

O Discurso religioso enquanto painel das relações raciais oitocentistas¹

Heloisa Toller Gomes*

Resumo: Examinamos aqui o discurso religioso do negro e sobre o negro no Brasil e nos Estados Unidos, durante o século XIX. Quer produzido pelas elites dominantes, quer pelos negros escravizados e seus descendentes, o discurso religioso (e/ou sua temática), extrapolando o domínio espiritual e mesclando-se à esfera política e ao âmbito literário, exhibe um acurado panorama das relações inter-raciais nos dois países. Inusitadas confluências do sagrado e do profano, a respaldarem tanto o endosso do *status quo* escravista quanto às reivindicações abolicionistas e, posteriormente, de cidadania plena, emergem através das singularidades discursivas advindas do protestantismo anglo-saxão instaurado na colonização dos Estados Unidos e do catolicismo ibérico, conforme estabelecido no Brasil colônia, em suas respectivas transformações através das décadas. O presente trabalho discute este vasto painel discursivo, numa leitura comparatista e interdisciplinar.

Palavras-chave: Escravidão. Discurso religioso. Relações inter-raciais.

Introdução

A questão inter-racial expressou-se em um tipo de discurso muito atuante na formação populacional do Brasil e dos Estados Unidos – o discurso religioso, que se destacou entre os diversos códigos étnicos e comportamentais a regerem as relações sociais na vigência da colonização escravista nas Américas e além, até o final do oitocentismo. Este trabalho procura caracterizá-lo, verificando também a sua penetração em outras modalidades discursivas, como o discurso literário e o político.

Abordamos aqui, em primeiro lugar, os mecanismos de funcionamento do discurso religioso hegemônico, católico ou protestante, implementado pelos colonizadores no Novo

* Doutora em Letras (PUC-RJ). Prof. Adjunta UERJ / Pesquisadora Associada PACC-UFRJ. htoller@terra.com.br

¹ Este trabalho tem como base o capítulo “O discurso religioso”, do livro *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*, de minha autoria.

Revista Língua & Literatura	FW	v. 12	n. 18	p. 13-31	Ago. 2010. Recebido em: 30 jun. 2010. Aprovado em: 09 jul. 2010.
-----------------------------	----	-------	-------	----------	---

Mundo². Foi este um dos instrumentos ideológicos que construíram, desde os primórdios da colonização, uma retórica em torno da escravização do negro, enfatizando a estratificação racial e econômica e instituindo padrões que atravessariam séculos, subsistindo em configurações difusas ainda hoje. Enfocaremos a seguir a expressão da religiosidade do negro que se inscreveu, por necessidade, nas brechas do discurso dominante.

Os negros escravizados e seus descendentes (sempre visando basicamente o Brasil e os Estados Unidos europeizados do século XIX) lidaram com a ideologia cultural que lhes foi sistematicamente imposta, atravessando o foco de verdade fornecido pelo poder teológico. Quer por meio de diversas formas de sincretismo religioso, como no Brasil, quer moldando sua versão diferenciada do cristianismo senhorial, como nos Estados Unidos, os negros elaboraram seu próprio discurso religioso, fazendo circular uma regra simbólica construída a partir de uma estratégia eminentemente africana: agir nos interstícios da coerência ideológica, jogando com as ambiguidades do sistema (SODRÉ, 1988, p. 124).

O discurso político discutiu as implicações da religiosidade vigente, no movimento abolicionista. O discurso literário, por sua vez, apropriou-se da retórica religiosa, utilizando-se de motivos espirituais no endosso da ordem estabelecida ou, ocasionalmente, partiu para uma crítica que despiu a ação e a palavra religiosa de sua aura de santidade. Pontilhamos, portanto, a análise do discurso religioso propriamente dito com referências a textos que apresentem aspectos esclarecedores do(s) código(s) religioso(s) em vigor, em especial no que diga respeito às relações inter-raciais.

² Cumpre ter em mente que as duas antigas colônias europeias tiveram o seu desenvolvimento político, econômico e cultural extremamente divergente, no desenrolar do oitocentismo. Assim também o encaminhamento de sua religiosidade. As “Treze Colônias” inglesas já adentraram o século XIX como nação republicana independente. Seu desenvolvimento econômico durante o oitocentismo, com a crucial disparidade entre os respectivos modos de produção (e, conseqüentemente, de vida sociocultural) entre o Norte capitalista e o Sul escravocrata, constituiu a causa evidente da guerra civil de 1861-1865 – que encerrou a escravidão, porém não evitou que a população afrodescendente permanecesse como cidadãos de segunda classe (“*second class citizens*”). Já o Brasil, chegou ao século XIX ainda como colônia, praticamente isolada do mundo além de Portugal; ascendeu à categoria de “Reino Unido” a Portugal em decorrência da fuga de D. João para a sua maior colônia, como se sabe, por motivos políticos europeus (a ameaça napoleônica); beneficiou-se das melhorias aqui empreendidas pelo Príncipe Regente – o depois rei D. João VI – quando de sua permanência no país (1808-1821); foi monarquia politicamente independente, com os dois respectivos imperadores da Casa de Bragança, Pedro I e Pedro II, por mais de 60 anos; e tornou-se, na penúltima década do século XIX e pela mão dos militares, um ano após a abolição, a República que, com a divisa positivista “Ordem e Progresso” acrescida a sua bandeira, veio a ser conhecida pela posteridade como a conturbada “República Velha”.

