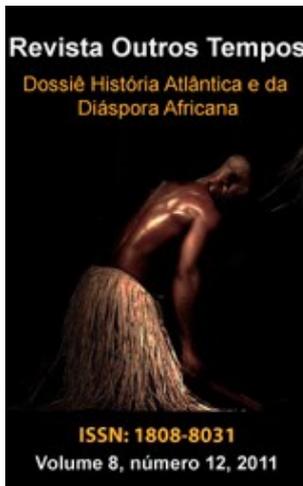


**E TOMARÃO LUGAR À MESA DO REINO DE DEUS:**  
Eugene D. Genovese e o evangelho nas senzalas<sup>1</sup>

**AND THEY SHALL SIT DOWN AT THE TABLE IN THE KINGDOM OF GOD:**  
Eugene D. Genovese and the gospel in senzalas (slave quarters)



FÁBIO PEREIRA DE CARVALHO  
Mestrando PPGH-UFF  
Rio de Janeiro, RJ-Brasil  
[fabio\\_pcarvalho@yahoo.com.br](mailto:fabio_pcarvalho@yahoo.com.br)

**Resumo:** Este artigo se propõe analisar como o autor Eugene D. Genovese no seu livro *Roll, Jordan, Roll*, utilizou o cristianismo dos escravos nos Estados Unidos como base de seu argumento de que eles conseguiram construir uma autonomia – econômica, política e mesmo intelectual – e lutar por ela. Assim, o autor, em diálogo com a renovação marxista de seu tempo, principalmente dos autores ingleses Eric Hobsbawm, Edward Palmer Thompson e Christophen Hill, pretendeu combater um marxismo ortodoxo, que em suas palavras, vitimizava os trabalhadores como um todo e, para os Estados Unidos, os escravos em especial. A tradição cristã se torna então justamente uma arma de combate utilizada pelos escravos, discordando de que o cristianismo transformaria os escravos em *Sambos*. Outrossim, também se analisa neste artigo a possibilidade de diálogo entre Brasil e Estados Unidos quanto ao modo de apropriação do cristianismo entre os escravos rurais.

**Palavras-chave:** Eugene D. Genovese. Cristianismo. Escravos rurais. E. P. Thompson.

**Abstract:** This article proposes to examine how the author Eugene D. Genovese in his book, *Roll Jordan Roll*, used the Christianity of the slaves in the United States as a basis for their argument that they managed to build an autonomy - economic, political and even intellectual - and fight for it. Thus, the author, in dialogue with the Marxist renewal of his time, mainly from English authors Eric Hobsbawm, and Edward Palmer Thompson Christophen Hill, wanted to fight an orthodox Marxism, which in his words, victimize the workers as a whole and for United States, slaves in particular. The Christian tradition then becomes just a combat weapon used by the slaves, disagreeing that Christianity become slaves in Sambo. Furthermore, this article also examines the possibility of dialogue between Brazil and the United States regarding the mode of appropriation of Christianity among the rural slaves.

**Keywords:** Eugene Genovese. Christianity. Rural Slaves. E. P. Thompson.

---

<sup>1</sup> Artigo submetido à avaliação em 17/09/2011 e aprovado para publicação em 19/11/2011

**“Afastem-se de mim, todos vocês que praticam injustiça!”**

Jesus atravessava cidades e povoados, ensinando e prosseguindo caminho para Jerusalém. Alguém lhe perguntou: “Senhor, é verdade que são poucos aqueles que se salvam?” Jesus respondeu: “Façam todo o esforço possível para entrar pela porta estreita, porque eu lhes digo: muitos tentarão entrar, e não conseguirão. Uma vez que o dono da casa se levantar e fechar a porta, vocês vão ficar do lado de fora. E começarão a bater na porta, dizendo: ‘Senhor, abre a porta para nós!’ E ele responderá: ‘Não sei de onde são vocês’. E vocês começarão a dizer: ‘Nós comíamos e bebíamos diante de ti, e tu ensinavas em nossas praças!’ Mas ele responderá: ‘Não sei de onde são vocês. Afastem-se de mim, todos vocês que praticam injustiça!’ Então haverá aí choro e ranger de dentes, quando vocês virem Abraão, Isaac e Jacó junto com todos os profetas no Reino de Deus, e vocês jogados fora. Muita gente virá do oriente e do ocidente, do norte e do sul, e tomarão lugar à mesa do Reino de Deus. Vejam: há últimos que serão primeiros, e primeiros que serão últimos (Lc 13, 22-30).

A passagem do evangelho de Lucas acima, assim como a doutrina “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, é bastante ambígua, como analisou Eugene D. Genovese. O argumento central do autor em seu livro *Roll, Jordan, Roll* [Corre, [rio] Jordão, Corre] – parcialmente traduzido para o português como *A terra prometida* – pode ser exemplificado através desse versículo. Perguntado Jesus se a salvação é para todos, ele afirma que “façam todo o esforço possível para entrar pela porta estreita, porque eu lhes digo: muitos tentarão entrar, e não conseguirão”, para os escravos poderia ser interpretado tanto como uma questão de obediência, como um convite a uma certeza de que eles, em contraposição aos seus senhores, que praticavam a injustiça, se salvariam. Como afirma Genovese:

Assim, por mais obediente, por mais Pai Tomás, que o cristianismo tenha tornado o escravo, também arraigou em seu espírito a consciência dos limites morais da submissão, colocando um outro senhor acima do senhor e diluindo, desta forma, a base moral e ideológica onde se origina o próprio princípio de autoridade humana absoluta (GENOVESE, 1988, p. 263).

