

**“O Livro Falante”: Algumas notas sobre a Escravidão e as Escrituras nos Estados Unidos**

*“The Talking Book”: Some Notes on Slavery and the Scriptures in the United States*

**“El Libro que habla”: Algunas notas sobre La Esclavitud y Las Escrituras en los Estados Unidos**

**Resumo**

Este artigo examina o encontro dos africanos escravizados nos Estados Unidos com a Bíblia, desde os primeiros contatos com o cristianismo colonial até as interpretações insurgentes que alimentaram revoltas e movimentos de resistência. Partindo da história de London, um muçulmano alfabetizado que escreveu o Evangelho de João em caracteres árabes, o texto analisa como o evangelicalismo do Grande Despertamento introduziu os escravizados às Escrituras, ao mesmo tempo em que a alfabetização se tornou um imperativo religioso e um campo de luta. O artigo explora a tensão entre a Bíblia como “Livro Falante” — acessível oralmente — e o livro fechado para leitores analfabetos, e como essa contradição gerou interpretações teológicas próprias, desde a esperança de reparação celestial até a leitura subversiva de textos como Êxodo, Levítico e Daniel. A análise culmina nas revoltas lideradas por Gabriel Prosser, Denmark Vesey e Nat Turner, nas quais a Bíblia foi usada como inspiração para a libertação. Por fim, o artigo reflete sobre o surgimento do “tropo do Livro Falante” nas narrativas autobiográficas de ex escravizados, destacando o papel central da Escritura na formação da consciência e da literatura afro-americana.

**Palavras-chave:** Escravidão; Bíblia; Evangelicalismo; Resistência negra; Alfabetização; Narrativas de escravizados.

**Abstract**

This article examines the encounter of enslaved Africans in the United States with the Bible, from the first contacts with colonial Christianity to the insurgent interpretations that fueled revolts and resistance movements. Beginning with the story of London, a literate Muslim who wrote the Gospel of John in Arabic characters,

---

<sup>1</sup>Pastor bautista, profesor de la Harvard Divinity School de Cambridge, Massachusetts, de 1992 a 1999; profesor asociado de estudios religiosos en el Macalester College de St. Paul, Minnesota, de 1999 a 2003; profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Teológico Bautista del Nordeste de Bahía, Brasil, desde 2003; capellán en la Universidad de Brown, Providence, Rhode Island.

the text analyzes how the evangelicalism of the Great Awakening introduced the enslaved to the Scriptures, while literacy became a religious imperative and a field of struggle. The article explores the tension between the Bible as a “Talking Book” — orally accessible — and the closed book for illiterate readers, and how this contradiction generated distinct theological interpretations, ranging from the hope of celestial reparation to the subversive reading of texts such as Exodus, Leviticus, and Daniel. The analysis culminates in the revolts led by Gabriel Prosser, Denmark Vesey, and Nat Turner, in which the Bible was used as inspiration for liberation. Finally, the article reflects on the emergence of the “Talking Book trope” in the autobiographical narratives of former slaves, highlighting the central role of Scripture in the formation of African American consciousness and literature.

**Keywords:** Slavery; Bible; Evangelicalism; Black resistance; Literacy; Slave narratives.

### **Resumen**

Este artículo examina el encuentro de los africanos esclavizados en los Estados Unidos con la Biblia, desde los primeros contactos con el cristianismo colonial hasta las interpretaciones insurgentes que alimentaron revueltas y movimientos de resistencia. Comenzando con la historia de London, un musulmán letrado que escribió el Evangelio de Juan en caracteres árabes, el texto analiza cómo el evangelismo del Gran Despertar introdujo a los esclavizados en las Escrituras, al mismo tiempo que la alfabetización se convirtió en un imperativo religioso y un campo de lucha. El artículo explora la tensión entre la Biblia como „Libro que Habla“ —accesible oralmente— y el libro cerrado para los lectores analfabetos, y cómo esta contradicción generó interpretaciones teológicas distintas, que van desde la esperanza de la reparación celestial hasta la lectura subversiva de textos como Éxodo, Levítico y Daniel. El análisis culmina en las revueltas lideradas por Gabriel Prosser, Denmark Vesey y Nat Turner, en las que la Biblia fue utilizada como inspiración para la liberación. Finalmente, el artículo reflexiona sobre la aparición del „tropo del Libro que Habla“ en las narrativas autobiográficas de antiguos esclavos, destacando el papel central de las Escrituras en la formación de la conciencia y la literatura afroamericana.

**Palabras clave:** Esclavitud; Biblia; Evangelismo; Resistencia negra; Alfabetización; Relatos de esclavos.

## **Introdução**

Nos idos de 1850, William Brown Hodgson lutava para traduzir um manuscrito escrito em letras árabes por um muçulmano da África Ocidental chamado London, que era escravizado em uma plantação da Geórgia. A língua era diferente de todos os dialetos que o erudito filólogo conhecia. As letras criavam os seguintes sons misteriosos: “fas capta o jon / inde be ginnen wasde wad / and wad was wid god / ande wad was god.” Hodgson examinou cuidadosamente o

texto ininteligível até que, soando foneticamente, percebeu que as palavras na escrita árabe não eram nem de um texto em árabe nem de uma tradução árabe de um texto em inglês. London tinha usado letras árabes para relacionar algumas frases para o que Hodgson chamou de “patois,” a maneira comum do negro escravizado falar o inglês. Traduzidas para o inglês padrão, as palavras misteriosas não somente se tornaram inteligíveis, mas também muito familiares: *In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.* — «No princípio era a palavra. E a palavra estava com Deus. E a palavra era Deus,» as palavras iniciais no primeiro capítulo do Evangelho de João, no Novo Testamento (Hodgson, 1957, pp. 5, 10, citado em Turner, 2000, p. 297).

