful irritated nation from which we were unavoidably separated by their inadmissible claim of absolute parliamentary power over us; in giving us a WASHINGTON to be captain-general of our armies;... and finally giving us peace with a large territory and acknowledged independence; all these laid together fall little short of real miracles and an heavenly charter of the liberty for the United States... [W]e cannot but acknowledge that God hath graciously patronized our cause and taken under his special care, as he did his ancient covenant people.

⁸ What distinguished the Americans from the English and all nations was not language or ethnicity but the idea of chosenness. We were the chosen people – read nation – of God.

turbulentas do Oceano Atlântico e os conflitos indígenas, além das doenças e outras intempéries. Na nova nação, como o povo do convênio, Deus os havia colocado como senhores da nova terra e dos que ali habitavam, ou viriam a habitar, como foi o caso dos negros escravos.

Assim, as figuras do Êxodo Bíblico e da Terra Prometida, amplamente usadas pelos europeu-americanos desde o início da colonização na formação de seus conceitos de nação e cidadania, estão entre os primeiros tropos bíblicos questionados pela população negra no novo continente. Ao serem absorvidos pela grande massa de Afrodescendentes durante as campanhas de proselitismo, sermões e cultos ao ar livre, estes conceitos legitimadores da hegemonia colonial são apropriados e revisados. No processo, a visão euro-americana de nação e cidadania é contestada por um discurso paralelo que, mesmo operando nas margens do sistema opressor, faz-se presente nas manifestações artísticas negras tais como *spirituals*, contos folclóricos e sermões.

ÊXODO, MOISÉS E A TERRA PROMETIDA: APROPRIAÇÕES, REVISÕES, RELEITURAS

Dentre as várias histórias bíblicas às quais os negros foram expostos durante as campanhas religiosas nas áreas rurais e urbanas no século dezoito, nenhuma chamou mais a atenção que o episódio da escravidão do povo de Israel no Egito e seu livramento miraculoso por um líder dotado de poderes divinos (GLAUDE, 2000, p. 3). A razão para ter cativado a imaginação dos escravos não é difícil conceber, pois as semelhanças entre o drama sofrido pelos hebreus no Egito e pelos negros nas fazendas norte-americanas são grandes. Segundo o relato bíblico, os hebreus trabalhavam arduamente de sol a sol e eram constantemente açoitados pelos feitores egípcios caso não fossem suficientemente produtivos. A perseguição do povo hebreu foi tanta que Deus teve compaixão deles e separou um líder para livrá-los do poder do faraó: Moisés. Este, sob instrução divina, enfrentou o faraó e a após vários episódios onde demonstrou de

forma visível o poder de Javé, recebeu permissão para conduzir o povo hebreu de volta a sua terra natal. Entre estas demonstrações de poder encontra-se a transformação de seu cajado em serpente, a praga dos gafanhotos, sapos, morte dos primogênitos, entre outros. O êxodo de quarenta anos pelo deserto foi cheio de obstáculos, mas Javé garantia o bem-estar e sobrevivência do povo. O episódio no qual Moisés, sob orientação divina, abre as águas do Mar Vermelho e o povo escapa são e salvo do exército do faraó é um dos pontos altos da narrativa.

Ao serem expostos a cultos e sermões protagonizando esta passagem bíblica, os negros imediatamente começaram a fazer suas próprias conexões e a dar interpretações diferentes ao texto bíblico. Isto é, na história do êxodo israelita, passam a perceber, como reitera Callaham, “a enormidade da escravidão e sua própria incapacidade de fazer algo a respeito” (2006, p. 86).⁹ Facilmente eles começam a se identificar com o povo hebraico, pois como eles, não possuem nação própria e são forçados a trabalhar em uma terra estranha. Como os israelitas, anseiam pelo retorno ao lar, mas diferentemente destes, sabem que esta possibilidade é bastante remota na ausência de um líder. Resta-lhes ansiar pela liberdade e justiça dentro da própria nação que os aprisiona. Portanto, o êxodo bíblico no imaginário afrodescendente vai além dos limites teológicos ao assumir contornos políticos, isto é, ao fornecer tanto a negros livres quanto libertos uma agenda e um vocabulário político-religioso para a articulação seus ideais de identidade, nação e cidadania.

O *spiritual*¹⁰ intitulado “Go Down, Moses” (Desça Moisés), cantado por milhares de negros tanto nas igrejas negras como nas

⁹ The enormity of slavery and their own incapacity to do anything about it...