No Brasil, Eugene Genovese chegou tarde. A tradução de seu livro *Roll, Jordan, Roll* só aconteceu mais de quinze anos depois, em 1988, quando o centenário da abolição discutia o papel dos escravos como sujeitos históricos, e mesmo assim parcialmente traduzida. Por essa época, novos cursos de pós-graduação já discutiam a sua maior referência, Edward Palmer Thompson, que desde a década de 1980 já era leitura de muitos autores responsáveis pela quebra do paradigma do “escravo-coisa”, nos dizeres de Sidney Chalhoub, ou da “vitimização” do escravo, nos dizeres do próprio Genovese. As discussões sobre o

paternalismo, também abordadas por Thompson para a Inglaterra, foram sem dúvida a maior contribuição do autor norte-americano para a discussão da escravidão no Brasil, deixando de lado o que muitos consideram sua mais brilhante interpretação: como os escravos transformaram o cristianismo no sul dos Estados Unidos (DUBY, 2008, p. 28).

Este artigo tem por finalidade apontar como Eugene Genovese entendeu o paternalismo e a utilização do cristianismo pelos escravos no sul dos Estados Unidos e propor que suas conclusões sejam pesquisadas para as plantações de café no Brasil da segunda metade do século XIX.

### **Sobre complacência, obediência e paternalismo**

Na primeira parte do livro *Roll, Jordan, Roll*, Genovese discute o paternalismo em geral na sociedade escravista, sendo a segunda parte utilizada para entrar no seu argumento da utilização da tradição cristã pelos escravos. O modo como o autor entendeu o sistema paternalista em *Roll, Jordan, Roll* passou por reflexões em livros anteriores. Em 1969, o autor lança uma coletânea de artigos sob o título *O mundo dos senhores de escravos*, na qual o seu principal escopo é criticar a visão da historiografia norte-americana, que colocava a luta entre senhores e escravos como uma luta racial e não de classe. Já nesse livro ressalta as contribuições de vários autores, tais como Gramsci e os historiadores ingleses Thompson, Hobsbawm e Hill, para se entenderem as ideias dos principais antagonistas ideológicos. Como o próprio nome diz, Eugene Genovese dará nesse livro mais atenção à formação dos senhores de escravos.

A natureza da relação senhor/escravo é totalmente diferente daquela que marcou o capitalista e o assalariado ou o *rentier* e o camponês. “Mais especificamente, engendrou uma psicologia especial, costumes, vantagens e desvantagens econômicas e problemas sociais, que apareceram em toda sociedade escravocrata, mesmo se apenas como tendências fracamente manifestadas” (GENOVESE, 1979, p. 17). Precisamos observar essas características para uma análise comparativa.

Há diferenças entre os senhores de escravos de diversas áreas na América, notadamente diferentes quanto a sua origem europeia e o contexto social e econômico imediato. Há também diferenças entre as classes de escravos, se africanos ou crioulos e as diversas “nações” entre os africanos. “Funções mais variadas da classe de escravos e a existência de camadas intermediárias negras e mestiças afetaram seriamente a vida e o pensamento dos proprietários de escravos” (GENOVESE, 1979, p. 19).

Para o autor, é preciso que a avaliação de um regime escravocrata tenha em conta as interações entre as classes da sociedade. A classe dominante não se desenvolve simplesmente de acordo com a sua relação com o meio de produção; desenvolve-se em relação à classe específica ou classes que ela domina. É preciso reconhecer também que os escravos aderiram ao padrão aristocrático dos senhores de escravos, que não só os contaminou como a toda sociedade. O ideal aristocrático difundiu-se nas sociedades escravistas e incutiu nos agricultores o hábito muito discutido de mando, além de um padrão psicológico geral mais complexo, que deve, entretanto, receber a devida atenção. Esse ideal afetou toda outra classe da sociedade, inclusive os escravos, embora de maneiras diferentes, de acordo com as condições comuns à situação de escravo e específica de cada classe (GENOVESE, 1979, p. 20). A situação do escravo, de modo geral, mostrou-se contraditória: ao mesmo tempo dócil, ao mesmo tempo rebelde.

As interpretações da sociedade no sul dos Estados Unidos devem ser vistas como uma luta de classes entre senhores e escravos e não uma luta entre brancos e negros. Nenhum problema principal na transformação sócio-econômica da sociedade ocidental, fora do padrão das relações inter-raciais, poderia possivelmente ser resolvido por tais razões, já que a hegemonia racial não exigia a escravidão (GENOVESE, 1979, p. 117). Se para se ter uma hegemonia racial não é necessário que a escravidão se colocasse, contudo a interpretação de classe não deve levar-nos a subestimar a força do racismo, muito menos esperar o desaparecimento automático ou mesmo rápido do racismo no caso de uma radical alteração na índole da classe da sociedade.

O preconceito de cor, o orgulho de sangue e outras formas de etnocentrismo precederam à escravidão e prepararam terreno para o racismo, compreendido como uma ideologia de opressão e subordinação. A transição do primeiro para o segundo ocorreu por meio de mecanismos institucionalizados de discriminação, tais como os códigos de escravos, o regime de fazendas e as restrições de casta organizadas contra os homens livres. Mas enquanto que em algumas sociedades estas discriminações perderam um pouco ou muito de sua força depois da abolição geral, nos Estados Unidos a abolição as reforçou (GENOVESE, 1979, p. 123). A diferença de países com tendências de um racismo mais intenso do que outros estaria nas classes escravistas de origens burguesas (mais do que aquelas de origens senhoriais ou feudais).

