

Cadernos de
Ciências
Humanas
ESPECIARIA

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - Editora da UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus-Itabuna, km 16 - 45662-000 - Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126
www.uesc.br/editora

Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas na Internet:
www.uesc.br/revistas/especiarias/index.php

Governo do Estado da Bahia

Jaques Wagner - Governador

Secretaria de Educação

Adeum Hilário Sauer - Secretário

Universidade Estadual de Santa Cruz

Antonio Joaquim Bastos da Silva - Reitor
Lourice Hage Salume Lessa - Vice-Reitora

Editus - Editora da UESC

Maria Luiza Nora - Diretora

Projeto Gráfico e Capa

Adriano Lemos
George Pellegrini

Diagramação

Álvaro Coelho

Imagem da Capa

Fragmento do desenho *Marceneiro dirigindo-se para o trabalho / Transporte de folhas de Aloés*, de João Batista Debret

Indexador: Sumários de Revistas Brasileiras

Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria / Universidade
Estadual de Santa Cruz. Vol.10, n.18 (jul. - dez. 2007). -
Ilhéus : Editus, 2009- .
468p.

Semestral
ISSN 15175081

1.Ciências sociais - Periódicos. I. Universidade Estadual de Santa Cruz.
CDD - 301

Conselho Editorial

Adriana Rossi (Universidade Nacional de Rosário)

Ana Clara Torres Ribeiro (IPPUR/UFRJ)

Andre Moises Gaio (UFJF)

Antonio Carvalho Campos (UFV)

Carlos Alberto de Oliveira (UESC)

Edivaldo Boaventura (UFBA)

Edmilson Menezes (UFS)

Eduardo Paes Machado (ISC/UFBA)

Elaine Behring (UERJ)

Fernando Ribeiro de Moraes Barros (UESC)

Gentil Corazza (UFRGS)

Gey Espinheira (UFBA)

Jeferson Bacelar (UFBA)

João Reis (UFBA)

José Carlos Rodrigues (PUC-RJ)

José Vicente Tavares (UFRGS)

Marc Dufumier (Institut National Agronomique
de Paris - GRIGNON - INA - PG)

Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ)

Marcos Bretas (UFRJ)

Michel Misse (IFCS/UFRJ)

Mione Salles (UERJ)

Moema Maria Badaró Cartibani Midlej (UESC)

Pablo Rubén Mariconda (USP)

Paulo Cesar Pontes Fraga (UESC)

Pedro Cezar Dutra Fonseca (UFRGS)

Raimunda Silva D'Alencar (UESC)

Roberto Guedes (UFRRJ)

Roberto Romano da Silva (UNICAMP)

Sergio Adorno (USP)

Susana de Mattos Viegas (Universidade de LISBOA)

Comitê Científico

Ana Claudia Cruz da Silva

Flavio Gonçalves dos Santos

Jorge Otávio Alves Moreno

Maria Elizabete Souza Couto

Marisa Carneiro de O. F. Donatelli

Moema Maria Badaró Cartibani Midlej

Paulo Tadeu da Silva

Sócrates Moquete

Gabriela da Silva Tarouco

Erika Antunes Vasconcelos

Editor

Paulo Cesar Pontes Fraga

Analista Técnico

Genebaldo Pinto Ribeiro

Bolsista

Luiz Antônio S. R. Júnior

OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

A revista *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas* está voltada para as grandes áreas de ciências humanas e sociais aplicadas, com periodicidade semestral. A revista é composta de quatro seções, a saber: artigos sobre o tema proposto para o dossiê; artigos; resenhas; e traduções. Poderão ser publicados artigos de colaboradores nacionais e internacionais.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais aos *Cadernos de Ciências Humanas*. A revista não se obriga a devolver os originais das colaborações enviadas, mesmo quando não aprovadas pelo corpo de pareceristas.

Cada autor receberá três exemplares da Revista pela cessão dos direitos autorais.

A identificação do(s) autor(es) deverá ser feita em separado, com: nome do autor, titulação, endereço, telefone e *e-mail* e/ou fax dos autores, para encaminhamento de correspondência.

EDITORIAL

Com este número, *Especiaria* traz temas de amplo interesse para o público acadêmico voltado ao estudo da escravidão e do pós-abolição, bem como propicia a não-especialistas subsídios para a compreensão do passado escravista e seus legados, em especial o de países que vivenciaram a escravidão na época moderna, como Brasil, Cuba, dentre outros. Desse modo, o dossiê *Sociedade Escravista e Pós-Abolição* debate formas de governo dos escravos, medos de insurgências em sociedades escravistas, temor de africanos e de seus descendentes perante a morte católica, hierarquias e mobilidade social, a dimensão moral da alforria, negociações entre senhores e quilombolas inseridos na ordem, condições de vida nos quilombos, trabalho e diferenciação entre escravos, cores e seus significados políticos, organização familiar, mestiçagem, os papéis da Igreja e de eclesiásticos na legitimação da escravidão e na produção da liberdade, a luta de ex-escravos em busca de autonomia em sua organização familiar, etc.

Eis a tônica dos pontos abordados no atual número de *Especiaria*. Desse modo, as abordagens aqui reunidas levam a refletir sobre a sociedade escravista de outrora, uma vez que atentam a seus discursos, sua linguagem, ao papel dos atores sociais, etc. Mas tudo isso sem cair na armadilha do anacronismo conceitual, aspecto ultimamente pouco observado por alguns afeitos e afoitos ao discurso fácil da fórmula *escravidão + opressão = resistência*. Fórmula com aparência de *politicamente correta*, mas, no mais das vezes, desprovida de embasamento, posto que pouco acrescenta à compreensão dos modos de funcionamento da sociedade escravista de outrora, além do fato de que a idéia de resistência se aplica a quase toda ação escrava, sendo tão esclarecedora quanto evasiva.

Outrossim, notam-se nos artigos aqui reunidos uma forte base empírica, técnicas e metodologias bem aplicadas, quer se trate de estudos de caso, do emprego da quantificação, de análise de discursos, ou da metodologia propiciada pela micro-história italiana.

Evidentemente, esta diversidade é acompanhada do uso criativo de *corpora* documentais variados, que incluem legislação leiga e canônica, relatos de viajantes, memorialistas, cronistas, registros paroquiais de batismo, casamento e óbito, censos populacionais, inventários *post-mortem*, testamentos, jornais, livros de notas, processos criminais, cíveis, de tutela, registros de alforrias, dentre outras fontes.

Tão importante é a dimensão das áreas e das temporalidades contempladas por este número de *Especiaria*, já que aqui se verá o universo microscópico da Fazenda de Santa Cruz do Rio de Janeiro e da vila de Campos do Goytacazes entre meados do século XVIII e início do XIX. Também a desconhecida vila de Porto Feliz na capitania (depois província) de São Paulo e o município de Macaé, na província do Rio de Janeiro, ambos os locais cotejados no século XIX. Tais estudos centrados em certos locais estão longe, evidentemente, de confundir micro-história com história regional ou qualquer coisa parecida. Ao contrário, trata-se de abordagens que elegem áreas representativas de um universo mais amplo aplicando ensinamentos da micro-história. *Pari passu*, não se deixou de lado a dimensão da longa duração e os períodos anteriores ao século XIX, como, por exemplo, a perspectiva religiosa presente na sociedade escravista da América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, séculos menos contemplados entre pesquisadores da escravidão.

Não satisfeita, *Especiaria* apresenta ao público importantes estudos sobre outros países das Américas escravistas, notadamente Colômbia e Cuba, campos pouco visitados por pesquisadores da escravidão brasileira, cujas análises comparativas, quando é o caso, em geral se reportam aos Estados Unidos.

Abrindo o Dossiê, o artigo de Anderson José Machado de Oliveira analisa de forma brilhante a percepção da Igreja sobre a escravidão africana na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, em especial a moldagem de um discurso de legitimação religiosa da escravidão e o papel da catequese na construção de santos pretos virtuosos que servissem de exemplo aos escravos. Por sua vez, Márcio

de Sousa Soares, ao contemplar Campos dos Goytacazes da segunda metade do século XVIII e inícios do XIX, sublinha as dimensões morais e políticas das alforrias naquela sociedade profundamente informada pela religião, rompendo de vez com o economicismo primário como causa primordial das alforrias.