Os negros encontraram a Bíblia pela primeira vez como estranhos em uma estranha terra de escravidão, por meio da estranha linguagem das letras inglesas e da estranha religião do protestantismo evangélico. É no choque do Grande Despertamento e do Tráfego Negreiro que os negros conseguiram as letras e, posteriormente, a literatura.

London, um africano escravizado na América, era um muçulmano alfabetizado. No entanto, sua própria alfabetização dá testemunho de seu encontro com a Bíblia não como texto escrito, mas como palavra falada. Muitos escravizados africanos eram, como London, muçulmanos alfabetizados. Muitos outros aderiram a uma fé ancestral sem Sagradas Escrituras. Mas mesmo aqueles escravizados africanos que vieram para o Novo Mundo como cristãos ainda não tinham lido a Bíblia por si mesmos. Para o que viria a ser a Louisiana e a Flórida, os navios espanhóis traziam muitos escravizados católicos angolanos: o catolicismo era a religião oficial do reino do Congo desde o século XVI, quando foi adotado na corte real após contatos com os portugueses. O catolicismo ibérico de ambos os lados do Atlântico havia feito as pazes com a escravidão pelo menos um século antes de seu sucesso missionário no Congo. Padres católicos catequizaram escravizados africanos analfabetos nas colônias espanholas para aceitar seu destino conforme a vontade de Deus.

Nas colônias britânicas do meio-Atlântico da América do Norte, tanto os puritanos quanto os anglicanos fizeram tentativas modestas de introduzir escravizados ao cristianismo ao longo dos séculos XVII e XVIII. Alguns clérigos compuseram catecismos especiais de frases bíblicas e sentenças doutrinárias que os escravizados podiam ser ensinados a repetir em preparação para o batismo. O clérigo puritano Cotton Mather conformou-se com a miséria da vida do escravizado, desde que, por meio do batismo e da instrução religiosa, os patrões ajudassem a garantir para eles uma vida após a morte compensatória e beatífica. “O estado de seus negros neste mundo deve ser baixo, miserável e abjeto; um estado de servidão. Nenhuma grande coisa neste mundo pode ser feita por eles. Então seja feito alguma coisa para efetuar seu bem-estar no Mundo Vindouro.” Também Mather resolveu: “Um Catecismo deve ser preparado para eles; primeiro mais curto, depois maior; adequado às suas pobres capacidades.” Mather

preferia ensinar os escravizados a ler a Bíblia, mas “até que isso se cumprisse”, ele sugeriu que eles “aprendessem de cor certos versículos particulares das Escrituras” (Mather, 1706, pp. 42–43).

Mas a classe dominante em geral e a classe dos fazendeiros do sul em particular permaneceram indiferentes, na melhor das hipóteses, e muitas vezes abertamente hostis à instrução religiosa dos escravizados. Antes do início do século dezoito, poucos escravizados professavam o cristianismo, e aqueles que o faziam frequentemente ganhavam pouco mais do que uma vaga garantia de bem-aventurança na vida após a morte. As poucas palavras das escrituras que aprenderam foram censuradas na instrução catequética que os incitou a aceitar a escravidão como ordenada divinamente, e esses textos foram ouvidos, mas raramente lidos pelo escravizado: muitos colonos e virtualmente todos os escravizados eram analfabetos.

Esse *status quo* foi desafiado pelo evangelicalismo, aquele protestantismo entusiasta e intensamente pessoal que varreu a América do Norte em ondas de renascimento religioso de meados do século XVIII até a primeira metade do século XIX. Pregadores evangélicos viajaram pelas colônias — e mais tarde pelos estados e territórios da nova nação — convidando seus ouvintes à remissão de seus pecados, com base no poder expiatório da morte de Cristo na cruz; eles reivindicaram para si mesmos e para seus ouvintes acesso dramático e direto à graça de Deus. Esses pregadores proclamaram uma salvação divina necessária a todos e disponível a todos, ousadamente lançando seu Evangelho na praça pública. Os sermões desses pregadores eram sempre exposições evocativas da Bíblia, pois os evangélicos insistiam que o roteiro completo da salvação havia sido inscrito nas páginas das Escrituras Sagradas. Um dos princípios essenciais do Evangelicalismo era a autoridade suprema da Bíblia (Noll, 1994, pp. 128–130). O acesso direto à Bíblia era um imperativo evangélico: a religião evangélica exigia que crentes lessem as Escrituras por si mesmos. Assim, para os evangélicos, a alfabetização tornou-se uma questão de religião. Os líderes do movimento de escolas públicas americanas do início do século XIX eram membros evangélicos do clero e a imprensa religiosa prontamente publicou sua advocacia (Graff, 1979, p. 28, citado em Cornelius, 1991, p. 4, n. 10).

A pregação aberta e pública dos evangélicos era inclusiva ao extremo. A unidade social de medida para o pregador evangélico não era nem a igreja nem a capela, mas sim a multidão: quanto maior a multidão, melhor, porque todos precisavam ouvir a mensagem da salvação eterna. Na multidão que veio ouvi-los, os pregadores evangélicos notaram a presença considerável de escravizados africanos. Escravizados em número significativo ficaram sob a influência do cristianismo nas colônias britânicas e foram, assim, apresentados à Bíblia por meio do evangelicalismo em massa do Grande Despertamento da década de 1740.

Viajando pelo condado de Hanover, no estado de Virgínia, o branco evangelista presbiteriano Samuel Davies relatou em 1751: “Há um grande número de negros nessas partes; e às vezes vejo 100 ou mais entre meus ouvintes” (citado em Raboteau, 1978, pp. 129–130). Em 1755, Davies relatou: “Nunca fiquei tão impressionado com o aparecimento de uma assembleia como quando olhei para aquela parte da casa de reunião onde eles geralmente se sentam, com tantos semblantes negros ansiosamente atentos a cada palavra que ouvem, frequentemente banhados em lágrimas.” Ele observou que “alguns... os negros têm tido grandes problemas com suas almas; seus corações foram quebrantados pelo pecado; eles aceitaram a Cristo como seu único Salvador; e são cristãos de fato.” O testemunho de Davies ecoa nas lembranças de outros pregadores evangélicos também (Raboteau, 1994, p. 4). O cristianismo evangélico foi e continua sendo uma força formidável na religião negra.