O racismo se desenvolveu mais no norte dos Estados Unidos, onde não havia o paternalismo das fazendas para amortecê-lo. “O triunfo da burguesia [através da guerra de

secessão], numa sociedade que havia sido inicialmente moldada pela escravidão, provocou o triunfo do extremismo racista” (GENOVESE, 1979, p. 125).

A colonização do Novo Mundo recriou regimes arcaicos plasmados pela fazenda patriarcal, cuja tendência dominante era o patriarcalismo. Todos os regimes escravistas mostravam essa tendência, pois era inerente à relação senhor-escravo. A força dessa tendência dependeu primeiramente da índole de sua classe escravocrata particular, que surgiu no local, mas foi também profundamente influenciada pelo seu próprio passado histórico e sua relação com uma sociedade senhorial ou burguesa do exterior. Cada classe, portanto, mostrava simultaneamente características gerais e todavia era única. Lado a lado com este processo de desenvolvimento arcaico interno, continuava o processo de expansão capitalista mundial, muito mais poderoso e finalmente triunfante – um processo que absorveu o processo interno independente e distorceu-o de maneira decisiva (GENOVESE, 1979, p. 125).

Para o autor, cada classe senhorial deve ser vista pelo seu passado senhorial ou burguês e em relação à expansão capitalista.

Entretanto, a raça não deve ser descartada numa análise de classe. A escravidão nas Américas teve uma base racial e, portanto, deve ser compreendida não simplesmente como uma questão de classe, mas como uma questão de classe com profunda dimensão racial, que pode ser entendida somente como o produto particular de cada regime escravista. Uma análise classista, em suma, não é bastante e pode servir apenas como base para uma análise muito mais complexa (GENOVESE, 1979, p. 126).

A questão do paternalismo é central na análise de Genovese, tanto para a sociedade escravista nos Estados Unidos como para as que se desenvolveram na América Latina, e mais especificamente no Brasil. Através dele podemos entender as relações entre senhores e escravos. O paternalismo também foi alvo de investidas de Edward Thompson, que também o colocou no centro de sua análise sobre a sociedade inglesa anterior à Revolução Industrial.

Laslett, que nos lembrou tão insistentemente a importância social da unidade doméstica de produção no século XVII, sugere que isso contribuiu para a reprodução de atitudes e relações paternalistas ou patriarcais que permeavam toda a sociedade – e que talvez tenham continuado a permeá-la até o momento da ‘industrialização’. Marx, é verdade, inclinara-se a ver as atitudes patriarcais como próprias do sistema de guildas da Idade Média (...). Marx afirmava que na ‘manufatura’ essas relações foram substituídas pela ‘relação monetária entre operário e capitalista’; mas essa relação ‘no campo e em pequenas cidades ainda conservava um tom patriarcal’. É grande concessão, especialmente quando lembramos que, em qualquer período antes de mais ou menos 1840, o grosso da população britânica vivia nessas condições (THOMPSON, 1998, p. 28).

Entretanto, Thompson, ao contrário de Genovese, não irá assumir o conceito de paternalismo sem algumas críticas ao próprio conceito. “O termo pouco nos diz sobre a natureza do poder e do Estado, sobre as formas de posse de propriedade, sobre a ideologia e a

cultura, e é por demais ineficiente para distinguir entre modos de exploração, entre o trabalho escravo e o livre” (THOMPSON, 1998, p. 29). Além disso, o paternalismo leva-nos a ver as coisas de cima para baixo. “Mas o paternalismo pode ser, como na Rússia czarista, no Japão do período Meiji ou em certas sociedades escravocratas, um componente profundamente importante, não só da ideologia, mas da real mediação institucional das relações sociais” (THOMPSON, 1998, p. 32). Era isso que Genovese queria dizer ao afirmar que no sul dos Estados Unidos, o paternalismo fez “amortecer” as relações entre senhores e escravos, o que o triunfo do norte capitalista fez acabar.

Em seu mais importante texto, *A economia moral da multidão inglesa no século XVIII*, entretanto, é que Thompson vai aprofundar a análise já feita em *Patrícios e Plebeus*. Argumenta que a multidão nas revoltas populares tirava sua ação legitimadora do modelo paternalista.

É possível detectar em quase toda ação popular do século XVIII uma noção legitimadora. Por noção de legitimação, entendo que os homens e as mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em geral, tinham o apoio e o consenso mais amplo da comunidade. De vez em quando, esse consenso popular era endossado por alguma autorização concedida pelas autoridades. O mais comum era o consenso ser tão forte a ponto de passar por cima das causas do medo e da deferência (THOMPSON, 1998, p. 152).