O artigo inovador de Cláudia Rodrigues destaca como, no Rio de Janeiro do século XVIII, africanos e egressos do cativeiro se apropriaram da morte católica de modo diferenciado, uma vez que tinham uma concepção mais atemorizada da morte e do além túmulo, o que se relaciona, dentre outros traços, a reelaborações de acepções africanas sobre a morte. Medo, real ou imaginário, é também o enfoque do trabalho de Washington Santos Nascimento, que salienta o impacto da Revolução escravista de São Domingos na construção de um imaginário sobre o perigo que corria o sistema escravista brasileiro entre fins do século XVIII e meados do XIX.

Ainda no campo das construções, Roberto Guedes Ferreira analisa como a escravidão reordenou as formas de classificação e os registros das cores das populações livre e escrava na vila de Porto Feliz, São Paulo, durante a primeira metade do século XIX. Muito além da aparência da tez, a cor era socialmente definida e informada pela escravidão. Isto longe está de ser específico do Brasil. Em Bogotá, no período colonial tardio, a diferenciação social se relacionava à mestiçagem, mas sem que barreiras rígidas e intransponíveis de cor/castas congelassem atores sociais e cristalizassem um destino manifesto de exclusão. Eis a contribuição de Felipe Arias Escobar. Do mesmo modo, destacam-se os aportes de Aisnara Perera Díaz e María de los Ángeles Meriño Fuentes, em estudo sobre as alforrias em San Felipe y Santiago de Bejucal, em Cuba do século XIX. O artigo evidencia o que a comparação das escravidões nas Américas pode trazer para a construção de modelos, além de ressaltar as bagagens que os ex-cativos conduziram para a vida em liberdade. Destarte, estimula-se a realização de estudos comparativos sobre Brasil e Cuba, que colaborarão para o entendimento de nossos passados escravistas.

Não menos importante era o modo como a escravidão condicionava a liberdade, a família, o trabalho escravo, e as próprias negociações entre quilombolas e senhores. Para a liberdade, na Corte do Rio de Janeiro entre 1840 e 1871, homens do clero regular e secular não se diferenciavam dos senhores leigos na concessão da liberdade, não obstante se distinguissem entre si, como demonstra o artigo de Vanessa Ramos, o qual estimulará futuros estudos comparativos sobre as alforrias concedidas conforme os grupos sociais. Especificidade, todavia, não se observa, salvo em um ou outro aspecto, na população, na família, no trabalho e no (des)governo dos escravos da Fazenda de Santa Cruz na virada do século XVIII para o XIX, onde a administração estatal enfrentou heranças, pretéritas ou construídas, que os cativos traziam da época da administração religiosa. Assim, perspicazmente, Carlos Engemann sublinha o papel dos escravos na elaboração das regras e nas negociações da vida em cativo no Brasil escravista, inclusive na construção de hierarquias ocupacionais entre os cativos.

Às negociações também não se furtavam cativos de Macaé, cujos ameaçadores quilombos, dentre os quais o famoso Carucango, foram endêmicos no decorrer do século XIX. Conflito e negociação, portanto, faziam dos quilombos parte integrante da sociedade escravista. Aliás, quilombos que, em termos materiais, nem sempre eram mais satisfatórios que determinados cativeiros, como analisa de forma ímpar Márcia Amantino. Logo, quilombo e cativo andaram de mãos dadas no Brasil escravista. Mais do que tudo, andaram de mãos dadas escravidão e trabalho. Em seus momentos finais, e mesmo após sua sentença final em 1888, a escravidão ainda dava parâmetros a certos senhores que tentavam controlar o trabalho e a vida de egressos do cativo, os quais, por sua vez, lutaram para preservar sua vida familiar e sua autonomia, tal como salienta Raquel Pereira Francisco em seu artigo sobre a sociedade de Juiz de Fora, província de Minas Gerais, de finais do século XIX.

Portanto, o imediato Pós-Abolição não se libertara do passado es-

cravista. Com certeza, a sociedade brasileira contemporânea, herdeira do racismo construído em momentos derradeiros da escravidão, em fins do século XIX, ainda precisa superar o passado escravista, quer pelos que combatem o racismo racializando a sociedade, quer pelos racistas que nem se percebem como tais. Lutamos para que chegue o dia em que deixemos de reatualizar os legados nocivos da escravidão.

O presente número traz, ainda, a tradução para o português do importante texto da professora Mary Ann Mahony “Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia”, precedido do comentário crítico do professor Marcelo Henrique Dias sobre o trabalho na lavoura cacauzeira e, contrariando outros estudiosos, ele afirma a existência de trabalho escravo nessa monocultura do Sul da Bahia em suas origens.

A sessão artigos traz as contribuições da socióloga Sílvia Regina Alves Fernandes, autora do artigo “Impasses da Vida Religiosa em contexto multicultural - interpelações sociológicas sobre demandas de identidade”, reflexão sobre a assimilação das denominadas teorias multiculturalistas tendo em conta a instituição Vida Religiosa; e o estudo “A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais” de Miriam Cabral Coser sobre a Revolução de Avis e suas consequências sobre a mudança no discurso político, através da literatura, das festas públicas e do teatro.

Fechando este número de Especiaria-Cadernos de Ciências Humanas, conta-se com a resenha do livro *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima*, escrita por Marcelo da Rocha Wanderley.

Roberto Guedes

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Professor do Programa de Pós-Graduação em História da UFRural-RJ.

Paulo Cesar Pontes Fraga (Editor)

SUMÁRIO

DOSSIÊ

Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial Anderson José Machado de Oliveira	355
---	-----

AD Pias Causas: as motivações religiosas na concessão das alforrias (Campos dos Goitacases, 1750-1830) Márcio de Sousa Soares	389
--	-----

Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista Cláudia Rodrigues	427
--	-----

Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840) Washington Santos Nascimento	469
---	-----

Escravidão e cor nos censos de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX) Roberto Guedes	489
--	-----

Don Salvador Irumbere: recorrido por las dinámicas de diferenciación social a través de la vida de un tratante de Santafé de Bogotá (1793-1809) Felipe Arias Escobar	519
--	-----

La manumisión en Cuba. Aproximaciones desde san Felipe y Santiago de Bejucal (1800-1881) Aisnara Perera Diaz Maria de los Ángeles Meriño Fuentes	533
---	-----

Alforriandos do clero católico – Rio de Janeiro, 1840-1871 Vanessa Ramos	565
--	-----

Os escravos do Estado e o estado de seus escravos: o caso da Real Fazenda de Santa Cruz, RJ (1790-1820) Carlos Engemann	591
--	-----

Quilombos em Macaé no século XIX	
Márcia Amantino	623

Autonomia e liberdade: os processos de tutelas de menores ingênuos e libertos – Juiz de Fora (1870-1900)	
Raquel Pereira Francisco	649

ARTIGO

Impasses da vida religiosa em contexto multicultural interpelações sociológicas sobre demandas de identidade.	
Sílvia Regina Alves Fernandes	679

A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais	
Miriam Cabral Coser	703

TRADUÇÃO

Apresentação	
Marcelo Henrique Dias	731

Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da bahia	
Mary Ann Mahony	737

RESENHA

Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)	
Marcelo da Rocha Wanderley	797

Dossiê
Sociedade Escravista
e Pós-Abolição

Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial

Anderson José Machado de Oliveira

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, Professor
Adjunto do Instituto de Aplicação da UERJ.
E-mail: anderclau@alternex.com.br

Resumo. O presente artigo tem como objetivo discutir a visão da Igreja Católica sobre a escravidão africana, no Brasil Colonial, no que tange ao seu discurso de legitimação do cativo africano e às formas de inserção subordinada do negro na sociedade colonial brasileira por meio da ação da catequese. Neste sentido, também procura analisar a estruturação de um projeto de catequese, formulado pela Ordem do Carmo, que, através do estímulo ao culto de “santos pretos”, visava oferecer à população negra modelos de virtudes cristãs a serem seguidos, de forma a garantir a hegemonia da Igreja e do Estado sobre aquela população.