1 A ética religiosa colonial e seus desdobramentos

Tanto os católicos lusitanos no Brasil quanto os protestantes anglo-saxões nas colônias norte-americanas compartilharam, ideologicamente, de pressupostos comuns: afirmavam a superioridade do branco de ascendência europeia sobre o não-europeu e do cristão sobre o não-cristão. Mas, apesar da semelhança desses pressupostos e da presença de restrições sociais específicas a cercear os extratos populacionais desprestigiados, a ética religiosa de católicos e protestantes apresentou encaminhamentos frontalmente divergentes.

A Igreja no Brasil colonial, de acordo com o catolicismo ibérico tal qual expresso pela Companhia de Jesus, defendeu uma ética missionária acionada por intensa atividade catequética. Dentro de um espírito universalista e doutrinário, buscava-se absorver o outro, incorporando-o ao rebanho de Cristo, e a diversidade constatada entre os homens servia contraditoriamente para incentivar o ideal de um universo de estabilidade onde prevalecessem uma razão, uma ordem, uma unidade (NEVES, 1978, p. 229). Dentro do contexto escravocrata e optando por endossá-lo, o discurso eclesiástico mostrou-se uma eficiente forma de controle social, legitimando o catolicismo dos senhores. A catequese do negro desenvolveu-se no quadro da família patriarcal, inserida no triângulo “casa-grande, senzala, capela” de que falava Gilberto Freyre: a autoridade dos senhores se associava à do *pater familias*, guiando-se a escravidão pelo modelo da família cristã.

A aceitação da ordem escravista foi parte fundamental da aliança quinhentista entre Igreja e Estado que perdurou, com todos os seus percalços, por mais alguns séculos. Porém, após o inicial fervor missionário, o discurso religioso perdeu muito de sua força e gradualmente se retraiu em relação aos temas públicos, endossando o escravismo mais por omissão do que por afirmações categóricas e negando seu apoio ao abolicionismo nascente. A apatia clerical foi bem percebida por observadores argutos como Joaquim Nabuco que, em *O abolicionismo*, comentava com amargura: “Nem os bispos, nem os vigários, nem os confessores estranham o mercado de entes humanos” (NABUCO, 1883, p. 177). Já em *Minha formação*, de 1900, Nabuco afirmava em retrospecto: “A abolição teria sido obra de outro alcance moral se tivesse sido feita do altar, pregada do púlpito, prosseguida de geração em geração pelo clero e pelos educadores de consciência” (NABUCO, 1949, p. 207).

Passados os primeiros tempos da colonização, foi se delineando gradualmente no Brasil colonial e depois monárquico o quadro de uma religiosidade bastante escassa na prática, em

contraste ao que se pretendia em teoria. A aliança e a harmonia entre Igreja e Estado repousavam em bases frágeis, tanto em razão da instabilidade das relações entre o poder estatal e o eclesiástico quanto por conta do quadro social brasileiro. Tal fragilidade viria à tona com a reforma pombalina e a consequente expulsão dos jesuítas de Portugal e dos domínios ultramarinos (1759).

O advento de Pombal trouxe a todos os campos de pensamento, tanto na metrópole quanto nas colônias, o predomínio do Estado, que passou a usar uma política fundamentalmente controladora. No Brasil, o sistema educacional estabelecido pela Companhia de Jesus representava praticamente tudo que se havia realmente estruturado na fase colonial. Da destruição desse sistema, resultaram inevitavelmente sérios transtornos. No entanto, a inteligência laicizada partiu para uma renovação cultural que se configurou, politicamente, nas manifestações insurrecionais de independência política.

Os primeiros tempos do Império trariam a criação de duas faculdades de direito (Olinda e São Paulo), nas quais estudavam os filhos dos grandes proprietários de terras e de escravos. Na segunda metade do século XIX, ali ingressariam também os filhos da incipiente burguesia urbana, formada de militares, médicos e engenheiros. Dessa burguesia surgiu o movimento positivista no Brasil – que representou o papel de um guia destinado à renovação dos padrões da cultura e da política nacionais, firmando-se como o apostolado de uma religião científica de alcance político³.