¹⁰ As origens dos *Negro Spirituals* datam do início do século 17 com a chegada dos escravos. Cantam as proezas de heróis bíblicos e profetas; falam de resistência e triunfo na luta contra a escravidão. Falam também de injustiça e da luta entre o bem e o mal. Durante o período da escravidão, tinham a função não só de extravasar as tristezas dos escravos, mas também de transmitir mensagens em código que só os membros da comunidade negra no exílio conseguiam entender (ERVIN, 2004, p. 127).

plantações de algodão exemplifica muito bem esta apropriação da narrativa bíblica e sua aplicação política no contexto escravocrata. A canção começa com a dramatização do drama israelita e a fé destes ao enfrentar a poderosa corte do faraó. Na primeira parte da canção, o que é enfatizado são os anseios do povo pelo retorno a Canaã: “Quando Israel estava na terra do Egito, / Deixem meu povo sair; / Tão oprimidos que já não podiam mais suportar, / Deixem meu povo sair. / (Côro) Desça Moisés, vá até a terra do Egito, / Peça a faraó, deixem meu povo sair” (HILL, 1997, p. 42).¹¹ O *spiritual* continua dramatizando os principais episódios da jornada israelita pelo deserto, principalmente o papel de Moisés e Aarão, figuras-chaves neste processo de libertação: “Foi o bom Moisés e Aarão também, / Deixem meu povo sair; / Foram eles que conduziram os exércitos; / Deixem meu povo sair” (HILL, 1997, p. 42).¹² As outras estrofes, através da repetição constante do verso “Deixem meu povo sair”, salientam o tom desesperador dos hebreus no Egito e a necessidade que têm de fugir da servidão.

Porém, ao mesmo tempo em que os escravos entoam a trama bíblica e engrandecem os feitos de Deus junto aos hebreus, agregam à canção, numa apropriação política do drama israelita, seu próprio drama de povo igualmente cativo em uma terra estranha: “O vamos todos deixar o cativo, / Deixem meu povo ir; / E todos sejamos libertos em Cristo, / Deixem meu povo sair. // Não precisamos sempre chorar e murmurar, / Deixem meu povo sair; / Nem usar estas correntes miseráveis da escravidão. / Deixem meu povo sair” (HILL, 1997, p. 43-44).¹³ Aqui, Jesus Cristo assume o papel de libertador da raça negra, o Moisés que poderá libertá-los das correntes da escravidão. Porém, o *spiritual* não se detém em

¹¹ When Israel was in Egypt's land, / Let my people go; / Oppress'd so hard they could not stand, / Let my people go.

¹² 'Twas good old Moses and Aaron, too, / Let my people go; / 'Twas they that led the armies through, / Let my people go.

¹³ O let us all from bondage flee, / Let my people go; / And let us all in Christ be free, / Let my people go. // We need not always weep and moan, / Let my people go; And wear these slavery chain forlorn, / Let my people go.

uma esperança de salvação espiritual apenas, como era o desejo dos donos de escravos ao cristianizar os negros. Os versos finais convocam todos a se unirem contra o inimigo comum, o sistema escravocrata, que aqui é comparado às forças diabólicas: “O irmão irmãos, é melhor se preparar, / Deixem meu povo sair, / Pois diabo está solto, / Deixem meu povo sair. // O diabo, ele penso que havia me prendido, / Deixem meu povo sair; / Mas eu acho que vou quebrar suas correntes finalmente, / Deixem meu povo sair”; o *spiritual* termina com um forte tom político, conclamando todos à luta: “Todo o Cristão tem o direito de gritar, / Deixem meu povo sair” (HILL, 1997, p. 44).¹⁴ “Go Down, Moses” se apropria desta forma, do tropos bíblico do êxodo e terra prometida a colocar o negro escravo como o representante moderno do drama israelita em busca de liberdade e de forma transgressora retrata a nação estadunidense não como a Terra Prometida, mas como o Egito escravizador. O euro-americano é a figura faraônica diabólica que usa seu poder político para acorrentar a raça negra, que neste contexto, assume o lugar do povo escolhido em busca de sua terra prometida. Não é de se admirar que, segundo vários etnógrafos, em muitas fazendas os escravos eram proibidos de entoar este *spiritual*.

Outro *spiritual* ligado ao tema do êxodo, “Joshua Fight the Battle of Jericho” (Josué lutou na Batalha de Jericó), também ilustra o modo como os negros abraçaram esse o tropos e o transformaram em seu grito de guerra e fonte de esperança. No relato bíblico, Josué é o sucessor de Moisés, que por ter desafiado o poder de Javé, foi impedido de entrar em Canaã. Josué assume a liderança do povo de Israel e recebe a missão de expulsar os povos pagãos de Canaã para ali se estabelecerem. Segundo a passagem bíblica, Deus deu instruções detalhadas a Josué quanto ao procedimento de como invadir a terra e tomar Jericó, uma cidade importante e fortemente

¹⁴ O brethren, brethren, you'd better be engaged, / Let my people go; For the devil he's out on a big rampage. / Let my people go. // The Devil he thought I had me fast, / Let my people go; / But I thought I'd break his chains at last, / Let my people go. // That a Christian has the right to shout, / Let my people go.