Palavras-chave: Igreja Católica. Catequese. Escravidão africana. Sociedade do Antigo Regime. Culto dos santos.

Abstract. The present article discusses the point of view of the Catholic Church about the African slavery in Colonial Brazil, concerning its speech of legitimation of the African captivity and to the forms of the subordinated insertion of the black in the Brazilian colonial society through the catechism. It also analyzes the framework of a project of catechism conceived by Carmelite Order, that through the stimulation of the worship of the so called ‘black saints’, aimed at offering to the black population models of Christian virtues to be followed, as a way of guaranteeing the hegemony of the Church and the State concerning that population.

Keywords: Catholic Church. Catechism. African slavery. Old system society. Cult of the saints

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como foco central a análise da relação entre a Igreja e a legitimação da escravidão africana na América Portuguesa. Neste sentido, estarei tratando da Igreja na sua perspectiva institucional enfatizando suas relações com o poder. O aspecto das vivências religiosas, também de fundamental importância, não será aqui abordado em função dos limites deste trabalho.

Na América, a expansão portuguesa foi também assinalada pela construção de um sistema de Cristandade. Entenda-se por Cristandade um conjunto de relações entre Estado e Igreja pelas quais ambos se legitimam no interior de uma determinada sociedade. Portanto, falar da construção de um sistema de Cristandade na América Portuguesa é levar em consideração todas as injunções econômicas e sócio-culturais que influenciaram na constituição das relações entre Igreja e Estado (GOMES, 1991).

A existência da escravidão foi um dos fatores fundamentais a interferir no processo de construção da Cristandade colonial e de seu discurso pretensamente uniformizador. Elemento fundamental na afirmação dos interesses portugueses nos trópicos, a escravidão fazia parte da lógica de funcionamento da própria sociedade. Compreende-se, deste modo, o papel desempenhado pela Igreja na legitimação do regime escravista, principalmente do cativo africano que se intensificou no Brasil a partir do século XVII. Coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial, por meio da catequese. Sendo assim, procurarei refletir sobre as imbricações entre escravidão e sociedade colonial, o discurso da legitimidade do cativo e as propostas de catequese para os negros com destaque para a difusão devocional dos chamados “santos pretos”.

2. IGREJA, ANTIGO REGIME E ESCRAVIDÃO

Os valores do Antigo Regime foram fundamentais na constituição da sociedade colonial brasileira. Numa sociedade com tais características, o estabelecimento de uma visão de mundo profundamente hierárquica promovia um complexo processo de classificação e desclassificação dos indivíduos diante daqueles que eram seus iguais e dos seus desiguais (MELLO, 2000). Ou seja, a desigualdade entre os homens era vista como um fator “natural” e inerente à própria sociedade.

A propósito, um dos principais pilares desta concepção acerca do social escudava-se no pensamento cristão, mais precisamente, na Escolástica Medieval que se viu revitalizada, na Época Moderna, em função do avanço da Reforma Católica ou Contra-Reforma. Em Coimbra, principal centro de formação da intelectualidade católica, em Portugal, a predominância deste pensamento era inconteste, somente sendo abalada com as reformas pombalinas, na segunda metade do século XVIII (OLIVEIRA, 2002).

Em termos gerais, a base deste pensamento social hierarquizante partia de uma visão corporativa da sociedade, onde cada parte do corpo contribuía de forma diferenciada para a conformação da unidade social (garantida pelo próprio criador). Cada parte deste corpo social deveria respeitar a articulação naturalmente hierárquica existente entre os membros, desempenhando a sua respectiva função (HESPANHA, 1994). Como as funções eram diferenciadas, aqueles que as exerciam eram “naturalmente” diferentes, “naturalmente” desiguais. A vigência desta visão de mundo conferia à Igreja uma posição destacada nas sociedades de Antigo Regime, já que a instituição seria um dos pilares que garantiriam o próprio ordenamento social.

Diante desta visão corporativa da sociedade, a escravidão transformava-se num elemento chave de compreensão do funcionamento da sociedade colonial. Como adverte Hebe Mattos,

a escravidão não foi um elemento contraditório à formação dos Estados Modernos e à afirmação do Antigo Regime nos trópicos. Pelo contrário, teria sido a condição básica para a constituição de uma sociedade católica e escravista na América Portuguesa. Partindo da concepção hierárquica que fundamentava as sociedades de Antigo Regime, a escravidão era um elemento que legitimava e naturalizava as desigualdades sociais (MATTOS, 2001).

A partir desta questão, também não deve ser visto como contraditório o discurso da Igreja de legitimação da escravidão. Os escravos teriam a sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento “naturalmente” necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções.

3. DA LEGITIMIDADE DA ESCRAVIDÃO AO CATIVEIRO AFRICANO

A legitimidade que a Igreja via na escravidão e o caráter indissociável desta à colonização fica evidente já na primeira bula que Roma edita ratificando a expansão portuguesa. Na *Dum Diversas*, de 1452, o sumo pontífice não só autorizava o monarca português a conquistar e submeter sarracenos, pagãos e outros inimigos de Cristo como também a capturar seus bens e territórios, além de submetê-los à escravidão (BOXER, 1991). Nas concessões papais evidenciavam-se a diferença hierárquica natural vista entre os cristãos e os não-cristãos, o que fundamentava de forma clara a concepção de uma sociedade que viria a ser formada por desiguais.

A bula *Dum Diversas*, por sua vez, expressava uma concepção em relação aos fundamentos da escravidão que era parte fundamental do pensamento cristão vigente na Época Moderna. O cativo justifica-se a partir de dois pontos: as concepções de pecado e de inferioridade ética espiritual de alguns povos. Ambas as concepções

deitavam suas raízes na Escolástica Medieval, esta, por sua vez, tributária da tradição judaico-cristã e do pensamento aristotélico.

Na tradição hebraica a escravidão era algo que designava uma punição sancionada pelo senhor. Este baseia a sanção numa falta, num pecado. O Antigo Testamento incorpora tal visão associando a escravidão à humildade religiosa e à redenção. Baseando-se neste argumento Santo Agostinho vai afirmar que a escravidão era tanto um remédio quanto uma penalidade para o pecado, cabendo a Deus a responsabilidade de apontar tanto os senhores quanto os escravos (DAVIS, 2001).

Já no pensamento aristotélico vigorava a idéia de que havia uma diferença natural entre os homens e que esta diferença se expressava nas próprias relações sociais. Diante desta visão, Aristóteles defendia que a escravidão era fruto de uma deficiência inata de alguns homens, deficiência esta que atingiria a beleza e a virtude interna da alma. Neste sentido, desde o nascimento, alguns homens seriam marcados para a sujeição enquanto outros naturalmente seriam talhados para as funções de mando (DAVIS, 2001).

A junção destas tradições, no pensamento escolástico cristão, fundamentou a visão sobre a escravidão na Época Moderna, alicerçando todo um edifício hierárquico típico de uma sociedade de Antigo Regime. Todavia, a concepção de naturalidade da escravidão não deixou de produzir controvérsias. Em relação aos índios, por exemplo, os Jesuítas foram protagonistas de diversas questões suscitadas com os colonos, embora a escravidão indígena tenha sido largamente utilizada.

A principal questão para a Companhia de Jesus era a de que os índios eram livres quando da chegada dos portugueses e que, portanto, não conheciam a escravidão. Desta feita, a Redução era diferente da escravidão normal conduzida pelos senhores, pois retirava os índios do meio viciado instalando-os numa comunidade ideal. A base de tal controvérsia era a tendência de alguns missionários verem no Novo Mundo o antigo ideal de natureza não

corrompida, que poderia servir como parâmetro para a mudança dos hábitos europeus. Assim sendo, o índio, embora visto como um homem natural, não necessariamente precisava ser escravizado para ser convertido ao cristianismo. Representava, de certo modo, uma idade do ouro perdida para o homem branco (DAVIS, 2001).

