

SAÍDOS DA CASA DA SERVIDÃO: A ESCRAVIDÃO NA BÍBLIA E SUA INFLUÊNCIA NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS

Vamberto Morais
Doutor em Filosofia Antiga
Universidade de Londres

Quando os escravos negros das Américas foram catequizados, e às vezes aprenderam a ler, tendo em certos casos acesso à Bíblia, ou mesmo atuando como pregadores leigos (como nos Estados Unidos ou nas Antilhas Britânicas), era natural que identificassem sua condição com os sofrimentos do povo de Israel no Egito. Ao mesmo tempo, as imagens da Terra da Promissão e de Jerusalém eram símbolos inspiradores de um dia futuro de libertação.

É verdade que, dos dois "tipos", o de Cristo na cruz era mais forte do que o de Moisés liderando seu povo por inspiração divina. Jesus tinha assumido "A forma de um escravo" (*morphen doulou formam servi* na versão latina, Filip: 2,7), e sofrera o *servile supplicium* da cruz. Na transmutação cristã de valores, Deus "derrubava os poderosos de seus tronos e exaltava os humildes" (Lc.1,25). Mas ainda assim não há dúvidas de que o drama do Êxodo tem exercido grande atração para escravos e oprimidos de toda espécie, como até certo ponto ainda hoje.

No Brasil escravocrata, infelizmente, mesmo para os alfabetizados quase não havia acesso à Bíblia, em geral pouco lida mesmo entre a maioria letrada ou devota – que se limitava à Vulgata latina. O ensino religioso, quando se fazia, era dado pelos sermões dos padres, ou por lições um tanto primárias, ou deturpadas, de catequistas leigos, em geral da família do senhor.

Neste ponto, os escravos dos Estados Unidos e Antilhas receberam uma instrução melhor, por mais que muitos senhores se opusessem à sua alfabetização. Às vezes eram até castigados por lerem, mas houve casos de senhores devotos que ensinaram seus escravos a lerem as escrituras.¹

Em especial no Século XVIII, uma entidade da Igreja Anglicana, a Sociedade pela propagação do Evangelho (conhecida por suas iniciais SPG) esforçou-se por vencer a resistência dos senhores, e em 1740 fundou a Charleston Negro School, que funcionou até 1764, ensinando a crianças e adultos.²

A palavra da Bíblia podia ser "subversiva", embora fosse muito usada para sancionar a escravidão: bastava citar os trechos do Velho Testamento – do Livro da Lei ou Pentatêuco, que pareciam aceitá-la como instituição normal e que sempre existira, ou passagens em que os apóstolos recomendam expressamente aos escravos que obedeçam a seus senhores (Ep.Ef. 6,5; Col. 3,22; I Cor. 7,20; I Tim. 6,1-2; I Pedro, 2,9-10). Este era um tema constante de sermões de sacerdotes brancos aos negros, e também era inevitável que se explorasse ao máximo esta passagem de uma parábola de Jesus: "O servo que sabendo da vontade do senhor não se esforçou por

1/ EUGENE D. GENOVESE, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Deutsch, London, p. 191. Por outro lado, esse "bom senhor" era capaz de separar famílias de escravos vendendo-os!

2/ PHILIP. S. FONER, *History of Black Americans*, Greenwood Press, Westport, Vol. I 1975, p. 22.

executá-la receberá muitos açoites" (Lc. 12,47), um texto favorito dos proprietários sulistas dos Estados Unidos, conforme o testemunho de escravos como William Brown e Lunsford Lane.³ Quanto ao capítulo do Eclasiástico sobre o trabalho e punição dos escravos (citados na seção 5, de Conclusão), não figurava na Bíblia protestante, sendo um dos escritos "apócrifos", mas só na católica.

Por outro lado, os "perigos" do uso das escrituras são bem ilustrados pelo episódio de um escravo da Georgia, "Blackam David". Ele teve o privilégio excepcional de ser mandado à Inglaterra a fim de receber aprendizado em pregação evangélica e poder trabalhar entre os companheiros. Voltando para as colônias em 1775 (já em época revolucionária), foi convidado para pregar a um grupo de brancos e negros em Charleston (Carolina do Sul) – outro privilégio raro para um escravo nas Américas. Durante seu sermão, "Blackman David" invocou o auxílio divino "para que libertasse os negros do poder de seus senhores, como tinha libertado os filhos de Israel da servidão no Egito". Foi como se explodisse uma bomba. Os brancos, tomando isso como um grito de rebeldia, quase lincharam David, e o branco que o tinha convidado foi preso e processado.

Já em plena independência, em 1807, uma Igreja Batista de Kentucky (e note-se que os batistas tinham simpatizado com o abolicionismo), excluiu uma escrava negra da congregação, porque logo depois de batizada, ela começou a denunciar a escravidão como anti-cristã.⁴

Deve-se admitir que os receios dos senhores não eram inteiramente infundados. No século Dezenove, os líderes de duas das revoltas mais perigosas de escravos – Samuel Sharpe na Jamaica (1831-2), e Nat Turner em Virgínia (1831), tiveram ambos inspiração religiosa. A da Jamaica, cujos militantes eram todos da Igreja Batista, chegou a ser chamada de "Guerra Batista".⁵ Na Bahia, por essa época, as revoltas de escravos também tiveram caráter religioso – mulçumano; e o Islã sem dúvida mantinha uma tradição de tratamento relativamente benigno dos escravos.⁶

Seja como for, um escravo das Américas que conseguisse ler o Gênesis ou o Êxodo se moveria quase desde o início numa sociedade em que a escravidão era coisa habitual e familiar. As escravas servem de concubinas ao senhor – como em toda sociedade escravista: é o caso de Hagar com Abraão, e das servas de Lia e Raquel com Jacó. Mas uma leitura atenta mostra que estamos num clima bem distinto da exploração sexual das escravas dos engenhos do Nordeste do Brasil, ou no Sul dos Estados Unidos. naqueles casos, é a própria esposa que sugere a relação sexual com sua escrava, para dar filhos e resolver o problema da esterilidade, muito sério para as mulheres de Israel. Esta prática era usual em várias sociedades da região, como se sabe pela legislação de cidades como Ur e Nuzi. O filho da ligação com a escrava é logo aceito como herdeiro legítimo do pai (como por exemplo em Gen. 15,3). Note-se ainda que a lei mosaica reconhece plenamente, e protege, os direitos

3/ Ver JOHN BLASSINGAE, *The Slave Community*, Oxford Univ. Press, New York, 1972, pp. 62-3.

4/ GENOVESE, *Roll, Jordan, Roll*, p. 191.

5/ Veja-se GAD HEUMANN (ed.), *Out of the House of Bondage*, Frank Cass, London, 1986. MICHAEL CRATON, *Testing the Chains*, Cornell Univ. Press. Ithaca and London, 1982.

6/ Para um bom sumário sobre o assunto: WILLIAM D. PHILLIPS, Jr., *Slavery in the World of Islam*, em *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*. Manchester Univ. Press. 1985, p. 66 ss.

da mulher capturada na guerra. Passado o período de luto por perder os pais, o captor pode ter relações com ela, mas não como simples concubina:

“Serás teu marido e ela será tua mulher. Depois, se ela não te agradar mais, deixarás que parta em liberdade, mas não a venderás como escrava, pois a humilhaste” (Deut. 21, 13-14).

Seja como for, há um abismo de diferença entre os direitos da concubina na antiga sociedade israelita e a situação de uma escrava, digamos, na Roma Imperial, que era “livre pasto” do senhor; para nem falar da barreira racial e social do Brasil, Estados Unidos e Antilhas, em que muitos senhores não hesitariam em vender seus próprios filhos ilegítimos “do ventre escravo”. Quase não preciso lembrar o fato óbvio – mas cuja importância pode ser às vezes esquecida – de que a identificação de negro com escravo reforçava imensamente a barreira social e a alienação e rejeição do africano, ao ponto de “negro livre” parecer uma contradição intolerável (compare-se o dito brasileiro “Negra não é senhora” ou a indignação do branco pobre diante do “mulato atrevido” que “devia ser vendido”, no Cap. VI do “Huckleberry Finn” de Marc Twain).

No caso de Israel, e do Antigo Oriente em geral, não havia essa barreira. Como apontou com justiça Isaac Mendelsohn, não só os escravos constituíam uma proporção pequena da população (em contraste com a Roma Antiga, o Brasil e o Sul dos Estados Unidos, onde em certas épocas os escravos representavam cerca de um terço), como também era comum senhor e servo trabalharem ombro a ombro nos campos como nas oficinas dos artesãos.⁷ Quanto à escrava doméstica, sua integração na família patriarcal era perfeitamente possível e nada tinha de rara: como aliás veio a suceder na sociedade muçulmana, em que a concubina que tinha filhos do senhor adquiria direitos, e com frequência a emancipação. Há mesmo o exemplo notável dos califas da Dinastia Abássida, que em muitos casos preferiram casar com concubinas, a quem o casamento dava uma liberdade automática. Depois do ano 800 nenhum califa nasceu de mãe livre.⁸

É claro que seria absurdo, dentro dos limites de um trabalho desta natureza, fazer um estudo exaustivo da escravidão na Bíblia. Minha intenção, bem mais modesta, é escolher os aspectos mais relevantes e que tiveram maior importância para a escravidão negra no Novo Mundo. Aqui estão eles:

- 1) O drama do Êxodo e seu valor como precedente e inspiração para uma emancipação de escravos.
- 2) A chamada “maldição de Cam” ou “de Canaã” e sua utilização para justificar a escravização dos negros da África.
- 3) O repouso obrigatório do Sábado e sua influência nas práticas do trabalho escravo nas Américas.
- 4) Os preceitos de lei mosaica com relação ao “jubileu” e sua importância para inspirar a liberação.

Vejamos em detalhe cada um destes aspectos.

7/ ISAAC MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East* Oxford Univ. Press. New York, 1949, p.122-2.

8/ GUSTAV E. VOM GRUNEBaum, *Classical Islam: a History, 666-1250*. Chicago, p.80.

1) A GRANDE LIBERTAÇÃO DO ÊXODO

A narrativa do Livro do Êxodo é um dos grandes dramas da história, de um caráter profundamente religioso e poético. Para compreendê-lo é preciso vivê-lo e senti-lo na imaginação, e talvez muitos escravos tenham conseguido isso melhor do que historiadores e eruditos, preocupados com detalhes e minúcias! Não é apenas com frias especulações e análises eruditas que se pode entender a narrativa – como de resto toda a Bíblia – mas tentando penetrar seu sentido último e verdade, que se pode sentir bem no âmago do livro, em meio dos embelezamentos e acréscimos por que a tradição deve ter passado através dos séculos.