guardada por muros. Para derrubá-los, deviam rodear os muros da cidade, por seis dias consecutivos e voltar ao acampamento; só no sétimo deveriam dar o grito de guerra tocando as buzinas de chifres de carneiro e atacar. Conta o relato que por seis dias assim o fizeram, e quando chegou o sétimo, ao tocarem as buzinas “o muro caiu abaixo, e o povo subiu à cidade, cada um em frente de si, e tomaram a cidade” (Josué 6:20). Sob a intervenção miraculosa de Deus, o povo conquista a cidade e adentra a Canaã. No imaginário negro Josué é visto como um líder bem maior que muitos heróis da Bíblia: “Você pode falar sobre seu rei de Gideon, / Falar sobre seu homem Saul, / Não há ninguém como o bom velho Josué, / Na batalha de Jericó” (HILL, 1997, p. 47).¹⁵ Para os negros cativos, os Estados Unidos são a terra habitada por um povo pagão e mau que precisa conhecer a força do povo escolhido de Deus. Os muros de Jericó, que impedem o total acesso à Canaã, passam a ser o sistema escravocrata, que precisa ser derrubado a todo custo. Como os israelitas de outrora, eles também lutam para derrubar as enormes muralhas existentes entre eles e o sistema político vigente. Assim como Josué e seus sacerdotes derrubaram as muralhas com o soar das buzinas e o grito de guerra, os negros chamavam a todos para o grito e batalha: “Josué ordenou que seus filhos gritassem, / E as muralhas ruíram” (HILL, 1997, p. 47).¹⁶ Semelhante a “Go Down, Moses”, em “Joshua Fit de Battle of Jericho” a história de Josué e a vitória contra um povo pagão assume tons políticos, subversores da estrutura dominante ao denunciar as injustiças sociais e a necessidade de luta coletiva.

Não apenas os *spirituals*, compostos e cantados pela comunidade iletrada para aliviar o sofrimento causado pelo trabalho árduo, se apossaram do tropo bíblico do exílio e livramento israelita. Poetas negros também fizeram uso desta metáfora para retratar a cultura negra e suas variadas facetas. Conhecido por

¹⁵ You may talk about yo' king of Gideon, / Talk about yo' man of Saul, / Dere's none like good old Joshua / At the battle of Jericho.

¹⁶ Joshua commanded de chillen to shout, / And de walls come tumbling down.

captar as musicalidades e variedades do dialeto negro falado pelos negros principalmente na zona rural, Paul Laurence Dunbar não omitiu de seu corpus poético a importância deste tropo bíblico no imaginário dos negros no período antes da guerra civil.¹⁷ O poema “An Ante-Bellum Sermon” (Um Sermão Antebellum) ilustra com uma boa dose de humor o modo como os negros interpretavam e articulavam a história do êxodo entre si. Mesmo iletrados, sabiam de cor a narrativa bíblica e a usavam para fomentar a rebelião. Dunbar capta em dialeto negro o sermão de um pregador negro narrando a história de Moisés a um grupo de escravos: “Estamos aqui reunidos, meus irmãos, / Neste deserto gritante, / Para falar algumas palavras de conforto, / Uns aos outros em tribulação. / E escolhemos nosso tema, / Este – Vamos explicar pouco a pouco; / “E o Senhor disse: ‘Moisés, Moisés’, / E o homem falou: ‘Eis-me aqui’” (GATES; McKAY, 1997, p. 891).¹⁸ Dunbar mostra no início que o propósito do sermão é trazer alívio e conforto, e que para tal o pregador vai usar a história do livramento dos filhos de Israel. O poema prossegue narrando a maneira como o pregador negro usa o tropo bíblico para mostrar a força e determinação de Deus em livrar o seu povo das mãos de faraó. Contudo, à partir da metade do sermão, o tom muda. Dunbar agora retrata o pregador fazendo uma pausa e trazendo a história bíblica para o contexto escravocrata: “Mas eu lhes digo, caros irmãos, / As coisas acontecem de formas bem estranhas; / Ora, o Senhor fez isto por Israel, / E seus caminhos nunca mudam, / E o amor que mostrou a Israel, / Não se esgotou com eles, / Agora não vão correr e contar aos seus senhores, / Que estou pregando

¹⁷ Paul Laurence Dunbar (1872-1906). Poeta afro-estadunidense, ganhou fama nacional em seu tempo pelo poema “Ode a Etiópia”. É conhecido pelo tom informal e, principalmente, pelo uso dialeto negro em suas composições poéticas. Escreveu também contos, romances e uma peça teatral.

¹⁸ We is gathahed hyeah, my brothahs, / In di howlin' wildaness, / Fu' to speak some words o comfo't / to each othah in distress. / An' we choose fu' ouah subjic' / Dis—we'll 'splain it by an' by; / “An' de Lawd said, ‘Moses, Moses,’ / An' de man said, ‘Hyeah am I.’”

