



O poder do silêncio nos Cantos do servo e na escravidão do Brasil

The power of silence in the songs of the servant and in slavery in Brazil

Rosemary Francisca Neves Silva ^[a]

Goiânia, GO, Brasil

PUC-Goiás

Valmor da Silva ^[b]

Goiânia, GO, Brasil

PUC-Goiás

Como citar: SILVA, R. F. N.; SILVA, V. da. O poder do silêncio nos Cantos do servo e na escravidão do Brasil. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 15, n. 03, p. 451-464, out./dez. 2023. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.15.003.DS06>

Resumo

O artigo desenvolve, em duas partes, o silenciamento de pessoas escravizadas no exílio babilônico e no Brasil colonial. Mostra como esse silêncio se torna poderoso, em forma de resistência, de luta por direito e justiça e por mudança da realidade. Na primeira parte, são selecionados quatro versos relativos ao silenciamento da palavra, um em cada canto do servo sofredor (Is 42,2; 49,4; 50,4; 52,15). Na segunda parte, são analisados aspectos semelhantes, com relação à escravidão africana no Brasil, tais como cantos de esperança, manifestações religiosas e tradições culturais. Com essa exposição, objetiva-se demonstrar como o silenciamento das pessoas oprimidas pela escravidão pode inverter-se como força transformadora, através da fé em divindades libertadoras. O método utilizado é bibliográfico, priorizando literatura brasileira. Espera-se, como resultado, reforçar teses e ações em vista da superação de situações de exílio e escravidão.

Palavras-chave: Escravidão. Exílio. Servo sofredor. Silêncio.

^[a] Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, e-mail: rosemarynf@gmail.com

^[b] Doutor em Ciências da Religião Universidade Metodista de São Paulo, e-mail: lesil@terra.com.br

Abstract

The article develops, in two parts, the silencing of enslaved people in Babylonian exile and in colonial Brazil. It shows how this silence becomes powerful, in the form of resistance, of fighting for rights and justice and for changing reality. In the first part, four verses are selected relating to the silencing of the word, one in each song of the suffering servant (Is 42.2; 49.4; 50.4; 52.15). In the second part, similar aspects are analyzed in relation to African slavery in Brazil, such as songs of hope, religious manifestations and cultural traditions. With this explanation, the aim is to demonstrate how the silencing of people oppressed by slavery can be inverted as a transformative force, through faith in liberating deities. The method used is bibliographic, prioritizing Brazilian literature. As a result, it is expected to reinforce theses and actions in view of overcoming situations of exile and slavery.

Keywords: *Slavery. Exile. Suffering servant. Silence.*

Introdução

No contexto do Dêutero-Isaías (Is 40-66) a pesquisa bíblica tem identificado quatro cantos do servo de Yhwh, assim designados porque os quatro poemas apresentam um servo/escravo sofredor, no contexto do povo exilado na Babilônia. Embora a delimitação dos cantos seja discutida, assumimos a tese de Silva (2020), que assim os identifica: primeiro canto (Is 42,1-4); segundo canto (Is 49,1-6); terceiro canto (Is 50,4-9); quarto canto (Is 52,13-53,12) (Silva, 2020, p. 65-69).

Assumindo esses dados como pressupostos, e prescindindo da discussão pertinente, o presente artigo seleciona, dentro de cada um dos quatro poemas, um versículo específico, relativo à palavra, concretamente, o silenciamento das pessoas escravizadas, até a inversão dessa atitude, pelo silenciamento dos opressores, diante do triunfo de pessoas escravizadas, representados na figura do servo. São retratos de dor, com silenciamento, cansaço e morte, mas também de felicidade, pelo triunfo da causa de pessoas vulneráveis em vista da deportação.

Nessa ação desenvolvida pelo projeto de servos/pessoas escravizadas, há uma aliança estrita de solidariedade com Deus. O Senhor, repetidamente identificado como Yhwh¹, assume a causa dos escravos e transforma o seu rebaixamento em exaltação vitoriosa.

A escravidão de povos exilados na Babilônia é uma realidade, não é uma ficção, assim como não o é a escravidão africana no Brasil. Os relatos são abundantes na Bíblia, assim como nos documentos antigos, bem como nos modernos. Por isso, quando se mencionam os poemas do servo sofredor, faz-se referência a uma situação concreta de pessoas exiladas e reprimidas. Schwantes (2009) apresenta uma visão abrangente sobre a realidade do exílio. Rossi (2008) explica a violência naquelas culturas, em especial no mundo babilônico. García Bachmann (2000) elenca os fatores que levavam as famílias israelitas à escravidão, entre eles as dívidas, as guerras, as doações de filhos. No caso concreto, essas situações foram agravadas por deportações em massa para a Babilônia. A mesma autora aborda o despoder de “descartáveis” do sistema, como mulheres e estrangeiros. Na mesma linha de reflexão, Gallazzi (1995) considera as mulheres exiladas, tratadas como saque, despojo e butim. Nesse contexto, os cantos do servo expressam um projeto de resistência de pessoas escravizadas.

