

Capítulo III

Emancipando os escravos: valores religiosos colocados em xeque

Angela Randolpho Paiva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PAIVA, AR. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Emancipando os escravos: valores religiosos colocados em xeque. pp. 54-78. ISBN: 978-85-7982-041-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

CAPÍTULO III

EMANCIPANDO OS ESCRAVOS: VALORES RELIGIOSOS COLOCADOS EM XEQUE

O movimento contra a escravidão no Brasil foi um movimento de caráter humanitário e social antes que religioso; não teve a profundidade moral da corrente que se formou, por exemplo, entre os abolicionistas da Nova Inglaterra.

Joaquim Nabuco

Pode-se começar por perguntar de que maneira a abolição no Brasil e nos Estados Unidos pode elucidar algumas das questões que vêm sendo tratadas. Não se trata de fazer uma análise exaustiva das duas sociedades escravocratas: há uma extensa historiografia disponível e esse não é o principal foco analítico do que vem sendo discutido aqui. Mas a inclusão desses dois momentos históricos reforça a argumentação que venho desenvolvendo até o momento, pois mostra como os valores religiosos em si foram fundamentais para a diferenciação dos respectivos discursos abolicionistas dos dois países. O discurso americano é uma excelente ilustração para o que se analisava anteriormente a respeito da concepção weberiana de ação orientada por valor: a campanha abolicionista americana pode mesmo ser interpretada como um “chamado” a que os atores respondem, chamado que tem como fundamento, valores essencialmente religiosos.⁴²

O contraste é válido na medida em que os valores religiosos aparecem como o *leitmotif* da campanha abolicionista americana enquanto há uma notada ausência de argumentação religiosa no abolicionismo brasileiro. É necessário, portanto, especificar que motivações baseadas em

⁴² O estudo comparativo dos dois processos está em AZEVEDO. *Abolitionism in the United States and Brazil - A Comparative Perspective*, em que a autora analisa o caráter secular vs religioso dos dois movimentos. José Murilo de Carvalho fez a mesma análise em *Dados*.

valores são essas, analisar as tradições dentro de cada sistema religioso para ver como esses valores puderam surgir e levar à ação concertada, e perguntar ainda em que medida o contexto social mais amplo foi facilitador ou inibidor para tal ação. Assim sendo, a análise buscará dar conta destes três níveis distintos discutidos anteriormente em nível teórico: valores propriamente ditos, visão de mundo prevalecente em cada esfera religiosa e, por último, os aspectos institucionais de ambas em relação aos respectivos Estados nacionais. É preciso enfatizar, porém, que não se trata de uma análise histórico-descritiva dos dois movimentos: serão realçados apenas os aspectos que levam a uma melhor compreensão a respeito da relevância dos valores religiosos como diferenciador para a ação social.

Abolicionismo americano: a escravidão como pecado

Os americanos tinham diversas fontes de inspiração para a campanha abolicionista, desde aquelas que pertencem ao ideário nacional mais amplo, até as estritamente religiosas. No ideário nacional inseria-se a própria Declaração de Independência com as incongruências aí encontradas no tocante ao sistema escravista. Porque em nome da unidade nacional, a situação dos escravos não foi abordada pelos *founding fathers*, e a preservação da escravidão depois da Revolução Americana foi, pouco a pouco, colocando em evidência as contradições deixadas não resolvidas naquele momento, dando origem ao que foi analisado por Gunnar Myrdal como o “dilema americano”. Mas o potencial para futuras batalhas estava enunciado nas principais emendas da Constituição: a Constituição americana prescrevia uma receita de democracia baseada na “igualdade, na liberdade, e na persecução da felicidade” que não se encaixava com o sistema escravista do Sul.

A mesma fonte de inspiração também podia ser encontrada na esfera religiosa. A própria natureza das seitas, principalmente o que vem sendo enfatizado aqui, seu sistema voluntário, o pressuposto de igualdade entre seus membros na busca da salvação, a autonomia do fiel na relação direta com Deus, a busca do autoaperfeiçoamento na vida diária e o compromisso no cotidiano com os valores religiosos professados nas distintas denominações, todas essas características da prática religiosa puritana configuraram uma ética religiosa que resultou ser propício à inserção do fiel no mundo. A desigualdade implícita no sistema escravocrata seria, portanto,

elemento perturbador para o *ethos* puritano e seria combatida posteriormente por membros das diversas denominações protestantes.

Mas a tentativa de relacionar as denominações protestantes à questão da escravidão é uma questão complexa. Com a exceção dos *Quakers*, nenhuma denominação protestante foi genuinamente abolicionista. Algumas delas, principalmente as igrejas protestantes sulistas, eram declaradamente escravistas e usariam os mesmos argumentos enfatizados pelo catolicismo brasileiro para justificar o sistema escravista: apelavam principalmente para a desigualdade natural da concepção tomista de mundo, ou para o fato de eles serem pagãos e bárbaros, merecendo a escravidão como descendentes de Cam. Outros invocavam o argumento liberal do direito de propriedade dos senhores de escravos. As mentes mais progressistas consideravam a escravidão humana como um “mal necessário” que um dia desapareceria com a força do progresso da humanidade.⁴³

Portanto, até meados do século XVIII não havia nenhuma condenação religiosa às práticas escravistas. Quem assumiu a liderança foram os *Quakers*: em 1758, dispondo-se a barrar das atividades da congregação todos que estivessem ligados com a compra e venda de escravos. Segundo Scherer, o ensaio de John Woodman, “*Some Considerations on the Keeping of Negroes*”, escrito em 1754, tornou-se a referência principal do revivalismo dos *Quakers* no que concerne à escravidão. Sua argumentação principal é a própria ideia central da visão de mundo protestante: a escravidão estava em contradição com a necessidade puritana de ser diligente para a obtenção da graça; a escravidão levava os brancos à indolência; e impedia os cristãos de praticarem a humildade e docilidade, uma vez que os senhores de escravos estariam desempenhando o papel de Deus. Tal argumentação iria ganhar força renovada nos anos que precederam a Guerra Civil.⁴⁴

⁴³ Ver DAVIS. *Slavery and Human Progress*; e FREDRICKSON. *White Supremacy*, para excelentes estudos sobre a argumentação a favor da escravidão. Davis discorda de autores que veem o abolicionismo como parte de um processo irresistível de secularização. Para o autor, na verdade, eles estavam em busca da igreja verdadeira.

⁴⁴ SCHERER. *Slavery and the Churches in Early America*, 1619 - 1819, p. 72-73. O autor faz um relato minucioso das igrejas protestantes antes da Revolução Americana. Grande parte da análise desse período está baseada nesse estudo. Mostra como as resoluções de

A ausência de cobrança na esfera religiosa em relação à questão da escravidão começa a mudar depois da Independência. Apesar de a maioria dos grupos religiosos parecer disposta a seguir justificando a escravidão como um mal necessário, algumas denominações, ou melhor, alguns de seus membros, tinham cada vez mais dificuldade de justificá-la com argumentos teológicos. E isso foi visto claramente nas décadas seguintes à Revolução Americana, quando várias denominações condenaram o sistema escravista e passaram a questionar sua associação com os senhores de escravos. Foi, contudo, um processo lento: foi preciso algumas décadas para que essa equação começasse a ser resolvida e as mentes mais progressistas comessem a assumir uma posição clara em relação aos escravos.