Aceita-se geralmente hoje em dia em crítica bíblica que o Livro da Lei, Torah ou Pentatêuco (os cinco primeiros livros, atribuídos tradicionalmente a Moisés) é uma compilação posterior de fontes muito antigas. Sua redação final teria sido feita talvez por volta de 400 A.C.

Em épocas passadas, certos historiadores céticos ficaram por demais impressionados com o silêncio das fontes egípcias sobre a escravização dos chamados hebreus e sua saída do país. Mas isto nada tem de surpreendente porque as inscrições oficiais e papiros dos Faraós quase nunca falam de suas dificuldades e revezes – são em grande parte propaganda. E de qualquer modo as vicissitudes de uma tribo asiática não teriam grande importância para o Império Egípcio – de modo semelhante a que a execução de Jesus Cristo não seria “matéria de primeira página” em Roma. Seria absurdo buscar confirmação para uma narrativa de uma autenticidade tão forte e com uma experiência religiosa tão profunda e original: que foi na verdade assimilada por três grandes religiões.

Mas vejamos os traços essenciais da narrativa. Diz a última parte do Livro do Gênesis que os hebreus (o nome Israel só foi adotado em época posterior) entraram no Egito como pastores, a chamado de José, e recebendo do Faraó excelentes terras. É bem possível que isto tenha acontecido no período de dominação dos chamados Hyksos – um grupo misto de asiáticos, em parte semitas, vindos da Síria. Eles terminaram derrubando a dinastia nativa, cerca de 1720 A.C., e seus chefes se tornaram Faraós.

Seja como for, a posição vantajosa do futuro povo de Israel no Egito não durou muito. Diz o Livro do Êxodo:

“Entretanto, subiu ao trono do Egito um novo rei que não tinha conhecido José. Ele disse a seu povo: Vêde, os israelitas se tornaram numerosos e fortes demais para nós. É preciso agirmos com prudência e impedir que eles se multipliquem” (1, 8-10).

É plausível que esta seja a versão bíblica de uma mudança de dinastia no Egito, causada pela expulsão de invasores. Eles foram derrubados por uma forte reação nativa com base no sul, em Tebas, e os novos Faraós da 18ª Dinastia (a partir de cerca de 1570 A.C.) entraram numa fase agressiva de conquista que levaria à formação de um Império Egípcio na Ásia.

É inútil querer determinar quanto tempo teria durado a “fase de opressão”. Diz o Êxodo que os hebreus passaram a ser usados em obras monumentais de construção, como era comum usar escravos nos reinos do Oriente; e Faraó “que não tinha conhecido José” tentou controlar sua natalidade entre os hebreus por um método muito comum na Antiguidade – o infanticídio.

Este fato mostra que o tipo de servidão sofrido pelos hebreus era bem diferente da escravidão das plantações das Américas, em que o aumento de número era sempre uma vantagem. Tratava-se, segundo tudo indica, de um regime de trabalhos forçados (*corvée*) bem tradicional no Egito, e que aliás também foi usado mais tar-

de, no tempo dos reis de Israel.⁹ Não destruiu os laços de família nem a coesão tribal. É esta a opinião, aliás, do autor de um dos trabalhos mais completos sobre a escravidão no Antigo Egito, o historiador egípcio Abd El-Mohsen Babir.¹⁰

Há hoje um consenso geral entre historiadores e estudiosos da Bíblia de que o Êxodo deve ter-se dado no Século XIII A.C., ou seja, entre 1200 e 1300. Diz a tradição judaica (Ex. 1,11) que os hebreus foram empregados na construção das cidades de Pitom e Ramsés (esta última é talvez a egípcia Tanis ou Avaris na zona oriental do Delta). Ora, a época em que houve maior atividade desta ordem foi o longo reinado de Ramsés II. Sabe-se que tanto ele como seu predecessor Seti I empreenderam obras ambiciosas em que usaram servos estrangeiros, inspirando o uso moderno do adjetivo "faraônico".

O nome Hapiru ou Habiru que ocorre em documentos egípcios e também cu-neiformes (babilônicos, etc.), bem pode ser o mesmo que o hebraico Hevrim (plural) ou grego Hebraioi, que deu o nosso hebreus. Os Hapiru já são citados na famosa correspondência de Tell el Amarna – isto é, os arquivos em língua acadiana dos Faraós Amenofis III e IV (este o célebre Akhenaten) nos Séculos XV e XIV A.C..

A tendência hoje em dia é julgar de fato que os Hapiru devem corresponder aos Hebreus da Bíblia. Mas nenhum dos dois era um termo étnico definido. Tudo indica que os egípcios e babilônios chamavam de Hapiru grupos de nômades ou semi-nômades, provavelmente de língua semita, que às vezes trabalhavam como servos no Egito: em suma, hebreu era quase sinônimo de escravo, assim como eslavo (termo étnico) deu origem a *sclavus* ou *sklabos*¹¹, e negro ou africano veio a ser quase sinônimo de escravo nas Américas. Isto é confirmado pela própria Bíblia, em que o termo é em geral usado pelos egípcios – os senhores (quase nunca pelos próprios israelitas), e não raro em tom pejorativo: como no trecho em que a mulher de Putifar, incriminando José, se refere a ele como "aquele escravo hebreu" (*ha-hebed ha-hivri*, Ge. 39,17).

Em suma, pode-se dizer que no Egito, e mesmo durante o Êxodo os israelitas são um conglomerado mais ou menos amorfo de servos, sem consciência da unidade, chamados indistintamente de hebreus: a própria narrativa frisa que em seu meio havia muitos que não pertenciam ao elemento israelita (Ex. 12,38). Só durante o processo de libertação é que eles começam a conscientizar-se de ser os filhos de Israel (Bene Israel). Nisto é evidente que o fator religioso, a devoção a Adonai (Iavé), desempenha um papel essencial. Moisés, o grande líder e legislador, nunca aparece como uma figura com um brilho próprio e independente: é sempre o homem de Deus, o profeta, que recebeu um chamado para atuar – com relutância – como instrumento divino. Iavé – o Senhor, aquele "que é" – é que é o libertador, é ele que dirige a luta com o "senhor" terreno, o Faraó. Quando Moisés vê o "anjo do Senhor

9/ Sobre o trabalho forçado em Israel, op.cit. ver: ISSAC MENDELSON, op.cit. pp.108, 149; HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*. SCM Press, London, 1974, p. 194.

10/ ABD EL-MOHSEN BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*. Cairo, 1952, p.4. WILLIAM C. HAYES na *Cambridge Ancient History*, II, 1, pp.375-6

11/ Sobre a origem e difusão do termo *sclavus* (escravo, *sklave*, *slave*, *shiavo*, etc.): CH. VERLINDEN, *L'Esclavage dans l'Europe Médiévale*, Vol.II, 999-1010, Bruges, 1955 e 1977. Excelente sumário do autor em *The Beginnings of Modern Colonization*, Ithaca and London. 1970, p. 35 ss.

na sarça ardente” no Monte Horeb, a voz divina o manda tirar as sandálias no local santo e faz a proclamação básica, prometendo libertação:

“Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó... Eu vi a aflição de meu povo que está no Egito, e ouvi os seus clamores por causa dos que o oprimem. Sim, eu conheço seus sofrimentos. E desci para livrá-lo da mão dos egípcios e fazê-lo sair para uma terra fértil e espaçosa, uma terra onde correm leite e mel...” (Ex. 3,6-8).

A grandeza do livro do Êxodo é que não se trata apenas da luta pela libertação de um povo: é o conforto dramático entre o arrogante poder humano e o divino – Iavé e Faraó, como mais tarde Deus e César. Desde o início a libertação dos escravos hebreus é ligada ao culto religioso. O Faraó é chamado a deixar o povo partir “para que celebre minha festa no deserto” (Ex. 5,1, também 3,18, 7,16, etc.), e no deserto (be-midbar) se tornaria depois um riquíssimo símbolo espiritual, tanto no judaísmo como no cristianismo. O culto divino, cheio de alegria e liberdade, se opõe ao rigoroso e exaustivo labor cotidiano, que serve um senhor terreno – liberta em vez de acorrentar, restaura as energias em vez de esgotá-las: leva os seres humanos para uma outra dimensão. De modo semelhantes, o ritual do culto africano no Mundo, com suas danças e ritmo vibrante, e a própria exuberância do culto cristão praticado pelos escravos (que às vezes chocava a frieza ou devoção morna dos brancos)¹², eram uma resposta sadia à opressão. Cantando e dançando, louvando seu Deus, o servo mostrava que sua alma não estava subjugada pelo senhor que queria esmagá-la.

O antropólogo e estudioso de religião comparada Karl Kerényi deu uma interpretação iluminadora dos antigos festivais e de seu papel libertador. Segundo ele, essas festas davam “uma serenidade que combina em intensidade vital e contemplação”.

“Somos elevados a um nível em que tudo se transfigura e vem a ser ‘como no primeiro dia’, reluzente, novo e ‘acontecendo pela primeira vez’: em que passamos para a companhia dos deuses e nos tornamos divinos; em que o alento da criação está soprando e nós próprios tomamos parte nela”.¹³

Sente-se essa exaltação, por exemplo, no momento de triunfo quando Moisés canta um hino a Iavé depois que as tropas egípcias perecem nas águas, e Miriam sua irmã, uma profetisa inspirada, toma de um pandeiro e lidera as mulheres de Israel numa canção e dança (Êx. 15, 20-21).

Do outro lado está o “senhor terreno”, arrogante e sombrio, uma perfiguração de Lucifer, e é significativo que o vocativo Adonai (Meu Senhor) pudesse ser dirigido a ambos. A oposição obstinada do faraó de “coração empedernido” é um elemento de grande realismo na Bíblia, e podemos compará-la à teimosa resistência à emancipação dos escravos negros no Brasil, Estados Unidos ou Antilhas. O Faraó era ele próprio venerado como um deus, e para um potentado deste tipo era quase impossível admitir as pretensões de um Senhor divino. O serviço do escravocrata é “zeloso” e totalitário, não admite concorrentes: só pode tolerar religiões que não desafiem seu poder. O penetrante dito de Cristo “ninguém pode servir dois senhores” (Mt. 6,24; Lc. 16,13) se aplica bem a uma situação dessas, e notê-se que no ori-

12/ Ver especialmente GENOVESE, Roll, Jordan Roll, passim. Também a descrição viva e ex-celente, com ilustrações, de JOHN BLASSINGAME, op. cit., p. 64 ss.