As hipóteses sobre a identidade da figura do servo sofrem variações, segundo teorias com interpretação coletiva, individual, mista ou messiânica (Silva, 2020, p. 32-33). Em nossa opção pela interpretação mista, esse indivíduo representa quem sofre opressão e violência, no contexto da escravidão no exílio babilônico. Há evidentes sinais de tortura, com agressões físicas nas costas e no rosto. Parece claro que não há chances de defesa corporal (Silva, 2007). Em vista disso, concordamos com a seguinte teoria: “Trata-se de um **indivíduo histórico** que pertencia à classe baixa entre os deportados da Babilônia” (Dobberahn, 1989, p. 300).

Naquele momento de exílio, dois projetos, pelo menos, estavam em confronto. Um era o projeto babilônico, grandioso, imperial, dominador e centralizador. Outro era o projeto do Senhor Yhwh, de resistência à opressão, discípulo fiel, apoio ao cansado, luta pela justiça. Os grupos de exilados balançavam entre os dois projetos.

Quem toma a palavra nos “cânticos” do Servo Sofredor, parece ser um representante de uma **vanguarda** entre os escravos deportados que vê na estrutura social, até então vigente, a causa do

¹ Mantemos o tetragrama Yhwh para o nome divino traduzido como Javé, Jeová, Senhor, Deus, Adonai...

fracasso da história nacional de Judá, exigindo, por isto – para o caso de uma repatriação –, uma estrutura social radicalmente nova (Dobberahn, 1989, p. 305).

A palavra do servo, portanto, é de reprovação à classe alta judaica e aos seus sonhos de grandeza, que levaram à desagregação nacional, ao empobrecimento da classe baixa e, enfim, à catástrofe do exílio. É inútil que eles tentem agora algum conchavo com a Babilônia. A palavra do servo é, sobretudo, um projeto de apoio ao cansado, ou seja, de recuperação da classe sofrida, trabalhadora e esperançosa. É um projeto para o “cansado”, que não suporta mais a situação da Babilônia. A proposta inclui, portanto, sair do exílio, isto é, recuperar a identidade de povo do Senhor. Essa identidade visa defender o direito e a justiça, principalmente das pessoas mais fracas e marginalizadas. A linguagem profética do servo, porém, incomoda a quem estava aderindo ao projeto babilônico, movido pela ideologia imperialista esplendorosa. A fala do servo é subversiva. Calar sua boca era preciso (Silva, 2007, p. 89-90).

É possível que os abusos venham das autoridades babilônicas, as quais procuram intimidar e silenciar tais ensinamentos subversivos. Parece mais provável que os abusos venham de outros membros da comunidade exílica que haviam conseguido um favorável compromisso entre Javé e o império, os quais não queriam ter o compromisso exposto ou questionado, e não queriam ser pressionados a se decidir por Javé e pela dolorosa aventura de retornarem numa identidade distinta (Brueggemann, 1998, p. 122).

Steinmann vai mais longe e afirma que “possivelmente o Segundo Isaías foi detido pela polícia de Nabonide” (Steinmann, 1976, p. 153). Esse Nabonide ou Nabônides reinou de 556 a 539. Soberano de caráter excêntrico, foi o último rei do império neobabilônico. Basta lembrar que no ano seguinte a sua morte, 539, o edito de Ciro possibilita o retorno dos exilados à sua pátria (Silva, 2007, p. 90).

Primeiro Canto: silenciamento e resistência

No primeiro canto o servo não fala. Entra mudo e sai calado. “Deus toma a iniciativa” (Mesters, 1994, p. 25). O Senhor apresenta o servo (v. 1), assume a fala e o chama (*q^era’ tyka*, v. 6). Mas, esse silêncio é eloquente. Ele só se justifica no contexto opressor do império babilônico. Perante os editos imperiais, eis a reação de servo.

Não gritará e não levantará,
e não fará ouvir na rua sua voz (42,2)²

Todo o vocabulário deste versículo se refere à fala com os termos gritar, levantar e ouvir a voz. Mas a descrição é feita pela via negativa, dizendo aquilo que o servo não falará e, no versículo seguinte, aquilo que ele não fará. Está expresso, dessa forma, o protesto da não violência, por meio desse silenciamento imposto.

No canto (v. 3-4), há um acúmulo de sete ocorrências da negativa “não” (*lo*). E começa justamente pela via do silenciamento, atitude típica da pessoa em status de escravidão e, portanto, destituída de qualquer poder.

“Não gritará” (*š’q*) traduz a força do verbo que devia expressar o lamento ou pedido de socorro. *Bíblia de Jerusalém* (2002) e *Bíblia Sagrada Almeida* (2017) traduzem os dois verbos por “não clamará,

² A tradução é literal, para representar melhor o estilo original, tanto pela ordem das palavras quanto pela sua concretude.

nem gritará”. *Bíblia do Peregrino* (2002) e *Bíblia Pastoral* (2014) invertem “não gritará, não clamará”. O verbo “gritar” pode referir-se à escravidão do Egito (Ex 2,23; 3,7.9), bem como a outras situações de escravidão, na perspectiva de quem se solidariza com o sofrimento de outras pessoas para estabelecer o direito. Mas também exprime o grito de dor e lamentação (Is 46,7) (Silva, 2006a).