É a partir dessa noção de como se comportava a multidão inglesa, invertendo o paternalismo a seu favor, usando o costume para reivindicar suas posições, que devemos ter em mente o livro *Roll, Jordan, Roll*, de Eugene Genovese. A “história vista de baixo” como hoje se costumou chamar, até mesmo pelo próprio Eric Hobsbawm (1998), causou um impacto enorme na interpretação da sociedade sulista nos escritos de Genovese. Como o próprio afirma no prefácio de sua obra

Espero ter mostrado que os escravos deram uma contribuição indispensável ao desenvolvimento da cultura negra e da consciência nacional dos negros, bem como à nacionalidade americana como um todo. Sabendo, porém, que a ambigüidade da experiência negra como uma questão nacional faz com que os dados se prestem a diferentes leituras, preferi ater-me de perto à minha responsabilidade fundamental: narrar a história da escravidão com o máximo de cuidado e fidelidade possível. Após muitos anos estudando o assombroso esforço dos negros para viverem com decência, mesmo na escravidão, convenci-me de que nenhum avanço teórico sugerido pela experiência por que passaram poderia merecer tanta atenção quanto a exigida por demonstrarem a beleza e o poder do espírito humano em condições de extrema opressão (GENOVESE, 1988, p. 12).

O paternalismo, ao mesmo tempo em que disfarçava a exploração, também dava oportunidade para os escravos usarem-no como arma de defesa contra os senhores, garantindo que cumprissem “deveres”.

A escravidão foi um sistema de dominação de classe, no qual a raça era um componente e que a tornava mais complexa. Sua história foi determinada, em essência, por relações específicas de poder de classe em forma racial. A raça é um elemento da dominação. O Velho Sul criou uma sociedade paternalista *sui generis*, que serviu como um modo de disciplinar e justificar, moralmente, o sistema de exploração.

Como demonstrado por David Brion Davis (2001), a Antiguidade e a Idade Média moldaram uma relação senhor-servo (e não escravo), em que uns e outros tinham exigências e expectativas recíprocas, e que foram transportados para o Novo Mundo. Nos EUA, mais do que em qualquer outro local, a proibição do tráfico e a auto-reprodução da escravatura (de menos de 400 mil escravos para mais de 4 milhões) reforçou o paternalismo, obrigando os senhores a dedicar mais atenção aos escravos.

Entretanto, o paternalismo foi utilizado também pelos escravos.

Um paternalismo aceito tanto por senhores quanto por escravos – mas com interpretações radicalmente diversas – traduzia-se numa frágil ponte entre as intoleráveis contradições inerentes a uma sociedade que, baseada no racismo, na escravidão e na exploração de classes, dependia da voluntária reprodução e produtividade de suas vítimas. Para os senhores de escravos, o paternalismo representava uma tentativa de superar a contradição fundamental da escravidão: a impossibilidade de os escravos virem a tornar-se as coisas que se supunha que fossem. O paternalismo definia o trabalho involuntário dos escravos como uma legítima retribuição à proteção e à direção que lhes davam os senhores. No entanto, a necessidade que tinham estes de ver seus escravos como seres humanos aquiescentes constituía uma vitória moral para os próprios escravos. A insistência do paternalismo em obrigações mútuas – deveres, responsabilidades, e, em última instância, até direitos – representava, implicitamente, a humanidade dos escravos (GENOVESE, 1988, p. 23).

O paternalismo corrói a solidariedade entre os oprimidos, ligando-os, como indivíduos, a seus opressores; o senhor passa a ser olhado como provedor e protetor, o que dificultava a ação coletiva dos escravos. Os escravos forjaram armas de defesa. A mais importante delas foi a religião, que lhes ensinava a se amarem e valorizarem uns aos outros, a assumirem uma visão crítica em relação aos senhores e a rejeitarem as justificativas ideológicas para sua própria escravização.

O caráter paradoxal do paternalismo é que, ao mesmo tempo em que disfarçava a apropriação do trabalho de outro homem, reconhecia a humanidade dos escravos, que

inverteram esse paternalismo para usá-lo como arma. Os escravos interpretaram da sua própria forma o que o paternalismo pretendia justificar: isso é visível na religião.

Fazia [o paternalismo] uma mediação, embora injusta e até cruel, entre senhores e escravos, e disfarçava, mesmo que imperfeitamente, a apropriação do trabalho de um homem por outro (...) todavia, o paternalismo sulista reconhecia, necessariamente, a humanidade dos escravos – não só seu livre-arbítrio como também o talento e a capacidade, sem a qual o fato de aceitarem uma doutrina de obrigações recíprocas não teria sentido algum. Assim, os escravos encontraram uma oportunidade de traduzir o próprio paternalismo numa doutrina diferente da imaginada por seus senhores e de transformá-la em arma de resistência às asserções de que a escravidão era uma condição natural para os negros, de que os negros eram racialmente inferiores e de que os escravos negros não tinham quaisquer direitos próprios. Assim, ao aceitar um *ethos* paternalista e ao legitimar o domínio de classe, os escravos desenvolveram sua mais poderosa defesa contra a desumanização implícita na escravidão. O paternalismo sulista pode ter reforçado o racismo, assim como a exploração de classe, mas também, inadvertidamente, induziu suas vítimas a plasmar sua própria interpretação da ordem social que pretendia justificar. Por fim os escravos, recorrendo a uma religião que se supunha garantir-lhes a submissão e a docilidade, rejeitaram a essência da escravidão ao descobrir seus próprios direitos e seu valor como seres humanos (GENOVESE, 1988, p. 25).

### **O evangelho nas senzalas**

Se a primeira parte do livro *Roll, Jordan, Roll* é dedicada à forma como os escravos entenderam o paternalismo e como o utilizaram para descobrir direitos e seu valor como seres humanos, na segunda parte “A pedra e a Igreja”, Eugene Genovese se envereda pelo que tem de peculiar e original, como o cristianismo nos Estados Unidos serviu para que os escravos se reconhecessem uns aos outros em contraposição aos senhores.