13/ KARL KERENYI, *The Religion of the Greeks and Romans* Thames & Hudson, London, 1962, p. 62.

ginal grego dos Evangelhos o verbo usado (*doouleuein*) significa literalmente "servir como escravo".

O contraste com o nascente culto de lavé não podia ser maior: pelo menos em sua expressão no Decálogo, Deus é concebido como "puro ser", além de qualquer noção material ou imagem. A grande inovação do culto judaico – seu radicalismo austero que o distinguia de todas as religiões da época – era justamente a abstenção rigorosa de fazer imagens e adorá-las, bem sublinhada no Segundo Mandamento (Ex. 20, 4-5): em suma, a negação mais completa das estátuas de Ramsés II.

A multidão meio amorfa de servos que escapou do Egito (o total de 600.000, sem contar crianças, dado em Ex. 12,37, é totalmente mítico e não pode ser levado a sério) não era nenhum povo de devotos ou gente bem treinada. O período de escravidão tinha deixado neles profundas cicatrizes e deformações, como deixaria nos escravos negros. Moisés e os que o apoiam são acossados a todo momento pelas queixas e "murmúrios do povo", por revoltas e apostasias, que de vez em quando lançam o líder em desespero ou profundas dúvidas. Esse período heróico no deserto, passando fome e provações, seria depois interpretado como a longa penitência ou ascetismo por que o povo tinha de passar antes de chegar à "terra da promessa".

Um dos traços mais reveladores do Êxodo é mostrar que o escravo que foge tende a arrepender-se quando a fome aperta, e isto aconteceu mesmo quando os fugitivos eram uma multidão de muitos milhares. As queixas do povo se voltaram contra Moisés, e repetia-se o refrão: "Por que é que viemos para cá morrer de fome? Vivíamos tão bem no Egito!". A lembrança das "panelas de carne do Egito" (Ex. 16,3) – que se tornou uma frase proverbial em várias línguas perseguia os ex-servos, como decerto os quilômbolas do Brasil, pensando nas rações certas das senzalas.

Séculos mais tarde, os mestres da devoção cristã usariam esses episódios como uma alegoria utilíssima do desenvolvimento espiritual: O Egito seria o mundo não regenerado dos desejos, e a lembrança de suas "panelas de carne" refletia o apego da mente às coisas e " vaidades" do mundo, enquanto o maná simbolizava o alimento espiritual, vindo do céu. Para purificar-se, a alma tinha que escapar para o "deserto", ou seja, praticar o desapego e ascetismo na solidão.

No deserto (*midbar*, eremos) se tornaria uma frase de ecos profundos e significativos. Era para o deserto que se retiravam os profetas do tempo dos reis para "preparar os caminhos do Senhor" na famosa frase de Isaías (40,3). Foi para lá que os guerrilheiros dos Macabeus arregimentaram suas forças (I Mac. 2,30). Foi no deserto da Judéia que João Batista começou a pregar, e foi para uma região semi-árida que se retiraram para jejuar Jesus, e depois São Paulo. Finalmente, os primeiros eremitas e monges cristãos seguiram o mesmo caminho, quer na Tebaida do Egito, quer na Sfría. Regiões desérticas seriam o cenário das tentações de Santo Antônio, das meditações de São Jerônimo, ou ainda dos pecados do fictício Paphnuce criado por Anatole France em "Thais". O deserto se contrapunha ao luxo e frivolidade das cidades.¹⁴

14/ Diz Frei Roland de Vaux: "Os profetas recordam nostalgicamente o passado, a época da juventude de Israel no deserto, quando era a noiva de lavé (Jer. 2,2; Hos. 13,5; Amos. 2,10). Eles condenam o luxo e o conforto da vida urbana de seu tempo (Amos. 3,15; 6,8, etc.) e vêem a salvação numa volta futura à vida do deserto, aguardada como uma nova Idade de Ouro". Em *Ancient Israel, its Life and Institutions*. Darton, Longman and Todd, Londres, 1965. p. 14.

A libertação do Egito seria depois celebrada tradicionalmente pela Páscoa judaica (em hebraico *Pesah* = passar, atravessar), o maior de seus festivais, de que podiam participar escravos, desde que fossem circundados (Ex. 12,44).

2) A MALDIÇÃO DE CAM

O Livro da Lei insiste repetidamente que os israelitas devem sempre lembrar sua servidão no Egito, de que Deus os tinha libertado (Ex. 20,2; Deut. 5, 15, etc.), isto implicava um tratamento benigno de escravos (como no repouso do sábado, segundo se verá mais adiante), mas não em rejeitar a servidão em si. Por exemplo, os habitantes de várias cidades capturadas na terra de Canaã (Palestina) são logo condenados a servir Israel, cortando lenha e carregando água (Jos. 9,21) – entrando para a categoria dos que vieram a ser chamados “servos do templo”¹⁵. Mais do que isso, a Bíblia invoca uma suposta maldição divina para justificar a escravização dos cananitas.

Segundo um episódio famoso do Gênese, Noé, plantador da vinha, descobriu as propriedades algo traiçoeiras do vinho e embriagou-se, adormecendo seminu. Seu filho Cam ou Ham não respeitou a nudez do pai, violando assim um preceito da lei mosaica (Lev. 18,7), enquanto os outros – Sem e Jafet, tiveram o cuidado de cobrir Noé (Gen. 9,22–23). Quando o patriarca acordou de sua bebedeira, abençoou os filhos respeitosos, e amaldiçoou não o próprio Cam mas o filho deste, Canaã, proclamando que ele seria “o último dos escravos (literalmente, “escravo dos escravos” = *hebed habadim*) de seus irmãos” (9.25).

Esse curioso deslocamento, que transfere a maldição para o filho – motivo de intermináveis discussões dos rabinos – parece ser pura racionalização, para justificar a sujeição dos cananitas. Diz Ephraim Isaac com justeza: “quase não há dúvida de que a história da maldição de Canaã foi inventada para explicar a animosidade dos israelitas para com os cananitas... Trata-se de um mito político com elementos de chauvinismo nacionalista, não de uma ideologia racial”¹⁶. A escolha de Canaã evitava implicar outros descendentes de Cam – egípcios, assírios, etc. (Ge. 10,6 ss.), todos detentores de alta civilização.

A psicologia da relação senhor-escravo tem exigido não raro que se instile no povo escravizado um sentimento irracional de “culpa” para reforçar sua submissão. Há um certo paralelo aqui com a maldição de Eva, cujas descendentes são condenadas a viver submissas ao homem por causa do pecado original da desobediência (Ge. 3,6).

O mito da maldição de Canaã, convertido em maldição de Cam, seria depois muito útil para estigmatizar os negros da África, considerados descendentes de Cam por intermédio de seu filho Cush. A genealogia bíblica, que já é mítica, não oferece nenhuma base para tal, pois embora Cush seja em geral identificado com os egípcios ou núbios, estes são olhados de modo favorável na Bíblia, como uma grande nação: a mulher de Moisés, por exemplo, é de Cush (Num. 12,1), que tanto a Bíblia Grega (Setenta) como a Vulgata Latina traduzem aí como “etíope”.

Como é então que a “maldição de Cam” terminou caindo sobre a cabeça dos negros africanos? Esta ligação, que nada tem que ver com a Bíblia, só apareceu em

15/ Veja-se I. MENDELSON, op. cit., p. 102. E.E.URBACH, *The Laws regarding Slavery as a source for the Social History of the Period of the Second Temple*. New York. 1980.

16/ EPHRAIM ISAAC, “Genesis, Judaism and the ‘Sons of Ham’”, em *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, ed. by JOHN RALPH WILLIS, Frank Cass, London. 1985, pp. 18-79.

idos de uma época bem posterior – na literatura chamada ‘midráctica’ ou ‘hagádica’: Cam se teria convertido num homem de pele negra como maldição por ter violado o preceito que proibia relações sexuais na Arca da Aliança – um curioso anacronismo, pois a Arca só surge depois do Êxodo para servir de receptáculo sagrado das Tábuas dos Dez Mandamentos ¹⁷. Segundo um requinte desta lenda, os africanos andam nus porque seu antepassado Cam “tinha descoberto a nudez do pai”.

Tudo indica que foram os muçulmanos que começaram a divulgar a “maldição de Cam”: vinha muito a propósito para justificar sua escravização de negros africanos e o tradicional tráfico através do Saara. Certos ulemás e eruditos já aceitavam a ligação com a África no Século Nono de nossa era (por exemplo, Ibn Qutayba)¹⁸ embora outros a rejeitassem depois. E foi por seu intermédio, evidentemente, que o mito se difundiu entre os europeus traficantes de escravos. Um livro que contribuiu para divulgar a crença foi a “Descrittione dell’Africa” de Leo Africanus (1550). Esse viajante nascido em Granada foi capturado por piratas cristãos e vendido como escravo ao Papa Leão X, que lhe deu alforria e o fez batizar como cristão com o nome de Giovanni Leone.

Foi em Leo Africanus, por exemplo, que se inspirou o jesuíta italiano Jorge Benci ao falar na maldição de Cam no seu livro *A Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos* (Roma 1705) sobre a escravidão no Brasil ¹⁹. Ele olhava os negros como pecadores e inferiores aos brancos, e acreditava que a própria nudez africana era uma consequência da maldição original de Cam.

A alusão de Castro Alves à lenda é puro recurso poético, que um abolicionista como ele repudiaria:

“Foi depois do dilúvio... Um viadante

Negro, sombrio, pálido, arquejante,

Descia do Arará...

E eu disse ao peregrino fulminado:

“Cam... serás meu esposo bem-amado...

Serei tua Eloá...” (*Voices d’África*).

O poema data de 1868, alguns anos depois do fim da Guerra Civil americana e da 13ª Emenda à Constituição dos Estados Unidos que abolira a escravidão. A “maldição de Cam” fazia parte integrante da “ideologia escravista” do Sul: num país em que a Bíblia era lida diariamente e pregada como a palavra de Deus, fazia-se o maior uso possível de versículos que justificassem a escravidão. No Brasil, onde a Bíblia era pouco lida por leigos e mal conhecida, ainda assim a lenda da “maldição de Cam” se tinha divulgado. Um exemplo curioso é de um desafio em que o canta-

17/ A lenda sobre a mudança de cor de Cam é mencionada no Tratado do Sanhedrin: ver AKBAR MUHAMMAD, “The Image of Africans in Arabic Literature”, em JOHN RALPH WILLIS, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. Frank Cass, London, 1985, pp. 66-7

18/ Idem. JOHN RALPH WILLIS, “The Ideology of Enslavement in Islam”, em *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, op. cit., pp. 8-9.