Cabe lembrai; porém, que elas não estavam movidas apenas pela declaração de princípios da Constituição com sua prescrição de igualdade e liberdade. O “Grande Despertar” do século XVIII definitivamente ajudou a configurar a nova direção religiosa que se faria sentir no século XIX. Essa mudança de orientação, que significou de fato uma mudança de valores, terminaria por levar a uma visão de mundo religiosa nova: a partir de então ser religioso passou a significar viver o cotidiano de acordo com os preceitos de Deus, numa constante busca não só da salvação individual, mas também da redenção da Nação. Como observa Davis, é impossível entender a emergência de um movimento abolicionista forte no século XIX sem considerar a base evangélica que remonta ao revivalismo dos *Quakers* da década de 1740: O *ethos* dos *Quakers* foi uma enorme influência para os batistas, metodistas e presbiterianos, principais denominações que foram influenciadas pelo movimento revivalista de 1740.

Eram seitas menores, mas que saíram fortalecidas por terem apoiado os revolucionários, e seriam também as denominações que começariam, timidamente num primeiro momento, mas logo com mais força, a questionar a presença de donos de escravos nas suas congregações. Passaram a invocar um forte princípio religioso para condenar a escravidão: vale dizer, a escravidão passou a ser um pecado em si e era dever da Igreja não aceitar cristãos pecadores entre seus membros. Mas esse não foi um processo fácil, uma vez que havia vários aspectos envolvidos aí, desde a unidade das igrejas até a própria sobrevivência das denominações.

condenação à escravidão resultavam em letra morta em nome da unidade de seus membros nas respectivas denominações.

Para dar alguns exemplos, em 1784, a Conferência Geral da Igreja Metodista tomava uma resolução clara em relação ao sistema escravista: dentro de um ano todos os seus membros deveriam vender seus escravos. Porém, 90% de seus fiéis viviam no Sul, principalmente em Virginia, e essa prescrição resultou ineficaz, por causa da reação dos plantadores e em nome da unidade da Igreja. Dessa forma, como os presbiterianos que iriam reiterar a oposição à escravidão em princípio, mas que tiveram de desistir de qualquer medida de ordem prática contra os escravocratas, os metodistas tiveram que adiar alguma ação mais concreta de condenação à escravidão, quando fizeram a opção por crescer ao invés de permanecerem seitas pequenas. No caso dos batistas é mais difícil ainda caracterizar sua posição. Mais do que qualquer outra denominação, os batistas formavam corpos religiosos autônomos, não havendo um consenso nacional em torno da questão, muito embora o Comitê Geral da Virginia sofresse as mesmas pressões das outras denominações: em 1789, eles adotaram um enunciado rejeitando a escravidão, desconsiderado em 1793, por causa da reação de seus membros. Assim sendo, a rejeição à escravidão por parte das igrejas protestantes foi adiada por algumas décadas em nome da unidade das mesmas, e a condenação inicial seria mantida apenas em comunicados formais no início do século XIX.

Também é verdade que o Norte não só estava definitivamente adotando um padrão distinto nas relações sociais, como também um novo caminho nas relações econômicas, o que terminaria por acirrar os conflitos deixados insolúveis no período entre a Independência e a Guerra Civil. A guerra significou, em última instância, uma coincidência entre uma secessão política e religiosa. O fato de a escravidão haver sido abolida em todos os Estados nortistas no início do século XIX é uma referência para os caminhos de relações marcadamente distintas entre Norte e Sul. Mas isso não permite caracterizar as denominações nortistas como abolicionistas em contraste com um Sul escravista. Tal dicotomia nunca existiu. O que existiu, entretanto, foi o surgimento do questionamento cada vez maior quanto à aceitação da escravidão por parte de alguns grupos de várias denominações, o que evidencia como valores religiosos eram

suficientemente fortes para ocasionar conflitos e provocar cisões, independente da filiação de fato a cada denominação.⁴⁵

O que estava por detrás desse questionamento era um código básico de valores, o qual mostrava a contradição básica entre a igualdade cristã para todos os seres humanos – que estava implícita sob o reino de Deus na ética puritana – e os donos de escravos que ousavam passar por Deus na sua relação com os escravos. Uma vez que os seres humanos eram agentes morais, deveriam estar preocupados com sua prestação de contas diante de Deus. Além disso, exatamente por serem agentes morais, eles deveriam ter a igualdade e a autonomia asseguradas para se tornarem verdadeiros cristãos. Mas a concepção de maior responsabilidade cristã passou a ser mais sentida a partir de 1830, momento em que começou a predominar nas diversas denominações a ideia da existência de um julgamento externo de Deus sobre o comportamento pecaminoso, influenciando cada vez mais para a urgência de se ter o mal da escravidão extirpado da nação cristã.⁴⁶

Convém lembrar que essa nova atitude não quer dizer que estava traçada nos Estados Unidos uma linha de cor entre um Norte com democracia racial e um Sul racista. Fredrickson considera que a diferença básica entre o movimento abolicionista originário dessa visão milenarista do “segundo despertar” não passava necessariamente pela ausência total de racismo em relação aos negros, mas sim, na adesão a *princípios não raciais* nas políticas públicas e organizações sociais, cujo pressuposto era a interpretação literal da Declaração da Independência de que “todos os homens são criados iguais”. Certamente esta distinção de princípios faria toda a diferença para o aumento do fosso entre Norte e Sul. Fredrickson

⁴⁵ Uma ótima análise do envolvimento da igreja protestante com o movimento abolicionista é *The War against Proslavery Religion* de McKivigan. O autor faz uma análise detalhada da posição antiescravista de várias denominações no período pós-Revolução. Mas cabe lembrar que a rejeição inicial à escravidão não significava automaticamente a defesa dos escravos como seres humanos que deveriam ter os mesmos direitos dos brancos: várias igrejas defenderam inicialmente a colonização dos negros, ou seja, sua volta à África.

⁴⁶ PERRY (*Radical Abolitionism – Anarchy and the Government of God in Anti-Slavery Thought*) analisa como a ideia do governo de Deus, com sua ênfase na prestação de contas individual, foi central para o imediatismo que surgiu depois de 1830.

ainda defende a ideia de que os abolicionistas “representavam a consciência igualitária da sociedade competitiva liberal democrática do Norte.”⁴⁷

Assim, o segundo revivalismo é a nova dimensão dos valores religiosos na vida diária dos fiéis. Passou a haver uma busca por “santidade pessoal” que fazia com que os fiéis transcendessem suas crenças numa nova maneira de viver religiosamente. Berger lembra que a transcendentalização de Deus e o desencantamento do mundo abririam “um espaço para a história como a arena tanto da ação divina como da ação humana”, quer dizer, passou a ser necessário viver a religiosidade no mundo de maneira plena, ocasionando um novo envolvimento com as coisas públicas. Uma vez que a religiosidade perpassava todas as esferas da vida, ela poderia levar o fiel a uma solidariedade social muito mais evidente, na direção do evangelho social, pois as questões sociais passaram a fazer parte do elenco das questões religiosas.⁴⁸

Essa transcendência teria papel crucial na pressão para o abolicionismo imediato. Os revivalistas não mais se omitiriam diante da questão de considerar a escravidão como uma prática pecaminosa que devia ser banida das diversas denominações. Consequentemente, havia uma disposição para a reforma social, e viver a verdadeira mensagem do evangelho significava ser religioso em todas as esferas da vida. Essa nova disposição trouxe como consequência um maior envolvimento do fiel nas outras esferas da vida, passando a haver uma nova ética de responsabilidade acoplada à ética da convicção, pois a salvação devia ser também alcançada no plano coletivo.⁴⁹ Foi uma combinação que levou à nova participação na vida pública, e a condenação à escravidão passaria de discursos a práticas concretas de cobrança de valores religiosos verdadeiros das várias

⁴⁷ Ver FREDRICKSON. *White Supremacy*, p. 152-153, para a análise do pensamento abolicionista americano. O autor defende a ideia de que era basicamente irrelevante a ideia da igualdade de raça, mas era vital a igualdade de um sentido moral nato a todos os seres humanos.