Bastante diferente foi o desenrolar do quadro religioso nos Estados Unidos. Os puritanos calvinistas colonizadores da América do Norte se inspiraram numa ideologia religiosa separatista e introvertida. Em lugar do alargamento e do espírito de inclusão inerentes ao catolicismo missionário, compartilhavam da noção de serem, eles próprios, o “povo escolhido” de Deus. A ética religiosa dos puritanos funcionou como um ritual de consenso e coesão para certo grupo dentro da sociedade norte-americana e como forma de exclusão dos demais: o “ser escolhido”, na verdade, opera por antítese, pois sugere que outros não o foram. Dentro de tal espírito, Lewis Hughes, missionário anglicano nas Bermudas, enfatizava, em 1621, a bondade de Deus,

³ Ver, a respeito, Breno Antonio Sponchiado, *O positivismo e a colonização do norte do Rio Grande do Sul*, onde se discute o pensamento positivista enquanto ideário político e religioso – ou seja, a “simbiose ou ‘promiscuidade’ entre política e religião no Estado gaúcho” – no início da vida republicana” (“Positivistas religiosos x positivistas políticos”, cap. 1, p. 56).

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

reservando e guardando aquelas ilhas desde o início do mundo “para a nação inglesa, e não as revelando para quaisquer outros que não os ingleses” (apud WRIGHT, 1962, p. 74)⁴.

No discurso religioso da Nova Inglaterra colonial, efetuou-se, assim, uma síntese também muito particular entre o sagrado e o profano. Esse discurso, que sobreviveu à época puritana, estendendo-se pelos séculos XVIII e XIX, manifestou-se em sermões eclesiásticos que funcionaram como instrumento retórico de persuasão para a eficácia do controle social. Com ele, o grupo dominante formou poderoso arcabouço ideológico para certo espírito de coesão nacional que viria a se autodenominar *American identity*. A América, sede dos princípios libertários, seria a nova “morada da justiça, montanha santa”, escreveu John Barnard em 1734, citando o profeta Jeremias. Por meio do paralelo com Israel, estabelecia-se uma relação entre o êxodo hebreu e a “grande migração” para o Novo Mundo – assim como, posteriormente, seria elaborada uma analogia entre as vicissitudes dos antigos judeus e as lutas da independência norte-americana.

O discurso religioso de inspiração puritana omitiu o negro de seu texto. Mas a situação social do escravo seria motivo de controvérsia, passado o apogeu da teocracia da Nova Inglaterra, por parte de grupos religiosos dissidentes, alguns dos quais, já em meados do século XVII, haviam se manifestado frontalmente contra a escravidão. A autoidentificação com Israel efetuada pelos negros escravizados nos Estados Unidos teria, conforme veremos posteriormente, conotações frontalmente diversas, enfatizando o sofrimento presente e a promessa de libertação do cativo.

À medida que, nas colônias do Norte, o capitalismo mercantil se expandia, abria-se ali espaço para a oposição ao escravismo, mola mestra na sustentação daquele modelo. Nesse sentido, os *quakers*, um dos grupos mais ativamente engajados nas forças do emergente capitalismo ianque, viam no abolicionismo apenas uma parte, conquanto crucial, do plano mais amplo de Deus para o progresso humano. Os conceitos de escravidão e liberdade, dotados de implicações político-econômicas e de um sentimento cósmico, levaram muitos *quakers* e outros evangélicos a considerar a escravidão negra como a mais grave das transgressões da nação. Em 1775, na Filadélfia, os *quakers* organizaram a primeira associação exclusivamente dedicada à emancipação dos escravos. Já no século XVIII estava formalizada a participação de um discurso religioso militante na luta contra a escravidão (STEWART, 1981, p. 23).

⁴ As traduções do inglês, neste texto, são de responsabilidade da autora.
Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

Nas primeiras décadas do século XIX, o movimento abolicionista nos Estados Unidos continha em seu bojo uma presença religiosa considerável, afinando-se ao humanitarismo que florescia no país, em conformidade com o romantismo literário. Atacando a ideologia escravista do Sul como desumana e retrógrada, fornecia-se uma alavanca ao reformismo progressista do Norte, bem no momento em que os sistemas socioeconômicos das duas regiões se definiam como incompatíveis. A escravidão e a discriminação racial, juntamente com a frouxidão dos costumes e o alcoolismo, despontavam não só como questões sociais mas como pecados a serem eliminados por meio do arrependimento e do repúdio às instituições contrárias ao Evangelho. A ética de exclusão calvinista acabou por transformar-se numa ideologia de conagração cristão: os eleitos de Deus eram agora os que, virtuosos, compadeciam-se e lutavam pelos desvalidos. Em sua versão oitocentista, a filosofia do “bom senso” proposta por Benjamin Franklin no século anterior se aliava ao *ethos* progressista dos protestantes da classe média. Na verdade, plantavam-se novas sementes de uma visão depreciativa dos negros, a qual, no decorrer do século e solucionado o impasse da escravidão, redundaria num racismo explícito, acumulando a crença na inferioridade cultural do negro e a convicção de sua inferioridade biológica.