19/ Ver EPHRAIM ISAAC, “Genesis, Judaism and the Sons of Ham” em WILLIS, op. cit., pp. 75-91. As idéias de Jorge Benci são analisadas em detalhe no excelente estudo de RONALDO VAINFAS, *Ideologia e Escravidão: os tetrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Vozes, Petrópolis, 1986, p. 95.

dor branco, querendo como de costume amesquinhar o negro, desfia esta quadrinha primária:

“Você não pode negar
Que a sua raça é ruim,
Pois é amaldiçoada
Desde o tempo de Caim”²⁰

Seria de pensar que há aqui uma confusão entre Cam e Caim – fácil de ocorrer em português, embora não em inglês e muito menos no hebraico original (Ham e Qayin). Mas acontece que havia um mito paralelo, menos popular que o de Cam, que associava os negros com a descendência de Caim: isto era mais absurdo, pois os descendentes do filho de Adão e Eva dariam conta de metade da espécie humana. No entanto, esta crença ainda hoje é sustentada pela seita dos Mormons nos Estados Unidos, que se baseiam nela para excluir indivíduos de côr do sacerdócio. Caim, amaldiçoado por ter morto Abel, seria o antepassado remoto dos africanos. Um presidente da Igreja Mormon declarou:

“Caim, além de sofrer por sua maldade, veio a ser o tronco de uma raça inferior”²¹

A origem e difusão da “maldição de Caim” ligada aos negros são bem mais obscuras do que a de Cam. Quanto a esta, sobreviveu até hoje entre racistas. Em 1873 – quando só o Brasil e Cuba no Ocidente ainda não tinham emancipado seus escravos – O Papa Pio IX acrescentava uma indulgência a uma oração “pelos míseros etíopes da África Central para que o Deus Onipotente retire afinal a maldição de Cam de seus corações”²² É digno de nota que numa época que se orgulhava de seu “esclarecimento” uma interpretação fantasiosa e falsa de um incidente mítico da Bíblia ainda influenciava atitudes com respeito a indivíduos de outra raça. Mas é claro que então já tinha surgido outra mitologia de grandes conseqüências para o futuro: o racismo pseudo-científico de Gobineau e outros.

3) O REPOUSO DO SÁBADO E A ESCRAVIDÃO

Para o povo de Israel, como já foi dito, a suposta maldição se limitava a Canaã – antepassado dos chamados cananitas ou seja, os habitantes da Palestina que tiveram de combater ao sair do Egito. Acontece que Kn(n) era o nome que eles próprios se davam, e são basicamente os mesmos que os gregos vieram a chamar de fenícios (de Phoinix = púrpura, que na língua cananita, aparentada ao hebraico, era Kinahhu)²³.

20/ LEONARDO MOTA, *Violeiros do Norte*, citado em EDISON CARNEIRO, *Antologia do Negro Brasileiro*, Rio. 1967, pp.274-5.

21/ PHILIP FONER, op. cit., p. 90

22/ JOHN FRANCIS MAXWELL, *Slavery and the Catholic Church*. Barry Rose, Chichester and Lond. 1975. p. 20.

23/ Ver SABATINO MOSCATI, *The World of the Phoenicians*. Cardinal. London. 1973, pp.21-23. DONALD HARDEN, *The Phoenicians*. Thames & Hudson. London. 1962, p.22. A língua púnica ou fenícia (aparentado ao hebraico e outros idiomas semitas) sobreviveu por muito tempo na área cartaginesa da África do Norte. No Século IV D.C., refere Sto. Agostinho que certos camponeses (*rustivi nostri*), quando interrogados sobre sua proveniência respondiam que eram “Cananitas” (*punice respondentes Chanani*). (Ep. ad Romanos inchoata Expositio, 13, Patrol. Latina, XXXV, 2096).

A servidão de cananitas e outros povos vizinhos tornou-se comum entre os israelitas. Se a lei mosaica é relativamente liberal quanto ao tratamento de escravos, ela faz uma diferença bem clara entre escravizar indivíduos da mesma raça e gentios (não judeus):

“Se teu irmão empobrecer e vender-se a ti, não lhe imporás trabalho de escravo; será para ti como assalariado ou hóspede e trabalhará contigo até o ano do jubileu... Eles são meus escravos e não devem ser vendidos como se vende um escravo. Não o tratarás de modo despótico e duro, mas temerás a teu Deus. Os escravos e escravas que tiveres virão das nações em teu redor; delas poderás comprar servos e servas”. (Lev. 25,39-44).

Vemos aqui claramente a tendência a identificar o escravo com homem de fora, o estranho. Também na Grécia Antiga, muitos (como Platão e Isócrates) julgavam que os gregos não deviam escravizar uns aos outros, mas obrigar os “bárbaros” (povos vizinhos que não falavam o grego) a servi-los.

Uma das leis mais liberais do código mosaico é a que proíbe entregar o escravo fugido a seu senhor: ele pode ficar onde lhe aprouver, e ninguém deve forçá-lo a voltar à escravidão (Deut. 23,15-16). Em tal caso, tem-se suposto que isto se aplicava mais ao escravo israelita que fugia de um senhor numa terra vizinha – não ao servo estrangeiro de um senhor israelita.²⁴ Mas não há nenhuma certeza quanto a esta interpretação.

Por outro lado, não pode haver dúvida quanto à universalidade de outro regulamento importante, o do sábado ou Sabbath: ele era obrigatório não só para o israelita como para escravos e escravas, assalariados e até animais domésticos (Ex. 20,8 ss., 23,12). O trecho mais significativo ocorre no Deuteronômio: depois de entender o repouso do Shabbat aos escravos, animais domésticos e hóspedes, a razão é explicada:

“...para que teus escravos e escravas descansem como tu. Lembra que foste escravo na terra do Egito”. (5,15).

Em suma, já há aqui uma sugestão clara e famosa “regra de ouro” – “não faças aos outros o que não queres que te façam”, que se encontra pela primeira vez de forma explícita no Livro de Tobias, um dos escritos chamados “apócrifos” da Bíblia, que é talvez do Século II A. C.²⁵ Há aqui sem dúvida um nível moral mais adiantado do que na maioria dos povos do Antigo Oriente. Em última análise, a “regra de ouro” tornava a própria inadmissível.

O sábado, sendo um dia de festa, sagrado à divindade lembra o homem de sua liberdade, e é uma limitação de sua servidão: nele por assim dizer, o tempo pára. Nós estamos tão habituados ao ritmo do “fim de semana” que o olhamos como se tivesse sempre existido. Mas o repouso do sétimo dia foi uma inovação revolucionária de origem judaica, que não era conhecida pela maioria dos povos antigos.²⁶

24/ I. MENDELSON, op.cit., p.63. D.B.DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Berkeley and Los Angeles, 1975, p.63 ss.

25/ Tob. 4,15. O Evangelho de Tomás (escrito gnóstico bem posterior) também inclui este preceito entre os ditos atribuídos a Jesus. (No. 6 ou 5). Sobre a “regra de ouro” e a escravidão: D.B.DAVIS, op. cit. passim.

26/ Ver o estudo antigo mas ainda atual de F.H.COLSON, “*The Week*”. Cambridge, Univ. Press, 1926.

No tempo de Cristo ele já estava começando a popularizar-se no Império Romano, e o historiador judeu Flavio Josefo, escrevendo nos fins do Século I D.C., chega a dizer que não há cidade, grega ou “bárbara”, “que não tenha adotado o repouso do trabalho no sétimo dia e outros costumes judaicos”.²⁷ Isto pode ser um exagero um tanto “ufanista”, mas há indicações de que a semana era conhecida nessa época entre muitos gregos e romanos, e terminou sendo adotada como a “semana planetária”

Na sociedade grega e na romana não havia esse ritmo uniforme, e os dias de repouso vinham de modo irregular com os festivais dedicados aos vários deuses (heorte em grego, dies festus, feriae ou sollemne em latim), de modo comparável a que o próprio sábado era consagrado a lavé (Ex. 20,11), como também os grandes festivais judaicos, que seguiam o ritmo das estações e da agricultura – como Páscoa e Tabernáculos.

No calendário em vigor em Atenas, por exemplo, calculou-se que o total de festivais – equivalentes aos “dias santos” do ano cristão – chegava quase à metade dos dias do ano. Mas isto não quer dizer que todos os cidadãos que trabalhavam, assim como os escravos, pudessem “feriar” esses dias. Incrições referentes a obras de construção em Eleusis (centro religioso perto de Atenas) registram operários continuando seu trabalho durante 40 dias consecutivos, incluindo os dedicados a festivais religiosos importantes como Kronia.²⁸

Em Roma, no tempo do Império, seguindo a política “demagógica” dos imperadores, o número de feriae ou feriados públicos elevou-se a 159 por ano, inclusive 93 em que havia espetáculos e jogos oficiais. Mas isto não implicava de modo algum em isenção de trabalho para os escravos em todos esses dias. ²⁹ Repouso e horas de trabalho estavam inteiramente ao arbítrio dos senhores. A limitação de horas de trabalho é uma reforma social bem moderna.

Deste ponto de vista, como já foi dito, o que distingue o Sabbath judaico é precisamente o rigor com que era em geral obedecido e a extensão aos servos – elementos que serviriam depois de modelo e precedente dos mais importantes para o Domingo cristão (que entre protestantes de língua inglesa era comumente chamado de “sabbath”, ou então de “Lord’s Day” = Dia do Senhor). Esse rigorismo, cujos excessos se refletem bem nas controvérsias que envolveram Jesus – inclusive o protesto contra curas no sábado – estava ligado à lembrança da servidão no Egito. Mas o Shabbat era mais do que isso: era como que o direito a participar de um “lazer sagrado” (o “otium sanctum” dos monges da Idade Média), num nível transcendente em que o homem se liberta, por um dia, da escravidão ao cotidiano, do “ganharás teu pão com o suor do teu rosto”.

27/ JOS. Contra Apion, II, 39, 282. Ver ainda *Pequena História do Anti-Semitismo*. Difel. São Paulo, 1972, p. 96 e n.10, ou *A Short History of Anti-Semitism*. New York, 1976, p. 52. Alusões ao sábado em autores romanos: HORACIO, Sat. I, 9,69. OVIDIO; *Ars Amatoria*, I, 75, 415. TRIBULLUS, I, 3, 17-8. JUVENAL, *Sats.*, III, 10 ss., VI, 156 ss. e XIX, 96 e 106.