Isso não quer dizer algo como a maioria dos escravizados americanos fossem cristãos evangélicos ou cristãos de qualquer tipo. Ainda em meados do século XIX, vários cristãos negros testemunharam que o “paganismo” era predominante na comunidade escravizada (Stuckey, 2000, p. 264). Não obstante, o impacto do Evangelicalismo Protestante na cultura e a consciência negra era profunda e indelével. Negros e brancos, bem como ricos e pobres, reuniam-se e se misturavam nas reuniões campais no entusiasmo da religião reavivalista.

Esse nivelamento extático e emocional das castas da nova sociedade americana, de outra forma implacavelmente rígidas, trouxe os escravizados para uma comunidade que se aproximava, embora apenas por momentos fugazes, da igualdade espiritual. E como as relações igualitárias se tornaram o ideal proclamado, senão a norma realizada nas denominações evangélicas, alguns escravizados afastaram as comunhões racistas. Um padre católico reclamou que a segregação forçada em sua igreja havia ofendido os escravizados e feito com que boicotassem a missa e começassem a ler a Bíblia protestante (Cornelius, 1991, p. 100, n. 34; Boles, 1988, p. 135). Foi nesse ambiente espiritualmente carregado que os negros começaram a ouvir a Bíblia falar com eles.

## **Leitura e Libertação**

Esse ambiente acompanhou os esforços de proselitismo dos batistas e metodistas. “A disseminação do evangelicalismo batista e metodista entre 1770 e 1820”, observa Albert Raboteau, “mudou a compleição religiosa do Sul ao trazer um número sem precedentes de escravizados à membresia da igreja...” (Raboteau, 1994, p. 6). E embora batistas e metodistas fossem mais tarde divididos sobre a abolição, o proselitismo agressivo dessas duas denominações conseguiu uma colheita de almas negras. A governança quase democrática e o etos desestabilizador dos batistas prometiam aos negros mais oportunidades de participação direta do que qualquer outra denominação (Cornelius, 1991, p. 20).

Os desenvolvimentos na piedade, prática e política dos batistas da Virgínia são especialmente indicativos de como o evangelicalismo se transformou no Sul pós-revolucionário, onde surtos esporádicos de religião revivalista ainda ocorriam. Os batistas são especialmente importantes na história religiosa coletiva dos negros porque a mudança de direção denominacional sobre a questão da escravidão está documentada de maneira mais nítida entre eles e porque foram os mais bem-sucedidos de todos os evangélicos na conversão de negros. Ou melhor: os negros tiveram mais sucesso em se tornar batistas.

A igreja anglicana perseguiu Evangelistas Batistas e os associou com sedição e desordem. Uma petição anti Batista à assembleia da Virgínia de 1777 advertia que “houve reuniões noturnas de escravizados para receber a instrução desses professores [batistas] sem o consentimento de seus patrões, o que produziu consequências muito ruins” (James, 1900, pp. 84–85, citado em Raboteau, 1994, p. 5, n. 7). Na década de 1780, vários líderes batistas libertaram seus escravizados e, no final da década, o Comitê Geral dos Batistas da Virgínia emitiu uma condenação oficial à escravidão, “uma privação violenta dos direitos da natureza” (citado em Raboteau, 1994, p. 5, n. 9). Mas as associações batistas locais repudiaram a condenação, argumentando que a posse de escravizados era uma questão de consciência cristã individual, que a escravidão estava além da jurisdição de qualquer sociedade religiosa e que a preocupação apropriada da igreja deveria ser a melhoria, não a emancipação. Assim, a governança quase democrática que os batistas negros consideravam tão libertadores contribuíram fundamentalmente para o fim da abolição entre os batistas brancos no sul. No início do século XIX, os batistas trocaram suas brutas maneiras revivalistas e o sentimento emancipacionista que as acompanhava, pela respeitabilidade sob o regime escravista sulista.

As primeiras décadas desse período deram origem a um quadro de pregadores negros virtualmente independentes que pastoreavam congregações negras. Tanto ideológica quanto institucionalmente, os negros estavam implicitamente estabelecendo uma ilha de autonomia em suas próprias comunidades de fé, “em alguns casos, sem qualquer envolvimento ativo de missionários ou patrões brancos” (Raboteau, 1994, pp. 5–7). Alguns evangélicos brancos rejeitaram a noção de um pastorado negro: um líder presbiteriano aconselhou sua igreja que pregadores para os escravizados “nunca deveriam ser tirados de entre si,” porque “as circunstâncias os impedem a preparação e a formação que tal cargo requer.” Mas a alfabetização bíblica era tão importante para a religião evangélica que os evangélicos desafiaram os códigos que proibiam a alfabetização de escravizados ao ensinar escravizados convertidos a ler. Após a Guerra Revolucionária, os cristãos evangélicos estabeleceram as chamadas “escolas de Sabá” para a instrução de negros em vários estados. Ao mesmo tempo, alguns líderes da Revolução Americana defenderam a alfabetização universal como uma necessidade para o avanço da democracia, e os planos para a educação dos

negros até acompanharam a emancipação em algumas ações estatais pós-revolucionárias (Cornelius, 1991, pp. 4, 23–24, 94).

Assim, no final do século XVIII e início do XIX, os cristãos negros estavam consolidando intermitentemente sua própria liderança. Esta florescência de autonomia limitada foi acompanhada por uma reinterpretação inquietada, às vezes insurgente, do Cristianismo Evangélico e, com ele, do Livro do Cristianismo Evangélico. “Inevitavelmente, o cristianismo dos escravizados contradizia o de seus senhores”, observa Raboteau. “A divisão era profunda; estendeu-se à interpretação fundamental da Bíblia” (Raboteau, 1994, p. 8).