⁴⁸ BERGER. *The Sacred Canopy*, p. 118.

⁴⁹ Em “A política como vocação”, Weber aponta três qualidades destacadas para o político: paixão, senso de responsabilidade e senso de proporção. A responsabilidade é a “estrela-guia” da ação. Esta qualidade política está também presente na ética puritana e ajuda o cristão a se livrar da vaidade pessoal. Sendo sua causa uma questão de fé, Weber lembra a importância da responsabilidade ética para o cristão, quando este tem de “prestar contas dos resultados previsíveis dos atos cometidos” (p. 144).

denominações. O resultado foi uma série de cismas religiosos em torno da questão da escravidão e uma nova posição do movimento abolicionista.

O processo abolicionista americano atingiu, assim, sua maturidade na década de 1830, momento da criação de várias organizações para a defesa da abolição imediata. Foi a época da criação da *American Anti-Slavery Society*, em 1833, com uma forte inclinação religiosa. Mesmo os garrisonianos (abolicionistas que se associaram em torno de William Garrison) – grupo abolicionista mais preeminente que iria assumir uma posição anticlerical crescente vinte anos mais tarde – tinham a herança dos *Unitarian* e dos *Quakers* e adotaram um credo perfeccionista que podia ser traduzido pela abstinência de todos os pecados. O grupo que é comumente chamado de “abolicionista” – aqueles que defendiam a abolição imediata – defendia o final da escravidão como se fosse uma vocação e esses abolicionistas dedicaram suas vidas à causa. Como observa Donald Scott, o compromisso abolicionista envolvia uma decisão consciente e a maioria dos abolicionistas tinha uma relação confessional com o evangelho.⁵⁰

Dessa forma, mais do que uma discussão sobre o papel das igrejas e denominações, o discurso antiescravista estava firmemente enraizado na própria tradição protestante: a escravidão era um pecado a ser eliminado para que a nação como um todo pudesse alcançar a redenção. Isso pode ser visto não apenas nos cismas que ocorreram nas diversas denominações a partir da virada do século anterior, mas também no discurso daqueles abolicionistas que tinham um pensamento marcadamente anticlerical: eles estavam motivados pela mesma tendência revivalista que os levava a lutarem por suas crenças como se fossem profetas tentando resgatar a nação pecaminosa para a salvação. Isso só poderia ser alcançado, pensavam eles, com o fim da escravidão. O conteúdo dos discursos abolicionistas, com uma

⁵⁰ SCOTT. *Abolition as a Sacred Vocation*, p. 52. Nesse artigo, o autor relaciona a persistência do fervor abolicionista com o desejo de ser cristãos verdadeiros numa nova forma de compromisso social. Quanto à criação do *American Anti-Slavery Society* (AASS) em 1833, ela foi possível com a reunião do grupo da Nova Inglaterra de William Garrison, liberais de Nova York, como os irmãos Tappan, alguns negros livres e os *Quakers*. O AASS teve rápida expansão na década de 30, mas McKivigan lembra a participação irregular das seitas na organização: em Massachussetts havia a predominância dos batistas e metodistas, em Nova York, os congregacionalistas e presbiterianos lideravam (compunham quase a metade dos membros do AASS), enquanto na Philadelphia eram os *Quakers* e os congregacionalistas.

mescla de religiosidade da ética puritana e defesa dos direitos naturais dos seres humanos em geral, é evidente em William Garrison, quando afirma que:

o homem é criado um homem racional e, portanto, sujeito ao governo moral e responsável (...). Os escravos nascem livres mas sabemos que não são tratados como seres racionais e que a opressão lhes tira o sentido moral a Deus e aos homens.⁵¹

Portanto, os abolicionistas, respondendo a esse “chamado” para a redenção do país, orientavam suas vidas não só para a defesa de valores religiosos, que coincidentemente eram os valores mais caros ao ideário nacional, mas também para que a nação americana como um todo alcançasse a graça de Deus. Eram valores que incentivavam uma saída *para fora*, para a formação de associações e participação na esfera pública. Eram valores que foram sendo incorporados aos discursos de outros grupos que até então haviam censurado os abolicionistas radicais, como por exemplo, nos discursos dos religiosos mais moderados e dos políticos progressistas, que viram com horror o avanço do poder escravista do Sul no final da década de 50. Pode-se lembrar o Senador Sumner, político progressista de Massachussetts, quando desafia a audiência em *Faneuil Hall* a lutar contra a implementação do sistema escravista nos novos Estados anexados, usando um argumento bem pouco político: “*Are you for God or for the Devil?*”⁵²

Igreja Católica e escravidão: cada qual no seu lugar segundo a vontade divina

Quanto à campanha abolicionista brasileira, as motivações e os valores eram certamente outros. Os valores religiosos do catolicismo brasileiro na época da abolição não podiam constituir nenhuma inspiração para o movimento abolicionista. Muito pelo contrário, esses valores continuavam descolados das questões sociais, levavam a uma religiosidade

⁵¹ *Thoughts on African Colonization*, p. 71. Percebe-se nesse discurso de Garrison uma combinação de responsabilidade e prestação de contas de cunho tanto religioso quanto político.

⁵² Citado em DAVIS. *Slavery and Human Progress*, p. 265. Esse é um excelente relato sobre a crescente divisão entre Norte e Sul às vésperas da Guerra Civil. Davis mostra como a argumentação antiescravista foi uma combinação crescente da ideia de civilização e religião contra a barbárie da escravidão.

formal, e incentivavam práticas conservadoras. Havia, sim, uma justificativa religiosa para a perpetuação do sistema escravista, assim como uma ênfase na obediência e no respeito à hierarquia para a preservação da ordem estabelecida. Falava-se há pouco que os valores religiosos da ética puritana foram essenciais para imprimir um novo ritmo e uma nova legitimidade à campanha abolicionista, mas a campanha abolicionista brasileira não podia encontrar a mesma fonte de inspiração porque simplesmente tais valores não existiam na visão de mundo católica.

Por conseguinte, quando se tenta estabelecer a relação entre a existência de algum tipo de ação orientada por valores religiosos e a ação concertada do movimento abolicionista brasileiro, verifica-se aí uma desconcertante ausência de argumentação religiosa. A omissão do clero no movimento abolicionista é total. Além de inexistirem valores no catolicismo brasileiro que levassem a qualquer tipo de militância para uma ação orientada por valor, onde pudesse estar implícita uma nova ética de responsabilidade, não havia tampouco qualquer movimento inerente à própria esfera religiosa católica que pudesse dar origem a conflitos na maneira de se viver a religiosidade, como ocorrera nas denominações protestantes. E esse clero teve mesmo um papel importante na manutenção do sistema escravista, visto que os valores predominantes do catolicismo se ajustavam como uma luva para justificar tal sistema. A ênfase era na organicidade, na hierarquia e no todo harmônico onde a cada um estava assignado seu lugar na terra – até mesmo o lugar de escravo – para que se pudesse, assim, conquistar o céu.