28/ J.D. MIKALSON, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton Univ. Press. 1975, p.201. Mikalson acha exagerado o número de 300 dias de trabalho durante o ano dado por Aristofanes (*Vespas*, 660-3) e corrige a estimativa para 250 – que, é o cálculo feito por Maurício Goulart para a média aproximada de dias de trabalho dos escravos no Brasil (*A Escravidão Africana no Brasil*. Também KATIA DE QUEIRÓS MATTOSO, *Être Esclave au Brésil*. Hachette. Paris. 1979, pp. 36-7).

29/ JEROME CARCOPINO, *Daily Life in Ancient Rome*. Penguin Books, 1956, p. 207.

Assim, o direito ao repouso do sábado na lei mosaica já era uma admissão à humanidade, e mesmo à espiritualidade, para o escravo: e em certo sentido uma promessa de libertação. O lazer estava sempre ligado ao culto religioso: participando do sábado, o escravo deixava de ser um completo alienado, um "morto vivo", como o definiu Dockès.³⁰ Ele também tomava parte em importantes festivais religiosos como a Páscoa e o das Semanas.³¹

Voltando ao preceito básico do repouso do sábado, seu valor ainda ressalta mais quando é comparado ao que sucedia na sociedade grega, por exemplo. Embora os escravos participassem de muitos cultos e festivais religiosos, tanto na Grécia como em Roma, não se julgava que ele tivesse um direito básico ou "natural" ao lazer. Segundo Aristóteles, citando um provérbio corrente, "escravo não tem folga" (*schole*) nem tampouco direito a uma vida própria ou à felicidade.³²

Na prática, por outro lado, há muitas indicações de que os senhores gregos eram relativamente humanos, e em geral seus escravos ficavam isentos de trabalho nos dias de festa. Durante o período helenístico, há inscrições registrando feriados em várias cidades, para os meninos das escolas e os servos.³³ Em Kydonia, na ilha de Creta, no grande festival da Kronia (correspondente às Saturnalia de Roma), o 'carnaval' de libertação em que a ordem das coisas era invertida, os escravos tomavam conta da cidade, e segundo o historiador Eforo, "tinham o direito de açoitarem os homens livres".³⁴

Na Igreja cristã, o domingo (*dies dominica*, "dia do Senhor") passou a substituir o sábado como dia de repouso. A legislação mais antiga a este respeito no Império data de 321, no reinado de Constantino: o domingo ainda é chamado por seu "nome pagão" de *Dies Solis* (dia do sol, como ainda hoje Sunday em inglês e Sonntag em alemão), e é declarado um feriado público na cidade para juizes, artesãos, etc., mas para o trabalho agrícola, sob o pretexto de que o tempo para semear o grão e plantar as vinhas é limitado.³⁵ Com a dominação da Igreja, o respeito ao domingo foi se tornando mais rigoroso, mas era comum conceder certas dispensas. Em geral, julgava-se que o trabalho proibido era o do corpo – o "servil" (*servile opus*: tradução latina em Lev. 23,8). Essa expressão vinha a calhar para dar folga aos escravos.

Em que medida o repouso dominical – O "Sabbath" dos protestantes britânicos e norte-americanos – foi obedecido pelos senhores de escravos nos engenhos e fazendas do Brasil, ou nas plantações das colônias da América do Norte e Antilhas? É difícil de generalizar quando se pensa nos séculos de escravidão, e no vasto território coberto pelas propriedades e na grande variação de níveis de moralidade e de obediência a preceitos religiosos.

30/ PIERRE DOCKÈS, *Medieval Slavery and Liberation*. Trad. Arthur Goldhammer. Chicago. 1982, pp. 4-5

31/ Ver Ex. 12-44-5 e Deut. 16,11.

32/ Ou *schole doulois*: Política, 1334 a 21. Nenhum direito à felicidade: Ética, (EN), 1177 a 8.

33/ WILLIAM L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Amer. Philosophical Soc., Philadelphia, 1955, p. 103.

34/ Éforo, citado em ATENEU, *Deipnosophistai*, VII, 263f.

35/ 7 de março de 321, Cod. Justinianus, III, XII, 3 (Corp. Jur. Civ. II, 127). *Documents of the Christian Church*, ed. Henry Bettenson. Oxford Univ. Press. Oxford. 1956, p. 26

Nos locais mais isolados, e nos primeiros tempos, seria fácil a muitos senhores não tomar conhecimento de tais restrições. Há uma diferença aqui entre o Brasil e colônias espanholas de um lado, em que a vigilância era mais "de fora", dos poucos sacerdotes e ordens como os jesuítas, e as colônias britânicas ou holandesas onde a religião dependia mais dos leigos. Mais tarde, iniciada a campanha abolicionista, cresceu a fiscalização de reformadores e humanitários, como no Brasil, e tornou-se mais difícil praticar abusos impunemente.

Nos séculos XVI e XVII o desrespeito ao repouso do domingo deve ter sido bem comum. Na Bahia, na primeira visitação da Inquisição em 1591-2, um senhor de engenho chamado João Remirão declarou aos visitadores do Santo Ofício que a maioria dos proprietários do Recôncavo não respeitava o repouso dos domingos e dias santos.³⁶ Não há notícia de nenhuma providência contra isso.

No seu estudo recente sobre a escravidão nos engenhos de Pernambuco de 1550 a 1680 (em comparação com a mexicana em Veracruz), Geraldo Cardoso conclui que a não observância do domingo era mais a regra do que a exceção e diz:

"Embora os escravos em teoria tivessem direito a uma folga nos domingos e feriados para trabalhar em suas roças ou pequenas hortas, ir à missa ou descansar, a insistência com que os cronistas recomendam que isto seja observado é uma boa indicação de que tal generosidade estava longe de ser largamente praticada... Pode-se dizer com precisão que poucos senhores davam aos escravos qualquer dia de folga durante a moagem, exceto evidentemente os que nada tinham que ver com a produção, como pessoal doméstico e alguns outros".³⁷

Já nessa época tornou-se comum a prática de reservar o domingo (ou mesmo dias santos) para os escravos trabalharem para si em suas roças, o que na verdade era uma violação do preceito religioso e uma clara infração do Quarto Mandamento, e como veremos mais adiante, condenada pela Igreja. Fazendo isso, os senhores se isentavam da obrigação de alimentar seus escravos, e na prática o chamado "sistema brasileiro", como era às vezes conhecido em outras regiões das Américas, resultava não raro em provações e desnutrição. Não é de admirar que em combinação ao duro regime de trabalho e más condições de saúde, redundasse em elevada mortalidade entre os escravos.³⁸

João Fernandes Vieira foi um dos senhores de engenho que puseram tal sistema em prática, que era pelo menos preferível ao de sete dias de trabalho na plantação de açúcar. Em instruções dirigidas a seu feitor, ele recomenda o trabalho nas roças não só em dias santos como também nos sábados durante o inverno.³⁹

Durante o domínio holandês os dirigentes flamengos de Pernambuco proibiram o trabalho dominical nos engenhos e em toda a parte em 1635. Há indicações de que isto foi melhor obedecido na cidade do que nas plantações, onde a fiscaliza-

36/ *Primeira Visitação do Santo Ofício na Bahia, 1591-2*, ed. João Capistrano de Abreu. Rio 1935, pp. 144-5 (também *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio, Vol. 74 (1953)).

37/ G. CARDOSO, *Negro Slavery in the Sugar Plantations of Veracruz and Pernambuco: 1550-1680*, Univ. Press of America. Washington, 1983, p. 93.

38/ Sobre doenças e mortalidade, veja-se em especial MARY C. KARASCH, *Slave Life in Rio de Janeiro*, Princeton Univ. Press. 1987.

39/ JOSÉ ANTONIO GONÇALVES DE MELLO, "Um Regimento de Feitor-mor de Engenho, de 1663", *Bol. do Inst. Joaquim Nabuco*, Vol. 2 (1953), p. 83.

ção era mais difícil.⁴⁰ Os judeus, que tiveram pela primeira vez liberdade de culto nessa época, foram acusados de não respeitar o domingo, mas pelo menos em certos casos era porque voltavam ao repouso original do Shabbat. Raramente, o escravo podia até ganhar com essa diversidade, porque tinha sábado e domingo de folga – uma moderníssima “semana inglesa”!⁴¹

O contínuo desrespeito ao repouso dominical se evidencia numa “constituição” do Arcebispo da Bahia de 1701. Há parágrafos minuciosos sobre a necessidade de abster-se de todo “trabalho servil” (usando a expressão já citada do Cap. 23 do Levítico) nos domingos e dias santos, e os padres das paróquias recebem a ordem de exercer a maior vigilância neste particular. Eles devem impor multas (de mil reis na primeira infração, e depois duplicadas a cada reincidência) aos senhores não só nestes casos, mas também aos que permitem os escravos trabalharem abertamente em suas roças aos domingos e dias santos.⁴² O Arcebispado condena especificamente os senhores de engenho que continuam a moagem nos domingos e dias santos, e para não haver nenhuma dúvida, o parágrafo 378 explica que o repouso começa à meia noite no sábado e termina à meia noite do domingo. A ordenação declara que é essencial permitir que os escravos vão à missa, e qualifica de detestável, desumana e brutal a prática de não só fazê-los trabalharem a semana toda mas também de negar-lhes a alimentação para o sustento e o vestuário.

Nas conhecidas “cartas de Vilhena” (Luis dos Santos Vilhena), com flagrantes contundentes da escravidão na Bahia nos fins do Século XVIII, tem-se alguma idéia de como o regime de trabalho variava, e de como o repouso semanal estava ligado à roça:

“... Outros há que lhe dão o sábado para trabalharem para si... Não lhe dão outro dia algum, mas sim uma quarta farinha e três libras e meia de carne seca e salgada para se sustentarem por 10 dias. Outros, porém, mais humanos, lhes dão esta ração e um dia livre em cada semana”⁴³

Por essa mesma época houve no notável episódio do mocambo do Engenho Santana, perto do Ilhéus (1789), em que os escravos rebeldes ofereceram ao dono, Manuel da Silva Ferreira, um “tratado de paz”. No texto, um exemplo precioso de reivindicações de escravos em todas as Américas, os revoltosos fazem exigências as mais avançadas para a época, como por exemplo nomeação de novos feitores aceitáveis aos escravos e limitação das tarefas. Quanto a dias de folga, chegaram a exigir uma “semana de 4 dias”:

“Em cada semana (o senhor) há de nos dar os dias de Sexta e de sábado para trabalharmos para nós, não tirando hum destes dias por causa de dia santo”.
Presume-se que o domingo é aceito como pura folga, enquanto a sexta e

40/ GONÇALVES DE MELLO, *Tempo dos Flamengos*, Rio. José Olímpio, 1947, pp. 221-2. G. CARDOSO, op. cit., p. 93.