Em 1837, o escravizado fugitivo Charles Ball descreveu a religião entre os escravizados desta forma: “A ideia de revolução nas condições de brancos e negros,” insistiu ele, “é a pedra angular da religião destes últimos... O céu não será para ele se não for vingado dos seus inimigos” (citado em Levine, 1977, p. 34). Como opinou um escravizado cristão, “Algumas pessoas dizem que os detentores de escravizados podem ser bons cristãos, mas eu não posso e não vou acreditar, nem penso que um escravizado possa chegar ao céu. Ele pode possivelmente chegar lá, não sei; embora eu mesmo deseje chegar lá, não quero ter nada a ver com os detentores de escravizados, nem aqui nem no céu” (citado em Raboteau, 1978, pp. 291–292). O escravizado fugitivo Moses Roper relatou na sua autobiografia que os escravizados na plantação consideravam seu escravizador, “um péssimo exemplo do que um cristão professo deveria ser, não se juntariam à igreja metodista a que pertencia, achando que tinha que ser um conjunto de pessoas muito más” (Roper, 1840, p. 62, citado em Roberts, 1989, p. 146).

Naturalmente, o remédio inacessível na terra seria acessível no céu. Um escravizado chamado Maurice, cego por um golpe na cabeça do chicote do seu senhor, lembra: “Senti uma grande angústia quando fiquei cego..., mas depois fui procurar o Senhor; e desde que sei que vejo no outro mundo, tenho sempre uma grande satisfação” (Forten, 1864, p. 672, citado em Washington, 2000, p. 336). Porém, o céu não era meramente o lugar do remédio, mas também o lugar da reparação. “Há um grande consolo em saber que Deus é justo e não deixará o opressor dos fracos, e o violador de virtuosos escapar impune aqui e no futuro”, declarou o ex escravizado William Craft em 1860: “acredito que uma retribuição semelhante à que destruiu Sodoma está pairando sobre os detentores de escravizados” (citado em Franklin, 1992, p. 60). Sodoma — a cidade iníqua que Deus destrói no livro do Génesis — serve como a inspiração bíblica da esperança de Craft.

No século XIX, os negros do Norte que lutaram no Exército da União e os do Sul que oraram por ele acreditaram que Deus estava travando uma guerra santa, de acordo com as Escrituras Sagradas. Um grupo de escravizados reunidos em segredo em Richmond, Virgínia, encontrou a Guerra entre os Estados profetizada num oráculo do livro de Daniel. Os escravizados leram furtivamente Daniel 11,13-15: “Porque o rei do Norte tornará, e porá em campo uma multidão

maior do que a primeira, e, ao cabo de tempos, *isto é*, de anos, virá à pressa com grande exército e com muita fazenda. E, naqueles tempos, muitos se levantarão contra o rei do Sul; e os filhos dos prevaricadores do teu povo se levantarão para confirmar a visão; mas eles cairão. E o rei do Norte virá, e levantará baluartes, e tomará a cidade forte; e os braços do Sul não poderão subsistir, nem o seu povo escolhido, pois não haverá força que possa subsistir.” Thomas L. Johnson, um membro do grupo, relatou: “Encontramo-nos muitas vezes juntos e lemos este capítulo à nossa própria maneira.” Johnson e os seus camaradas “avidamente agarraram-se a quaisquer declarações que a nossa ansiedade, esperança e oração sobre a nossa liberdade nos levaram a procurar, e que poderiam indicar o final desejável da grande Guerra” (Johnson, 1909, pp. 29–30, citado em Raboteau, 1978, p. 312). A Bíblia, de acordo com os cálculos clandestinos destes escravizados, prometia a vitória do Norte.

O evangelicalismo tornaria a Bíblia a literatura mais acessível nos Estados Unidos. Os evangélicos negros o tornariam o mais perigoso. Em 1800, dois negros escravizados por Tom Prosser, Gabriel e seu irmão Martin, foram os arquitetos de uma revolta abortada no Condado de Henrico, Virgínia, que seria uma das maiores revoltas de escravizados da história americana. Gabriel e Martin recrutaram milhares de escravizados em reuniões noturnas de oração, as quais um informante descreveu como “uma exposição inflamada das Escrituras.” Os irmãos escravizados pregavam que os israelitas eram “um tipo de resistência bem-sucedida à tirania; e foi argumentado que agora, como então, Deus estenderia seu braço para salvar e fortaleceria cem para derrubar um mil” (citado em Harding, 1997, p. 112, n. 15).

Ben Woolfolk era um escravizado que participou ativamente das reuniões conspiratórias em que os irmãos Gabriel e Martin Prosser organizaram a malfadada revolta. Posteriormente capturado, Woolfolk testemunhou seu papel e o papel de outros na conspiração (“Confessions of Ben, aliás Ben Woolfolk”, 1976, pp. 113–114). Na transcrição de seu testemunho, Woolfolk lembra que ele próprio falou em uma reunião na qual Gabriel, o irmão de Gabriel, Martin, e outros co-conspiradores estavam presentes com armas. Woolfolk testemunhou: “Eu disse a eles que tinha ouvido que, nos dias antigos, quando os israelitas estavam a serviço do rei Faraó, foram tirados dele pelo poder de Deus e levados por Moisés. Deus o abençoou com um anjo para ir com ele, mas eu não pude ver nada desse tipo nestes dias.” De acordo com o testemunho de Woolfolk, Martin respondeu: “Eu li em minha Bíblia onde Deus diz que se o adorarmos, teremos paz em toda nossa terra; cinco de vocês conquistarão cem e cem um mil de nossos inimigos”. A alusão é a um trecho do livro de Levítico: “Se andardes nos meus estatutos, e guardardes os meus mandamentos, ... habitareis seguros na vossa terra. E perseguireis os vossos inimigos, e cairão à espada diante de vós. Cinco de vós perseguirão um cento, e cem de vós perseguirão dez mil; e os vossos inimigos cairão à espada diante de vós” (Levítico 26: 3,5,7-8).