O discurso religioso nos Estados Unidos foi também usado para defender os interesses escravistas. Durante o oitocentismo, os escravocratas do Sul – como o haviam feito os jesuítas dos primeiros tempos, na América Ibérica – lançaram mão de argumentos bíblicos e teológicos, a fim de demonstrarem a compatibilidade entre a escravidão do negro e as Escrituras. Os porta-vozes da elite dominante do Sul frequentemente deixaram de lado o substrato econômico e político da questão para se aferrar obstinadamente à argumentação religiosa. O direito de possuir escravos nada teria a ver com teorias políticas, sendo uma questão moral a ser determinada unicamente pela autoridade da Bíblia. Alexander H. Stephens, vice-presidente da Confederação

Sulista (1861-1865), afirmava ser a escravidão tão claramente endossada pela Bíblia que considerá-la pecaminosa equivaleria a blasfemar contra Deus⁵.

O discurso religioso nos Estados Unidos aferrou-se à tradição teocrática e teve em suas fileiras um clero crescentemente politizado desde o *Great Awakening*, em meados do século XVIII. Tal discurso exacerbou a sua retórica no tratamento de temas sociais, em desenvolvimento flagrantemente diverso daquele observado no quadro brasileiro.

⁵ Sobre Alexander Stephen e outros defensores da escravidão a partir de argumentação religiosa, ver PARRINGTON (1954), esp. pp. 78-88.

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

Aqui no Brasil, a Igreja foi se tornando cada vez menos atuante, vindo a ser o sacerdote, no contexto senhorial, apenas um dentre os diversos dependentes cuja caricatura seria o agregado (FRANCO, 1974, p. 87). A arte ficcional de José de Alencar corroborou o papel meramente ornamental da presença e da palavra eclesiástica à ordem senhorial oitocentista, ao assim descrever a ambiência da casa-grande:

Além dos hóspedes, que haviam almoçado na Casa-grande, estavam mais o vigário e o sub-delegado. O primeiro viera como de costume na antevéspera para examinar se os paramentos e necessários da capela estavam completos e nada faltava para a missa. O segundo aproveitara a companhia do reverendo para fazer sua visita especial ao Conselheiro Lopes (ALENCAR, s.d., p. 83).

Depreende-se da passagem acima uma irônica visão da dependência tanto eclesiástica quanto política diante do poder maior: “vigário e sub-delegado” vegetam à sombra da mesa senhorial, entretendo-se com atividades tão vãs quanto o discurso que produzem. Na ficção alencariana que remete à época pré-pombalina, a figura do sacerdote é, entretanto, bem mais marcante. Em *As minas de prata* (1865-66) desponta o terrível “Padre Molina”, cuja semelhança física com Ignácio de Loyola é ressaltada pelo narrador:

Era tal a semelhança que à primeira vista se julgaria que o vulto do fundador da Ordem de Jesus destacara da moldura e, encarnando-se, passeava pela sala deserta, a resolver na mente os destinos futuros da poderosa criação de seu espírito, esse apostolado que deveria conduzir a humanidade dos umbrais da idade média ao pórtico da civilização moderna (ALENCAR, s.d., p. 61).

A ficção de Alencar soube captar a força inicial e o posterior esvaziamento da presença da Igreja e de seu apostolado no quadro social brasileiro, assim elaborando aquilo que é apontado pelas ciências sociais.

Outro romance brasileiro do século XIX – *O missionário*, de Inglês de Souza (1888-1891)– também abordou sagazmente o papel do discurso religioso no Brasil. *O missionário* sintetiza, através do destino de um personagem, o destino do malogrado sonho de uma civilização eclesiástica nos trópicos. Seu protagonista, “Padre Antônio”, abdica dos ideais de grandeza e heroísmo ao enfrentar a avassaladora natureza da selva, capitulando finalmente aos encantos da mameluca Clarinha.