descontentamento” (GATES; McKAY, 1997, p. 892).¹⁹ Nesta estrofe, Dunbar capta com destreza o modo como os negros percebiam o potencial revolucionário da narrativa bíblica. Vê-se que o pregador convida seus ouvintes a refletirem acerca de suas palavras e tirarem suas próprias conclusões, antes de acusá-lo de fomentar rebelião. Ele mostra em seguida que a Bíblia fala acerca do pagamento justo pelo trabalho, fato que o faraó não aceitava e por isso foi punido por Deus. No final, o pregador interpreta a narrativa bíblica a seus ouvintes enfatizando a condenação à escravidão implícita no texto: “Então vejam que a intenção do Senhor, / Desde que o mundo começou, / Foi que sua poderosa liberdade, / Deveria pertencer a toda a criatura, / Mas acho que é melhor, / Se der uma pausa e dizer novamente, / Que estou falando sobre nossa liberdade, / De um modo bíblico” (GATES; McKAY, 1997, p. 892).²⁰ O pregador mostra que a mesma Bíblia utilizada pelo branco para tentar inculcar valores como obediência irrestrita e docilidade também contém as sementes para rebelião conjunta contra sistemas opressores. Na verdade, ressalta o pregador, o texto fala estritamente de suas liberdades. Falta só a vinda do poderoso Moisés moderno, que os ajudará a vencer o mau: “Mas quando Moisés com seu poder, / Vier e libertar seus filhos, / Nós louvaremos o gracioso Mestre, / Que nos deu a liberdade; / Gritaremos aleluias, / Naquele dia glorioso, / Quando formos reconhecidos como cidadãos – Oh! Filhos, oremos!” (GATES; McKAY, 1997, p. 892-93).²¹ Os dois últimos versos falam claramente da luta pela cidadania, pelo direito

¹⁹ But I tell you, fellah christuns, / Things’ll happen mighty strange; / Now, de Lawd done dis fu’ Isrul, / An’ his ways don’t nevah change, / An, de love he showed to Isrul / Was n’t all on Isrul spent; / Now don’t run an’ tell yo’ mastahs / Dat I’s preachin’ discontent.

²⁰ So you see de Lawd’s intention, / Evah sence de worl’ began, / Was dat His almighty freedom / Should belong to evah man / But I think it would be bettah, / Ef I’d pause agin to say / Dat I’m talkin’ ‘bout ouah freedom / In a Bibleistic way.

²¹ But when Moses wif his powah / Comes an’ sets us chillun free, / We will praise de gracious Mastah / Dat has gin us liberty; / An’ we’ll shout ouah halleluyahs, / On dat mighty reck’nin’ day, / When we’s reco’nised ez citiz’— / Huh uh! Chillun, let us pray!

de usufruir dos bens pelos quais têm trabalhado. Em suma, Dunbar tematiza, no sermão do pregador, o uso subversivo do tropo bíblico do exílio hebraico como ferramenta para conclamar os negros à luta contra seus senhores. Em outras palavras, Dunbar retrata o confronto entre duas ideologias com base no mesmo texto bíblico ilustrando assim o dinamismo presente quando ideias tramitam entre grupos com intenções e agendas diferentes. Ele ilustra a flexibilidade do tropo bíblico e os contornos subversivos que adquire ao adentrar o espaço cultural dos afro-descendentes.

Nesta apropriação política das narrativas bíblicas, os negros vão além da aplicação das mesmas ao seu contexto opressor. Em muitos casos, em um gesto subversivo e revisionista, eles agregam às características bíblicas dos heróis elementos da cultura popular africana trazida ao Novo Mundo. A própria Bíblia, inclusive, sofre transformações neste processo de sincretização envolvendo a cultura judaico-cristã e as tradições religiosas africanas. No caso do êxodo israelita, a figura de Moisés é apropriada e elementos da cultura judaico-cristã são subvertidos com a transformação do herói bíblico em um indivíduo que reflete as tradições e crenças da cultura africana. Se a narrativa bíblica retrata Moisés como dotado de poderes sobrenaturais com os quais impressiona e convence o faraó de que Javé está com ele, no imaginário afro-estadunidense ele se transforma no *conjurer* (feiticeiro) por excelência, com poderes para evocar e controlar as forças ocultas da natureza. Uma dessas versões folclóricas retrata Moisés da seguinte forma:

Um dia ele estava cuidando das ovelhas de seu sogro, e o Senhor falou a Moisés e disse, “Tire seus sapatos, pois estás em terreno santo. Quero que volte e livre meus filhos do Egito”. Ele disse “Moisés, o que você tem em sua mão?” Moisés disse, “É um bordão”. Ele disse, “Jogue-o no chão”. E o bordão virou uma serpente. E Moisés fugiu dela. O Senhor disse, “Vá e a pegue”. E Moisés a pegou e ele se transformou em um bordão de novo. O Senhor disse, “Vá e faça estes milagres no Egito e livre meus filhos da servidão.