A Igreja Africana de Charleston, no estado de Carolina do Sul, era uma congregação de negros metodistas fundada em 1818 depois que uns milhares de negros retiraram sua filiação das igrejas metodistas brancas em Charleston, após uma disputa sobre um cemitério racialmente segregado. A igreja tornou-se o palco de outra revolta abortada que recebeu inspiração da Bíblia. Um informante que traiu a revolta alegou que Denmark Vesey, um líder carismático de classe na igreja, havia inspirado seus companheiros paroquianos à violência, lendo passagens da Bíblia (A Corporation de Charleston, Carolina do Sul, 1822, citado em Harding, 1997, p. 113). Na transcrição do testemunho do escravizado informante chamado Rolla, a história do Êxodo figura com destaque em uma reunião dos conspiradores na casa de Vesey.

Naquela noite na casa de Vesey, decidimos fazer as armas e cada homem investiu 12 centavos para esse fim. Embora o quarto de Vesey estivesse cheio, eu não conhecia ninguém lá. Nessa reunião, Vesey disse que devíamos capturar a armaria para conseguir armas; que devíamos nos levantar e lutar contra os brancos para conseguir nossa liberdade; ele foi o primeiro a se levantar e falar, e leu para nós na Bíblia como os Filhos de Israel foram libertados do cativeiro em Egito. Ele disse que o levante ocorreria no domingo passado, à noite (16 de junho) e que Peter Poyas era um [dos conspiradores] (“The Vesey Conspiracy”, 1951, pp. 75–76).

Depois que a trama foi descoberta, um bilhete com a seguinte mensagem foi encontrado num baú pertencente ao Peter Poyas: “Não temas, o Senhor Deus que libertou Daniel é capaz de nos livrar” (Phillips, 1966, p. 421, citado em Harding, 1997, p. 115).

O Vesey e 130 de seus conspiradores foram presos e julgados. Trinta e sete, incluindo o próprio Vesey, foram executados. A Igreja africana foi arrasada e novas leis proibiram estritamente a leitura, a escrita, a pregação e a reunião de escravizados. O consenso da classe de proprietários era que a leitura não supervisionada da Bíblia entre os escravizados transformava a religião em rebelião.

Ao permitir que pregadores escravizados tivessem acesso direto à Bíblia, os metodistas estavam pagando por um erro que a igreja estabelecida recusou cometer. Um clérigo anglicano comentou com satisfação que tal complô nunca poderia ter sido planejado entre os episcopais negros porque na Igreja Episcopal eles “não tinham permissão para exortar ou expor as Escrituras em suas próprias palavras... e para proferir... qualquer disparate que chegue a suas mentes” (citado em Perkins, 1941, p. 232, citado em Harding, 1997, p. 116). Onde a religião dos escravizados não foi totalmente reprimida, os fazendeiros subsidiaram missionários brancos para prevenir que “qualquer disparate” chegasse às mentes dos escravizados.

A classe dominante aprenderia com as revoltas de escravizados cristãos do primeiro terço do século XIX o potencial incendiário da instrução religiosa não censurada nas senzalas, e os proprietários de escravizados se tornariam

ainda mais determinados a impedir a disseminação da alfabetização entre os escravizados. As sanções contra ensinar escravizados a ler e escrever eram severas: escravizados descobertos escrevendo ou aprendendo a escrever podiam ter seus dedos cortados (Cade, 1935, p. 318, reimpresso em Finkelman, 1989, p. 82). Como um jovem escravizado, o grande orador abolicionista Frederick Douglass freqüentemente ouvia a dona da casa lendo a Bíblia em voz alta, e foi esta experiência, como ele escreveu mais tarde em sua autobiografia, que “despertou em mim o desejo de aprender” (Douglass, 1962, pp. 78–79). Mais tarde, Douglass reclamaria que, sob o regime de escravizados, “homens e mulheres eram obrigados a se esconder em celeiros, bosques e árvores de cristãos professos, para ler a Bíblia Sagrada” (Douglass, 1962, p. 153). Embora alguns escravizados domésticos escolhidos aprendessem a ler juntos com os filhos do senhor e outros pudessem aprender furtivamente, a massa de escravizados continuava analfabeta. E a Bíblia permaneceu um livro fechado.

A reação que se seguiu na esteira da rebelião de Nat Turner em agosto de 1831 foi uma verdadeira repressão ao cristianismo negro. Entre 1830 e 1834, Virgínia, Carolina do Norte, Carolina do Sul, Alabama e Louisiana promulgaram legislação tornando a educação de escravizados punível com multa ou prisão, e proibindo completamente pregação por escravizados e reuniões de escravizados sem supervisão (Cornelius, 1991, pp. 32–33). Durante um debate legislativo na Carolina do Sul, em 1834, que resultou a aprovação de leis que tornavam ilegal ensinar escravizados a ler e escrever, o fazendeiro Whitmarsh Seabrook afirmou que qualquer pessoa que quisesse que os escravizados lessem a Bíblia deveria ser colocada “na sala de um asilo lunático” (citado em Freehling, 1966, e Seabrook, 1834, pp. 15, 28–30, citados em Joyner, 1984, pp. 157–158).

Claro, alguns plantadores desencorajavam a religião de qualquer forma. “Meu chefe não nos permitia ir à igreja, orar nem cantar”, relatou um ex escravizado. “Se ele nos pegava orando ou cantando, ele nos chicoteava. Ele não se importava muito com nada, exceto com trabalho de fazenda” (Rawick, 1977, 7:24; Roberts, 1989, p. 145). Alguns senhores de escravizados preferiam a licenciosidade à piedade como uma forma melhor de controle social. O fazendeiro da Flórida, Zephaniah Kingsley, em oposição à instrução religiosa de seus escravizados, adotou como política “nunca interferir nos assuntos domésticos e familiares [dos escravizados]” e “incentivou tanto quanto possível a dança, a alegria e a vestimenta, para as quais o sábado tardes e noites, e as manhãs de domingo eram dedicadas” (Kingsley, 1829, excerto em Epstein, 1977, p. 194, e citado em Roberts, 1989, p. 142). Visitando Saint Louis em 1818, John Mason Peck observou que “Os negros estavam acostumados a se reunir nas agradáveis tardes do sábado, dançar, beber e brigar” (Peck, 1864, citado em Roberts, 1989, p. 143).