Dentro da seara literária afroamericana, destaca-se, na denúncia da hipocrisia religiosa, *Clotelle, a tale of the southern states* (1854), de William Wells Brown – o primeiro romance dos

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

Estados Unidos escrito por um autor negro. Inicialmente publicado na Inglaterra com o título *Clotel, or: the president's daughter*, o romance tem como protagonista a filha de Thomas Jefferson com uma de suas escravas. Na publicação americana, o título do livro foi necessariamente alterado e Jefferson não é mencionado. William Wells Brown ali enfoca, eloquentemente, a contradição entre as piedosas práticas cristãs e a ordem escravista, assim descrevendo uma manhã de domingo no Sul:

Os sinos de trinta igrejas chamavam o povo para os diversos locais de culto. Multidões encaminhavam-se para as moradas de Deus; lá ia um, seguido por um negrinho carregando a Bíblia de seu senhor; lá ia outra, seguida pela mucama segurando o leque da senhora; um terceiro, equilibrando a sombrinha sobre a cabeça de seu amo, a fim de protegê-lo do sol escaldante. Batistas imergiam, presbiterianos aspergiavam, metodistas gritavam, e episcopais liam suas preces, enquanto os ministros das diversas seitas pregavam que Cristo morreu por todos os homens (BROWN, 1972, p. 129-30).

No Brasil, a hipocrisia religiosa foi magnificamente dramatizada por Machado de Assis no capítulo “A missa do coupé”, em *Esau e Jacó* (1904). A crítica machadiana esvazia o culto de sua significação espiritual, fazendo deste um espetáculo ostentatório em que se medem vaidades e o culto é, assim, despido de fé e tornado máscara.

Também a poesia abolicionista nos dois países preocupou-se, evidentemente, com a questão da religiosidade. O poema “The Christian slave”, de John G. Whittier, refere-se a clérigos veneráveis que falam de seus púlpitos sobre as obras de Deus, mantendo-se, entretanto, impassíveis aos que se passa no Sul – “nova Sodoma” – onde se vendem os próprios filhos de Deus. Em diversos poemas abolicionistas, Whittier trata do uso hipócrita da retórica religiosa favorecendo a escravidão (WHITTIER, 1984, p. 289, 318-9).

Observe-se que o poeta americano jamais questiona a fé em si, mas o seu mau uso. Já a poesia romântica brasileira atinge uma inusitada audácia em Castro Alves, cujo verso põe corajosamente em xeque a própria religiosidade em confronto com a ordem escravista. “Vozes d’África” (1868) é, certamente, um dos textos mais ousados, do ponto de vista da abordagem religiosa, da literatura ocidental. Nem Henry H. Longfellow nem Whittier, os poetas abolicionistas do cânone romântico norte-americano, interpelaram a divindade como o faz Castro Alves, cuja indignação chega às raias do herético. Os puritanos calvinistas de um passado mais distante também haviam se dirigido ao “Deus terrível”, ao Deus vingador e cheio de ira. Mas a cólera divina derivava, para eles, do crime humano, ao passo que, para Castro Alves, é o homem quem se encoleriza diante da indiferença e do sádico prazer divino:

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

Não basta inda de dor, ó Deus terrível?
É pois teu peito eterno, inexaurível
De vingança e rancor?
E que é que fiz, Senhor? que torvo crime
Eu cometi jamais, que assim me oprime
Teu gláudio vingador? (ALVES, 1953, p. 534).

Na poesia abolicionista norte-americana, o senhor de escravos é o transgressor das leis de um Deus justo e bondoso; no poema de Castro Alves, o transgressor é o próprio Deus. Vendo no africano a vítima de um Deus que o abandonara “há dois mil anos”, o poeta desloca a culpa, imputando-a ao próprio Deus. Consequentemente, vê como sem sentido o dogma da salvação cristã: “Cristo! Em balde morreste sobre um monte.../ Teu sangue não lavou da minha fronte /A mancha original” (ALVES, *Ibid.*, p. 534).

A poesia de Castro Alves bastaria para redimir nosso discurso literário abolicionista da falta de uma reflexão sobre a dimensão religiosa em conflito com a ordem escravocrata, sua poesia mostrando a ambas como mutuamente excludentes.

Em suma, da relativa pobreza e ineficácia do discurso religioso católico no Brasil oitocentista decorreu, paradoxal mas compreensivelmente, maior flexibilidade no questionamento desinibido e na tematização da religiosidade por parte do discurso literário, em contato com o universo da escravidão. Nos Estados Unidos, por outro lado, uma retórica religiosa mais amplamente difundida e politicamente participante propiciou um tratamento mais cauteloso, senão menos crítico, dos vínculos entre a religiosidade e a escravidão – quando não forneceu, ela mesma, subsídios para a justificação do regime escravista.

Veremos agora como os negros escravizados e seus descendentes elaboraram um discurso religioso próprio, dentro do panorama que procuramos delinear.

2 O discurso religioso do negro

A partir do quadro da escravidão e no mesmo campo ideológico do colonizador, firmou-se, em suas numerosas ramificações, uma cultura negra nas Américas, na qual o componente religioso teve um peso fundamental. Ao considerarmos sua importância, observamos que, aqui, a palavra “religião” encontra seu sentido etimológico (*religare*) confirmado – não só com relação ao *continuum* africano original, mas também no tocante à íntima relação com todas as esferas da vida que, na cultura do Ocidente, são tidas como setores mais ou menos estanques.