Então Moisés voltou. Ele vai até o faraó e diz a ele o que o Senhor mandou dizer. Faraó diz, “Quem é ele?” “Posso mostrar o que

Ele tem poder de fazer”. E ele atirou o bordão no chão, que se transformou em serpente. Faraó diz, “Isso não é nada. Tenho mágica que pode fazer isso.” Então seus mágicos e videntes foram chamados e atiraram seus bordões no chão. E os deles se transformaram em serpentes. E eles se arrastaram até a serpente de Moisés e esta os engoliu. E foi aqui que o vudu surgiu, porque o poder deles era mau e o de Moisés bom. Eles perderam seus bordões e ele ficou com o seu e o deles também. (DORSON, 1967, p. 256-257)²²

Este trecho de versão folclórica do texto bíblico mistura elementos da tradição cristã com vestígios da cultura africana mantida pelos escravos. No início a narrativa é bem parecida com o relato bíblico, qual seja, Javé faz contato com ele com o objetivo de lhe dar uma missão específica: livrar o povo hebreu da escravidão egípcia. Para assegurar que terá o respeito de faraó, Javé promete operar milagres através dele. Faz inclusive uma demonstração daquilo que Moisés terá o poder de fazer perante a corte de faraó.

Porém, a conclusão subverte o relato bíblico original ao apresentar Moisés como um praticante do vuduismo, isto é, um indivíduo que opera milagres através da manipulação de objetos e amuletos para afastar o mal, uma crença comum entre os negros.

²² One day he was out minding his father-in-law's sheep, and the Lord spoke to Moses and said, "Pull off your shoes, for you are on holy ground. I want you to go back and deliver my children from Egypt." He said, "Moses, what is that you got in your hand?" Moses said, "It's a staff." He said, "Cast it on the ground." And it turned into a snake. And Moses fled from it. The Lord said, "Go back and pick it up." And Moses picked it up, and it turned back into a staff. The Lord said, "Go back and wrought all these miracles in Egypt and deliver my children from bondage." So Moses goes on back. He goes to Pharaoh and told him what the Lord had told him to do. Pharaoh said, "Who is he?" "I can show you what he got power to do." And he cast his rod on the floor, and it turned into a serpent. Pharaoh said, "That ain't nothing. I got a magic that can do that." So he brought his magicians and soothsayers in, and they cast their rods on the floor. So theirs turned to snakes. And they crawled up to Moses' snake, and Moses' snake swallowed up their snakes. And that's where hoodoo lost its hand, because theirs was evil and his was good. They lost their rods and he had his and theirs too.

Desta forma, Moisés, no imaginário afrodescendente, é o mágico dos mágicos, capaz de manipular as forças da natureza e usá-las para quais fins desejar. Os negros interpretam os feitos de Moisés como milagres, porém milagres associados a práticas do ocultismo e magia. Hoodoo Book Man, um praticante de vuduismo de Nova Orleans, confirma esta crença em um Moisés diferente do da tradição judaico-cristã: “Vuduismo teve seu início lá nos tempos de Moisés, muito antigamente, nove mil anos atrás. Agora veja, Moisés, ele foi um profeta como Pedro e Paulo e Tiago. E então ele abandonou o chamado de profeta e começou o vuduismo” (apud CALLAHAM, 2006, p. 91).²³ Portanto, os afrodescendentes dão contornos próprios à narrativa bíblica do êxodo não apenas ao trazer para seu contexto sócio-político a luta do povo hebreu e sua vitória diante das forças opressoras do faraó, mas também ao mesclar práticas e fé africanas na representação de seus heróis. Os vestígios de suas crenças, não de todo apagadas durante a diáspora na América, podem ser vistos nestas representações subversivas da Bíblia.

As ramificações sócio-políticas destas apropriações e releituras do exílio hebraico no contexto afrodescendente são várias. Entre as mais importantes está a possibilidade de articular uma contra-narrativa com base na história e sofrimentos de uma nação que também experimentou a escravidão. Em outras palavras, a narrativa bíblica do êxodo fornece ao negro um paradigma para criação de uma identidade coletiva cujo interesse comum gira em torno do combate à desigualdade, marginalização e forças maléficas da escravidão. Embora exilados uma terra estranha, sem um espaço demográfico politicamente constituído e reconhecido, a história do êxodo possibilita com que os negros estabeleçam os pilares daquilo que Benedict Anderson chama “comunidade imaginada”, isto é, a formação de um grupo que, mesmo com o isolamento de seus

²³ Hoodooism started way back in the time that Moses days, back in old ancient times, nine thousand years ago. Now you see, Moses, he was a prophet just like Peter and Paul and James. And then he quit being a prophet and started hoodooism.

membros, tem uma noção, ainda que abstrata, de sua coletividade (2006, p. 6). Como o povo de Israel, o qual mesmo distante de sua terra natal foi capaz de manter-se unido em torno de um ideal comum – a liberdade –, os negros viam na narrativa bíblica um modelo de nação através da qual poderiam lutar por seus direitos como indivíduos. Portanto, mesmo expatriados e marginalizados, foi com esta visão de nação em termos de uma identidade coletiva imaginada que os negros articularam suas primeiras manifestações identitárias nos Estados Unidos. Consequentemente, a noção de povo escolhido, conforme disseminada pelos fundadores da nação estadunidense, é revisada no imaginário negro. Eles passam a ser o povo de Israel errante em solo estadunidense, aguardando a vinda do libertador que os conduziria à Canaã.