Os escravizadores que preferiam a religião à folia como forma de controle social começaram a reter missionários para seus escravizados, que os doutrinariam com exortações bíblicas à submissão. James L. Belin, um pastor metodista em Murrells Inlet, Carolina do Sul, começou suas quatro décadas de trabalho missionário entre os escravizados já em 1819. Em 1832, menos de um ano após a rebelião de Nat Turner, os plantadores episcopais de arroz de Waccamaw, no Carolina do Sul, estabeleceram sua própria missão para seus escravizados e contratou um clérigo inglês de 28 anos, Alexander Glennie, como missionário episcopal.

Glennie alternava entre as plantações para que as visitasse uma ou duas vezes por mês, e suas congregações de escravizados cresceram de 10 para 529 comungantes em 1862. Em suas memórias, J. Motte Alston, patriarca da plantação de Woodbourne, descreveu a atividade de Glennie: “O reverendo Alexander Glennie e sua esposa vinham até nós uma vez a cada quinze dias. Ele sempre vinha jantar, depois do qual ensinava às crianças negras seu catecismo e pregava a todos os meus negros à noite. Nessas ocasiões, sempre gozavam de meio feriado, de modo a permitir que se retocassem e tivessem uma aparência respeitável. Era uma lei que todos deveriam assistir” (citado em Joyner, 1984, pp. 154–155). Um visitante do norte descreveu a família de Alston liderando em devoções diárias:

Um sinal da patroa causou o soar de um sino no salão, e cerca de dez ou doze servos domésticos homens e mulheres, de aparência notavelmente limpa e arrumada... entrou no apartamento. Eles se posicionaram na extremidade remota da sala, e nosso anfitrião, abrindo uma grande e bem usada Bíblia de família, leu o capítulo quinquagésimo quarto de Isaías. Então, todo mundo ajoelhado, ele fez uma petição curta e extemporânea, encerrando com o Pai Nosso; todos presentes, tanto negros como brancos, unindo-se a ele. Então, o belo hino de Heber, “Das Montanhas Glaciais da Groenlândia,” foi cantado; os negros, a meu ouvido, fazendo música muito melhor do que os brancos (citado em Joyner, 1984, pp. 114–115).

Os escravizados raramente eram apresentados à Bíblia por meio da página impressa. Para muitos escravizados, a alfabetização bíblica começou com a memorização espontânea e a recordação oral. Os escravizados imitavam o que ouviam em sermões de pregadores e leitores brancos e, ao repetir o que ouviam, muitas vezes improvisavam sobre isso. J. Motte Alston comentou sobre a capacidade de seus escravizados de se lembrarem as Escrituras recitadas por Glennie: “Foi maravilhoso o que de memórias retentivas [os escravizados] tinham, pois poucos sabiam ler. O pastor sempre lia os serviços noturnos do *Livro de Oração Comum* da Igreja Anglicana e sempre, também, o mesmo Saltério, para permitir que a congregação respondesse, o que eles fizeram com muita precisão e devoção».

Um visitante do norte na capela de Glennie em All Souls Parish, Geórgia, relatou: “A congregação respondeu e cantou o *Te deum* com o Sr. Glennie. Al-

guns tinham livros e sabiam ler, mas como todos não podiam, ele lia duas linhas de um hino e depois todos cantavam e assim por diante.” Glennie pregou seus sermões em forma catequética, primeiro fazendo a pergunta, e a congregação fornecendo a resposta depois, de modo rotineiro. Glennie desenvolveu esta forma de pregação para evocar uma experiência de adoração mais emocionante do que a liturgia anglicana convencional, mas a forma litúrgica também foi moldada pelas exigências do culto analfabeto (Joyner, 1984, pp. 162–163).

Elizabeth Botume estava entre os abolicionistas, missionários, professores e jornalistas chamados da Banda de Gideão que acompanhou os soldados ianques que ocuparam as Ilhas do Mar do Carolina do Sul durante a Guerra Civil. No Natal, os escravizados da Ilha Hilton Head a convidaram para pregar para eles. Depois de seu sermão, do qual, ela estava convencida, seu público “entendeu muito pouco,” a congregação se engajou em um coro empolgante de “Alegria para O Mundo”, seguido por orações extemporâneas. Botume relatou que nas orações cada um dos escravizados “tentava introduzir, em sua fraseologia grosseira, algumas das passagens da Escritura que tinha ouvido” (Botume, 1893/1968, pp. 74–75, citado em Washington, 2000, p. 335). Harriet Ware, outro membro abolicionista da Banda de Gideão, descreveu as reuniões de adoração dos escravizados lá em que “em intervalos regulares, ouve-se o ancião ‘diaconizando’ um hino do hinário, que é cantado dois versos por vez” (Pearson, 1906, p. 27). A prática dos cantores principais “traçando” ou cantando os primeiros dois versos de um hino antes do resto da congregação serviu bem aos adoradores analfabetos.

Ademais, a prática de começar uma canção com várias linhas principais que, por sua vez, provocam uma resposta coral, era um padrão oral que se aproximava das formas tradicionais de composição musical da África Ocidental. Cantores negros aplicaram essa forma musical ancestral ao compor frases e histórias bíblicas para canções improvisadas espontaneamente criadas na adoração. Foi por meio da voz humana, então, e não da página impressa, que a Bíblia começou a habitar o mundo interior do escravizado: a Bíblia dos escravizados passou pela música, assim como a música dos escravizados passou pela Bíblia. Por meio das liturgias peculiares da escravidão, os escravizados vieram a conhecer, aos poucos, as Escrituras, sem o benefício da palavra escrita.