Defendendo sua posição, os Jesuítas conseguiram, em 1537, que o Papa Paulo III instituísse a liberdade dos ameríndios, proibindo que fossem escravizados. Em 1640, ao tentarem fazer valer esta determinação, na Colônia, enfrentaram forte oposição dos senhores de terra, sendo inclusive expulsos de Santos e encontrando problemas igualmente sérios no Rio de Janeiro. Apesar dos tumultos e contradições, a liberdade dos índios só foi assegurada, em 1757, com o Diretório dos Índios, quando se traçou para eles um projeto civilizacional, isto é, seriam livres mas deveriam assumir os hábitos europeus.

A escravidão africana não parece ter gerado as mesmas controvérsias, pois se o estado natural dos índios por vezes colocava dúvidas quanto a uma possível influência demoníaca, no caso dos africanos partia-se da convicção de que seu destino ao cativo era perfeitamente compreensível pela marca do pecado e pela inferioridade ética.

Eram os africanos, segundo a concepção vigente, os legítimos descendentes de Cam, filho amaldiçoado por Noé por ter zombado de sua nudez. Como Noé representava a honestidade num mundo de corrupção, Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino (OLIVEIRA, 2002).

Foi a partir da Idade Média que o termo Cuxe, terra para onde teria migrado Cam dando origem à sua descendência, passou a ser identificado e, por vezes, livremente traduzido pelo termo Etiópia. Este último, de origem grega, designava a terra dos homens de face queimada e que, desde a Antiguidade, fora usado genericamente para designar toda a África Sub-saariana (MEDEIROS, 1985).

A superposição de termos e as imbricações desta nova geografia do sagrado, a partir da Época Moderna, não deixavam dúvidas quanto a função dos africanos e seus descendentes nas sociedades que se formavam no Novo Mundo. Herdeiros do pecado de Cam, sua posição social estava, previamente determinada, segundo a vontade do criador. O cativo africano, portanto, era tomando como pedra basilar para o funcionamento harmônico do corpo social.

4. A IGREJA E A CATEQUESE DOS NEGROS

O caráter fundamental que a escravidão africana assumiu para o Império colonial português não poderia deixar a Igreja ao largo da questão. A própria estrutura social, fundada nas diferenças e hierarquias, exigia um projeto específico de cristianização dos africanos e seus descendentes. Neste sentido, a catequese, enquanto um discurso que quer produzir uma unidade de procedimentos e crenças, não pode fazê-lo sem levar em consideração as diferenças sociais e a necessidade de reproduzi-las para o bom funcionamento dos padrões do Antigo Regime.

Por outro lado, a própria conjuntura que se abre da segunda metade do século XVII em diante colocava a urgência em se pensar a questão africana, na medida em que africanos e seus descendentes tornaram-se o maior contingente populacional da América Portuguesa. Do lado senhorial a questão de Palmares, como afirma Ronaldo Vainfas (1996), exigia uma melhor definição do projeto escravista-cristão.

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre a questão. O Sermão XIV do Rosário, de 1633, trabalhava a idéia da escravidão africana como castigo e dádiva, onde a divindade colocava para os “pretos” a possibilidade de resgate do pecado. Segundo Vieira, os africanos e seus descendentes deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil. Na condição

de escravos estariam numa situação melhor do que aqueles que permaneceram em meio ao gentilismo inerente aos povos africanos. A força para suportar os sofrimentos do cativo e ver neles a possibilidade do resgate estaria na devoção ao Rosário de Maria, daí a temática do sermão (VAINFAS, 1996; OLIVEIRA, 2002).

Ao final do seiscentos e início do setecentos as preocupações com a conversão dos negros intensificaram-se. Algumas obras publicadas no século XVIII atestaram este processo, destacam-se, fundamentalmente, os trabalhos dos jesuítas Jorge Benci (*Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*), André João Antonil (*Cultura e Opulência do Brasil*), e do padre Manoel Ribeiro da Rocha (*Etiópe Resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*). A preocupação com o governo dos escravos não estava dissociada da necessidade de cristianizá-los. Para Jorge Benci, por exemplo, era imperioso vencer a ignorância, pois o desconhecimento dos africanos da Lei de Deus implicava num fator de desestabilidade social (OLIVEIRA, 2002). As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, também expressaram a preocupação com a conversão dos negros, tanto que traziam um catecismo especial dedicado à catequese dos escravos, era este a *Breve Instrução nos Mistérios da Fé*, acomodado ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela.

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, a Igreja multiplicou as suas ações ao longo do setecentos na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da Cristandade. A multiplicação destas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes. Carmelitas e franciscanos, afamados hagiógrafos no Ocidente cristão, foram grandes estimuladores de devoções entre os negros. Destaco aqui, a título de exemplificação, o trabalho de Frei José Pereira de Santa que, entre 1735 e 1738, publicou *Os Dois Atlantes de Etiópia*. Santo Elesbão, Imperador XLVII da Abissí-

nia, Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, Princesa da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas. A obra em questão visava difundir a vida de dois exemplos de virtudes cristãs que teriam vivido em terras africanas. Cabe ressaltar que era de igual propósito associar este trabalho à imagem dos carmelitas, já que as ordens religiosas também disputavam espaços no interior da Cristandade, principalmente, na eficiência de melhor servir aos propósitos da Coroa carregando uma quantidade maior de mercês (OLIVEIRA, 2002).

Levando em consideração que, no Brasil colonial, a difusão do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia teve inúmeras relações com a obra de Frei José Pereira de Santana, procurarei destacar alguns aspectos do projeto carmelita de conversão dos negros por mim analisado em minha tese de doutorado (OLIVEIRA, 2002). Devido aos limites deste artigo deter-me-ei em dois aspectos do discurso de conversão que julgo significativos para a compreensão da obra e da perspectiva de inserção subordinada dos negros no sistema de Cristandade colonial. Tais aspectos dizem respeito à narrativa sobre as origens dos santos e a sua cor.

5. O CULTO DE SANTO ELESBÃO E SANTA EFIGÊNIA NO BRASIL COLONIAL

Das origens africanas de Elesbão e Efigênia

Segundo Frei José Pereira de Santana, Santo Elesbão era natural da Etiópia, tendo sido o 46º neto do Rei Salomão e da Rainha de Sabá e imperador do seu país no século VI. Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Etiópia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes e aos judeus do Iêmen. Os árabes himiaritas haviam-se convertido ao judaísmo e, entre eles, teria nascido uma rebelião contra os etíopes comandada por um rei chamado Dunaan, o qual foi vencido por Elesbão numa expedição punitiva visando restabelecer a ordem. Afirmava-se

ainda que Elesbão teria sido implacável com os judeus, impondo-lhes severas penas. Ao final da vida, o imperador etíope teria renunciado ao trono em favor de seu filho, doando sua coroa à Igreja e tornando-se um anacoreta.

Santa Efigênia, assim como Elesbão, pertencia à nobreza. Princesa da Núbia, filha do rei Egipô, teria se convertido ao cristianismo tendo sido batizada pelo apóstolo Mateus. Indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa fundando um convento. Após a sua conversão, seu tio, que usurpara o trono, desejou desposá-la. Diante da negativa de Efigênia, o rei teria mandado atear fogo à sua habitação religiosa que foi milagrosamente salva por intercessão aos céus.

O desenrolar destas histórias, na narrativa de Frei José, tem um ponto de partida comum, ou seja, as origens de ambos os santos. A valorização dos aspectos biográficos dos santos, que se afirmara na Baixa Idade Média, via no esclarecimento das origens o caminho natural para se explicar o rol das virtudes. Partindo desta perspectiva, Frei José Pereira de Santana organizou as histórias de Elesbão e Efigênia centradas numa linha evolutiva que predestinava aquelas trajetórias à santidade. Pelas origens se poderia ter uma rota que identificaria tal predestinação. É importante ressaltar que as origens para Frei José estavam referendadas por dois pontos: o local de nascimento e o seio familiar. A complementaridade deste binômio é que permitia entender o nascimento das virtudes dos santos em questão. Neste sentido, tanto o meio físico quanto o humano exerciam uma carga moral na constituição do indivíduo.