ETIÓPIA: DE TERRA PAGÃ A NAÇÃO DA PROMESSA

Se o Êxodo contribuiu para a formação de uma nação imaginada, o movimento conhecido como Etiopianismo veio fortalecer ainda mais este espírito coletivo ao levar a comunidade negra a buscar no passado Africano imagens de um tempo glorioso apagado ou distorcido pela historiografia branca. O intuito do movimento era mostrar que seu passado não se constituía apenas de paganismo e escravidão. Na verdade, argumentavam os etiopianistas, havia promessas bíblicas dirigidas especialmente ao povo africano.

O Etiopianismo se desenvolveu nas comunidades negras ao longo do século dezenove com o objetivo de reverter estereótipos normalmente associados ao termo Etíope, o qual no imaginário anglo-saxão denotava escravidão, negritude e paganismo. Muito comum entre os donos de escravos era referir-se aos negros como etíopes. A própria escritora afrodescendente Phillis Wheatley (1753?-1784), inclusive, usava o termo para referir-se a sua origem em vários de seus poemas. Na tentativa de romper com os estereótipos associados a esta palavra e de construir suas próprias versões do continente africano, os negros apropriaram-se do passado glorioso

de civilizações africanas antigas mencionadas na Bíblia, como, por exemplo, a dos egípcios e etíopes (PAINTER, 2006, p. 6).

O texto bíblico chave dentro do movimento é o Salmo de Davi no capítulo 68, versículo 31, o qual afirma: “Príncipes vêm do Egito; a Etiópia corre a estender mãos cheias para Deus”. Nestá passagem, o salmista Davi fala acerca dos hebreus da diáspora que futuramente regressariam a Jerusalém e adorariam a Deus no templo. Eles viriam de todo o lugar e habitariam nas terras prometidas aos seus ancestrais. Ao ver Egito e Etiópia mencionados na promessa de livramento, a comunidade negra passou a interpretar a promessa como se referindo também ao povo africano e não apenas aos judeus dispersos. Isto é, eles passaram a se sentir os herdeiros das mesmas promessas feitas aos israelitas. Na interpretação negra da passagem bíblica, a “África seria redimida por Deus, seu povo se libertaria das correntes da servidão e teria de volta a glória e civilização perdida” (METAFERIA, 1995, p. 2).²⁴ Portanto, se Etíope no discurso nacional denotava escravidão e marginalização, no etiopianismo significava esperança de redenção e direito à cidadania. Para os negros, a profecia os colocava como agentes em um processo histórico que culminaria com a instituição de uma nação negra, nos Estados Unidos ou na África.

Foi com esta visão revisionista em mente que France W. Harper escreveu em 1850 o poema “Ethiopia”. Através de todo o poema, a preocupação de Harper é mostrar a Etiópia, metonimicamente, todo o povo africano, como herdeiros de antigas promessas de libertação e soberania. No poema, a Etiópia deixa de ser uma terra abandonada, protagonista de uma maldição milenar para se tornar uma nação redimida. O poema começa com uma alusão ao texto bíblico no qual a Etiópia figura como uma nação agonizante, cujas mãos se dirigem a Deus sangrando diante do sofrimento. Como no salmo bíblico, o que se percebe logo no início é o tom de esperança de que a situação presente se reverterá, isto é, de

²⁴ África would be redeemed by God, its people would free themselves from the shackles of bondage, and recapture their lost glory and civilization.

mesmo modo como os hebreus da diáspora retornariam a sua terra natal, também os negros experimentariam a graça redentora: “Sim! A Etiópia ainda estenderá / Suas mãos sangrentas para o horizonte; / Seu grito de agonia alcançará / O trono chamejante de Deus” (GATES; MCKAY, 1997, p. 412).²⁵ Nos demais versos, Harper continua a descrever o modo pelo qual a Etiópia se beneficiaria da promessa salvífica. Após o livramento do jugo do tirano pelas mãos poderosas de Deus, os etíopes trinarão e gozarão paz e harmonia: “Sobre sua frente escura e desesperada, / Se estenderá um sorriso de paz; / Pois Deus se curvará diante de sua amargura, / E cessará suas tribulações” (GATES; MCKAY, 1997, p. 412).²⁶

Os versos finais mostram a voz poética, como se fosse o salmista, profetizando diretamente ao povo etíope. Entre as bênçãos reservadas a eles estão a promessa de que seriam uma nação na qual viveriam em paz e harmonia e na qual sábios cantaríamos salmos gloriosos. Ela se afasta do modelo bíblico, no entanto, ao conchamar a Etiópia e seus filhos à luta, a clamar a Deus por reparação: “Portanto, Etiópia! Estende, oh! Estende / Suas mãos sangrentas para o horizonte; / Seu grito de agonia alcançará / E achará reparo em Deus” (GATES; MCKAY, 1997, p. 412).²⁷ Em “Ethiopia” Harper se apropria da promessa judaica ao colocar a comunidade negra no centro de uma profecia messiânica. Mais que isto, a poeta vai além do paralelismo bíblico e convoca a os etíopes a pedir reparo divino diante dos males da escravidão.