A religião tem muito de aspectos políticos. O problema filosófico da religião, sua verdade ou sua falsidade, é um campo que só em parte se separa do da política. A religião, por expressar os antagonismos entre a vida do indivíduo e a da sociedade, e entre a vida da sociedade civil e a da sociedade política, não pode furtar-se a ser profundamente política. É nessa argumentação que o autor vai se aprofundar no estudo da religião dos negros escravos nos Estados Unidos. Qualquer homem que adote ou não uma religião expõe sua posição política. A religião dos escravos afro-americanos, como todas as religiões, desenvolveu-se como um modo de ordenar o mundo e conseguir uma posição vantajosa a partir da qual se passava a julgá-lo.

Se o cristianismo foi uma poderosa força conservadora, ele também

ofereceu aos oprimidos e desprezados a imagem de Deus crucificado pelo poder, pela ganância e pela maldade, mas ao final ressuscitado, triunfante e redentor dos fiéis. Por mais que o cristianismo tenha ensinado a submissão à escravidão, também

difundiu uma mensagem pressaga para a classe dominante e de resistência para os escravizados (GENOVESE, 1988, p. 263).

Para o autor, os negros brasileiros, ao contrário dos norte-americanos, permaneceram ligados as suas divindades africanas tradicionais de modo impressionante; porém, e nesse ponto se assemelham aos norte-americanos, transformaram seu particularismo religioso numa estratégia para a sobrevivência de sua individualidade e numa certa autonomia de grupo. Via de regra, não o transformaram numa arma revolucionária (GENOVESE, 1988, p. 282). Ao final deste artigo, entretanto, apontaremos para a perspectiva de como o cristianismo também pode ser interpretado da mesma forma para os escravos brasileiros, apesar das diferenças substanciais entre o cristianismo protestante, que absorvia mesmo pregadores negros nos Estados Unidos, e o cristianismo católico desenvolvido no Brasil, em que os escravos e negros livres não tiveram tanto acesso quanto os estadunidenses.

Mesmo que os escravos mostrassem conveniência ao serem convertidos ao cristianismo, havia algo de sinceridade religiosa, pois a proteção que os negros buscavam residia na doutrina da igualdade perante Deus e no reconhecimento dos “deveres de cada homem em relação aos demais”. Desde o momento em que chegaram à América e começaram a trabalhar, impossível seria não absorverem a religião da classe dos senhores. Mas as novas condições sociais de sua vida os forçaram a mesclar à sua herança africana o poder dominante com o qual se defrontavam e a moldar, assim, uma religião própria. Com o tempo, viriam a criar uma religião, ou talvez fosse mais apropriado dizer uma sensibilidade sobre a qual se poderia erigir um sistema religioso, que contribuiria para a corrente principal do cristianismo americano sem perder seu aspecto de expressão cultural negra (GENOVESE, 1988, p. 284).

Os rituais tradicionais cristãos também foram alvo de ressignificação por parte dos escravos. Os funerais, por exemplo, eram fiscalizados pelos senhores devido ao medo de insurreição. Neles é que os escravos sentiam que faziam parte de uma comunidade. Por conseguinte, funerais dignos para os escravos não eram significativos porque representavam um risco – remoto, caso existisse – de conspiração, mas sim por permitir aos participantes sentir que formavam uma comunidade humana. E sendo assim os escravos realmente negavam a base mítica do mundo de seus senhores (GENOVESE, 1988, p. 297). Ocorridos em sua maioria à noite, esses rituais proporcionavam vantagens para as duas partes: para os senhores não interrompia os trabalhos; para os escravos possibilitava a reunião com escravos de outras fazendas.

Como um espetáculo, um acontecimento da maior importância e uma realização, ao mesmo tempo solene e pujante, o funeral era mais que um serviço religioso, era também uma exibição. Dessa forma, davam continuidade à tradição da África

ocidental, segundo a qual um funeral digno levava ao descanso o espírito de quem partira e assegurava que não voltaria sob a forma de um fantasma, idéia que alguns negros das áreas rurais sulistas ainda conservam no século XX. Portanto os funerais atuavam como condutores para que aquele que se fora entrasse no mundo dos espíritos. Ao mesmo tempo, eram uma forma de os escravos vivenciarem experiências tradicionais e limítrofes às dos brancos, experiências que seguiam um mesmo rumo. Como ritual religioso, acontecimento social e expressão comunitária, os escravos davam uma importância apaixonada aos funerais e exigiam que fossem celebrados (GENOVESE, 1988, p. 300).

Para aqueles que duvidam do vigor da religião dos escravos, “basta lembrar o fervor religioso das tropas de ex-escravos [e] o fato de os escravos, agora homens livres, expressarem sua posição política em termos religiosos e a extraordinária proliferação de igrejas de negros” (GENOVESE, 1988, p. 320).

A religião tradicional da África ocidental contribuiu com uma visão de mundo integrada para os escravos. Havia um temor do vodu por parte dos senhores.