“Não levantará” pressupõe o objeto direto, “a voz” só expresso no fim da frase, com relação ao “não fará ouvir sua voz”. A *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994) faz uma opção curiosa por “não levantará o tom”.

“Na rua” é literalmente “fora” (*baħuṣ*). Daí se justificam algumas traduções, como *Bíblia Sagrada Almeida* (2017) e *Bíblia Pastoral* (2014) para “praça” como o lugar aberto em que a palavra tem livre expressão.

O grito pelas ruas pode referir-se à alta entonação das lamentações, diante da proclamação dos arautos que traziam os editos reais e os impunham com força militar. A opressão causada pelo uso da violência gerava sofrimento e lamentação no povo. Desse processo abusara Nabonide, ao exercer seu poder opressivo com leis que levavam à morte. Em vista disso, o versículo pode estar criticando o apelo às armas, a que recorria habitualmente o império babilônico. “Por seus apelos às armas, o Babilônio provocara lamentações e oprimira seus súditos com impostos, anunciados pelos pregoeiros públicos” (Steinmann, 1976, p. 126).

A atitude do servo, portanto, é contrária àquela dos opressores, porque se opõe à propaganda demagógica. Diante do império escravista, o povo escravizado resiste, em vista do direito e da justiça. “Quem vive assim, mesmo sem o saber, promove o direito e é *semente de resistência* contra a opressão” (Mesters, 1994, p. 39).

Nesse contexto, vale retomar a hipótese de Dobberahn (1989, p. 305):

E como não chegar à conclusão de que com sua visão de justiça universal (Is 42,1.3) o Servo Sofredor se opôs aos sonhos de poder da classe dominante exilada, dizendo que não se podia mais continuar nas monstruosidades da antiga estrutura social de Judá, na qual se oprimia o fraco e se explorava o pobre?

Comprovam essa conclusão as atitudes diferenciadas do servo, em não levantar a voz, neste v. 2, e em não apagar a mecha vacilante, no v. 3, em vista da implantação do direito e da justiça (v. 3 e 4). Direito e justiça, assim entendidos, refletem a visão de novas relações sociais, políticas, econômicas e religiosas, diferenciadas a partir da situação de pessoas escravizadas.

Segundo Canto: silenciamento em vista do direito

No segundo canto, o servo assume a palavra. Todo o canto está em primeira pessoa e, quando se refere a Yhwh, o diálogo é feito a partir da pessoa do servo que se refere ao próprio chamado, numa espécie de relato de vocação.

Mas eu disse: “Para vacuidade me fatiguei,
para nada e vento, minha força gastei.”
Certamente meu direito com Yhwh,
E minha recompensa com meu Deus (49,4)

A aparência de desânimo, esboçada neste versículo, é logo superada pela certeza do apoio divino, de quem procede o direito. É a típica reação profética, de lamento, ante a veemência do chamado e envio para a missão. É também a reação típica nos Salmos de ação de graças, que descrevem uma situação angustiante e logo a confiança por superá-la. É ainda a reação típica dos diversos chamados bíblicos,

com uma primeira reação de espanto ou de recuo, superada por uma ordem de envio incondicional (Silva, 2006b).

A tradução literal respeita a concreticidade dos termos no original, como “vacuidade”, “nada” e “vento”, melhor que as traduções com conceitos abstratos, como a *Bíblia de Jerusalém* (2002): “Foi em vão que me fatiguei, debalde, inutilmente, gastei as minhas forças”. As duas primeiras linhas do versículo expressam três negações, para afirmar que a negatividade da missão é recompensada pelo Senhor, com quem, certamente, está o direito.

O termo “direito” (*mišpat*) foi um conceito chave no primeiro canto do servo (Is 42,1.3.4) e retorna nos demais, como missão incondicional do servo. Frequentemente, direito faz par com justiça (*sédeq*), termo também recorrente no contexto do primeiro canto (Is 42,6). As várias Bíblias mantêm aqui (49,4) a tradução “direito”, e a *Bíblia Pastoral* (2014) pluraliza “meus direitos”, mas, como afirma Croatto, “sabemos que *mišpat* não é somente ‘direito’ (ver as traduções correntes), mas sobretudo o projeto salvífico executado. Por isso, em 49,4b foi traduzido por ‘realização da salvação’” (Croatto, 1998, p. 203-204)

O “direito” está em paralelo com a “recompensa”, termo sapiencial que significa, originalmente, o fruto,

o proveito engendrado por uma ação (Pr 10,16; 11,18) (Cazelles, 1955, p. 26). A recompensa (*pe’ulah*) se refere, nessa forma, a um atributo de Deus. “Minha recompensa com o meu Deus’ é a confissão de quem fala em 49,4 que o seu agir deve identificar-se com aquele de Yhwh” (Simian-Yofre, 1989, p. 59).