“Ninguém naquele lugar foi ensinado nem a ler nem a escrever,” lembrou o ex escravizado Silas Jackson. “No domingo, os escravizados que desejavam adorar se reuniam em uma das grandes cabanas com um dos superintendentes presentes e tinham sua igreja, após o que o superintendente falava. Ninguém leu a Bíblia. Sandy Jasper, o cocheiro do Sr. Ashbie, era o pregador. Ele iria para a igreja batista branca no domingo com a família e estaria mais bem informado porque ouviu o pregador branco.” James Smith, do condado de Bowie, Texas, lembrou que seu patrão permitiria que seus escravizados realizassem serviços religiosos nas noites de quarta-feira, manhãs de domingo e noites

de domingo, e “ele lia para o pastor negro um capítulo da Bíblia, selecionava um texto para ele e dava para ele algumas instruções sobre como lidar com o texto” (Raboteau, 1978, p. 242; Yetman, 1970, p. 177; Cade, 1935, p. 91).

Mesmo com esses dispositivos litúrgicos para acomodá-los, os escravizados não se contentavam com o culto analfabeto em uma religião do Livro. Na contradição entre o imperativo de alfabetização no evangelicalismo americano e o imperativo de analfabetismo da escravidão americana, os negros confrontaram a Bíblia como um livro aberto e fechado. Como a Palavra de Deus, ela “falava” a eles, mas como um texto escrito saudava seus leitores negros analfabetos com silêncio. A literatura inicial dos negros escravizados é marcada pelo aparecimento da página silenciosa, o que o crítico literário Henry Louis Gates, Jr., em uma análise clássica, identificou como “o tropo do Livro Falante” (Gates, 1988, pp. 131–132).

A primeira ocorrência do Livro Falante é a biografia do escravizado africano libertado James Albert Ukawsaw Gronniosaw, *Uma narrativa dos particulares mais notáveis da vida de James Albert Ukawsaw Gronniosaw, um príncipe africano, como relacionado por si mesmo (1772)*. Jovem vítima dos escravistas holandeses, Gronniosaw relembra sua experiência inicial com a alfabetização por seus captores.

[O capitão do navio] costumava ler orações em público para a tripulação todos os sábados; e quando o vi ler pela primeira vez, nunca fiquei tão surpreso em minha vida como quando vi o livro falar com [o capitão], pois pensei que sim, ao observá-lo olhar para ele e mover os lábios. Eu gostaria que isso acontecesse comigo. Assim que meu patrão terminou de ler, eu o segui até o lugar onde ele colocou o livro, ficando extremamente encantado com ele, e quando ninguém me viu, eu o abri e coloquei meu ouvido bem perto dele, na grande esperança de que isso diria algo para mim; mas fiquei muito triste e muito decepcionado quando descobri que ele não falaria. O pensamento imediatamente se apresentou a mim, que todo mundo e tudo me desprezavam porque eu era preto (Gronniosaw, 1772, em Gates & Andrews, 1998, pp. 40–41).

Na sua autobiografia, *A vida, história e sofrimento inigualável de João Jea, o pregador africano, escrita por ele mesmo*, João Jea, um ex-escravizado africano convertido em Nova York do século XVIII, relatou que os filhos de seu patrão liam para ele a Bíblia enquanto procuravam convencer de que ele era escravizado perpetuamente. Depois que eles o deixaram, Jea escreve: “Peguei o livro e levantei-o contra meus ouvidos, para tentar se o livro falaria comigo ou não, mas provou ser em vão, porque eu não conseguia ouvi-lo falar uma palavra.” Lamenta Jea, “o livro não falaria comigo” (Jea, 1811, em Gates & Andrews, 1998, pp. 391–392).

O tropo do Livro Falante também aparece no relato autobiográfico do marinheiro nigeriano, ex-escravizado e abolicionista Olaudah Equiano, *A narrativa interessante da vida de Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, o africa-*

no, escrito por ele mesmo, publicado em 1789. Como um escravizado cativo em uma viagem de Barbados para a Virgínia, Equiano fala de seu espanto em relação à prática europeia da leitura: “Eu costumava ver meu dono... engajado na leitura; e tive uma grande curiosidade em conversar com os livros, como pensei que [ele] tinha; e assim aprender como todas as coisas tiveram um começo: para esse propósito, muitas vezes peguei um livro e conversei com ele, e então coloquei meus ouvidos nele, quando sozinho, na esperança de que ele me respondesse; e fiquei muito preocupado quando descobri que permaneceu em silêncio” (Equiano, 1789, em Gates & Andrews, 1998, p. 21). O retrato assinado de Equiano, publicado na sua *Narrativa*, mostra seu autor com a Bíblia em seu colo.

## Conclusão

Ao final das contas, a literatura dos negros nos Estados Unidos não começa propriamente com as letras. Começa com a religião, a religião evangélica dos escravizados que ouviram o texto da Bíblia e fizeram de suas letras uma busca sagrada. A Bíblia era o principal objetivo da alfabetização dos negros, para quem a religião era, ao mesmo tempo, oportunidade e mandato para adquirir cartas. O poeta escravo Júpiter Hammond exortou seu público de companheiros escravizados a se alfabetizar e se dedicar à leitura da Bíblia, pois em seus oráculos sagrados eles descobririam revelações reconfortantes “para criaturas tão ignorantes como nós.” Em 1787, Hammond, então com setenta anos de idade, colocou a questão da forma seguinte: “Se não houvesse Bíblia, não importaria se você pudesse ler ou não” (Hammond, 1786/1985, p. 40).