41/ Ver ARNOLD WISNITZER, *The Jews in Colonial Brazil*, Col. Univ. Press, N.York. 1960. VAMBERTO MORAIS, *Pequena História do Anti-semitismo*. São Paulo, 1972, p. 243.

42/ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, Antunes, 1853. Citado em ROBERT EDGAR CONRAD, *Children of God's Fire*. Princeton, 1983. pp. 160-2.

43/ *Cartas de Vilhena*, Salvador, Imp. Oficial, 1921-22, II, 187-9. Citada em EDISON CARNEIRO, *Antologia do Negro Brasileiro*. R.E. CONRAD, *Children of God's Fire*, Princeton Univ. Press, p.61

o sábado seriam para trabalho em proveito próprio. Por fim, vem a exigência final, que respira um ar notável de liberdade:

“Poderemos brincar, folgar e cantar em todos os tempos que quisermos, sem que nos empeça e nem seja preciso licença”.⁴⁴

Essas reivindicações não foram postas em prática, mas já é surpreendente que tenham sido sempre apresentadas.

Como frisa Geraldo Cardoso, a menção frequente da regra do repouso dominical e dos dias santos (por exemplo, em livros católicos como os de Antonil e Jorge Benci) indica que sua infração nada tinha de rara. Por exemplo, um manual agrícola sobre a administração de fazendas publicado no Rio em 1847 recomenda expressamente que os escravos tenham folga aos domingos (quando devem vestir roupa lavada) e dias santos.⁴⁵

Nas fazendas do sul, como em São Paulo, mesmo os que respeitavam o domingo o faziam com relutância e de modo “superficial”, como diz Suely Robles de Queiroz. Pelo menos na manhã, os escravos ainda tinham de executar tarefas secundárias, como cortar lenha, reparar estradas, apagar fogos, etc., o que já invadia muito seu lazer ou o tempo para cuidar da roça individual.⁴⁶ Além disso, o dia “de folga” para cuidar de seu lote de terra nem sempre era o domingo, pois como assinala Emília Viotti da Costa, certos senhores tinham medo de ajuntamentos de escravos junto às “vendas”. Um deles dizia autocraticamente: “Na minha fazenda eu sou o papa”. Mas também havia os devotos, como o Major Almeida Lima; cujos “estatutos” proibiam qualquer serviço “nos domingos e dias santos de guarda”: mesmo varrer o terreiro deveria fazer-se no sábado.⁴⁷

Nas cidades, de um modo geral, o regime de trabalho era menos duro, sem a premência tirânica da monocultura do açúcar ou do café. Mesmo assim, no Rio de Janeiro, onde as funções dos escravos eram as mais diversas e havia um bom número de “negros de ganho”, nem sempre eles tinham um dia completo de folga. Num dos casos raros de queixa do próprio servidor, há o exemplo de um africano já livre, que fugiu de seu patrão porque era obrigado a trabalhar aos domingos e só recebia pão para o almoço.⁴⁸

Já frisei a dificuldade de fazer generalizações quanto ao respeito ao domingo. Na América do Norte, como no Brasil, houve muitas variações de uma época e de uma área para outra. De um lado, não havia a autoridade de uma só Igreja como a Católica, por mais deficientes que fossem seus esforços de “humanizar” a instituição; mas por outro, a mentalidade protestante, embora às vezes rígida e “legalista”,

44/ STUART B. SCHWARTZ, “Resistance and accommodation in Eighteenth-Century Brazil: the slaves view of slavery”, *The Hispanic American Hist. Review*, Vol. 57 (Feb. 1977), 69-81.

45/ F.P.L. WERNEC, *Memória sobre a fundação e custeio de uma fazenda na província do Rio de Janeiro*, Laemmert, Rio. 1847, pp. 16-18. Citado em CONRAD, *Children of God's Fire*, p.77.

46/ SUELY ROBLES R. DE QUEIROZ, *Escravidão Negra em São Paulo*, José Olímpio, Rio, 1977, p. 87.

47/ EMILIA VIOTTI DA COSTA, *Da Senzala à Colônia*, São Paulo, p. 245

48/ MARY KARASCH, *Slave Life in Rio de Janeiro*. Princeton Univ. Press. 1987. p. 137 e n. 79.

estimulavam a iniciativa e a consciência moral, especialmente no caso dos Quakers. Na Pennsylvania eles deram um exemplo de tratamento humanitário dos escravos, e nos meados do Século XVIII tinham renunciado por completo à participação no tráfico africano. Na segunda metade do século, não só emanciparam os escravos que tinham, como assumiram a vanguarda do movimento abolicionista que surgiu.⁴⁹

As igrejas protestantes em geral impunham respeito estrito ao repouso do sabbath, mas há indicações de que o desrespeito nada tinha de raro. No século dezesete, em que a categoria do escravo negro ainda estava se definindo, muito devia depender do critério variável dos senhores. Em 1755 o código de escravos da Georgia proibiu expressamente o trabalho aos domingos, mas acrescentando “exceto quando absolutamente necessário”, o que abria uma larga brecha. Nos dias de semana o trabalho não devia exceder 16 horas, com intervalos para descanso.⁵⁰

Nos tempos áureos das plantações de algodão no Sul, os escravocratas criaram a imagem de um paternalismo benévolo e justo, como se pode ver no livro influente de Ulrich B. Phillips *American Negro Slavery*, depois corrigido pelos estudos de pesquisadores como Elkins, Kenneth Stampp, Eugene Genovese e John Blassingame. Um dos sinais da “benevolência” era que os escravos tinham em geral não só o domingo de folga mas também a tarde de sábado. Um historiador de orientação marxista como Genovese, que não se pode suspeitar de favorecer o lado senhorial, dá este parecer na sua monumental *Roll, Jordan, Roll*:

“Alegações dos portavozes do regime de que a maioria dos senhores dava de folga meio dia do sábado recebem grande apoio dos registros das plantações e das narrativas dos próprios escravos. Os testemunhos, embora fragmentários, sugerem que um número substancial de escravos suspendia o trabalho num horário que ia do fim da manhã às 3 da tarde nos sábados. Mesmo os senhores que faziam os escravos trabalharem o sábado inteiro em geral davam folga cedo de manhã às mulheres para fazer suas tarefas domésticas, que eram duras e abrangiam lavagem e consertos de roupa”.⁵¹

John Blassingame diz mais ou menos o mesmo em seu *A Comunidade Escrava*: “o domingo era quase universalmente um dia de repouso”, enquanto a tarde de sábado era em geral usada pelos escravos para fazer suas tarefas domésticas ou de limpeza, ou (como no Brasil) para trabalhar na “roça” individual (*garden plot, patch*).⁵²

49/ Ver THOMAS DRAKE, *Quakers and Slavery in America*. Yale Univ. New Haven. 1950. Sobre a filantropia Quaker: ELFRIDA VIPONT, *The Story of Quakerism*. London. 1954. S.V. JAMES, *A People among Peoples: Quaker Benevolence in 18th Century America*. Cambridge, Mass. 1963. Seu papel no movimento abolicionista é tratado no livro hoje clássico: DAVID B.DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell, 1966 (em especial Cap.10), e em C.DUNCAN RICE, *The Rise and Fall of Black Slavery*, London. 1975, Cap. 6

50/ PHILIP FONER, *History of Black Americans*, p. 215.

51/ *Roll, Jordan, Roll*, pp. 566-7

52/ JOHN W. BLASSINGAME, *The Slave Community*. Oxford Univ. Press. New York, 1972, p. 42, falando também das férias de Natal e de antes da sementeira. Ver também sua coleção de testemunhos em *Slave Testimony*, Louisiana St. Univ.Press. 1977. p. 186. Diz Flanders que na Georgia “o domingo era observado como feriado na maioria das plantações”, com culto religioso e instrução para os filhos dos escravos. R.B.FLANDERS, *Plantation Slavery in Georgia*. Edwards, Cos Cob Connecticut. 1967.p.173.

Isto não quer dizer que não houvesse “abusos”, como no Brasil, e casos de “matar de trabalho”. Nas grandes plantações de açúcar, como nas de algodão, a época da safra era de labor implacável, deixando-se de lado o sagrado repouso sabático, e o trabalho era de 16 a 18 horas por dia, sete dias por semana”. Na Flórida, em dias de verão em agosto, os escravos desmaiavam nos campos, e na Virgínia, muitos negros caíam mortos.⁵³

Os abolicionistas chegaram a dizer que muitos plantadores de açúcar e algodão adotavam a prática deliberada de matar de trabalho cada sete anos sua equipe de escravos, para renová-la com os grandes lucros conseguidos.⁵⁴ Isto nunca chegou a ser provado em tais termos, mas sem dúvida existia o desprezo pela vida do escravo – comparável à atitude calculista dos fazendeiros de café, que Cristinao Ottoni ouviu várias vezes: “Compra-se um negro por 300.000; colhe-se num ano 100 arrobas de café para produzir líquido pelo menos seu custo; daí em diante tudo é lucro. Não vale a pena aturar as crias, que só depois de 16 anos darão igual serviço”.⁵⁵

Voltando à questão do repouso sabático em si, é interessante ouvir o próprio depoimento dos escravos. Henry Bibb, cuja autobiografia foi publicada em 1849, dá a impressão de que o domingo era em geral respeitado, e escreve mais sobre a tentativa de abrir “sabbath schools” para os escravos de Kentucky, que fracassaram por causa da oposição dos senhores. Neste estado era comum que os proprietários mais abastados dessem a tarde de sábado aos escravos para trabalhar em suas roças, ficando o domingo reservado para a igreja e o descanso.