Para se compreender a importância do local de origem na narrativa, não se pode deixar de atentar para o fato de que as pátrias de Elesbão e de Efigênia são respectivamente a Etiópia e a Núbia. Estes dois locais estão profundamente imbricados com a construção de um conhecimento sobre a África, conhecimento este que se formou mesmo antes de um contato mais efetivo e empírico com o continente. Foi justamente a partir da Idade Média que

este conhecimento tendeu a difundir-se, afirmando-se sobre um desconhecimento efetivo do que se chamava de África e sobre a justaposição de uma série de tradições que até então haviam sido recolhidas e compiladas, principalmente, a partir das informações advindas da cultura greco-latina (MEDEIROS, 1985).

Um dos pontos-chaves da leitura que a Idade Média fez sobre a África foi a superposição de termos na designação e mapeamento do continente. O termo Etiópia expressava uma síntese de toda a África sub-saariana. No século XIV, constantemente, encontrava-se nas obras dos intelectuais medievais o termo Etiópia como sinônimo de África. Deste modo, o termo era dotado de uma vastidão que criava uma imprecisão sobre o que se falava, dando margem a uma série de construções imaginárias sobre a Etiópia e/ou África (MEDEIROS, 1985).

A base destas construções adveio da leitura dos clássicos. Na Grécia Antiga, a primeira menção aos etíopes foi feita por Homero. Estes eram, remotamente, descritos como homens de pele escura e cabelos revoltos. A localização do lugar de origem destes homens também era bastante vaga. Entretanto, a palavra Etiópia, como designativo da origem desses povos, acabou sendo consagrada pela tradição. De origem grega, a palavra Etiópia iria designar as populações de “face queimada”, passando a região a ser definida a partir de sua população (SNOWDEN, 1971; MEDEIROS, 1985).

Heródoto (484-420 a. C.) seria o grande responsável pela consolidação de uma verdadeira tradição do conhecimento sobre a África, na Antiguidade e na Idade Média. Primeiro a visitar o continente, o historiador grego teria chegado a Elefantina, limite do Egito com a Núbia, região da primeira catarata do Nilo. As observações que fez foram frutos do que recolheu nesta região. No entanto, acabou por generalizá-las para toda a África negra (SNOWDEN, 1971). Heródoto falava de uma região desértica de extrema secura, que se estendia além do Egito, habitada por homens negros que se alimentavam de serpentes e outros répteis

e com uma língua que se assemelhava aos gritos dos morcegos (CONQUERY-VIDROVITCH, 1981). Além do estranhamento e dos estereótipos que começavam a se delinear, o historiador grego também contribuiu para introduzir na caracterização geográfica da África outro termo, ou seja, a denominação Núbia que passou a ser um dos sinônimos não só de África, mas também de Etiópia.

Estrabão (58 a.C. – 25 d.C.), outro importante referencial para o conhecimento medieval, confirmou esta visão vasta e ainda bastante imprecisa da Etiópia. Tais indeterminações acabaram por estender a Etiópia desde o Ocidente – junto ao oceano – até o Mar Vermelho e, mesmo além deste, até a Índia. O termo, deste modo, cada vez mais generalizava-se, abarcando não só africanos, mas também asiáticos identificados como povos de “face queimada”. Esta extensão da Etiópia ao Oriente, posteriormente, acabaria por unir a visão positiva dos autores gregos sobre a região e aquela construída pelos padres da Igreja que viam ali a localização do Paraíso. Deste modo, as margens orientais da Etiópia passaram a ser valorizadas, sendo aí localizado, inclusive, o lendário reino do Preste João (MEDEIROS, 1985).

Os romanos, mais do que os gregos, intensificaram os seus contatos com a África. Arqueólogos encontraram moedas romanas nas regiões do Sudão, Congo e Quênia. Além disso, foi intensa a atividade romana no norte da África. Todavia, os termos - etíope/Etiópia - continuavam sendo utilizados para uma caracterização geral de todo o continente. O que se observa é que, embora tendo ocorrido maiores contatos, a caracterização antropológica e geográfica dos romanos não se distanciou muito daquela feita pelos gregos (SNOWDEN, 1971).

Fato muito semelhante pode-se observar com relação aos intelectuais medievais. Os grandes referenciais da cartografia e da visão antropológica, em relação à África, continuaram a ser os conhecimentos greco-latinos. A estes conhecimentos a Idade Média pouco acrescentou em termos de elaborações baseadas em

novos contatos empíricos com a África. No entanto, os estereótipos continuaram a ser elaborados e vulgarizados, principalmente, a partir do século XIII. Um bom exemplo foi a apropriação feita do termo *Cuxe*, região localizada na Núbia, atual Sudão (CONQUERY-VIDROVITCH, 1981). Uma das leituras que a Idade Média fez do termo foi torná-lo sinônimo de Etiópia. Todavia, *Cuxe* estava fortemente associado a sua utilização no livro do Gênesis, enquanto o termo Etiópia estava relacionado com as leituras greco-latinas. Os cuxitas, filhos de Cam, carregavam a maldição de seu ancestral que rompera a aliança com Deus. A Vulgata, ao longo da Idade Média, traduziu constantemente a palavra *Cuxe* por etíope/Etiópia, reforçando uma série de estereótipos (MEDEIROS, 1985).

À maldição dos homens associava-se a maldição da terra. Igualmente partindo da cartografia greco-latina, intelectuais como Vicente de Beauvais, Bartolomeu o Inglês e Gervásio de Tilbury reforçaram, a partir do século XIII, as idéias sobre a paisagem e o clima africano. A Etiópia, localizada ao sul, diferia da paisagem e do clima europeu, vistos como superiores. O calor intenso era associado ao fogo constante. Em função do clima, as paisagens eram completamente desérticas. Esta região, vista como inóspita, era somente habitada pelos negros. O clima meridional característico da Etiópia era responsável, segundo esses autores, pelo relaxamento psíquico e pela dissolução dos corpos dos etíopes (MEDEIROS, 1985).

As generalizações, no entanto, também se prestavam a ambigüidades. Como mencionei acima, a extensão geográfica da dita Etiópia abrangia regiões do Oriente, o que despertava e aguçava a idéia de que o Paraíso também estava nesta região. Como afirma Medeiros, as margens orientais da Etiópia funcionavam como uma espécie de compensação em relação aos aspectos vistos como defeituosos. Era uma espécie de neutralização e retificação através da idealização do Oriente. Neste sentido, as descrições medievais sobre a Etiópia foram sempre dotadas de profunda ambigüidade. A Etiópia era a terra dos monstros e das pedras

preciosas, da habilidade física e da licenciosidade de seus habitantes, do fausto e da miséria (MEDEIROS, 1985).

Foi neste rastro de ambigüidades que, a partir do século XII, se começou a fixar a localização do Reino do Preste João nas margens orientais da Etiópia. O reino imaginário passava a ser visto como o grande aliado da Cristandade na luta contra os muçulmanos. Era o Preste João descendente dos Reis Magos ou da linhagem do apóstolo Tomé. A propósito, o parentesco com os reis magos advinha da crença de que Melquior fora rei da Núbia. O Preste João era também descrito como praticante das virtudes cristãs e um governante justo. Começara também, no século XII, a associação do Reino do Preste João com o Reino da Abissínia, que era outro sinônimo de Etiópia, só que com uma localização a Oriente (MEDEIROS, 1985).

O que se pode observar é que, em relação à África negra, as generalizações e ambigüidades, formuladas pelo conhecimento greco-latino e reforçadas e ampliadas pelos intelectuais medievais, deitaram raízes de longa duração. Boxer frisa que, no século XV, em meio ao início da expansão marítima, era forte, em Portugal, a crença no Reino do Preste João. Os sonhos de riqueza e conquista de novas terras alimentavam a idealização desse aliado da Cristandade, cujo reino rico em ouro e pedras preciosas se localizaria na Etiópia. Também os portugueses esperavam encontrar um forte aliado contra os mouros. Neste sentido, o discurso da conquista também procurou valorizar o etíope negro em relação ao mouro. Apesar dos estereótipos medievais, o etíope ainda que gentio, ao contrário do mouro, não era um oponente da Cristandade, podendo e devendo ser conquistado e convertido (BOXER, 1981; HORTA, 1991).