O surpreendente vigor da escravidão moderna no século passado obrigou a Igreja a refazer sua argumentação de modo a justificar tal sistema. José Murilo de Carvalho lembra que a ambiguidade de condenar e justificar a escravidão estava presente nas lideranças religiosas que viveram no Brasil desde o século XVII a começar por Vieira, que justificava a escravidão dos negros e condenava a escravidão dos índios. Lembra ainda que a justificativa teológica para a aceitação da escravidão podia ser encontrada no Eclesiastes, que dá a receita para o tratamento cristão dos escravos seguindo os conselhos de São Paulo. “A receita é simples e, segundo [São Paulo], vem desde Aristóteles: *panis et disciplina et opus*, vale dizer, pão, castigo e trabalho.” E conclui José Murilo ao referir-se ao argumento de que os negros (os etíopes) estavam mergulhados no vício por serem descendentes de Cam e podiam ser comprados por cristãos desde que

legalmente escravizados: “A Bíblia fornecia, assim, um argumento racista em favor da escravidão que viria a calhar quando esta, nos tempos modernos, se concentrou em vítimas negras.”⁵³

A explicação teológica predominante para a escravidão moderna era da visão tomista da desigualdade natural de origem aristotélica, vale dizer, a divisão dos seres humanos em estamentos e grupos ocupacionais como obra da divina providência. Havia um leque de argumentação para justificar a escravidão que era usada ao sabor da ocasião: ora era lembrada a justificativa de “guerra justa” (negros podiam ser escravizados se capturados em combate considerado justo); ora eram apontados os benefícios para os africanos do contato com o cristianismo para que pudessem se libertar da barbárie, ora era ainda lembrada a necessidade de eles, os etíopes, pagarem, como descendentes de Cam, seus pecados originados da maldição divina. De qualquer modo, um argumento ou outro enfatizavam a visão de mundo holista da desigualdade naturalizada, de cada um em seu lugar no todo orgânico. Havia, como princípio a perpassar essa visão de mundo hierarquizada, a superioridade da raça branca. Era, em suma, uma argumentação a mais para justificar a naturalização da desigualdade nas relações sociais em construção.

Além do mais, o grande argumento liberal a reforçar esta posição conservadora era a concepção do direito de propriedade dos senhores de escravo que prevalecia sobre a concepção de direitos naturais do escravo como ser humano. Seria dos mais eficazes para reforçar o pensamento religioso escravista, ao passo que lhe conferia um ar de modernidade à discussão da questão. Davis lembra a capacidade “curiosa” da escravidão de gerar e conviver com dualismos no pensamento ocidental, o que fica evidente nas duas tradições religiosas protestante e católica: enquanto o direito de propriedade esbarrava nas questões de igualdade e autonomia individual na ética puritana, na visão de mundo católica tal embaraço era inexistente por causa da naturalização da desigualdade. Era, no plano

⁵³ Ver em CARVALHO. *Dados*, p. 293, discussão dos distintos tipos de argumentação dos discursos abolicionistas. Foi grande fonte de inspiração para a análise feita aqui. Neste artigo, o autor levanta a defesa da escravidão encontrada no pensamento católico brasileiro, desde a ambiguidade de Vieira, passando por religiosos que escreviam no início do século XVIII, como o jesuíta Jorge Benci, que desenvolveu a argumentação da maldição de Cam, até chegar no século XIX, com o bispo D. José, que execrava a ideia de direito natural e defendia a prática milenar da escravidão na humanidade.

político, a tradição entre um modelo cuja visão de mundo hierarquizada fica preservada e o modelo político da liberal democracia competitiva formada por indivíduos autônomos. Por conseguinte, a existência de escravos não produzia nenhum mal-estar teológico nos corações e mentes da sociedade brasileira.⁵⁴

Nesse mundo escravista naturalizado, o caráter ideológico do mito da cristandade, com o desenvolvimento de um verdadeiro regime de graças e obrigações desde o Brasil colonial, ajudou a reforçar a aproximação das raças, ao mesmo tempo em que afirmava a supremacia de uma sobre a outra. O que prevalecia nesse mundo social hierarquizado eram obrigações, fidelidade, e concessão de graças e favores em práticas cujos valores implícitos eram os de obediência, lealdade, dependência e submissão. Ingredientes que eram prezados tanto pela esfera política autoritária de traços clientelistas em construção, como pela Igreja que ia adquirindo os mesmos padrões. Assim sendo, havia uma total ausência de tensão entre as duas esferas.

Um bom exemplo das afinidades de mentalidade conservadora da hierarquia eclesiástica e da aristocracia rural é a pastoral de D. Pedro Maia de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, falando aos escravos sobre a Lei do Ventre Livre de 28 de setembro de 1871:

Se até agora por temor e consciência devíeis a vossos senhores respeito, obediência e amor, de hoje em diante lhes deveis *dobrado respeito, dobrada obediência e dobrado amor*, porque o temor deve ser substituído pelo agradecimento (...). E provai vossa dedicação e obediência, defendendo a vossos senhores e a tudo quanto lhes pertence (...).⁵⁵

A hierarquia eclesiástica ajudou a reforçar um dos traços mais característicos da formação social brasileira: sua profunda desigualdade. Portanto, os valores do ideário iluminista que permeiam a presente análise – a liberdade, a igualdade e a autonomia para o autoaperfeiçoamento – que se

⁵⁴ Para um excelente estudo da argumentação teológica da escravidão, ver Davis em *The Problem of Slavery in Western Culture*, em que o autor analisa a argumentação tomista da desigualdade necessária. Outra análise pertinente é de AZZI. *A cristandade colonial – mito e ideologia*. BOSI (*Dialética da civilização*) tem um capítulo dos mais interessantes sobre a maldição de Cam: mostra como a versão mítica do cativo encontrou aí sua formulação canônica. Na cultura moderna seria “a explicação do escravismo”.

⁵⁵ Citado em BEOZZO. *A Igreja na crise final do Império*, p. 277, ênfase do autor.

afinavam com o ideal de projeto de nação nos Estados Unidos e que tinham o potencial de levar à solidariedade social – encontravam campo pouco fértil como fonte de inspiração em solo brasileiro. Ao contrário, os valores do ideário iluminista eram vistos como ameaça à ordem social vigente se fossem compartilhados de maneira ampliada. Poulat, quando fala da rejeição católica ao liberalismo, lembra que a concepção de direitos naturais representava de fato uma contradição de princípios com o direito cristão. Era um conflito entre os direitos individuais e os direitos da Igreja Católica que pretendia representar a verdade absoluta.