No versículo em destaque (49,4), o servo toma a palavra em primeira pessoa: “Mas eu disse”. Essa fala abre espaço para uma manifestação pessoal num poema em que o servo dialoga com o próprio Deus, que se dirige ao servo também em primeira pessoa. O cansaço do servo (49,4a) é logo compensado por Deus que lhe concede o direito. Há uma transformação completa na própria palavra de quem passa da fadiga ao estabelecimento do direito. E a partir daí o canto assume um tom positivo, num contínuo crescendo, até ser luz das nações (Is 42,6; 49,6).

Novamente o silêncio e o cansaço daquele povo escravizado se transformam em força extraordinária, em vista de um novo relacionamento com o Deus do direito, certamente o direito das pessoas sem poder. Essa sintonia com o Deus da fraqueza se manifestava claramente no início do canto (49,2) em que, com o chamado desde o seio materno, o Senhor prepara a palavra, isto é, capacita para atingir tanto quem está próximo, como espada, quanto quem está distante, como flecha.

Terceiro Canto: língua e ouvido de discípulos

Neste canto o servo retoma sua vocação como discípulo, em total identificação com a palavra do Senhor. Nessa sintonia, o Senhor abre os ouvidos do discípulo e lhe concede levar a palavra de solidariedade ao povo cansado do exílio babilônico.

O Senhor Yhwh deu-me
língua de discípulos
para saber para apoiar o cansado
palavra desperta.
De manhã em manhã
Desperta-me o ouvido
para que eu ouça
como discípulos (50,4)

Este versículo inicial está em primeira pessoa, assim como todo o terceiro canto (Is 50,4-9). Em benefício do servo, sempre referido em primeira pessoa, por quatro vezes atua “o Senhor Yhwh”, como sujeito de todas as ações. “O Senhor Yhwh deu-me língua de discípulos” (v. 4), “o Senhor Yhwh abriu-me o ouvido” (v. 5), “o Senhor Yhwh me socorrerá” (v. 7.9). A pessoa que assume a fala é anônima, mas retoma sua vocação discípulo, entregue em segurança ao Senhor, com quem está em plena solidariedade (Simian-Yofre, 1989, p. 78).

No versículo em análise (50,4) sobressaem os elementos da linguagem, proporcionada por Deus, em benefício do servo humilhado com o silêncio. Primeiro é ressaltada a função da língua enquanto órgão da palavra, depois a função do ouvido como órgão da escuta. Essa relação entre falar e ouvir se esclarece na repetição da palavra discípulos.

O termo ‘discípulos’ qualifica tanto o falar quanto o ouvir, com repetição simétrica no final da primeira e da terceira linhas. Essa atitude de discipulado forma um encadeamento entre Deus mestre que concede boa palavra ao servo, e o servo, por sua vez, como mestre que transmite essa palavra de conforto aos escravos cansados (Croatto, 1998, p. 229).

“Para apoiar” (*la’ut*) é um hápax, significa que tem aqui o seu único uso em todo o Antigo Testamento, o que torna difícil a compreensão do texto. Após expor as diversas possibilidades de interpretação do termo, Simian-Yofre (1989, p. 82) conclui: “O personagem que fala reconheceria a sua missão em participar do destino do cansado, daquele que está longe de Yhwh”. E continua o autor, em sua explicação, que não se trata de uma missão de pregar, mas sim de codividir a situação com outros.

“Cansado” (*ya’ep*, da raiz *y’p*) significa *fatigado, cansado, exausto, desfalecido* (Alonso Schökel, 2004, p. 284). O termo é adequado para expressar a ansiedade das pessoas em situação de exílio prolongado. Tal cansaço colocava em risco a identidade daquele povo, já destituído de seu poder efetivo. “Assim a palavra de apoio ao cansado não é apenas qualquer palavra pastoral; é uma palavra que energiza os exilados para sua própria distintiva identidade num contexto em que essa identidade está em risco” (Brueggemann, 1998, p. 122).

Nesse sentido, a missão “para saber para apoiar o cansado” é bem traduzida pela *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994): “para que eu saiba acudir ao enfraquecido”; diferente de outras traduções, como a *Bíblia de Jerusalém* (2002): “para que eu soubesse trazer ao cansado uma palavra de conforto”.

A sequência do poema reforça o que foi expresso no primeiro versículo. O verso seguinte faz conexão imediata com a afirmação repetida “O Senhor Yhwh abriu-me o ouvido” (v. 5), o que reafirma a atitude discipular de escuta contínua. Na mesma dinâmica dos cantos anteriores, é recordada a situação de silenciamento e de agressões na escravidão, com golpes nas costas, cabelos arrancados, injúrias e cusparadas no rosto (v. 6). Mas novamente a confiança em Deus provoca a virada da situação, a tal ponto que o povo humilhado pode desafiar os opressores (v. 8). Esse desafio se baseia no justiceiro (*maš’dyq*, v. 8a), e senhor do direito (*mišpaṭ*, v. 8d).