Henry Bibb explica que a pregação religiosa aos domingos não era de molde a atrair os escravos, porque carregava muito na obediência ao senhor: “Deus os mandará para o inferno se desobedecerem”.⁵⁶ Uma instrução deste tipo só podia ser sentida como mais um fardo, e Bidd diz que o “sabbath” não era considerado por muitos escravos como verdadeiro dia de repouso (mas o uso do lazer para dança, música e vida social era universal). Frederick Douglass, o ex-escravo que veio a ser um dos grandes líderes do movimento abolicionista e foi consultor de Lincoln durante a Guerra Civil, era muito crítico da “religiosidade” farisaica de certos senhores: o seu, depois de “pegar religião” num “camp-meeting” metodista, tornou-se ainda mais cruel depois da suposta conversão, e era um dos que gostavam de citar o versículo “o servo que sabendo da vontade do senhor não se esforçou por cumprí-la receberá muitos açoites”. Tanto Douglass como Bibb falam da tendência de muitos senhores a estimular a degradação dos negros nos dias de folga (como nas férias habituais entre Natal e Ano Bom), dando-lhes usque barato para fazê-los

53/ KENNETH B. STAMPP, *The Peculiar Institution*, Knopf, New York, 1982, p. 85.

54/ *Idem*, op. cit., p. 82

55/ CRISTIANO B. OTTONI, *A Emancipação dos Escravos*. Rio, 1871, pp. 65-8, citado em EDISON CARNEIRO, *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio, 1967, p. 216. Ver também CONRAD, *Children of God's Fire*, p. 100

56/ “Narrative of the Life and Adventures of Henry Bibb, an American Slave”, em GILBERT OSOFSKY, *Puttin' On Ole Massa*, Harper & Row, New York, 1969, pp. 68-9. Sobre condições em Kentucky: J. WINSTON COLEMAN, JR., *Slavery Times in Kentucky*, Univ. of N. Carolina, Chapel Hill, 1940, p. 79.

dançar e cantar, e mesmo armando brigas entre eles para fazer apostas.⁵⁷ Isto lembra a conhecida prática dos espartanos, que embriagavam seus servos – os hilotas – propositalmente, para exibir sua degradação aos jovens.

É natural que se concentrem as atenções no trabalho árduo das plantações. Mas não devemos esquecer o grande número de escravos (mulheres em especial) do pessoal doméstico. Se alguns tinham uma vida relativamente “fácil”, também estavam sujeitos às tensões e irritabilidade de senhoras ociosas, prontas a descarregar suas frustrações na criadagem da “casa grande”. Cozinheiras e arrumadeiras nem sempre tinham dias reais de folga. O célebre educador negro Booker Washington, nascido nos últimos anos de escravidão, queixava-se de que a mãe, cozinheira da propriedade, não tinha lazer para dedicar aos filhos:

“Não me lembro de um só momento durante a infância ou mesmo depois em que nossa família inteira se sentasse à mesa reunida, pedindo a bênção a Deus, e todos tivessem sua refeição de maneira civilizada. Em nossa plantação na Virgínia e depois, as crianças eram alimentadas mais ou menos como os animais”.⁵⁸

4) ANO DO JUBILEU, ANO DA LIBERDADE

Mas havia uma instituição mosaica intimamente ligada ao ritmo semanal, e de certo modo ainda mais revolucionária: o chamado Ano Sabático, que culminava no Jubileu de libertação. É significativo que quando se proclamou a abolição da escravidão em todas as dependências britânicas em 1833-34, um pregador ligou essa libertação ao Jubileu israelita e à proclamação de Jesus na sinagoga de Nazaré, anunciando “liberdade aos cativos” a “um ano de graça de lavé” (Is. 61, 1-2; Lc. 4, 18-19).

Assim com o Shabbat semanal seguia o modelo da criação divina, já que Deus tinha “repousado” no Sétimo dia (Gen. 2, 2-3; Ex. 20, 11), também em cada sétimo ano os escravos israelitas eram libertados (Ex. 21,2) e a própria terra deveria repousar do labor agrícola:

“Será um ano de repouso sagrado para a terra. Mas o que a terra produzir no Ano Sabático será comida para ti, para teus escravos e escravas, para teus assalariados, e para o estrangeiro que vive sob teu teto, para teu gado, e para os animais selvagens da terra”. (Lev. 25, 5-7).

O ritmo de sete não parava af: depois de sete anos sabáticos – sete vezes sete ou quarenta e nove – o ano 50 seria o do Jubileu, assim chamado porque a proclamação seria feita com uma trombeta feita de chifre de carneiro (Yobel). Era um ano

57/ BIBB, op. cit. em G. OSOFSKY, pp. 68-9. FREDERICK DOUGLASS diz com penetração que “os feriados (entre Natal e Ano Bom) são partes integrantes da fraude desmedida, abuso e desumanidade da escravidão. ... O objetivo parece ser tomar a liberdade repugnante aos escravos, mergulhando-os no abismo mais profundo da degradação. Por exemplo, os senhores, além de querer ver os escravos bebendo de sua própria vontade, adotam vários planos para embebedá-los” (Narrative of the Life of Frederick Douglass. Penquin Books. Harmondsworth. 1982, p. 115). Bib diz coisa semelhante.

58/ BOOKER T. WASHINGTON, *Up from Slavery: an Autobiography*. Oxford. 1945, p.7. Sobre a falta de assistência a filhos de escravos: JOHN BLASSINGAME, *The Slave Community*, p. 94. Alta mortalidade de crianças entre escravos no Brasil: CRISTINA OTTONI, *A Emancipação dos Escravos*, pp. 65-8. CONRAD, op. cit., p. 100

especial de ação de graças e libertação, em que a terra voltava a seus detentores originais, os israelitas que tinham sido escravizados por dívida eram emancipados, e todas as dívidas eram perdoadas: era uma espécie de renovação completa em que tudo voltava ao que era originariamente.

Numa passagem das mais significativas, o Levítico nega qualquer direito absoluto à propriedade privada:

“Nenhuma terra será vendida perpetuamente, pois a terra é minha, e entra nela como estrangeiros e hóspedes. Para todo o território de vosso patrimônio, será permitido o direito de resgatar a terra que foi vendida” (Lev. 25, 23-24).

Logo adiante vem o versículo já citado sobre a libertação dos servos israelitas no Ano do Jubileu, e o motivo é o mesmo: também eles, como a terra, pertencem a Deus – “são meus escravos, pois os fiz sair da terra do Egito, e não devem ser vendidos como se vende um escravo” (Lev. 25,42).

Há um notável paralelo com idéias e práticas gregas sobre propriedade. Por exemplo, na fala famosa de Jocasta na tragédia *As mulheres Fenícias* de Eurípedes, ela afirma o mesmo princípio:

“Os mortais não têm posses próprias. Não passamos de guardiões da propriedade dos deuses, e quando eles querem temos de devolvê-las” (Phoen. 555-7).

Este princípio estava ligado, até certo ponto, às práticas de reforma agrária, ou redistribuição periódica de terras, como também, em certos casos, às manumissões de escravos. Mas o que é importante compreender na lei mosaica é que ela não admite a posse absoluta de um ser humano (ou de um lote de terra), ao contrário do Direito Romano e dos direitos ocidentais a ele relacionados. Só Deus tem esse direito absoluto.

Em que medida esses preceitos do Ano Sabático e do Jubileu foram obedecidos na prática? Quando se pensa nos muitos séculos de história judaica, em que os israelitas foram conquistados por vários povos, é bem difícil fazer generalizações desta ordem. Mas há referências à sua observância, mesmo em épocas bem posteriores, como durante a dominação persa (Ne. 10, 31), Seleucida e dos Macabeus (I Mac. 6,49 e 53; Jos. Antigs., XII, 9,5) e em pleno período romano (Jos. Antigs. XIV, 10,6). Por outro lado, em Jeremias, Deus manifesta sua cólera pela infração constante dos preceitos sabáticos, em especial quanto à libertação de escravos do sétimo ano:

“Vossos antepassados não me escutaram nem me obedeceram. ...Mas vós também profanastes meu nome: recebestes de volta os escravos libertados e os obrigastes, tanto aos homens como às mulheres, a servir novamente como escravos” (Jer. 34, 14 e 16).

Tudo indica assim que devia haver desrespeito frequente desses regulamentos, tanto quanto à posse de escravos como à da terra: de outro modo não haveria tantos protestos indignados dos profetas contra a opressão dos pobres e o açambarcamento de terras.

Mesmo assim, o Ano do Jubileu – o grande ano da Libertação – ficou como um notável ideal, embora até certo ponto utópico: a proclamação de liberdade para os cativos em Isaías (61, 1-2), que séculos depois seria identificada com a vinda de Cristo, o Libertador. Falando do “ano de graça do Senhor” citado em Lucas (4,19), diz Frei Leonardo Boff:

“Atrás desta expressão se esconde uma das grandes utopias do Antigo Testamento. O Êxodo refere que de sete em sete anos devia-se festejar o Ano Sabático (Ex. 21,2; 23,10-12). Nesse ano todos deveriam sentir-se filhos de Deus e por isso todos deveriam considerar-se como irmãos. Os escravos se-

riam libertados. As dívidas seriam perdoadas e as terras uniformemente distribuídas. Nenhum patrão deveria esquecer que cada homem é um ser livre para Deus" (Deut. 15,12-15).⁵⁹

É verdade que, falando de distribuição uniforme de terra, ele está tomando um pouco de "liderança ideológica", pois a Bíblia não menciona igualdade de lotes: isto fazia parte antes do "programa revolucionário" das antigas cidades gregas, que se concentrava basicamente em redistribuição de terras (numa base de igualdade) e cancelamento de dívidas.⁶⁰

Seja como for, este ideal bíblico não foi esquecido em tempos modernos, e a emancipação dos escravos negros nas Américas foi olhado como um magnífico Ano de Jubileu, por mais tardio que fosse. Na Inglaterra, o pregador Ralph Wardlaw, celebrando na igreja em agosto de 1834 a libertação dos escravos das Antilhas Britânicas, tomou como textos de seu sermão o cap. 25 do Levítico e Isaías 61 (citado em Lucas, 4,16-18), qualificando a emancipação de "um Jubileu de amor e compaixão universais", em que "800.000 de nossos irmãos foram dormir servos e despertaram homens livres".⁶¹

5) CONCLUSÕES

A Bíblia, reunindo as escrituras de duas religiões de âmbito mundial (devido a extensão da Diáspora, o judaísmo, embora de influência muito mais restrita, desempenhou um papel histórico que ultrapassa a relativa escassez de número da comunidade israelita), tem tido um significado imenso em questões de moralidade social. Indiretamente, ela também exerceu influência numa terceira religião mundial, o Islam, e os muçulmanos tiveram um papel dos mais importantes na evolução histórica da escravidão.