Paul Laurence Dunbar, no poema “Ode to Ethiopia” (Ode à Etiópia) também faz uso da temática etiopianista para não só exaltar os negros, mas também “narrar as lutas passadas e presentes do afro-estadunidense e predizer seu triunfo futuro (MOSES, 1975, p.

²⁵ Yes, Ethiopia yet shall stretch / Her bleeding hands abroad; / Her cry of agony shall reach / The burning throne of God.

²⁶ Upon the dark, despairing brow / Shall play a smile of peace; / For God shall bend unto her woe, / And bid her sorrows cease.

²⁷ Then, Ethiopia! Stretch, oh! Stretch / Thy bleeding hands abroad; / Thy cry of agony shall reach / And find redress from God.

413). O poema pode ser dividido em duas partes. A primeira exalta a coragem e grandeza da nação, a qual Dunbar chama de “Raça Mãe”. Nos versos iniciais ele homenageia sua grandeza, principalmente o modo como conseguiu se levantar após os duros anos de escravidão e perseguição: “O Raça Mãe! A ti eu dou / Meu voto de fé inabalável, / Este tributo a sua glória” (GATES; MCKAY, 1997, p. 886).²⁸ Ele segue exaltando a resiliência da nação, salientando principalmente a força e o destemor de seus filhos ante à opressão.

Na segunda parte, Dunbar convoca os etíopes a se orgulharem de sua raça e faz alusão à Bíblia e as várias passagens nas quais eles figuram como heróis e não como uma nação submissa: “Orgulhai-vos, minha Raça, em mente e alma; / Teu nome está escrito nos livros da Glória / com letras de fogo. / Bem no alto entre as nuvens do céu brilhoso da Fama / As dobras do teu estandarte agora esvoaçam, / E a verdade os engrandecerá ainda mais” (GATES; MCKAY, 1997, p. 887).²⁹ Os “livros da glória”, neste caso, são passagens como as registradas no livro do profeta Jeremias capítulo quarenta e seis, versículo sete e nove, as quais falam: “Quem é este que vem subindo com o Nilo, como rios cujas águas se agitam?... os etíopes e os de Pute, que manejam o escudo, e os lídios, que manejam e entesam o arco”. Aqui a Etiópia figura como uma nação forte e seus filhos como heróis temidos por nações vizinhas. São homens guerreiros que conhecem táticas de combate. O livro de Isaías, no capítulo dezenove, versículo nove, reitera esta característica desbravadora da nação etíope ao comentar sobre o poder de um rei etíope chamado Tiraca, o qual enfrentou a poderosa nação assíria, forte inimiga dos israelitas. É a este passado de lutas e vitórias que Dunbar se refere quando convoca os etíopes, isto é, a raça negra a ter orgulho do passado: “Tu tens o direito

²⁸ O Mother Race! To thee I bring / This pledge of faith unwavering, / This tribute to thy glory.

²⁹ Be proud, my Race, in mind and soul; / Thy name is writ on Glory's scroll / In characters of fire. / High 'mid the clouds of Fame's bright sky / Thy banner's blazoned folds now fly, / And truth shall lift them higher.

ao orgulho nobre” (GATES; MCKAY, 1997, p. 887).³⁰ O poema termina em tom ufanista exaltando a história da nação etíope, que venceu os inimigos não tanto por sua força, mas por ser agraciada com a promessa de que Deus a chamaria e a incluiria entre seus escolhidos.

O Etiopianismo vem assim complementar a narrativa do Êxodo ao prover os afrodescendentes com uma história na qual se constituem agentes de um processo histórico. Se o Êxodo lhes dava um vocabulário e uma agenda política através das quais poderiam articular um conceito próprio de nação e cidadania, o discurso etiopianista lhes oferecia a chance de resgatar o passado histórico apagado ou distorcido pelas ideologias racistas do discurso colonial. Acima de tudo, fomentava o orgulho e sentimento de nacionalidade, mesmo que escravizado em terra estranha; “motivava os negros a se levantarem e confrontarem a injustiça social, discriminação racial e dominação colonial” (METAFERIA, 1995, p. 3).³¹

CONCLUSÃO

O encontro entre estadunidenses de origem européia que vieram ao continente norte-americano com o intuito de formar um estado teocrático, e escravos de origem africana, capturados e trazidos à força, propiciou o surgimento de um espaço singular, próprio para a formação e trânsito de conceitos e visões de mundo diferentes. Embora escravizados, iletrados e excluídos do sistema sócio-político vigente, os negros souberam filtrar e dar contornos próprios aos muitos conceitos políticos e religiosos propagados pela ideologia branca. Devido à posição marginal que ocupavam na sociedade setecentista e oitocentista nos Estados Unidos, para os negros só restava apropriar-se e subverter, para benefício próprio, os principais elementos do poder instituído. No caso dos Estados

³⁰ Thou hast the right to noble pride.

³¹ It emboldened blacks to rise up and challenge social injustice, racial discrimination, and colonial domination.