A significação social do vodu e da feitiçaria entre os escravos não deriva do fato de representarem alguma ameaça para os brancos e menos ainda de serem pretensamente utilizados pelos brancos para controlar os negros; deriva antes do grau de autonomia que conferiam às senzalas. Os escravos viam em outros escravos um grande poder, e esta crença, por si só, os fazia resistir à doutrina da impotência dos negros, que os senhores procuravam constantemente incutir neles (GENOVESE, 1988, p. 327-328).

A medicina negra também era outro grande medo dos brancos, mas ela se mostrou uma tentativa de mostrar que não só os brancos possuíam o monopólio e o saber do tratamento de doenças.

A religião ajudou os escravos a se identificarem uns com os outros, em contraposição a seus senhores. Os escravos optaram mais por serem batistas do que metodistas, e isso criou discussões entre os estudiosos americanos. Para Genovese, a maior vantagem dos batistas e dos metodistas, que representavam as principais forças, respectivamente, nas áreas rurais e nas cidades, era o fato de terem trabalhado muito para chegar aos negros e terem compreendido a necessidade de recrutar pregadores negros para trabalhar com eles.

Havia um desejo de privacidade religiosa entre os escravos que se exemplifica nas reuniões. “As reuniões contribuía principalmente para criar nos escravos um sentimento de autonomia, a noção não apenas de que formavam eles mesmos uma comunidade, mas também de que os líderes dessa comunidade eram de sua própria escolha” (GENOVESE, 1988, p. 347).

Os pregadores das *plantations*, bem como os itinerantes, geralmente eram respeitados por patrões e escravos, mas também não era raro serem chicoteados, ou coisa pior, por causa

de seu trabalho. Queriam, e quase sempre conseguiam, respeito, prestígio, influência e favores especiais, mas também se expunham a perigos. Havia um medo difundido, entre os senhores principalmente depois da rebelião de Nat Turner, de que os pregadores negros levassem os escravos à insurreição, isso porque muitas vezes eram líderes naturais das comunidades que se sentiam impelidos a pregar. A pregação era sempre política. Lembrar aos escravos que Deus não fazia distinções de classe ou de raça podia não ser revolucionário, mas não deixava de ter alguma coisa de dissidência ideológica. Os pregadores contribuíram muito para criar uma sensibilidade nacional negra.

Aos pregadores negros se deve muito. Contribuíram para a cultura sulista em geral, especialmente para a cultura negra. Eles tinham um estilo próprio de pregação, embora utilizassem muito os cantos africanos de invocações e respostas, e às vezes recorressem ao estilo oratório floreado dos políticos e pregadores brancos que ouviam. Os pregadores necessitavam falar na linguagem dos escravos. “O povo deve ouvir a Palavra de Deus na sua própria linguagem. Ao agir assim, os pregadores levaram aos negros um Deus que era mesmo deles, e não uma remota imagem de pai branco” (GENOVESE, 1988, p. 383).

### **Uma Nação Negra, mais do que uma classe**

Talvez resida aqui, na parte final do livro *Roll, Jordan, Roll*, a maior polêmica. Para o autor, os escravos teriam antes criado uma “nação negra”, mais do que uma classe. A dinâmica popular possibilitou aos escravos manter a África suficientemente viva para ajudá-los a dar a forma adequada à nova essência que estavam criando, e contribuir para a cultura nacional americana, moldando ao mesmo tempo uma identidade autônoma.

O racismo americano forçou os escravos a formarem antes uma nacionalidade do que uma classe. Se não fosse assim, estariam condenados ao destino dos escravos do mundo antigo; teriam permanecido uma massa patética e desorganizada no ponto mais baixo da escala social, sem qualquer possibilidade de construir uma cultura autônoma ou de serem mais que testemunhas históricas do crime da suprema opressão de classe.

Adotando a fraternidade cristã em relação uns aos outros, os escravos se distinguiram dos brancos e criaram um estilo, uma sensibilidade e uma teologia peculiares. Esse sentimento de constituir um povo à parte, caso manejado por militantes e revolucionários, poderia levar os negros a verem nos brancos o anticristo; mas o universalismo da religião cristã, enraizada no mundo íntimo e paternalista das *plantations*, combateu essa interpretação e a reduziu às dimensões mínimas de idiosincrasia. Para os escravos, os brancos estavam sujeitos a Deus e

eram irmãos em Cristo. No que teve de positivo, esse sentimento de fraternidade racial deu aos escravos uma medida para avaliar a conduta dos senhores pelos padrões de sua profissão da fé cristã. A fraternidade, por sua própria natureza, não isentava os escravos de julgar seus senhores; ao contrário, tornava o julgamento um dever. Ao mesmo tempo em que criava uma fraternidade entre senhores e escravos, o cristianismo também serviu para uma embrionária consciência de classe escrava.

A religião deu a percepção para os escravos do seu próprio valor diante de Deus e dos homens. Emancipou-o espiritualmente.

A variante negra do cristianismo fundamentava-se na consciência protonacional e, ao mesmo tempo, oferecia o perdão universal e a reconciliação definitiva com a América branca. Paralelamente deu, a todos os escravos, meios de se preservarem e de amarem seus irmãos das senzalas, ainda que tenha impedido o surgimento de uma consciência política e impossibilitado a criação de uma autoridade negra legítima. A síntese que veio a ser o cristianismo negro deu muita força espiritual a um povo acuado; mas também foi responsável pela debilidade política que determinou, ainda que necessária e realisticamente, a aceitação da hegemonia do opressor. Capacitou os escravos a lutar contra a ideologia dos senhores, mas de modo defensivo. Dentro do sistema a que se opunha, foi deficiente como arma ofensiva. Tal postura elevou-se heroicamente a grandes alturas, e igualmente alto foi o preço, que, até hoje, não está completamente pago (GENOVESE, 1988, p. 400).