É importante observar que, também durante o processo de expansão marítima, os conhecimentos sobre a África ampliaram-se. Conheceram-se mais detalhadamente rios, montanhas, povos, produtos e climas. Os próprios domínios da Etiópia foram melhores fixados, mas, ao que parece os estereótipos e as am-

bigüidades em relação ao continente não foram completamente desfeitos. No século XVIII, por exemplo, Montesquieu foi um dos que insistiu na associação entre clima e moral, atribuindo ao calor a propensão à servidão e à preguiça. Efetivamente, os povos da África e da Ásia foram utilizados como exemplo para esta teoria. Os nascentes movimentos abolicionistas, de finais do século XVIII, embora denunciassem o horror da escravidão, contribuíram para difundir o discurso rousseauiano do “bom selvagem” pervertido pelo homem “civilizado” (FLORENTINO, 1997). Como é possível perceber, mesmo numa nova conjuntura, a África e os seus povos continuavam a ser idealizados e, na maioria das vezes, estigmatizados tanto pelos que justificavam a servidão quanto pelos que começavam a combatê-la. Mesmo com limites já definidos e conhecidos, a cartografia do século XVIII ainda era tributária de generalizações em relação à África.

Frei José Pereira de Santana, ao descrever a Etiópia de Elesbão e a Núbia de Efigênia, demonstrou ainda ser tributário de muitas generalizações e ambigüidades em relação a estas localidades. Frei José, com certeza, tinha conhecimentos mais precisos sobre a África e isso aparece na sua descrição. No entanto, como um intelectual formado sob os auspícios da Segunda Escolástica, o frade não deixaria de reproduzir, em seu trabalho, parte daquela visão que a Escolástica Medieval produzira sobre a África e/ou Etiópia/Núbia:

Com fraca mão desmaiada tinta, e curta pena entraremos agora à topográfica descrição do vasto Império da Abssínia, onde hoje em dia reina o Gram Neguz e Acegue, vulgarmente chamado Preste João; bem que não é o do Cataio infatigavelmente buscado, nunca descoberto. Ainda de presente conserva este antigo e dilatado Império a primêva denominação de Etiópia Ocidental, que da Oriental o diversifica, a qual inteiramente abraça toda a Arábia, que os Sabeus Madianitas, e Amalecitas habitaram; causa porque todos vieram a dizer-se etiopes, segundo também as divinas letras exprimem a Séfora filha de Jetro esposa de Moisés, por descender de Madian. É, pois a Núbia, ou (como melhor pronunciam os Naturais) Neu-

ba, uma igualmente grande, e célebre Monarquia da Etiópia, que inclinada mais para o mar Roxo, do que para o Oceano Ocidental, existe no sertão da África (SANTANA, 1735, p. 1-2).

Uma primeira questão a ser ressaltada é o fato de que, na primeira citação, Frei José procura não generalizar o termo Etiópia para toda a África, o que indicava uma maior precisão dos conhecimentos geográficos da época. No entanto, assim como os geógrafos greco-latinos e medievais, o termo Etiópia ainda era utilizado para recobrir partes da Ásia, o que fica claro na divisão Etiópia Ocidental e Oriental. Com relação à Núbia, o frade não foi tão preciso, assim como seus predecessores da antiguidade e do medievo, a região foi vista como parte da Etiópia. Nesta segunda citação, África e Etiópia parecem não ser a mesma coisa, entretanto, Etiópia e Núbia adquirem sentido semelhante e indistinto.

Uma segunda questão importante diz respeito ao título de Preste João dado ao soberano da Etiópia. Embora Frei José afirmasse que o reino fora buscado e nunca encontrado, ele não chegou a invalidar a sua existência, afirmando até que o soberano da Abssínia era “vulgarmente” chamado de Preste João. Tal questão, a meu ver, justifica-se pelo fato de que Frei José Pereira de Santana conferia a Elesbão o mesmo título. Num sermão escrito em louvor a Elesbão e a Efigênia, o frade afirmou em relação ao primeiro santo que este, no momento em que ele narrava a história, era chamado “por antonomásia (como em outro tempo o rei do Cataio) de Preste João” (SANTANA, 1735). Em outras passagens, da hagiografia, Frei José utilizou-se da mesma figura de linguagem para se referir a Elesbão.

Estas duas ressalvas permitem-me chegar a duas conclusões. A primeira refere-se ao fato de que Frei José Pereira de Santana, apesar dos avanços dos conhecimentos sobre a África na sua época, ainda mantinha, como referenciais importantes, os estudos escolásticos medievais, os quais, como demonstrei, construíram uma visão generalizante e ambígua sobre o continente. A segunda conclusão,

diretamente associada à primeira, refere-se ao fato de que, através de seus escritos, inspirados numa visão profundamente ambígua do continente, o frade pôde reconstruir uma África idealizada como pátria dos santos que ele se propunha a apresentar. A generalidade e a ambigüidade dos conhecimentos dos quais partia permitiram-lhe uma apropriação toda particular da Núbia e da Etiópia. Efetivamente, a África que a partir daí construiu não era a mesma do tráfico de escravos da época moderna. Tal construção foi facilitada até porque, empiricamente, Núbia e Etiópia estavam afastadas da rota do tráfico. E, em minha avaliação, o projeto de conversão oferecia uma alternativa àquela África que se desejava que os negros esquecessem. Era necessária a construção de uma nova memória que evocasse um continente já irmanado com a Europa em função da presença imemorial do Cristianismo naquelas terras. Parece-me que este era também o objetivo de Frei José ao evocar as origens locais de Elesbão e Efigênia.

A Etiópia onde nascera Elesbão era uma “pátria feliz”. Axum, a cidade de Elesbão e metrópole de todo o Império, ocupava o “centro da África”, sua fundação devia-se à Rainha de Sabá e a sua glória era imensa por ter sido o local de nascimento de Elesbão. Singularizando a pátria do santo Frei José Pereira de Santana escreveu: “Esta cidade, pois, e corte da Etiópia foi o ilustre solar, e pátria do esclarecido Elesbão, mais gloriosa por este filho, do que a Roma pelos seus Césares, pelo seu Alexandre Macedônia” (SANTANA, 1735, p.2).

Outra característica atribuída à pátria de Elesbão era o fato de ter sido um Império fiel a Cristo. Baseando-se nos Atos dos Apóstolos, Frei José afirma que a cristianização da Etiópia teria tido início com a conversão, pelo apóstolo Felipe, de um Eunuco da Rainha Candaces. Este converso, pela sua proximidade com a rainha, teria difundido os ensinamentos cristãos pela corte e por todo o reino inclusive convertendo a própria rainha. A Etiópia de Elesbão também era associada ao lendário reino do Preste João,

baluarte do Cristianismo em terras africanas (SANTANA, 1735).

A Núbia de Efigênia também era apresentada como uma igualmente “grande e célebre Monarquia”. Os rios que banhavam o seu território garantiam a sua fertilidade, entre eles estavam o Nilo, o Núbio e o Sirá. Este último era totalmente natural deste país, as suas águas eram “as melhores, e por saudáveis, de modo contrárias aos Crocodilos”. A cidade de Noba, terra natal de Efigênia, também era célebre. Primeira e mais freqüentada metrópole da Etiópia, lugar de residência habitual dos soberanos, passagem de negociantes. O nascimento de Efigênia naquela pátria, exercendo o papel de luz da fé, revelava quase que uma propensão inata do povo para aceitar a mensagem cristã. Segundo Frei José, antes da pregação dos apóstolos, os naturais da Núbia seguiam o politeísmo por influência dos egípcios. No entanto, ao receberem a “verdadeira” mensagem, não se observou mais, no reino, outra lei que não a cristã (SANTANA, 1738).

Somente “pátrias felizes” e tocadas pela divindade poderiam ter gerado santos exemplares. Neste sentido, a África que gerou Elesbão e Efigênia deve ser vista como um local não só de prosperidade, mas também de ordem e de obediência à verdadeira fé. Na Etiópia de Elesbão, como descreveu Frei José Pereira de Santana, os naturais são polidos e parecidos com os europeus. A glória de Axum era maior que a de Roma por ter gerado Elesbão. Esta glória em grande parte se dava pela existência de um Império “sempre” fiel a Cristo. A Etiópia descrita era mais européia do que propriamente africana.