Unidos em particular, por ser uma nação protestante, a Bíblia constituía a principal ferramenta de inculcação de valores cor obediência, humildade e conformismo social. Era na Bíblia que discurso protestante buscava elementos para justificar a posse nova terra e a escravidão de seres humanos. Acreditando ser “povo escolhido” por Deus para construir uma Nova Jerusalém na América, os Euro-Americanos, principalmente os de origem britânica, viam os negros como um povo destinado à servidão uma raça superior, neste caso, a raça anglo-saxônica. Na verdade os viam como um mal necessário, isto é, uma necessidade para a nação em desenvolvimento e uma ameaça ao projeto de instituição de uma nação pura.

O negro, por sua vez, mesmo indefeso, soube contra-atacar o poder vigente através da apropriação e subversão do discurso político-religioso. Através da música, folclore e quando possível, a literatura, colocaram em xeque a ideologia branca e contestar, entre outras, as noções exclusivistas de nação, identidade e cidadania. Se o euro-americano interpretava o exílio e livramento do povo hebreu como um protótipo de seu livramento e jornada através do oceano em direção ao solo estadunidense, o negro viu o mesmo episódio de outra perspectiva. Para eles, os Estados Unidos eram o Egito moderno e não a nação por Deus escolhida. O euro-americano, neste caso, era o carrasco egípcio que oprimia os filhos de Deus. Os negros aguardavam, desta forma, sua própria libertação das mãos de seus inimigos cruéis. Como os hebreus eles esperavam a chegada do Moisés moderno, que os conduziria à terra prometida, a qual para alguns era o norte do país, para outros a própria África. Ao apropriar-se do tropo bíblico do êxodo os negros reconfiguram a noção predominante e exclusivista de nação e cidadania. No imaginário afrodescendente, a Nova Jerusalém, a Terra Prometida, ainda estava por vir, e eles seriam os cidadãos, o “povo escolhido” que a ocuparia. Para restaurar suas identidades, fragmentadas e em muitos casos, apagada pelo discurso euro-protestante, buscavam igualmente no Etiopianismo

formas de resgatar o passado histórico da comunidade negra. Se o discurso vigente classificava os negros como uma raça decaída, sem uma origem da qual pudessem se orgulhar, o etiopianismo usava a mesma ferramenta utilizada pelos brancos – a Bíblia – para mostrar o passado nobre e valente da raça negra.

Portanto, o encontro colonial envolvendo brancos e negros nos Estados Unidos setecentista e oitocentista não se constituiu um fenômeno unilateral, com apenas o branco estabelecendo regras e padrões conceituais a serem seguidos. Conforme teorizado por Gilroy e Pratt, o espaço ali criado foi risomórfico, fractal, permitindo a constante criação, apropriação e transição de conceitos que trouxeram dinamismo e instabilidade à jovem nação que buscava independência e estabilidade social. Esta instabilidade conceitual e cultural, embora ocultada e reprimida pelo poder instituído, permaneceu e fomentou movimentos sociais de liberação negra que abalariam os esteios da nação tanto no século dezenove, como foi o caso da Guerra Civil, quanto no século vinte com seus movimentos contra segregação, discriminação e marginalização social.

REFERÊNCIAS

- BENEDICT, Anderson. *Comunidades imaginadas*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- BÍBLIA, Português. *Bíblia de estudo de Genebra*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BRADFORD, William. Of Plymouth plantation. In: BAYM, Nina (Editor). *The Norton anthology of American literature*. 4th edition. Vol. 1. New York: Norton, 1994. P. 130-160.
- CALLAHAM, Allen D. *The talking book: African-Americans and the Bible*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- DORSON, Richard M. *American negro folktales*. Greenwich, CT: Fawcett, 1967.

- ERVIN, Hazel A. *Handbook of African-American literature*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- FIGUEIREDO, Eurídice (org.) *Conceitos de literatura e Cultura*. 2ª edição. Niterói: UFF, 2010.
- GATES JR, Henry Louis, MCKAY, Nellie (orgs). *The Norton anthology: African-American literature*. New York: Norton, 1997.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GLAUDE JR, Eddie S. *Exodus: religion, race, and nation in early nineteenth-century black America*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- HILL, Patricia L. (Editor). *Call and Response: the Riverside Anthology of the African-American tradition*. New York: Houghton, 1997.
- METAFERIA, Getachew. The Ethiopian connection to the Pan-African movement. *Journal of Third World Studies*, vol. 12, p. 300-25, Fall 95.
- MOSES, Wilson J. The poetics of etiopianism: W. E. B. Dubois and literary black nationalism. *American Literature* v. 47, n. 3, p. 411-426, nov. 1975.
- PAINTER, Nell I. *Creating black Americans: African-American history and its meanings, 1619 to the present*. New York: Oxford University Press, 2006.
- PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. 2nd. Edition. New York: Routledge, 2008.
- SOLLORS, Werner. *Beyond ethnicity: consent and descent in American culture*. New York: Oxford University Press, 1986.
- WINTHROP, John. A model of Christian charity. In: BAYM, Nina (Editor). *The Norton anthology of American literature*. 4th edition. Vol. 1. New York: Norton, 1994. P. 170-180.