### **Conclusão: O choro de Harriet Jacobs**

When I was nearly twelve years old, my kind mistress sickened and died. As I saw the cheek grow paler, and the eye more glassy, how earnestly I prayed in my heart that she might live! I loved her; for she had been almost like a mother to me. My prayers were not answered. She died, and they buried her in the little churchyard, where, day after day, my tears fell upon her grave. (...) After a brief period of suspense, the will of my mistress was read, and we learned that she had bequeathed me to her sister's daughter, a child of five years old. So vanished our hopes. My mistress had taught me the precepts of God's Word: "Thou shalt love thy neighbor as thyself". "Whatsoever ye would that men should do unto you, do ye even so unto them (JACOBS, 2010, p. 4).

Essas são as palavras de Harriet Jacobs, uma escrava norte-americana que escreveu um livro sobre a sua experiência nas fazendas do sul dos Estados Unidos, em 1861. Através de suas palavras, vemos como a religião foi importante para que escravos e senhores se unissem, exatamente como afirmou Eugene Genovese. Ao dizer que rezava por sua senhora não falecer, vemos como a religião foi importante para amortecer as relações entre senhores e escravos, até o ponto de Jacobs afirmar que amava sua senhora.

Entretanto, sua senhora ensinou a perceber as palavras do Senhor: "você deve amar seu vizinho como a você mesmo", e "o que vós quereis que os homens façam a vós, fazei o mesmo para eles". São palavras muito fortes e ensinamentos dentro do cristianismo para

suportar uma nova mudança de vida: foi depois da morte de sua senhora, uma quase mãe, irmã adotiva de sua mãe, como ela mesma afirmava que conheceu seu maior algoz, Dr. Flint, que vai persegui-la por toda a vida.

Como afirmou Genovese, diferente era o sentido que os negros davam à Bíblia, sendo mais “um inexaurível manancial de bons conselhos para uma vida conveniente” e menos como “costuma ser vista como um corpo imutável de doutrina, como a viam os fundamentalistas brancos” (GENOVESE, 1988, p. 352). Foi isso para Harriet Jacobs.

E no Brasil? Temos algumas pistas para discordar de Genovese, quando ele afirma que

Os negros brasileiros, ao contrário dos norte-americanos, permaneceram ligados a suas divindades africanas tradicionais de modo impressionante; porém, e nesse ponto se assemelham aos norte-americanos, transformaram seu particularismo religioso numa estratégia para a sobrevivência de sua individualidade e numa certa autonomia de grupo. Via de regra, não o transformaram numa arma revolucionária (GENOVESE, 1988, p.282).

Durante os últimos vinte anos, a historiografia brasileira tem se dedicado de modo intenso à relação entre catolicismo e escravidão. De forma mais concentrada nas irmandades de pretos das cidades, chegou a conclusões parecidas com a do autor norte-americano. Em artigo de 2008, Renato da Silva Dias conclui para as Vilas de Minas Gerais, que

os escravos reinterpretavam a religião, filtrando somente o que lhes interessava. As palavras contidas na Bíblia também podiam ensiná-los a se erguer como indivíduos, filhos do mesmo Deus, e essas contradições foram exploradas pelos cativos. Deve-se pensar também que, para que houvesse a ‘sujeição moral’, seria necessário, no mínimo, que a catequização e o doutrinamento dos escravos ocorressem sem máculas. Mas como se tem indicado, isso estava bastante distante do desejável (DIAS, 2008, p. 310).

Discordo que a catequização e o doutrinamento ocorridos “sem máculas” pudessem “sujeitar” o escravo – a não ser para torná-lo “sujeito” por sua emancipação espiritual. Mesmo no sul dos Estados Unidos, onde a evangelização se tornou uma política senhorial levada à risca, como demonstra a carta de George Spikwith, feitor-escravo, enviada ao seu senhor no Alabama em 8 de julho de 1847, na qual se explicita uma disputa de poder entre o pastor

branco da fazenda e ele<sup>2</sup>, os escravos não se tornaram mais ou menos obedientes do que no Brasil.

As conclusões para as irmandades das cidades de Minas Gerais, ou do Rio de Janeiro (SOARES, 2000), devem ser testadas para o interior do país, ou pelo menos para as plantações de café no interior de São Paulo e Rio de Janeiro.

O Barão de Pati de Alferes, Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, em seu livro *Memória sobre a fundação e custeio de uma fazenda na província do Rio de Janeiro*, aconselha seu filho, além de todos os dias iniciar e terminar o trabalho com rezas, a levar os seus escravos à missa em dias santos e domingos. Se ele seguiu os conselhos do pai, provavelmente compareceu juntamente com seus escravos à Igreja Matriz de Vassouras na quinta-feira, sexta-feira e sábado da semana santa de 1872. Ouviram o seguinte trecho do sermão do cônego da Sé de São Paulo, D. Joaquim de Monte-Carmelo,

Jesus-Christo, porém, que veio salvar o mundo dos erros que tão profundamente o degradavam; Jesus-Christo, que veio fazer de todo o gênero humano uma só nação, um só povo e uma só família; Jesus-Christo, emfim (sic.), que disse ao grande e ao pequeno, ao rico e ao pobre, ao senhor e ao escravo, ao ignorante e ao sábio, ao grego e ao bárbaro: entre vós só há irmãos; *Omnes vos fratres estis*; não podia deixar de imprimir no amor esse caracter de desenteresse (sic.) e de generosidade, que tanto o nobilita, e que o torna hoje tão possível ao grande para com o pequenos, à todos os homens, uns para com outros, sem distinção de classe nem de fortuna, como era outr'ora só possível aos indivíduos da mesma hyerrarchia (*Fascículo...*, 1872).