Poulat refere-se às contradições entre as concepções do direito natural e do direito cristão como uma “querela dos antigos e modernos”. Com a cristandade, o espiritual e o temporal são articulados na realidade histórica, sendo o direito cristão materializado, e a ideia de liberdade, para seguir com Poulat, “era graciosa, bem-querer, favor, dom de Deus (...) era acordada e reconhecida, fonte de deveres e, portanto, de responsabilidade”. Ainda que ele esteja se referindo ao momento na França em que a concepção de direitos individuais começava a revolucionar o antigo regime vigente, sua análise é perfeita para a compreensão da visão de mundo religiosa brasileira que perduraria durante todo o século XIX. A preservação do ideal da cristandade durante o Império assegurou a manutenção de uma ordem religiosa que cultivava a liberdade como dom divino, acoplada sempre a uma série de responsabilidades e deveres.⁵⁶

Dessa maneira, a liberdade, na sua racionalização de obediência à hierarquia constituída, era concebida de maneira que levasse à abstração necessária para a manutenção de um controle restrito da esfera pública. Em outras palavras, o limite da liberdade individual era a posição que cada qual ocupava nesse todo orgânico pouco afeito a mudanças, o que era incompatível com a visão voluntarista implícita na concepção liberal das liberdades individuais. E o final do Segundo Reinado é um belo exemplo de como os valores liberais que chegavam do hemisfério norte eram apropriados por apenas uma parcela pequena da população, naquele segmento ao qual eram permitidas as elucubrações liberais, ou seja, o

⁵⁶ *Liberté, laïcité – la guerre de deux Frances et le principe de la modernité*, p. 56. Poulat desenvolve o argumento católico de que o individualismo liberal trazia o “indiferentismo religioso” e o “ateísmo social”, pois Deus deixaria de governar a sociedade para passar à esfera privada e íntima da consciência e da família. Ver o capítulo 2 para a discussão do direito cristão.

iluminismo oligárquico de Bosi. Dessa forma, nesse iluminismo conservador de que se falava anteriormente, mais do que as “ideias fora do lugar”, como diria Schwarz, poder-se-ia então falar de “exclusividade de uso” dessas ideias, porque apenas um grupo seletivo era capaz (e a ele tolerado) de invocar a argumentação liberal que fervilhava no hemisfério norte, mas sempre de maneira adaptada, revista, e reduzida às circunstâncias locais.⁵⁷

Diferentemente da campanha abolicionista americana, cuja inspiração religiosa é evidente, a campanha brasileira é secular e teve de buscar outras fontes de inspiração para sua ação. A argumentação abolicionista brasileira tem, portanto, um caráter predominantemente político, o que levava Joaquim Nabuco a denunciar no Parlamento o perigo, tanto interno quanto externo, que representava o grande contingente de escravos sem cidadania. Seguindo com a argumentação de José Murilo de Carvalho, a grande fonte para o discurso abolicionista foi o que José Bonifácio já denunciava na década de 20 – a questão da razão nacional. No momento da guerra contra o Paraguai, essa questão ficou mais premente e a escravidão era um obstáculo para a constituição de uma verdadeira cidadania. E é por isso que foi necessário o discurso anticlerical dos abolicionistas brasileiros. A censura à omissão do clero brasileiro e a predominância de valores materiais na sua prática religiosa eram uma constante entre os abolicionistas. Como denunciava Nabuco em *O abolicionismo*, a identificação de primeira hora da Igreja com a escravidão fez com que os valores que prevaleceram fossem esvaziados de qualquer força moral na sua visão de mundo, imprimindo mesmo um caráter materialista na sua prática religiosa.

O Padroado Régio acirrou a dependência da hierarquia eclesiástica à Coroa e trouxe um resultado perverso nessa relação: a crescente desmoralização do clero e a religiosidade que cabia nessa relação eram expressas em práticas religiosas frouxas e formais, que se restringia à cerimônia de cultos. Tais práticas caracterizavam-se pela ausência de qualquer questionamento religioso de cunho moral. É o que lamentava

⁵⁷ Não cabe aqui estender a discussão sobre a adaptação das ideias liberais no Brasil. Ver além de BOSI. *Dialética da colonização*; SCHWARZ. *As ideias fora do lugar*. Para excelente análise da composição das classes sociais no século XIX, ver FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*.

Anselmo da Fonseca, em 1887, a respeito do materialismo do clero sobre a prática das “boas-obras” e da falta de engajamento com questões morais.⁵⁸

Ainda há uma outra consequência do padroado, e que reforça a ausência de um sentir religioso forte: trata-se da laicização do clero, uma vez que a carreira eclesiástica foi transformada em serviço público e “entrar para o seminário” significava uma maneira de se arrumar na vida. Há um resultado bem pouco religioso na prática religiosa desse período, tanto no que se refere à hierarquia eclesiástica quanto aos leigos: ao mesmo tempo em que o clero virou uma “burocracia de sacristia” que não vivia genuinamente os valores religiosos, o leigo, por sua vez, vivia *fora* da religião, visto haver uma distância proposital entre o clero e o fiel verificada na cerimônia das missas. E a religiosidade vivida dessa forma – uma religiosidade que cultivava a formalidade das cerimônias e que mantinha o fiel afastado – transformava a esfera religiosa numa esfera à parte, impedindo, assim, qualquer transcendência como a verificada na ética puritana.⁵⁹

Portanto, quando se tenta especificar os valores religiosos que pudessem ser orientadores para uma ação social no processo abolicionista brasileiro, é preciso fazer uma “sociologia da falta”. Faltaram valores profundos que orientassem para um determinado tipo de ação social; faltou uma prática religiosa que levasse o fiel à maior inserção no mundo; faltou ainda uma tradição de questionamento religioso a respeito de possíveis incongruências entre valores cristãos genuínos e práticas sociais injustas; e faltou autonomia para que pudesse ser empreendida qualquer ação que levasse a um movimento de apelação a leis superiores face à injustiça das

⁵⁸ FONSECA. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, p. 43. Sua descrição do clero é cáustica: “O clero brasileiro é hoje geralmente representado por homens vulgares, dotados de pouca instrução, tão ambiciosos como egoístas, frouxos nos costumes e excessivamente amantes da comodidade e do goso” (p. 7). Descrição que coincide com o que José Bonifácio escrevera havia seis décadas. Esta é a única fonte da época que trata da relação direta do clero com a escravidão de maneira crítica. Para a análise da frouxidão e do formalismo da prática religiosa católica, ver BRUNEAU. *O catolicismo brasileiro em época de transição*; e PRADO Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*.

⁵⁹ Ver TORRES. *História das ideias religiosas no Brasil*, cap. I, em que o autor faz uma análise do sistema do padroado com a transformação da religião em serviço de Estado. Cf. CARVALHO. *A construção da ordem*, cap. 7, que analisa a formação do clero brasileiro (um dos “matizes da ordem” juntamente com os magistrados e soldados), durante os séculos XVIII e XIX.

leis vigentes. Aliada à própria visão de mundo católica fora do mundo com o cultivo de uma religiosidade que preservou a magia, o mistério e o milagre, tem-se uma combinação perversa para a manutenção de práticas religiosas que não poderiam promover quaisquer possibilidades de mudança social.