Na reposição da ordem africana inicial, os escravos tiveram de conviver com exigências de submissão e de obediência ao poder constituído, além de pressões a “atos de verdade” modelados na religião dominante. Mais do que uma formação mística entre outras, portanto, o discurso religioso negro significou uma estratégia cultural, por parte de uma população dominada e exilada. Sempre contornando a ideologia ocidental e driblando sua universalização metafísica, enfrentando formas diversas de repúdio que oscilaram entre a cabal proibição a suas manifestações e a desdenhosa tolerância, a cultura negra mostrou uma pletera de desenvolvimentos em cada região das Américas em que se instalou. E, apesar das diferentes relações entre negros e brancos nas respectivas sociedades católicas e protestantes, e dos diferentes dispositivos culturais correspondentes às várias nações ou etnias africanas de origem, pode-se assinalar a presença marcante, nas manifestações religiosas negras, de um substrato comum.

Os estudiosos das ciências sociais tendiam a afirmar a quase nula sobrevivência da tradição africana nos Estados Unidos, em virtude da drástica repressão anglo-saxã, do agressivo proselitismo protestante e do impacto da civilização ocidental moderna – quando não em razão da alegada superioridade de um saber fundamentado numa erudição secular em contraste ao fragmentado “primitivismo” africano. Porém Melville Herskovitz, em *The myth of the negro past*, contesta essa opinião generalizada, afirmando que na vida religiosa negra e nos próprios fundamentos da religião negra, no país e no continente, o passado africano tem tido uma função fundamental. Assim como Muniz Sodré, no Brasil, Herskovitz afirma que tanto o catolicismo quanto o protestantismo mostraram brechas em que os africanos e seus descendentes puderam inserir a sua concepção religiosa do mundo (HERSCOVITZ, 1969, p. 207, 220-3).

Herskovitz não ressaltou, porém, o uso corrosivo feito pelos negros das manifestações religiosas formalmente cristãs – evidenciado pelo uso diferenciado do texto bíblico, por exemplo, nos sermões dos pregadores negros e nas canções dos escravos, muito especificamente nos *spirituals*. Hoje se sabe que a música negra constituiu uma senha secreta na vida dos escravos, em geral sob uma notável camada de duplicidade. Por meio do referencial verbal e simbólico fornecido pela Bíblia, expressavam-se assim sentidos políticos subversivos em relação à ordem estabelecida (FISHER, 1978, p. 25-6).

O discurso literário escravocrata revelou-se um monumento da incompreensão do dominado por parte do dominador. Nesse sentido, o poeta sulista William Grayson entoava loas à

musicalidade negra e ao prazer que notava nos escravos a entoarem, com belas vozes e “perfeito decoro e atenção”, hinos e cânticos nas igrejas rurais (GRAYSON, notas ao poema, 1856, p. 54, 163). Nenhuma palavra inquieta, porém, quanto à potencial desestabilização da hierarquia vigente a partir dessa música – o que surpreende, num ideólogo tão zeloso do *status quo* escravista. Por outro lado, observa-se em Grayson e seus congêneres uma cabal neutralização da dimensão espiritual na religiosidade que observava. O etnocentrismo é, aqui, encoberto pela atitude benevolente com que o mundo branco oitocentista frequentemente avaliava as manifestações da cultura negra.

O mesmo menosprezo pela religiosidade marginal, invariavelmente reduzida à superstição, encontra-se na literatura brasileira oitocentista. Em *Memórias de um sargento de milícias* (1853), o narrador de Manuel Antonio de Almeida refere-se a um “caboclo velho, de cara hedionda e imunda, e coberto de farrapos” que “tinha por ofício *dar fortuna!*” E adiante: “E não era só a gente do povo que dava crédito às feitiçarias; conta-se que muitas pessoas da alta sociedade de então iam às vezes comprar aventuras e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições” (ALMEIDA, 1953, p. 26).

Dentro do mesmo paradigma estão romances como *O ermitão de Muquém* (Bernardo Guimarães, 1858) e *O tronco do ipê* (José de Alencar, 1871). Porém, apesar da atitude desdenhosa, tais textos assinalam, como que casualmente, a penetração social da religiosidade popular afro-brasileira – fenômeno que só cresceria com o passar do tempo, vindo, aliás, a ser motivo de alarme para a imprensa no fim do século XIX.