A pátria de Efigênia era igualmente feliz. A bondade dos rios garantia a fartura, principalmente o Sirá que não era celeiro de crocodilos. Essa referência é bastante interessante, pois o crocodilo simbolicamente é um animal associado ao caos, em algumas narrativas é associado ao dragão, o qual no ocidente medieval era um dos companheiros de satã (LE GOFF, 1993). Na África de Efigênia, portanto, não existia o caos, embora ainda não cristã, a terra era abençoada já que gerou a nobilíssima princesa.

Um ponto que parece ficar claro na narrativa de Frei José foi a

tentativa de estabelecer uma tradição cristã nas regiões descritas, de forma que essa tradição prévia explicasse a natureza virtuosa dos santos. Ambos os países teriam recebido de forma precoce a mensagem cristã. A Etiópia, pelo Eunuco da Rainha Candaces convertido por Felipe, a Núbia, por Mateus que converte Efigênia e seus compatriotas. Por outro lado, o frade não menciona em nenhum momento a tradição cismática que caracterizou a difusão do cristianismo nestas duas regiões, as quais foram sustentáculos da Igreja Copta de tradição monofisita (ISICHEI, 1995).

Ao se observar a entrada do Cristianismo naqueles países pode-se constatar que Frei José fez um enorme esforço para “inventar tradições”¹ para aquelas regiões, de forma a estabelecer continuidades com um passado imemorial tanto da Etiópia quanto da Núbia. Na Etiópia, por exemplo, as primeiras notícias sobre a presença de cristãos são do início do século IV d.C. Posteriormente, a aceitação da fé cristã estaria restrita à capital Axum e a conversão do norte do reino só pode ser datada do final do século V e início do século VI (SILVA, 1992). Ressalte-se que, já no século IV, há fortes indícios de que a conversão etíope ao cristianismo partiu de Alexandria com a presença de sacerdotes ligados ao Arianismo, condenado como heresia pelo Concílio de Nicéia, em 325. O aprofundamento da conversão, no século V, veio a ser realizado por missionários sírios de tradição monofisita (ISICHEI, 1995).

Na Núbia, a entrada do Cristianismo ocorreria um pouco depois. A conversão teve início no século VI, durante a expansão bizantina no nordeste da África, quando Justiniano ordenou a destruição dos templos de culto a Ísis e a expulsão dos sacerdotes pagãos. Posteriormente foram enviados missionários ao país e o primeiro monarca a se converter foi o rei chamado Faras, em 543 (SILVA, 1992). O envio destes missionários de credo monofisita foi feito no governo da rainha Theodora confessa simpatizante do Monofisismo. A conversão teve também início pela corte, posteriormente estendendo-se à população. Como afirma Elisabeth Isichei (1995), as conversões de Núbia e Etiópia

ao cristianismo são singularizadas pela inexistência da presença do cristianismo romano na região.

O que se evidencia neste contexto é a pretensão de Frei José em construir uma memória sobre a África que, com certeza, era diferente daquela retida pelos africanos que chegavam à Colônia e que transmitiram fragmentos de suas lembranças aos seus descendentes. Por outro lado, esta construção não revelava também o próprio sentido da expansão do cristianismo tanto na Etiópia quanto na Núbia.

Talvez, com relação à Etiópia, a omissão de Frei José quisesse não retomar o insucesso português na tentativa de penetração neste país entre os séculos XVI e XVII. No Quinhentos, pressionado pelo avanço árabe, o reino etíope viu numa aliança com os portugueses a possibilidade de resistir a uma iminente invasão otomana. Esta aproximação abriu as portas da Etiópia para a entrada de missões jesuíticas que tinham por objetivo reintegrar os etíopes à “verdadeira” cristandade.

Destacou-se a atuação do jesuíta Pêro Pais, a partir de 1603, que, conhecedor da liturgia e da língua falada no local, conseguiu inúmeros sucessos convertendo não só o rei, mas também alguns nobres da corte. Todavia, a morte de Pêro Pais, em 1622, abriu um período de crise nas relações com a Etiópia. O seu sucessor, o Padre Afonso Mendes, ao que parece profundamente intolerante com os costumes locais, procurou suprimir a liturgia tradicional, proibir a circuncisão, além de substituir o sábado como dia sagrado, todos estes costumes arraigados à Igreja Copta. Tais fatores promoveram rebeliões que culminaram com a expulsão dos jesuítas, em 1634, e com fim da presença portuguesa na Etiópia, que assim retornava completamente ao seio do cristianismo copta monofisita (ISICHEI, 1995).

Como se pode observar, Elesbão e Efigênia eram oriundos de uma região construída por Frei José Pereira de Santana e que o mesmo tentava materializar através da narrativa hagiográfica, reinterpretando fatos e ocultando outros. Entretanto, o trabalho do frade carmelita ia além, pois, a leitura das origens de ambos

os santos não se resumia a construção dos locais de suas origens.

Bem nascidos, ambos os santos procediam de nobres origens. Elesbão era o 46º neto de Salomão e da Rainha de Sabá. Em sua dedicatória do livro à Virgem Maria, Frei José Pereira de Santana lembrou que pela ascendência de Elesbão formara-se um parentesco que o ligava à própria Virgem e a Santo Elias, igualmente neto de Salomão, considerado de forma mítica o patriarca da Ordem do Carmo (SANTANA, 1735).

De “nobilíssima ascendência”, Elesbão colocava-se como continuador da obra de seus antecessores, principalmente, de seu avô direto o Rei Aradró que, segundo Frei José Pereira de Santana, foi um pio estimulador da fé cristã em terras etíopes (SANTANA, 1735, p. 19). Interessante observar que esta invocação da tradição solomônica relacionada ao passado etíope não era uma novidade na obra de Frei José. Na própria Etiópia, a partir do século XIV, os cronistas coptas invocavam essa leitura do passado como forma de construir uma unidade da região que se contrapusesse aos vizinhos islâmicos que já iniciavam investidas contra a monarquia cristã (ISICHEI, 1995, p. 49). Com certeza a presença portuguesa na Etiópia, nos séculos XVI e XVII, acabou por divulgar essa tradição já que os jesuítas Pêro Pais e Baltazar Telles escreveram, no século XVII, duas histórias da Etiópia, inclusive este último sendo citado por Frei José Pereira de Santana. O que parece acontecer é uma releitura feita por Frei José adaptando essa tradição salomônica aos propósitos de sua obra.

Efigênia também descendia de nobre árvore. Seu pai, o rei Egipô, foi descrito como um rei virtuoso e benévolo e, segundo Frei José, “de católico só lhe faltava a justiça não a piedade”. Sua esposa, a rainha Eufênia era apresentada como igualmente ilustre no sangue e nas virtudes. Os filhos do casal Efigênia e Efrônio eram apresentados como dois beneméritos filhos. Afirmava o frade:

Todos, assim os filhos, como os pais, eram Gentios: bem que não por oposição, ou rebeldia, se não por uma quase incrível ignorân-

cia da verdade. Participantes dos contagiosos desatinos dos Egípcios seus confinantes, eram cultores de suas antigas impiedades; idolatrando, mais por falta de expresso conhecimento, que por opinião de darem (como os Atenienses) toda a veneração, e um culto a algum Deus Ignoto (SANTANA, 1738, p. 18-19).

Torna-se evidente a preocupação do frade carmelita em enfatizar a boa ascendência de Elesbão e Efigênia. Neste sentido, Frei José inseria-se como herdeiro da tradição hagiográfica da Idade Média que fixou na ascendência uma das formas de mapear e assegurar as virtudes dos santos. Segundo Vauchez (1988), os clérigos na Idade Média passaram a valorizar a ascendência dos candidatos ao altar, principalmente, quando esta era de linhagem aristocrática. Nos casos em que a origem do santo era modesta, os mesmos clérigos esforçaram-se para sublinhar eventos que denotavam que a escolha do candidato ao altar se fazia por uma influência divina que, de certa forma, compensava a não tão boa ascendência (VAUCHEZ, 1988). Era nesta ascendência nobre, no caso de ambos, que se podia entender o caminho de virtudes que a vida desses santos havia seguido.