Visão de mundo religiosa: hora da verdade na relação Deus/mundo

A esfera religiosa brasileira foi, portanto, um instrumento de dominação útil ao contexto sociopolítico mais amplo: havia um controle estrito da esfera pública por grupos específicos e a Igreja certamente ajudou na sua legitimação. Assim sendo, não havia conflito de natureza religiosa no que se refere a valores. Muito pelo contrário, a visão de mundo católica estava em perfeita harmonia com as relações sociais autoritárias que estavam em formação na esfera social brasileira, caracterizadas pela centralização e pela predominância de uma forte hierarquia que estimulava, assim, relações sociais paternalistas e autoritárias. E estas características da esfera social mais ampla – autoritarismo, centralização, hierarquia e paternalismo – também seriam as predominantes no catolicismo brasileiro.⁶⁰

A questão da escravidão revela, assim, uma diferença clara entre as duas visões de mundo: enquanto católicos e igrejas protestantes tradicionais estavam totalmente desvinculados da questão, justificada na sua visão de mundo, a escravidão representava um problema fundamental para a ética puritana, problema que somente poderia ser resolvido com a emancipação imediata dos escravos. Ou, como definiria o abolicionista radical Wendell Phillips: “O puritano não parava para pensar: ele reconhecia Deus em sua alma, e *agia*.” Essa necessidade de ação foi o que levou a um maior grau de dissidência nas diversas denominações e organizações antiescravistas. Michael Walzer lembra que os puritanos mantiveram a tradição de agentes de mudança social nos Estados Unidos, constituindo-se em “modelo para uma política radical”. E nada melhor para ilustrar essa postura do que um

⁶⁰ Para a análise do centralismo político e religioso nas sociedades latino-americanas, ver Véliz em *La tradición centralista de América Latina*, especialmente capítulo IX, em que analisa a aceitação pragmática da diversidade pela Igreja Católica, mas sempre sob a égide da obediência formal aos preceitos institucionais da Igreja, no que ele chama de “centralismo religioso latitudinário”.

discurso de Garrison, quando defende o dever cristão de promover a secessão nortista, quando os abolicionistas celebravam o décimo aniversário da *American Anti-Slavery Society*:

Foi decidido, pelo voto de três para cada um dos membros presentes, que a fidelidade à causa da liberdade humana e a fidelidade a Deus requerem a dissolução imediata da unidade nacional; que a secessão ao governo é um dever religioso e político (...). Não importa qual é a teoria do governo se a prática do governo é injusta e tirânica.⁶¹

Garrison pregava a separação e a desobediência civil em nome da justiça que deveria ser defendida. Era, em suma, a manutenção do espírito de dissidência, característico da mais pura tradição americana, tradição presente de maneira radical na ética puritana e que levou à fragmentação das denominações protestantes. Porque nessa tradição está excluída a possibilidade de compromisso em detrimento de valores nacionais genuínos. E a escravidão era uma dessas questões que permitiam pouca negociação.

Assim sendo, diferentemente dos abolicionistas brasileiros que tinham fortes sentimentos anticlericais, os abolicionistas americanos encontraram poderosa munição para suas campanhas abolicionistas na própria tradição puritana, cuja visão de mundo cobrava uma coerência constante dos fiéis, levando, por último, à dissidência e à formação de novas denominações. Era como se o “chamado” os levasse ao posicionamento não apenas interior, mas também à cobrança em relação à própria esfera religiosa no sentido de preservar valores religiosos genuínos. E essa convicção leva-os ainda à participação na esfera social, visto que na luta pela preponderância de uma atitude cristã compatível com a verdadeira conduta puritana era necessária a criação de formas de associação que viabilizassem uma ação social enquanto cristã.

Seria, portanto, a materialização da união do que se falava anteriormente a respeito da confluência da ética da convicção com uma nova ética da responsabilidade: os protestantes se viam obrigados a “sair” (*comeouterism*) das denominações que optaram por tolerar a incoerência de manter os fiéis escravistas entre seus membros e o faziam seguindo a mais

⁶¹ Este enunciado foi publicado em *The Liberator*, 31 de maio de 1844, cf. FREDRICKSON. (Ed.). William L. Garrison, p. 52. Ver WALZER. *The Revolution of the Saints*, para a discussão sobre a participação social dos puritanos.

pura tradição de dissidência de sua prática religiosa. Alguns desses cismas foram cismas profundos, como o foi da Igreja Metodista. A questão da escravidão foi gradualmente dividindo a Igreja Metodista, pois em 1843 Orange Scott fundou a Wesleyan Methodist Church. O cisma definitivo aconteceu no ano seguinte com a divisão da denominação entre Norte e Sul.⁶²

O fervor abolicionista vai aumentar gradualmente, atingindo um verdadeiro clímax na década de 1850, momento em que até os cristãos moderados começaram a reagir diante da força renovada dos Estados escravistas que pressionavam para estender a escravidão aos novos Estados anexados. O divisor de águas pode ser o ano de 1845 com a perspectiva de os novos Estados anexados tomarem-se escravistas. Há uma mudança de posição dos abolicionistas: passa a haver então uma “resistência positiva” à escravidão e os abolicionistas passaram a usufruir um prestígio desconhecido até então. Houve uma adesão gradual do recém-criado Partido Republicano (1854) à causa abolicionista que vai ter seu ponto culminante com a eleição de Lincoln em 1860, primeiro governo a quebrar a hegemonia do sul escravista representada pelo Partido Democrata. Mas a adesão das principais denominações nortistas somente aconteceu em plena Guerra Civil, a partir de 1862, e elas eram importantes para legitimar o processo político em curso.⁶³

A mudança nos pronunciamentos públicos de Lincoln face à escravidão ilustra de que modo as mudanças de posições políticas em torno da questão aconteceram em menos de uma década e como os valores religiosos foram sendo absorvidos pela própria esfera política. Em 1854, Lincoln admitia não considerar os escravos como iguais; em 1858, reafirmava não ter nenhuma intenção de interferir na instituição escravista

⁶² Para a ação de Orange Scott ver MATHEWS. *Orange Scott: The Methodist Evangelist as Revolutionary*, que mostra como Scott passou a defender o abolicionismo imediato depois de 1832, influenciado pela nova onda revivalista. Seu discurso passou a ser “*Repent and do right*”, ao invés de “*Repent and be saved*”. A divisão da Igreja Metodista duraria até 1944.

⁶³ Ver McKIVIGAN. *The War against Proslavery Religion*, cap.10, para a descrição da adesão das diversas denominações à causa abolicionista. DUBERMAN (*The Northern Response to Slavery*) analisa as relações políticas entre o Norte e Sul. John Thomas (1965) lembra que o realismo político dos republicanos não era suficiente para a emancipação dos escravos, e o movimento abolicionista, com seu viés religioso, foi envolvido no processo político, enquanto os perfeccionistas utópicos, que haviam fundado projetos comunitários décadas antes em busca da “boa sociedade”, eram marginalizados do processo.

do Sul; em 1861, contudo, já falava em “juízo divino”, com uma posição mais clara em torno da questão; e em 1863, propôs um dia de reflexão e penitência meses depois da emancipação por terem esquecido Deus nos seus corações e mentes. Lincoln usaria em seu discurso o mesmo cunho do revivalismo evangélico presente no cenário político americano desde os anos 30 com os abolicionistas. Era a matriz religiosa sendo incorporada ao discurso político: “Intoxicados pelo sucesso inquebrantável, tornamo-nos demasiado autossuficientes para sentirmos a necessidade de redirmos e preservarmos a graça, demasiado orgulhosos para rezarmos ao Deus que nos fez.”⁶⁴

E a Guerra Civil sintetizou também a divergência de visões de mundo religiosas entre tantos outros conflitos. Sendo a escravidão um dos vetores mais claros para a origem do conflito entre Norte e Sul, foi nesse período que houve um posicionamento religioso marcante em torno da questão. McKivigan lembra que durante a guerra, com a exceção dos presbiterianos da *Old School*, todas as denominações passaram finalmente a defender a emancipação dos escravos. A resistência à campanha emancipacionista foi muito mais sentida nas igrejas ritualistas, tais como a Luterana, a Episcopal e a Católica (as duas últimas nunca condenaram a escravidão). Por conseguinte, os até então recalitrantes pastores, que haviam preferido não assumir uma atitude de defesa pela emancipação dos escravos por diversas razões, seja de ordem prática ou teológica, passaram a assumir uma atitude firme quando perceberam que a escravidão não iria necessariamente desaparecer; muito pelo contrário, avançava inexoravelmente e com força insuspeitada até então.⁶⁵

A Guerra Civil também vai trazer a união dos diversos grupos abolicionistas que haviam se dividido durante as duas décadas anteriores.