No Brasil escravista, o caráter subversivo permaneceu inerente às manifestações religiosas dos negros, mesmo dentro do culto católico. Referimo-nos aqui às confrarias e irmandades de pretos, cujo papel de mediação ideológica foi importantíssimo durante a escravidão, desde o final do século XVII. Segundo Evaristo de Moraes, os irmãos do Rosário, “além das alforrias, que obtinham publicamente, praticavam serviços secretos, subvencionavam a imprensa abolicionista, ajudavam frequentemente a José do Patrocínio” (MORAIS, 1986, p. 235). Já Muniz Sodré, sem deixar de assinalar “os olhares vigilantes dos senhores e da Igreja Católica”, observa que as confrarias funcionaram “como trampolim e álibi para o estabelecimento de circuitos sociais paralelos, (...) dos mais diferentes tipos de reuniões até a constituição de caixas de poupança para fins de alforriamento e outros” (SODRÉ, 1988, p. 166).

As confrarias também tornaram possíveis, apesar do pequeno espaço de liberdade de que dispunham, os contatos e movimentos necessários à instalação dos terreiros – polos de irradiação da cultura africana, em meio a perseguições policiais e da Igreja Católica. O terreiro veio a ser, assim, “o espaço de reposição cultural de um grupo cujas reminiscências da diáspora ainda eram muito vivas” (SODRÉ, *Ibid.*, p. 166-7). Constituindo a forma básica de coesão grupal negro-africana, a comunidade-terreiro proporcionou uma vivência em que, por meio da absorção de princípios ritualísticos, seriam engendradas atividades de dança, canto, narração, música, artesanato, cozinha e, com suas práticas alternativas, ocupou lugares imprevistos, na trama das relações sociais.

Com a crise das confrarias e a crescente perseguição aos batuques dos negros, a partir do início do século XIX – quando da vinda de D. João VI e da consequente culturalização das elites – o terreiro representou a saída parcial da clandestinidade e foi, a par disso, fundamental para a manutenção do espírito de coesão e sentido de identidade do negro. Nesse sentido, vale ressaltar a argúcia de Nina Rodrigues, capaz de aquilatar, malgrado a base etnocêntrica de seu pensamento, a importância das organizações religiosas dos negros, associando-as ao estudo das insurreições e levantes de escravos. Com aguda consciência do que chamou, em *Os africanos no Brasil* (1932), a “extraordinária resistência e vitalidade dessas crenças da raça negra” (RODRIGUES, 1982, p. 42), ele percebeu que tal discurso religioso expressava um modo específico de relacionamento com o real – quer aderindo às práticas católicas, quer assumindo abertamente a herança ancestral africana – sempre se beneficiando de um jogo duplo, para abalar o sentido imposto pela ideologia cultural dominante.

Nos Estados Unidos, durante a “Reconstrução” (1865-1877) no Sul derrotado pela guerra civil, desenvolveu-se uma rede de igrejas e sociedades que tiveram um papel fundamental na organização comunitária e na luta pela conquista dos direitos civis da população afro-americana⁶: as *separate churches*, que também floresceram no Norte e foram focos de ajuda material, apoio psicológico, liderança e organização política para o povo negro.

A preocupação, contudo, de obter cidadania plena – grande meta dos negros americanos na segunda metade do século XIX – favoreceu com frequência, nos porta-vozes dessas igrejas, um discurso de emulação aos valores progressistas e ao ideal do *self-made man* cultuados pela

⁶ O Presidente Abraham Lincoln aboliu a escravidão em 1863 (“Proclamação da Libertação”), durante a guerra civil entre o Norte e o Sul (1861-65). Porém, só após a derrota do Sul escravocrata foi definitivamente erradicado o regime servil em todo o território dos Estados Unidos (Emenda 13 à Constituição - 1865).
Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

sociedade dominante (FONER, 1988, p. 89). Dentro de tal contexto, a herança africana tendeu a ser vista como inibidora de progresso e integração social. A atenção só se voltaria realmente para a África com a *Harlem Renaissance* novaiorquina (1920-29) e o surgimento, naquele pioneiro movimento cultural, de intelectuais de grande porte como Langston Hughes, Zora Neale Hurston, Alain Locke, James Weldon Johnson.

Nas três últimas décadas do século XIX, a segregação e o racismo recrudesceram dramaticamente nos Estados Unidos⁷. No afã de afirmar nacionalidade americana e espaço social, clérigos negros influentes chegaram a recorrer a um dos estereótipos “generosos” veiculados pelo romantismo: o negro como cristão por excelência (“o negro como Cristo”), imbuído da missão de cristianizar o mundo ocidental, ameaçado pelo materialismo e pela secularização crescentes. O afro-americano assim neutralizava a própria identidade étnica e incensava o capitalismo: o clérigo William Ferris, por exemplo, propunha ao negro tornar-se um “negro-saxon” (FERRIS, 1913, p. 290).

O discurso religioso negro mostrou por vezes, conforme vimos, uma visão do mundo essencialmente conflitada. Em contrapartida, quando ele se valeu de seu legado cultural, como as canções de escravos e as cerimônias calcadas na tradição africana, foi uma frente de coesão eficaz contra a ordem estabelecida, veículo de autoconhecimento e de conhecimento do mundo.