As informações reunidas neste trabalho mostram que a Bíblia foi uma arma de dois gumes: de um lado impondo limites à exploração do escravo e inspirando suas visões de liberdade, do outro dando sanção aos senhores para apertar os grilhões, apresentando a escravidão como uma condição que "sempre existira" e autorizada, ou mesmo decretada, pela vontade divina. Certos grupos raciais eram condenados a uma servidão perpétua, como no mito da maldição de Cam ou Canaã.

Buscando sanção na Bíblia para o trabalho do escravo nas Américas, ou alegando que a escravidão sempre tinha existido na África, os apologistas modernos estavam na verdade falsificando a situação: estavam pondo de lado as diferenças consideráveis entre sociedades tradicionais com regras e categorias bem definidas, e

59/ LEONARDO BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972. pp. 66-7.

60/ Examinei estes pontos na minha tese sobre *The Criticism of Wealth and the Ideal of the Simple Life in Ancient Greece* (Londres, 1986). Sobre a reforma agrária ver DAVID ASHERI, *Distribuzioni di Terre nell'Antica grecia*. Turin 1966.

61/ D.B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, New York. Oxford Univ. Press, 1984. pp. 119-22. HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, SCM Press. London, pp. 203-4. Sobre o "reacionarismo" de Wardlaw e outros abolicionistas em matéria de política interna, não fazendo nenhuma oposição à New Poor Law de 1834, que legalizou trabalho forçado de pobres em asilos, ver D.B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, p. 122.

colônias em formação como as do Novo Mundo, com afluxo de indivíduos predatórios e aventureiros, muitos deles ávidos por fazer fortuna rápida e desligados de normas sociais.

Em especial, na sociedade que se reflete no Velho Testamento não há um abismo difícil de transpor entre homem livre e escravo. O livro de Jô, por exemplo, frisa a básica igualmente humana:

“Se rejeitei o pedido de meu escravo ou escrava quando vinham queixar-se a mim, que farei quando Deus aparecer, que lhe responderei quando me interrogar? Quem fez a mim no ventre não fez também a ele? Não foi o mesmo Deus que nos criou?” (31, 13-15).

Aqui já está implícito o mutualismo do Padre Nosso (“perdoai nossas dívidas assim como perdoamos nossos devedores”), e já há um prenúncio da queda de barreiras proclamada por Paulo:

“Não há judeu nem grego, não há escravo nem homem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gal. 3,28 e também Col. 3,11).

Por outro lado, persiste o fato inegável de que não há protesto real contra a escravidão em si, nem nas sociedades do Antigo Oriente, nem nos escritos da Bíblia.

Seria absurdo ou ingênuo esperar uma rigorosa coerência ideológica de uma coleção tão variada de textos como a Bíblia, e sobre uma instituição tão contraditória como a escravidão, que como já admitia Platão, sempre dava lugar a mal-estar e dificuldades (Leis, 776b-c). Poucas sociedades tiveram uma linha uniforme neste ponto, e o modo como os vários textos bíblicos foram utilizados nas Américas é justamente o que seria de esperar: os escravos e cristãos de tendência humanitária (como os Quakers, alguns católicos, muitos batistas e metodistas) interpretando o Êxodo e a Lei do Jubileu como um chamado para a emancipação, e julgando a escravidão inconciliável com o cristianismo; e os senhores, apoiados no conservadorismo social das igrejas, proclamando que tanto o velho como o Novo Testamento sancionavam a escravidão. Neste ponto, os apologistas contavam não só com São Paulo e São Pedro (ver as citações mencionadas na primeira parte) mas com alguns dos mais respeitados Padres da Igreja – como Santo Agostinho, que já no Século V tinha declarado que a condição do escravo era uma consequência inevitável do pecado, dando como um dos exemplos a maldição de Cam.⁶²

Além do mais, o cristianismo tinha espiritualizado os próprios conceitos de servo, servir e serviço – identificados com a escravidão na sociedade greco-romana: *doulos* (escravo) e *doulikos* (servil) em grego, *servus*, *servire* e *servilis* em latim, tinham quase invariavelmente um sentido pejorativo. Jesus Cristo, identificado com o Servo do Senhor (*hebed Yhwh*) de Isaias (Caps. 52-3), proclamou uma transmutação de “valores mundanos”: o Filho do Homem tinha vindo servir e não ser servido (Mc. 10,45). Ao contrário da rigidez hierárquica dominante entre os gentios, obrigando os “inferiores” a servir, entre os seguidores do novo caminho,

62/ Ver “*Questiones in Heptateuchum*”, c. 153, Migne, *Patrologia Latina*, 34, 589-590. Em *De Civitate Dei* Sto. Agostinho diz expressamente que o termo “servo” só aparece na Bíblia depois que Noé amaldiçoou Cam, e liga a escravidão ao pecado (XIX, 15), citando Jn. 8,34: “Todo aquele que comete pecado é escravo do pecado”. Sobre a evolução da doutrina católica a respeito da escravidão e suas contradições, o estudo honesto e conciso do católico JOHN FRANCIS MAXWELL, *Slavery and the Catholic Church*, Barry Rose. London, 1975. (Sto. Agostinho: pp. 31-2 e 35), que teve o *Nihil Obstat* e *Imprimatur*, e foi publicado pela Anti-Slavery Society britânica.

quem quisesse a primazia teria de ser "o escravo (doulos) de todos" (Mc. 10,44). O ideal do "servo bom e fiel" (Mt. 25,23, também aqui doule) é enaltecido, e o próprio Jesus, na versão joanina da Última Ceia, lava os pés dos discípulos – o trabalho "servil" feito invariavelmente por um escravo ou escrava doméstica como parte da hospitalidade greco-romana (jn. 13,4 ss: comparar Odisséia. XIX, 355-8).

Se o escravo é o indivíduo que não se pertence, que está inteiramente ao dispor de outrem e vive em função dele (era assim justamente que Aristóteles o definia, como na *Ética Nic.*, 1177 a 8), o cristianismo proclamou esta como a relação ideal com Deus: Paulo é "o escravo de Jesus Cristo" (doulos, Ep. Rom. 1,1), e a partir de Gregório, o grande e depois, de Gregório VII, o Papa usou o título de *servus servorum Dei*.

A idéia de serviço e servidão, como algo de natural e benéfico, e ordenado por Deus, veio a impregnar toda a sociedade medieval⁶³, inclusive até na concepção e prática do "amor cortezão" (courtois), em que o cavaleiro se declara servo ou escravo de sua dama, disposto a prestar-lhe os serviços mais humildes. Quando usamos hoje em dia a saudação italiana Ciao, não nos damos conta de que esta não é mais do que a forma veneziana de *Shiavo*, (escravo), e que este é um requinte de cortesia herdado da Renascença, em que os homens faziam uma profunda inclinação e se declaravam "humilde criado" uns dos outros.

Assim, se todos eram servos de um modo ou de outro, se a servidão era universal e decretada por Deus, que sentido havia em abolí-la? Mas adotando essa ideologia, Igreja e sociedade ocidental caíram numa armadilha fatal, que escondia ambiguidades e hipocrisias de toda espécie. Passava-se por alto da distinção básica entre servir voluntariamente (por devoção ou amor) e servir porque é obrigado a tal, por uma estrutura social injusta e opressiva. O resultado é que quando surgiu um regime de escravidão particularmente duro e brutal, o dos africanos nas Américas, a cristandade não estava preparada para opor-se a ele.

Diante disso, não é de admirar que as Igrejas oficiais ou ligadas ao Estado – a Católica no Brasil e na América Espanhola, a Anglicana nas colônias da América do Norte e Antilhas, tendessem em geral a apoiar o escravismo, embora esforçando-se por suavizar a instituição e por dar-lhe uma face mais humana. O Padre Vieira, embora revoltado com a brutalidade dos senhores, lembrava aos escravos que afinal sua servidão era só do corpo, não da alma.⁶⁴ Por outro lado, houve rebeldes dentro das igrejas oficiais e seitas como os Batistas – em nossa época a Igreja de Martin Luther King, e os Quakers, que se voltaram contra a escravidão. Em 1794, Frei José (Giuseppe) de Bolonha, um frade capuchinho, foi deportado por ordem do Arcebispo de Bahia por levantar sérias dúvidas no confissionário quanto à justiça de muitos casos de escravidão⁶⁵: "uma doutrina perniciosa" na opinião de seu superior.

Ou veja-se o caso dos Estados Unidos na década de 1860, quando grande parte dos cristãos no Norte, leigos e sacerdotes, já se tinha convertido à causa da

63/ Por exemplo, o teólogo Anselmo de Laon declara que a servidão "é ordenada por Deus", ou por causa de pecado ou como provocação, para melhorar os homens: citado por R.W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*. Arrow Books. London. 1959, p. 109.

64/ VIEIRA, *Obras Completas: Sermões*. Porto. 1907-9. Vol. XII, 301-334.

65/ "Opinião de um Frade Capuchinho sobre a escravidão no Brasil em 1794", *Rev. do Instituto Hist. e Geog. Brasileiro*, 60, Parte 2 (1897, 155-7. A carta original é transcrita em inglês na antologia de CONRAD, "Children of God's Fire", pp. 181-2.

Abolição. Mesmo assim, a Assembléia Geral de 1861 da Igreja Presbiteriana declarou que a escravidão era uma instituição “bondosa e benévola”, dando “disciplina real e eficaz”, e que ser escravo era “a condição normal” do negro africano⁶⁶ – ou seja, uma reafirmação da doutrina de Aristóteles, de que o “bárbaro” era escravo “por natureza”.

Em suma, o caso da escravidão demonstra mais uma vez que a influência da religião nas sociedades humanas tem sido ao mesmo tempo dinâmica e estática – para usar a polaridade definida por Bergson numa obra hoje clássica⁶⁷: de um lado atuando como uma força renovadora e libertadora, e do outro como uma instituição que reprime mudanças, traindo seu próprio espírito.

66/ GENOVESE, Roll, Jordan, Roll, p. 187. Genovese mostra que as Igrejas Batista e Metodista se opuseram à escravidão em sua primeira fase, despertando assim a hostilidade dos senhores. Estes chegavam até as vezes a mandar açoitar escravos por rezarem a Deus (p. 165).

67/ *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). Num livro recente, o sociólogo britânico Geoffrey Nelson também destacou o contraste entre a criatividade religiosa, que é uma força dinâmica e revolucionária na história, dando lugar ao ‘carisma’ de grandes líderes como Moisés ou Jesus, e o impulso organizador que produz estruturas de poder, tendendo a reprimir inovações e mudança social. Ver: *Cults, New Religions and Religious Creativity*, Routledge and Kegan Paul. London. 1987.