Para os africanos escravizados dos Estados Unidos, a Bíblia era um livro aberto e fechado. Como a Palavra de Deus, falava-lhes com palavras que davam uma nova linguagem aos seus sonhos e pesadelos. Como um texto escrito, ele os cumprimentava com silêncio. Mas enquanto eles lutavam para fazer o livro ‘falar’ com eles, eles fariam o Livro Falante seu próprio.

## Referências

- Boles, J. (Ed.). (1988). *Masters and slaves in the house of the Lord: Race and religion in the American South, 1740–1870*. University Press of Kentucky.
- Botume, E. (1968). *First days amongst the contrabands*. Arno Press. (Trabalho original publicado em 1893)
- Cade, J. B. (1935). Out of the mouths of ex-slaves. *Journal of Negro History*, 20, 294–337. (Reimpresso em P. Finkelman (Ed.), *Articles on American slavery* (Vol. 1). Garland, 1989)

- Cornelius, J. (1991). *When I can read my title clear: Literacy, slavery, and religion in the Antebellum South*. University of South Carolina Press.
- Douglass, F. (1962). *Life and times of Frederick Douglass: His early life as a slave, his escape from bondage, and his complete history*. Collier Books.
- Epstein, D. J. (1977). *Sinful tunes and spirituals: Black folk music to the Civil War*. University of Illinois Press.
- Franklin, V. P. (1992). *Black self-determination: A cultural history of African American resistance*. Lawrence Hill Books.
- Freehling, W. W. (1966). *Prelude to Civil War: The nullification controversy in South Carolina, 1816–1836*. Harper and Row.
- Gates, H. L., Jr. (1988). *The signifying monkey: A theory of Afro-American literary criticism*. Oxford University Press.
- Gates, H. L., Jr., & Andrews, W. L. (Eds.). (1998). *Pioneers of the Black Atlantic: Five slave narratives from the Enlightenment, 1772–1815*. Civitas.
- Graff, H. (1979). *The literacy myth: Literacy and social structure in the nineteenth-century city*. Academic Press.
- Hammond, J. (1985). An address to the Negroes of the city of New York. In M. C. Sernett (Ed.), *Afro-American religious history: A documentary witness* (p. 40). Duke University Press. (Trabalho original publicado em 1786)
- Harding, V. (1997). Religion and resistance among Antebellum slaves, 1800–1860. In T. E. Fulop & A. J. Raboteau (Eds.), *African American religion: Interpretive essays in history and culture* (pp. 107–130). Routledge.
- Hodgson, W. B. (1957). The gospel, written in the Negro patois of English with Arabic characters by a Mandingo slave in Georgia. American Ethnological Society.
- James, C. F. (Ed.). (1900). *Documentary history of the struggle for religious liberty in Virginia*. J. P. Bell.
- Johnson, T. L. (1909). *Twenty-eight years a slave: Or the story of my life in three continents* (7th ed.). W. Mate.
- Joyner, C. (1984). *Down by the Riverside: A South Carolina slave community*. University of Illinois Press.
- Kingsley, Z. (1829). *Treatise on the patriarchal or co-operative system of society as it exists in some governments, and colonies in America, and in the United States, under the name of slavery, with its necessities and advantages*. [Excerto em D. J. Epstein, *Sinful tunes and spirituals*, 1977].
- Levine, L. W. (1977). *Black culture and Black consciousness: Afro-American folk thought from slavery to freedom*. Oxford University Press.
- Mather, C. (1706). *The Negro Christianized: An essay to excite and assist the good work, the instruction of Negro-servants in Christianity...* B. Green.
- Noll, M. (1994). Revolution and the rise of evangelical social influence in North Atlantic societies. In M. Noll, D. W. Bebbington, & G. A. Rawlyk

- (Eds.), *Evangelicalism: Comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700–1990* (pp. 113–136). Oxford University Press.
- Pearson, E. W. (Ed.). (1906). *Letters from Port Royal written at the time of the Civil War*. W. B. Clarke.
- Peck, J. M. (1864). *Forty years of pioneer life* (R. Babcock, Ed.). American Baptist Publication Society.
- Perkins, H. P. (1941). Religion for slaves: Difficulties and methods. *Church History*, 10(3), 228–245.
- Phillips, U. B. (1966). *American Negro slavery*. Louisiana State University Press.
- Raboteau, A. J. (1978). *Slave religion: The “invisible institution” in the Antebellum South*. Oxford University Press.
- Raboteau, A. J. (1994). African Americans, Exodus, and the American Israel. In P. E. Johnson (Ed.), *African American Christianity: Essays in history* (pp. 1–17). University of California Press.
- Rawick, G. P. (Ed.). (1977). *The American slave: A composite autobiography* (Vols. 1–12). Greenwood Press.
- Roberts, J. W. (1989). *From trickster to badman: The Black folk hero in slavery and freedom*. University of Pennsylvania Press.
- Roper, M. (1840). *A narrative of the adventures and escape of Moses Roper from American slavery*. London.
- Rose, W. L. (Ed.). (1976). *A documentary history of slavery in North America*. Oxford University Press.
- Seabrook, W. (1834). *Essay on the management of slaves*.
- Stuckey, S. (2000). ‘My burden lightened’: Frederick Douglass, the Bible, and slave culture. In V. Wimbush (Ed.), *African Americans and the Bible: Sacred texts and social textures* (pp. 261–270). Continuum.
- The Vesey conspiracy. (1951). In H. Aptheker (Ed.), *A documentary history of the Negro people in the United States* (Vol. 1, pp. 75–76). Citadel Press.
- Turner, R. B. (2000). African Muslim slaves, the Nation of Islam, and the Bible. In V. Wimbush (Ed.), *African Americans and the Bible: Sacred texts and social textures* (pp. 295–315). Continuum.
- Washington, M. (2000). The meanings of Scripture. In V. Wimbush (Ed.), *African Americans and the Bible: Sacred texts and social textures* (pp. 327–348). Continuum.
- Yetman, N. (Ed.). (1970). *Voices from slavery*. Holt, Rinehart and Winston.

Allen Dwight Callahan