⁶⁴ Criado em DAVIS. *Slavery and Human Progress*, p. 268. Segundo Davis, a Guerra Civil foi vista como um momento de purgação por amplos setores da sociedade nortista americana, sendo mesmo sua realização tanto política quanto religiosa. Não é o caso de se estender aqui a respeito do religioso incorporado ao discurso político. Ver BELLAH. *Civil Religion in America*, para a análise da “religião civil” americana.

⁶⁵ Para um relato excelente da posição dos religiosos moderados do Norte, ver DAVIS (*Slavery and Human Progress*, part II) que salienta que os pastores nortistas sempre estariam propensos a tolerar a injustiça relacionada com a escravidão se a tradição americana soubesse preservar seu destino de progresso. Para a história das denominações que se alinharam contra a escravidão, ver também McKIVIGAN. *The War against Proslavery Religion*, cap. 9 e 10.

Há uma súbita popularidade dos abolicionistas radicais, que recebiam convites para discursos, como, por exemplo, George Cheever, pastor da “Church of the Puritans” em Nova York, que discursou no Congresso e no Smithsonian Institute, ou Wendell Phillips em Washington. Diferentemente do que havia ocorrido há alguns anos, em 1862, os abolicionistas americanos mais radicais eram aplaudidos por audiências repletas de entusiasmo contagiante e convicções novas. O novo prestígio dos abolicionistas foi importante para pressões imediatas ao governo de Lincoln, sempre que este parecia ceder aos interesses de grupos políticos sulistas conservadores.⁶⁶

Para encerrar a discussão sobre as distintas visões de mundo, há um outro aspecto que vai ser marcadamente distinto da esfera religiosa brasileira: trata-se da formação de denominações negras próprias, o que apenas reforça a tradição de dissidência da visão de mundo protestante. A igreja negra surgiu na tradição do revivalismo do século XVIII e a maioria dos negros estava ligada à Igreja Metodista e a Batista, igrejas originadas desse movimento revivalista. Diferentemente da igreja protestante branca, a igreja negra vai combinar os valores tradicionais do protestantismo com a herança africana na sua prática religiosa: há uma interação entre pastor e público inexistente na pregação da igreja branca, assim como há também uma crescente importância dos *spirituals*, essencialmente religiosos, como lembra Frazier.⁶⁷

Quando se percorre a historiografia da igreja negra, há duas análises marcadamente distintas: enquanto alguns autores consideravam-na ineficiente para abordar as questões que afligiam a comunidade negra, como o fez Gunnar Myrdal em *An American Dilemma*, outros valorizavam-na, de certo modo com algum exagero, como o espaço propício para o movimento abolicionista negro. Mas há unanimidade em considerá-la como

⁶⁶ SMITH (*Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America*) lembra que George Cheever escrevia ensaios famosos para o jornal abolicionista *The Independent*, cuja temática principal era a escravidão ser um pecado pessoal e nacional. Ele difundiu a ideia de uma “lei superior” que os cristãos deveriam seguir. Ver ainda McPHERSON. *The Struggle for Equality – Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*.

⁶⁷ Ver FRAZIER. *The Negro Church in America*. Segundo o autor, os negros escolhiam a Igreja Metodista e a Batista porque sua prática religiosa era mais simples que a Anglicana. Frazier mostra como a “instituição invisível” do período da escravidão vai se fundir com a “igreja institucional” depois da Guerra Civil.

o único espaço possível para a expressão da identidade negra que gradualmente se formou. Apesar de esta igreja haver surgido no final do século XVIII, somente depois da Guerra Civil é que passa a usufruir completa independência, no momento em que a comunidade negra assume controle total de suas práticas religiosas. De qualquer forma, ela representou o espaço social a ser construído por essa comunidade.

E quando se analisam as proposições das suas lideranças religiosas, percebe-se que há uma preocupação em combinar a tradição protestante da igreja branca com a tradição da herança cultural negra. Pensava-se ainda que a América branca poderia chegar à redenção quando soubesse compartilhar seu ideal de nação com a comunidade negra. É o que se percebe no que David Walker, um negro livre de Boston, escrevia, já em 1829, em seu “*Appeal (...) to the Colored Citizens of the World But in Particular and very Expressly to Those of the United States of America*”, onde ele aborda dez temas principais, entre os quais se destacavam a necessidade de se acabar com a opressão dos negros na América, o julgamento de Deus sobre a nação branca pecaminosa, e a necessidade de se buscarem os valores essencialmente cristãos da ética protestante para guiarem os negros na sua luta por justiça.⁶⁸

A afirmação da igreja negra foi lenta e sujeita a conquistas difíceis. Walker, em *A Rock in a Wary Land*, analisa a trajetória da African Methodist Episcopal Church (AME) e aponta a série de conflitos existentes entre essa denominação e outros grupos metodistas (Norte e Sul). A ideia-força da prática religiosa da AME era a importância da liberdade a ser alcançada com a emancipação dos escravos e a igualdade a que os negros tinham direito, duas ideias prescritas na Constituição americana. Eles tinham o mesmo ideário da denominação principal: a religião significava a conversão a uma associação íntima com Deus e suas vidas temporais e espirituais estariam ligadas à ordem civil. A AME, cujo objetivo principal foi a cristianização dos libertos e sua melhoria econômica e social, provia,

⁶⁸ Citado em HARDING. *There is a River: The Black Struggle for Freedom in America*. Como observa o autor, duas das principais matrizes do início do século XIX – o cristianismo evangélico protestante e a filosofia dos direitos naturais – estavam presentes no discurso religioso negro. Walker também apelava aos brancos no sentido de se livrarem de seus pecados enquanto tolerassem a escravidão. Ver MARABLE. *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America, 1945-1982*; e FREDRICKSON. *White Supremacy*, para excelentes estudos sobre a formação da igreja negra.

assim, um forte *rationale* para a formação da classe média negra. Porque os líderes religiosos negros levariam ainda algumas décadas para rever o equívoco que significou promover o autoaperfeiçoamento da raça negra, baseados na crença de que haveria um amplo processo de inclusão, quando os negros pudessem provar que estavam em condições materiais, morais e intelectuais de se igualarem aos brancos.

Quanto ao movimento abolicionista em si, certamente havia tensões: havia a tendência de os brancos assumirem uma atitude paternalista em relação aos negros. Mas havia principalmente uma defasagem de lideranças, não só porque a maioria dos pastores negros estava preocupada com questões mais terrenas que envolviam o bem-estar imediato das comunidades negras, mas também pelo problema premente da afirmação institucional das mesmas denominações. Na verdade, não houve uma parceria entre abolicionistas brancos e negros baseada na igualdade de condições das duas igrejas para a participação no movimento abolicionista.