Provavelmente, os escravos que na ocasião estiveram presentes para escutar o sermão fizeram como os escravos protestantes nos Estados Unidos: arraigaram em seu espírito a consciência dos limites morais da submissão, colocando um outro senhor acima do senhor e diluindo, dessa forma, a base moral e ideológica onde se origina o próprio princípio de autoridade humana absoluta (GENOVESE, 1988, p. 263).

Por mais que no mundo rural a presença da Igreja tenha sido tênue e limitada, ainda mais depois do surto cafeeiro tê-la tornado mais ausente ainda, deve-se afastar conclusões que colocam que o trabalho nessas regiões “não deve ter deixado tempo nem lazer para o

<sup>2</sup> “I then gave him a cut with the whip he then flong down his cradle, and made a oath and said that he had as live die as to live and he said that he did not intend to stay here. He then tried to take the whip out of my hand, but I caught him fast by the collar and holed him. I then told the other boys to stripe him and they don so I then whiped untell I thought that he was pretty could but I was desieved for as soon as I leave him and went to the hoe hands, he come of to the house to our preacher and his family becaus he knoed that they would protect him in his Rascality for he had herd that they had said that they were worked to death, and that they were lowed no more chance for liveing than if they were dogs or hogs. tho the preacher did not say any thing to me about whiping Robert neither to mas John but went down to the shop and holed about an hours chat with the negros. I do not knoe what his chat was to them but [he] ask Dr Weeb what was good for a negro that was whipt albut to death, and he had much to say about it. Dr Weeb saw that his chat was calculated to incurage the people to rebel against me”. Esta carta está publicada em Miller (1990). Também pode ser encontrada no site da National Humanities Center Resource Toolbox.

estabelecimento de uma tradição religiosa semelhante [à das antigas regiões açucareiras do nordeste] (HAUCK [et. al], 2008, p. 263).

Temos razões para avançar na pesquisa do catolicismo entre os escravos no mundo rural, principalmente nas áreas cafeeiras, mas não há razão para não acreditar que as conclusões de Genovese não possam ser pensadas para o Brasil:

O cristianismo poderia ter transformado os escravos nos robôs da polêmica de Nietzsche ou nos *sambos* do modelo de Stanley Elkin, se os escravos não tivessem virtualmente reformulado a doutrina cristã para adaptá-la a suas próprias necessidades psíquicas e a sua própria sensibilidade (GENOVESE, 1988, p. 358).

Harriet e os escravos no Brasil certamente utilizaram estratégias, e o cristianismo se configurava em uma delas, para não chorarem a perda de “senhores bons”. Pois aceitaram o paternalismo e, exatamente a partir desse ato de submissão condicional, vieram a criar seu espaço vital. Conseguiram, mesmo sem romper os limites de um relacionamento tão injusto, perceber que tinham direitos e que a transgressão desses direitos pelos brancos seria sempre um ato de injustiça. Para os escravos, a questão prática não consistia em avaliar se a escravidão era ou não uma relação conveniente, e sim em sobreviver, dentro desse regime, com a maior autodeterminação possível (GENOVESE, 1988, p. 206).

## Referências

- DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DIAS, Renato da Silva. Na África eu nasci, no Brasil eu me criei: a evangelização dos escravos nas Minas do Ouro. In: IVO, Isnara Pereira & PAIVA, Eduardo França. **Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas**. São Paulo: Annablume, 2008.
- DUBY, Douglas Cole. Repensando o conceito do paternalismo escravista nas Américas. In: IVO, Isnara Pereira & PAIVA, Eduardo França. **Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas**. São Paulo: Annablume, 2008.
- FASCICULO dos sermões de quinta-feira, sexta e sabbado da semana santa do corrente anno pregados na matriz da cidade de Vassouras e offerecidos a seus habitantes pelo D. Joaquim de Monte-Carmelo, cônego da Sé de S. Paulo. Rio de Janeiro. Typographia Franco-americana, 1872. Obras Raras, Biblioteca Nacional, documento 69, 4, 25.
- GENOVESE, Eugene D. **A terra prometida**. O mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. **O mundo que os senhores de escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HAUCK [et. al]. **História da Igreja Católica no Brasil**. Segunda Época, século XIX. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HOBBSAWM, Eric J. **Sobre História**. Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JACOBS, Harriet (Linda Brent). **Incidents in the slave girl by Harriet Jacobs**. Writing as Linda Brent. New York: Signet Classic, 2010 (1ed. 1861).
- MILLER, Randall M. (ed.) **Dear Master**. Letters of a slave family. Georgia: University of Georgia Press, 1990.
- PATI DO ALFERES, Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, Barão. **Memória sobre a fundação de uma fazenda na província do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: Senado Federal, 1985. (1ed. 1847)
- SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- THOMPSON, Edward P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. Patrícios e Plebeus. In: **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.