Na afirmação da herança ancestral, na resistência à sistemática tentativa de eliminar as raízes culturais africanas e a autoestima de escravos e seus descendentes, a expressão religiosa afrobrasileira e a afro-americana representam importante fio condutor para o entendimento da marca discursiva do negro. Seu exame implica a descoberta do prazer lúdico dos jogos de linguagem, característico da cultura negra em todas as suas manifestações – bem expresso na canção de escravos norte-americanos: “Got one mind for white people to see / `Nother for what I know`s me / He don`t know, He don`t know my mind”⁸. Assim, também, a toada dos jongueiros brasileiros que, em meio a louvações a soarem como refrão (“Bendito louvado seja, é o rosário de Maria (...) Bendito pra Santo Antonio, bendito pra São João (...) Senhora Santana, saravá”), desmantela fronteiras, cruza experiências, incorpora ao discurso religioso a dimensão política:

⁷ Desenvolvo esta questão política no capítulo “O Discurso Religioso” em *As marcas da escravidão* (GOMES, 2009, p. 100).

⁸ “Eu tenho um pensamento pra mostrar aos brancos / E outro que é realmente meu / Ele não sabe, ele não sabe o que penso” (apud LEVINE, 1980, p. XIII).

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

Agora mesmo que eu cheguei
Foi pra saravá
.....
Pisei na pedra
Pedra balanceou
Levanta meu povo
Cativeiro se acabou. (“Bendito”)

A tal espírito acrescentemos o caxambu “Saracura”, em que o refrão é “eu quero ver”⁹:

Quando a noite descia
Ao som da Ave Maria
Um som de tambor se ouvia
Dentro de uma senzala
Em um caminho pra Minas
Vozes de jongueiros se ouvia.

Os belos extratos aqui evocados não tratam de um passado “de museu”. São fragmentos culturais vivos que nos esclarecem em sua dimensão socio-histórica e estética, sendo também marcos, balizas e faróis a iluminarem o presente. Potencialmente, contribuem eles para que as sociedades humanas, neste século XXI, não persistam em comportamentos antigos sob novas roupagens, advindos dos mesmos paradigmas ideológicos.

Enfim, digamos como os jongueiros da Serrinha: “Eu quero ver”.

Referências

ALENCAR, José de. *As minas de prata*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s.d.

_____. *O tronco do ipê*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

ALMEIDA, Manuel Antonio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Rio de Janeiro: Saraiva, 1953.

ALVES, Antonio Castro. *Poesia completa*. São Paulo: Saraiva, 1953.

_____. *Vozes d' África*. 1953.

BROWN, William Wells. Clotelle, a Tale of the Southern States. In: TAKAKI, Ronald (Org.). *Violence in the Black Imagination*. Essays and Documents. Nova Iorque: Harper Collins, 1972.

FERRIS, W.H. *The African Abroad: or, his Evolution in Western Civilization*. New Haven: Turtle, Morehouse and Taylor Press, 1913.

⁹ Gravação pessoal. Ver <www.jongodaserrinha.org.br>. Grupo Bassam. Caxambi, RJ, maio de 2008. Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 13-31. Dez. 2009.

- FISHER, Miles. *Negro Slave Songs in the United States*. Nova Jersey: Citadel Press, 1978.
- FONER, Eric. *Reconstruction - America's Unfinished Revolution: 1863-1877*. Nova Iorque: Harper and Row, 1988.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974.
- GOMES, Heloisa Toller. *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- GRAYSON, William J. *The Hireling and the Slave. Chicora and other poems*. Charleston: McCarter and Co., 1856.
- HERSKOVITZ, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1969.
- LEVINE, Lawrence. *Black Culture and Black Consciousness*. Boston: Allyn and Bacon, 1980.
- MORAIS, Evaristo de. *A campanha abolicionista (1879-1888)*. Brasília: Ed. da UnB, 1986.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- _____. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Companhia Editora Nacional; Ed. da UnB, 1982.
- PARRINGTON, Vernon. *Main Currents in American Thought (The Romantic Revolution in America)*. Nova Iorque: Harcourt, Brace and World, v. 2, 1954.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- SOUZA, Inglês de. *O missionário*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.
- SPONCHIADO, Breno Antonio. *O positivismo e a colonização do norte do Rio Grande do Sul*. Frederico Westphalen - RS: URI, 2005.
- STEWART, J. Brewer. *Holy Warriors: the Abolitionists and American Slavery*. Nova Iorque: Hill and Wang, 1981.
- WHITTIER, John Greenleaf. *Complete Works of Whittier*. Boston: Houghton Mifflin, 1984.

WRIGHT, Louis B. *The Cultural Life of the American Colonies: 1607-1763*. Nova Iorque: Harper and Row, 1962.