Quarto Canto: silenciamento invertido

O quarto canto representa a virada histórica, com a inversão de situações, isto é, o servo silenciado se mostra vitorioso, enquanto os seus opressores tapam a boca em silêncio.

Assim ficarão estupefatas nações numerosas sobre ele,
taparão reis a boca deles,
pois que não contadas a eles verão
e que não tinham ouvido prestarão atenção (Is 52,15).

Assume a palavra Yhwh, ao longo de todo o texto, para apresentar o seu servo, da humilhação à exaltação. Do ponto de vista da palavra, a situação se inverte totalmente, sendo que agora quem silencia são os opressores. “Os v. 14 e 15 transitam pelo motivo já conhecido da inversão de situações” (Croatto, 1998, p. 271). Dito de outra forma: “O duplo tema da *humilhação e exaltação* que constitui o enredo do poema está bem demonstrado nestes dois versos” (Brueggemann, 1998, p. 142).

Trata-se da mudança brusca, de uma figura desprezível de pessoa escravizada, para a representação maravilhosa de uma pessoa transformada. O asco pelo aspecto desfigurado transforma-se em pasmo pela extraordinária transformação. Tudo se inverte, obviamente, por uma intervenção extraordinária de Deus que assume a causa do servo.

“Ficarão estupefatas” parece provir de contexto cultural, da raiz *nzh*, com o sentido de aspergir ou ungi, o que resultaria em sentido duvidoso, nesse versículo (Alonso Schökel, 1994, p. 427). Mas o contexto esclarece que: “O sentido seria que os povos se espantam diante do espetáculo, enquanto os reis permanecem mudos pelo estupor” (Simian-Yofre, 1989, p. 89). Como afirmam Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988, p. 340): “o silêncio pesa no poema”.

A sequência mantém essa dinâmica de passagem do silenciamento para a expressão livre. O servo é humilhado (53,4), sem abrir a boca, permanece mudo diante dos opressores (53,7), sofreu prisão (53,8), enfermidades (53,5.10), morte violenta (53,9.12), mas “após o trabalho fatigante de sua alma ele verá a luz e se fartará” (53,11).

A experiência do Servo Sofredor no contexto da escravidão colonial: resistência e esperança

Há muitos cantos da escravidão no Brasil. Até hoje, a escravidão é real, embora, por vezes, chamada análoga, ou considerada apenas simbólica ou mística. Isto porque os cantos de escravidão no Brasil são expressões artísticas que refletem a dor, a opressão, e a busca pela liberdade das pessoas escravizadas africanas que foram trazidas para o país durante o período colonial. Esses cantos eram manifestações culturais, muitas vezes transmitidas oralmente, que serviam como forma de resistência e preservação da identidade das pessoas escravizadas, que enfrentavam condições desumanas. Abordavam temas como a saudade da terra natal, a busca por esperança e a luta contra a brutalidade do sistema escravagista.

Os cantos de escravidão representam uma parte importante da história cultural e social do Brasil, evidenciando a resiliência e a capacidade de resistência dos afrodescendentes diante de um passado marcado pela exploração e pela injustiça.

As pessoas escravizadas que foram transportadas dos países africanos para o território brasileiro não formavam um grupo homogêneo, cada grupo tinha suas famílias, etnias, culturas, religiões e crenças. Sendo assim, cada um deles “possuía sua própria história [...] que influenciou e moldou a maneira de ser do povo brasileiro” (Schumacher; Vital Brasil, 2007, p. 16).

Fausto (2012) afirma que o tráfico de pessoas negras para o Brasil sempre foi apoiado tanto pela Coroa Portuguesa, quanto pelas Ordens Religiosas, como, por exemplo, pela Ordem dos Beneditinos, que possuía grandes propriedades e cativos no trabalho com a terra. A Coroa e as Ordens Religiosas, bem como a própria Igreja Católica, justificavam a escravidão africana, afirmando que “o negro era considerado um ser racialmente inferior” (Fausto, 2012, p. 26). Com o apoio da Igreja e da Coroa chegaram às várias partes do Brasil centenas de navios carregados com negros sequestrados em solo africano.

As pessoas escravizadas eram trabalhadores especiais, pois ora eram mercadorias, ora eram pessoas.

Como mercadorias, podiam ser vendidos, trocados, doados, separados dos filhos e até mortos e deveriam trabalhar para justificar o capital investido pelo senhor. Como pessoas, precisavam ser integrados na nova sociedade e cultura, que lhes era estranha e hostil (Cáceres, 1996, p. 229).

Florentino & Amantino (2012, p. 261) afirmam que

o escravo era uma mercadoria, objeto das mais variadas transações mercantis: venda, compra, empréstimo, doação, transmissão por herança, penhor, sequestro, embargo, depósito, arremate e adjudicação. Era uma propriedade, enfim.

Malheiro (1976, p. 31) também afirma que “o escravo era apenas um instrumento de trabalho, uma máquina; não passível de qualquer educação intelectual e moral, sendo que mesmo da religiosa pouco se cuidava”. Tanto o Servo/pessoa escravizada do período exílico como as pessoas escravizadas do período colonial brasileiro foram forçados ao trabalho escravo; mesmo com toda luta, o povo escravizado do Brasil fez eco aos clamores do povo exilado da Babilônia, com as palavras do servo sofredor: “Para vacuidade me fatiguei, para nada e vento, minha força gastei” (Is 49,4).