Em relação à visão de mundo católica, pode-se continuar fazendo a “sociologia da falta” iniciada anteriormente com os valores religiosos. Quando a ação católica é contrastada com o *ethos* puritano em relação à escravidão, as ausências ficam mais evidentes: como primeira ausência, nas duas décadas que antecederam à abolição, faltou qualquer questionamento profundo sobre a questão de os católicos terem escravos, e o processo de se pensar sobre a incongruência de as ordens serem proprietárias de escravo foi lento. Beozzo lembra que somente nos dois anos que antecederam à abolição é que alguns bispos começaram a falar sobre a necessidade de o clero emancipar seus escravos, numa orientação vinda do próprio Vaticano. Apesar de os beneditinos terem sido os primeiros a libertarem seus escravos em 1872, logo após a Lei do Ventre Livre, o fato é que as ordens religiosas estavam fortemente envolvidas com o sistema escravista, pois eram proprietárias de grandes plantações, e a propriedade de escravo fazia parte de suas necessidades econômicas. Assim sendo, o fato de o clero ter escravos nunca representou conflito para a esfera religiosa.⁶⁹

⁶⁹ Ver BEOZZO. A Igreja na crise final do Império; e CONRAD. *The Destruction of Brazilian Slavery*, 1850-1888, para ótimas análises do período. Os bispos iriam finalmente se pronunciar contra a escravidão no início de 1888, quando passaram a pedir ao clero e aos fiéis das dioceses que libertassem seus escravos em homenagem ao jubileu do Papa Leão XIII. Foi nessa mesma época que Joaquim Nabuco vai a Roma pedir a intercessão do papa

Faltou também necessidade para dissidências: a organicidade católica abrigava a possibilidade de um determinado matiz de correntes, umas mais conservadoras e outras mais progressistas, sendo que estas distintas correntes podiam existir conquanto elas não chegassem ao limite da própria instituição. Faltou ainda algum movimento interno na esfera religiosa, um “revivalismo”, que pudesse provocar novos questionamentos. Faltou, por último, um “Norte”, que estivesse disposto a guiar o país para um novo tipo de relações sociais e econômicas. O que se viu foi uma tendência inversa no catolicismo universal, simbolizada pela realização do Concílio do Vaticano I na década anterior à da abolição, com a luta do Papa Pio IX contra a modernidade, no momento em que esse papa conservador condenava as liberdades individuais.

Nos anos 1870, portanto, recrudescem as tensões que haviam permanecido latentes desde a Constituição de 24 em um movimento de mão dupla. Ao mesmo tempo em que o Concílio condenava a liberdade de consciência e ensaiava um esforço de luta por uma maior esfera de influência nas nações católicas do mundo, o liberalismo nacional passava a propagar a separação da Igreja do Estado, visto que a liberdade religiosa passou a ser um imperativo para a modernização necessária do país. Era uma época de renovação intelectual com as ideias científicas e positivistas, o que tornava a supremacia do poder espiritual – poder este que condenava tanto a liberdade de consciência quanto as ideias liberais como um todo – um impedimento para um projeto mais amplo de modernização.⁷⁰

Dessa maneira, o discurso abolicionista brasileiro tinha de ser não apenas laico, mas também marcadamente anticlerical. Havia mesmo um ressentimento dos abolicionistas com a omissão da esfera religiosa para um projeto novo de nação. Essa omissão já havia sido denunciada por Andrada

com uma condenação veemente à escravidão. O papa concorda em fazê-la, mas a encíclica papal foi “atrasada” pela burocracia diplomática e pelo ministério conservador de Cotegipe, o suficiente para chegar ao Brasil depois da Abolição. Logo depois, o papa manda uma rosa de ouro à Princesa Isabel, em reconhecimento por seu ato. Ver NABUCO. *Minha formação*, para sua entrevista com o Papa Leão XIII.

⁷⁰ Ver BARROS. *História geral da civilização brasileira*, t. II, v. IV, para o acirramento dos conflitos entre a sociedade civil e o poder espiritual. Como lembra Barros, a paz estabelecida durante o Império até 1870 foi às custas do enfraquecimento da autoridade espiritual da Igreja. Isso era evidente quando o próprio clero apelava para o poder do Monarca, como fizera Feijó décadas passadas, para resolver impasses institucionais.

na década de 1820 e seria parte permanente dos discursos de abolicionistas como Joaquim Nabuco e André Rebouças. Nabuco, por exemplo, lamentando a ausência de compromisso da esfera religiosa com a causa abolicionista, diria: “A abolição teria sido uma obra de outro alcance se tivesse sido feita do altar, pregada do púlpito, prosseguida de geração em geração pelo clero e pelos educadores da consciência.” Ou seja, faltou a “profundeza moral” do movimento americano para conferir mais força ao do Brasil.

A argumentação dos abolicionistas para a emancipação dos escravos passava por dois temas principais: havia a ideia de razão nacional, uma vez que a existência de escravos representava um perigo para a unidade nacional e o segundo forte argumento era o próprio projeto de modernidade visualizado pelos abolicionistas, projeto este incongruente com a concentração fundiária existente no sistema escravista. Estes dois tipos de argumentação abolicionista, principalmente ao longo da década de 80, são representados por dois de seus protagonistas. O primeiro, defendido por Joaquim Nabuco, seria a do liberalismo monárquico, sendo a escravidão um entrave para a modernidade do país. O outro argumento, mais radical, era a defesa do projeto de modernidade agrária para o país, incompatível com a ordem escravocrata, como defendia Rebouças. De qualquer modo, qualquer questionamento religioso estava ausente em ambos os argumentos.⁷¹

Quanto à religiosidade do negro, a organicidade da Igreja Católica logrou acomodar o catolicismo negro. Esta organicidade, que levou ao sincretismo religioso verificado no século XX, longe de ser uma fraqueza, foi a própria força do catolicismo para a manutenção da sua unidade. Nesse mundo indiferenciado, porém ordenado numa forte hierarquia, ofereciam-se poucas chances para o surgimento de associações com identidade própria, uma vez que a Igreja Católica conseguia acomodar todas as “alas” de pensamento (como uma grande escola de samba), contanto que essas alas não representassem um desafio à instituição (não atravessando o samba),

⁷¹ Ver CARVALHO. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*, tese de doutorado, IUPERJ, 1997. Segundo a autora, Rebouças e Nabuco defendiam diferentes visões da Inglaterra: a de Rebouças era centrada no trabalho e na liberdade, prevalecendo o *ethos* puritano, enquanto a de Nabuco denunciava sua admiração pelo liberalismo inglês que soube evitar as grandes rupturas na modernização do país, prevalecendo, como personagem ideal-típico, o cavaleiro. Ver ainda NABUCO. *O abolicionismo*, para a falta de profundidade moral do clero brasileiro.

afinando-se, assim, com a visão de mundo (o samba-enredo) que tinha sido cuidadosamente planejada.⁷²

⁷²Uma das poucas instâncias em que algum tipo de envolvimento concreto pôde ser realizado foi com as irmandades religiosas, tendo algumas delas propiciado espaços importantes para a possibilidade de alguma ação concertada. Pode-se destacar o papel da irmandade negra Nossa Sra. dos Remédios, que abrigou o movimento de Antônio Bento conhecido como os “caifazes”, uma das poucas associações com a qual um grupo abolicionista pôde contar. Mas cabe lembrar que as irmandades eram um foco permanente de tensões com a hierarquia eclesiástica, pois estavam “impregnadas” de maçônicos, sendo então rejeitadas pelo clero ultramontano.