Apesar do desânimo que muitas vezes sentiam, havia em sua memória a certeza de que “após o trabalho fatigante de sua alma verá a luz e se fartará” (Is 53,11a). Uma luz estava presente em suas memórias, de sorte que, mesmo sendo explorados e tratados como mercadorias, acreditavam na libertação.

Do total de africanos que vieram para o Brasil como mercadorias, apenas vinte por cento eram mulheres. Estas foram trazidas e exploradas brutalmente pelos colonizadores. Tais mulheres eram utilizadas nos trabalhos diversos e também como objeto de prazer sexual. Dentro dessa cruel realidade, elas perderam sua liberdade, mas não sua memória (Schumacher; Vital Brasil, 2007, p. 23). Ao chegarem ao Brasil, elas, assim como os demais negros, foram batizadas e receberam nomes cristãos. Os escravocratas e clérigos acreditavam que acontecia com o batismo uma “metamorfose, uma espécie de passagem imediata da condição de mulheres africanas para a de escravizadas por vontade divina” (Schumacher; Vital Brasil, 2007, p. 22). Muitas mulheres escravizadas resistiram e permaneceram com seus nomes de origem, expressando, assim, sua identidade e religiosidade.

Não foi diferente o destino das mulheres escravizadas no exílio da Babilônia:

se amarga foi a sorte dos homens, mais amarga e sofrida foi a situação das mulheres que ficaram expostas a inúmeras formas de desmando e abuso. [...] O exílio virou sinônimo de dor, sofrimento, desintegração, perda de identidade, falta de perspectivas. [...] Falar no exílio do passado significava falar de situação de opressão no presente. E mais. Significava também, tal como no passado, a esperança de uma possibilidade de conversão, de superação da dor, de recuperação da identidade, de promoção da liberdade e da cidadania (Gass, 2007, p. 16-7).

O período exílico e o colonial brasileiro relatam histórias que aconteceram em épocas e espaços tão distantes, mas ambos se assemelham no que se refere às questões de dor, opressão, escravidão, fome e violência de todas as formas contra os corpos. “O corpo humano é fonte de perspectiva, conhecimento, reflexão e desejo. Também o lugar do prazer e da dor” (Deifelt, 2006, p. 35). Em ambas as histórias, tanto no exílio da Babilônia, como no período colonial brasileiro, os corpos expressavam o cotidiano vivido por eles. “O cotidiano dos corpos, vivido no público e no privado, formado por estruturas sociais,

econômicas, religiosas, biológicas, históricas, culturais” (Gierus, 2006, p. 45). Corpos escravizados, violentados simplesmente por serem femininos, pobres, estrangeiros e por pertencerem a outras crenças e culturas. Corpos que buscam, no mesmo cotidiano de dor, a esperança pela libertação.

[...] não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar. Era desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele. [...] Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como cordeiro conduzido ao matadouro; como ovelha que permanece muda na presença dos tosquiadores ele não abriu a boca (Is 53,2b-3.7).

Esses versículos descrevem o aspecto físico do Servo/pessoa escravizada e podem ser aplicados ao negro escravizado, pois ambos não tinham nenhuma beleza nem formosura que pudesse atrair o olhar das pessoas. Além de não possuir nenhum atrativo que despertasse o olhar de seus espectadores, o Servo/ pessoa escravizada, bem como o negro escravizado também eram desprezados e abandonados, como aconteceu com Jeremias e Jó.

O Servo/pessoa escravizada e o negro escravizado foram pessoas que, de tão desprezadas e sofridas, as pessoas chegavam a esconder deles o rosto, pela forma desfigurada que eles apresentavam. Nada neles era atrativo, sua aparência estava toda “desfigurada” (Croatto, 1998, p. 274). Como não ficar desfigurado diante de tanta dor, opressão, escravidão, desprezo e exploração?

Neste sentido, vale ressaltar a importância do cotidiano enquanto espaço onde as pessoas têm a oportunidade tanto de perder, como de confirmar sua identidade étnica, sua cultura e sua religião. As mulheres negras, embora vivenciassem muita dor e tivessem até que trocar de nome ao passar pelo batismo, isso não fez com que elas perdessem sua identidade étnica nem deixassem de prestar culto aos seus deuses.

As mulheres negras souberam fazer do espaço que tinham no cotidiano, por meio das festas, cores e sabores, a vivência de sua identidade étnica. Claro que tudo isso foi realizado da forma mais sutil, pois na verdade elas não podiam ter problemas com seus senhores.

Portanto, a memória da identidade étnica das mulheres negras acontecia no espaço do cotidiano, o qual não se definia pela materialidade territorial, mas, sobretudo, pelas representações coletivas que possibilitavam aos membros dar ao seu espaço as características próprias. A senzala foi o espaço reconhecido pelas mulheres negras como o lugar de suas representações e de identificação. Naquele espaço coletivo houve, por parte das mulheres negras, a construção de um sentimento de pertença e de referência. É no espaço coletivo que a mulher escravizada é humilhada, desfigurada pelo sofrimento, sem aparência humana como bem é narrado em Isaías (52,14) pois “não tinha mais figura humana e sua aparência não era mais a de homem”.

Cada coletividade possuía suas formas próprias de apreciar e valorizar cada signo existente naquele espaço, pois foi e é na concepção identitária do espaço que o indivíduo faz sua experiência do sagrado (d'Adesky, 2001, p. 53-5). Contudo, foi também no espaço da senzala que as mulheres negras fizeram memória de seus santos e de seus deuses e a eles prestavam cultos.

A religião é esse elemento importante na referência de identidade do indivíduo. Religião, para Bourdieu (1998), está relacionada com a sociedade e contribui para a reprodução da ordem social. Mas será que não era exatamente isso que os escravocratas queriam fazer com negros e negras? Os negros e as negras, ao chegarem ao Brasil, foram inseridos em um quadro simbólico religioso diferente do até então vivenciado e praticado por eles. O que aconteceu com esse povo foi a ruptura total com a realidade vivenciada por ele

em terras africanas. Os negros e as negras foram obrigados a se converter ao catolicismo e os que persistiram nas práticas de seus cultos foram perseguidos. Com isso iniciou-se o sincretismo religioso, isto é, as divindades negras são assimiladas aos santos católicos (d'Adesky, 2001, p. 51-3).

A religião praticada pelas mulheres negras no Brasil-Colônia não era a mesma que a de seus antepassados, isso porque aconteceu uma mistura do catolicismo com as religiões africanas. Sabemos que as mulheres negras, bem como os demais negros, não viviam todos no mesmo local e muito menos tinham a mesma religião (Souza, 1986, p. 94).

Contudo, a religião foi um dos fatores que contribuíram para a afirmação de sua identidade, além da vivência de sua prática religiosa como afirma Souza (2007, p. 100): “a religião foi uma das áreas em torno da qual eles construíram novos laços de solidariedade, novas identidades e novas comunidades”. Aconteceu como com os exilados na Babilônia, que, por meio das reuniões, em que cantavam, choravam e partilhavam a vida, construíram novas comunidades e solidificaram a sua fé no Deus único.

Nesse sentido, a prática da fé e devoção acontecia quando as mulheres negras “se reuniam e dançavam nos dias de festas religiosas, preservaram a religião africana cobrindo-a com a roupagem dos santos católicos”, como, por exemplo, a Virgem Maria e Deus (Chasteen, 2001, p. 64). Como forma de resistência à escravidão, as mulheres negras participavam das missas e das procissões. Em tudo elas conseguiam fazer uma ligação com os deuses de sua história. Em suas terras de origem elas pediam aos deuses para serem fecundas; já em território brasileiro era impensável fazer tal pedido, pois qual mãe gostaria que seu filho já nascesse escravizado?

No período colonial a religião para essas mulheres

era o motivo de convivência da sociedade. Festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de vivência social. As procissões e os festejos quebravam a monotonia e a rotina da vida diária, sendo muitas vezes uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e se divertir (SCHUMACHER & BRASIL, 2007, p. 158).

Nesse espaço de festa, alegria e memória, as “irmandades não serviram apenas de instrumento de controle sobre as comunidades negras: elas também foram um espaço de organização e construção de novas identidades” (Souza, 2007, p. 116). Dentre os vários santos de devoção das irmandades estavam Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito. Seu objetivo não era só cuidar do culto do santo, mas também dos doentes, realizar enterros e promover a festa em devoção e invocação a Nossa Senhora, uma festa muito importante na vida da comunidade (Souza, 2007, p. 116-7).

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário também fez do espaço um meio para a construção não só das comunidades, mas de sua identidade. Como exemplo ilustrativo, pode ser evocado o Sermão do Padre Antônio Vieira.

Vainfas (1986, p. 125-126) afirma que, em 1680, em uma festa de Nossa Senhora do Rosário, Vieira pregou um sermão destinado às pessoas escravizadas devotas da santa e também aos senhores escravocratas. Na primeira parte do sermão, o Padre Antônio Vieira faz uma crítica e denúncia à escravidão, e às condições de vida das pessoas escravizadas.

Na segunda parte do sermão, há uma associação entre o cativo dos israelitas que foram levados para a Babilônia e a escravidão negra no Brasil. A mensagem estava relacionada com a liberdade e o sentido de escravidão, e propunha que as pessoas escravizadas seguissem o exemplo dos israelitas, que em sua maioria resistiram às idolatrias. Contudo, Vieira advertia-as a resistirem às imposições dos seus senhores em tudo o que estava relacionado à escravidão da alma, no entanto fazer a “diferenciação entre cativo do corpo e escravidão da alma”. Nesse sentido, Vieira, por meio de seus sermões,

apresentava às pessoas escravizadas a esperança na libertação, assim como o povo escravo no exílio da Babilônia conquistou sua libertação.

Portanto, a irmandade foi esse espaço de aprendizagem e esperança na libertação da escravidão imposta pelos opressores.

Em suma, o cotidiano no período colonial foi um espaço onde as mulheres negras escravizadas puderam fazer memória de sua história, cultura, identidade étnica e religião, ainda que de forma subalterna e reprimida como afirma Del Priore (2010, p. 28): “a religião era uma forma de identidade, de inserção num grupo social – numa irmandade ou confraria, por exemplo – ou no mundo”. Infelizmente essa realidade não acabou com o fim do colonialismo e, ainda hoje, há práticas de violência, opressão, exploração sexual e dor nos corpos de mulheres negras, como repercussão dos sofrimentos do servo do Senhor ao representar as pessoas escravizadas do exílio babilônico.

Considerações finais

A escravidão é uma realidade que envergonha a humanidade, em diversos lugares e em diferentes períodos históricos. Essa prática opressiva possui muitas faces, todas horrendas, já pelas suas denominações, tais como exílio, desterro, deportação, tortura, sofrimento e morte. Dentre as táticas do escravismo, uma das mais cruéis é o cerceamento da palavra, em forma de censura ou de silenciamento.

Assim foi no exílio da Babilônia, com o povo de Judá deportado e reprimido. Os conhecidos quatro cantos do servo de Yhwh testemunham diversas situações de silenciamento das pessoas escravizadas. Mas os cantos reportam, com igual ênfase, a força desse silenciamento, manifestada como resistência, como busca de justiça e como certeza de superação da censura. A fé persistente concede um poder insuperável em meio à dor e ao sofrimento, de tal forma que, ao fim, são os opressores que silenciam pasmados diante de tanta força.

Da mesma forma, na escravidão africana durante o Brasil colônia, o clamor supera as repressões, em forma de manifestações culturais, artísticas e religiosas. Tal força gera um movimento contínuo de superação, a fim de empoderar as pessoas vulneráveis, em especial mulheres, crianças e idosos.

Referências

ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, José Luis. *Profetas I*. São Paulo: Paulinas, 1988.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2004.

Bíblia de Jerusalém (A). São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia Pastoral (Nova). São Paulo: Paulus, 2014.

Bíblia Sagrada Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

Bíblia Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

CÁCERES, Florival. *História Geral*. 4ª ed. São Paulo: Moderna, 1996.

CAZELLES, H. Les poèmes du serviteur – leur place, leur structure, leur théologie. *Recherche de Sciences Religieuses*, v. 43, p. 5-51, 1955.

CHASTEEN, John Charles. *América Latina: uma história de sangue e fogo*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

CROATTO, José Severino. *Isaías-A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40-55 A libertação é possível. Petrópolis: Vozes, 1998.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DEIFELT, Wanda. O corpo em dor: uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À Flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

DEL PRIORE, Mary; VENANCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2010.

DOBBERAHN, Friedrich Erich. Experimentum Crucis – Um estudo sobre identidade, projeto político-social e destino de um escravo deportado em 587/6 a.C. para a Babilônia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 29, n. 3, p. 295-312, 1989.

FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2012.

FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX. *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p.259-297.

GALLAZZI, Sandro. “Por meio dele o desígnio de Deus há de triunfar”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 21, p. 11-31, 1995.

GARCÍA BACHMANN, Mercedes. El "siervo" en Isaías y la 'continuidad del des-poder'. In: *Los caminos inexhaustibles de la palabra - Homenaje a J. Severino Croatto*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 2000. p. 275-295.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: exílio Babilônico e dominação Persa*. v. 5. 3ª edição. São Paulo: Paulus e CEBI, 2007.

GIERUS, Renate. Corporalidade-História oral e corpo. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELET, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À Flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

- MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre: tu és meu servo!* 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Cultura Militar e de Violência no Mundo Antigo: Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2008.
- SCHUMACHER, Schuma; VITAL BRASIL, Érico. *Mulheres Negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.
- SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3ª edição. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- SILVA, Rosemary Francisca Neves. *O servo de YHWH solidário com o povo escravo da Babilônia*. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.
- SILVA, Valmor da. "O Senhor Javé deu-me língua de discípulo." Leitura do terceiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 50,4-9a. In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões sociais da fé no Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 85-99.
- SILVA, Valmor da. Eis meu servo. Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 42,1-7. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 89, p. 44-59, 2006a.
- SILVA, Valmor da. Escutai, ilhas! Leitura do segundo canto do Servo do Senhor, segundo Is 49,1-6. In: DREHER, Carlos A.; MUGGE, Erny; HAUENSTEIN, Iria; DREHER, Isolde R. (Orgs.). *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006b. p. 258-272.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio. *I testi del servitore di Jahwe nel Deuteroisaia*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2007.
- STEINMANN, J. *O livro da consolação de Israel e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e as sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

RECEBIDO: 18/10/2023
APROVADO: 26/10/2023

RECEIVED: 10/18/2023
APPROVED: 10/26/2023