Assim como desejou “inventar” um passado cristão ou proto-cristão para as pátrias de Elesbão e Efigênia, Frei José Pereira de Santana também se esforçou por lhes apresentar como oriundos de nobilíssimas e espiritualizadas famílias. Elesbão como descendente de Salomão e Maria era parente do próprio Cristo. Efigênia e a família já traziam em si, mesmo não sabendo, o germe da “boa nova”. Foi tal fato que lhes permitiu terem tido uma vida virtuosa e aceitarem a pregação de Mateus sem maiores resistências. O Cristianismo lhes parecia quase que inato na narrativa do frade carmelita.

O trabalho de Frei José Pereira de Santana ia paulatinamente unificando contextos, criando e/ou ocultando tradições e afirmando “verdades” quase que dogmáticas sobre as vidas de Santo Elesbão e Santa Efigênia. A África recuperada era uma terra imemorial tocada há muito pela presença de Deus, já que produzira

santos fiéis e devotados à causa da “verdadeira Igreja”. Por outro lado, tudo o que pudesse demonstrar o caráter cismático das Igrejas Coptas da Núbia e da Etiópia era ocultado. Deste modo, queria-se passar a idéia para os devotos daqueles santos de que, embora eles não viessem diretamente daquela África descrita, era com ela que eles deveriam buscar identificação.

Esta mesma África idealizada, convertida e fiel a Cristo, era uma terra de nobres famílias aparentadas com o próprio filho de Deus. Era essa a “verdadeira nobreza”, e não aquela nobreza tribal que muitos dos africanos ainda guardavam lembranças no mundo colonial. Era o exemplo dos expoentes daquelas famílias que os devotos de Elesbão e Efigênia deveriam seguir. Num certo sentido, o que se pretendia era que esta “tradição inventada” substituísse em grande parte as memórias do tráfico e da África como local do comércio de cativos. Ao propor este encaminhamento, como afirmou Le Goff (1993), o texto hagiográfico ia evangelizando e “civilizando” nos moldes pretendidos pela cultura cristã ocidental.

6. DA COR PRETA DE ELESBÃO E EFIGÊNIA

A questão da cor assumia neste discurso de conversão um papel de relevo, pois não só distinguia o segmento para o qual a mensagem estava sendo destinada, como expressava toda uma concepção hierárquica da sociedade colonial. A cor, no contexto do Império português, é signo de hierarquias, e explicitá-la era uma das melhores formas de reforçar e reproduzir as diferenças e as desigualdades.

O Carmo, Ordem santificada pela presença nos seus quadros destes dois poderosos exemplos de santidade, tinha o dever de apresentá-los aos fiéis. Todos deveriam tê-los como símbolos; no entanto, para alguns fiéis o exemplo deveria calar mais fundo. O sermão escrito por Frei José Pereira de Santana, para a entronização das imagens de Elesbão e de Efigênia no Carmo de Lisboa, fornece

uma importante "sugestão" ao frisar a especificidade da cor dos santos. Era o sermão dedicado aos "Santos Pretos Carmelitas":

Chegou finalmente este feliz, e suspirado dia, (Senhor) em que o nosso Lisbonense Carmelitano Templo nos dá a ver em um dos seus bem paramentados Altares, gloriosamente colocadas as sagradas Imagens de dois remontados Atlantes da virtude, Corifeus da Santidade, que sobressaindo pela especificidade da cor preta, entre os Santos mais brancos, se constituem não menos pelos seus justificados procedimentos, que pela sua Regular observância, honra do Carmo, gloria de toda a Igreja (SANTANA, 1735a, p. 7-8, grifo nosso).

Deve-se prestar a atenção para a especificidade da cor destacada pelo frade: os dois santos eram "pretos", sobressaiam por esta cor e não estavam inferiorizados na corte celeste porque se destacavam pelos seus procedimentos, completaria eu, não pela cor. O que é dado observar nesta introdução do sermão repete-se, com alguma constância, no corpo da hagiografia. A cor preta tem que ser justificada, atenuada, apresentada figurativamente de forma positiva, já que nas próprias palavras de Frei José a cor preta é um "acidente":

Não deixo de conhecer as diferenças da cor, que em Elesbão se divisa, e em vós se distingue; pois dele indubitavelmente sabemos, que fora preto; e pelo contrário vós, mais branca, que o alabastro, e que a mesma neve. Que como os acidentes degeneram, e faltam, ainda que com o referido Elesbão procedeste do mesmo tronco, vós conservaste a candidez de vossos Progenitores: ele a perdeu, por haver sido sua primeira Progenitora natural da Etiópia. Mas nem por isso vos dedignais da cor preta: antes ouço, que dela muito vos comprazeis, quando vos jactais formosa².

Com a mão ainda pouco reforçada, e mal aparada pena, escreveremos agora a portentosa vida, e exemplaríssimas ações da ínclita Efigênia; Santa, posto que pelo acidente da cor, exteriormente (a) preta, de modo (pela qualidade interior do sangue) esclarecida, que comparada com os mais ilustres Principes da terra, é no seu firmamento tão nobre, como as estrelas (SANTANA, 1738, p. 1, grifo nosso).

O discurso, em torno do acidente da cor, não foi uma prerrogativa exclusiva de Frei José Pereira de Santana. Os franciscanos, também envolvidos num processo de difusão da “santidade de cor”, utilizaram-se de recurso semelhante, o que demonstra não só uma disputa por espaços no processo de catequese dos chamados “homens de cor”, mas também o desenvolvimento de estratégias semelhantes nesta disputa. Escrevendo sobre a vida de São Benedito, em 1744, o franciscano Frei Apolinário da Conceição assim dedicou a obra ao santo:

São Benedito. Meu lindo Amor, dá-me uma sorte da Vossa cor, se houve repetidas vezes dizer assim, nas que se tiram para públicas obras pias, tanto nesta Corte, como em outras partes, que até para as terem boas vos invocam com o seu sobredito mote; e isto que todos os interessados desejam nas tais sorte, vejo conseguiu na vossa Beatificação pelo Vigário de Cristo a Família Ultramarina da mais Estreita e Regular Observância de N. Seráfico P.S. Francisco, composta de trinta e três províncias, três custódias e seis Prefeituras, pois havendo de toda ela já no ano de mil setecentos e dez, as causas de cinquenta servos de Deus na Sagrada Rota, em ordem a Sua Beatificação e Canonização, foste, e foi vós primeiro, que como pretinho nos acidentes lhe saiu, como por primeira sorte levando a tantos ilustres brancos a Primazia em a Beatificação, e colocação de Vossas Imagens nos altares da Militante Igreja (p. 1, grifo nosso).

A primeira definição que Antônio de Moraes Silva (1813) dá à palavra acidente é a seguinte: o que não é essencial, nem da substância das coisas. Tal definição estava intimamente marcada por uma concepção fundamentada na metafísica aristotélica. Considerando a formação intelectual de Frei José Pereira de Santana, dentro dos parâmetros da Segunda Escolástica, torna-se bastante revelador procurar analisar este discurso sobre a cor, já que a Escolástica Medieval tanto quanto a Escolástica Barroca estão fundamentadas numa determinada leitura da obra de Aristóteles.

Na Metafísica, ao procurar fundamentar a teoria do ser,

Aristóteles faz três distinções básicas, a primeira delas é a distinção entre essência e acidente. A essência seria tudo aquilo “que é”, ou seja, o suporte dos predicados. O acidente corresponde às características mutáveis, às variáveis (MARCONDES, 1997).

Durante a Idade Média, São Tomás de Aquino apropriou-se desta fundamentação da metafísica aristotélica para discutir a questão da cor. Segundo Tomás de Aquino, a essência da humanidade é única, o homem tem que ser compreendido por esta essência, já que ela é divina, pois este foi criado à imagem e semelhança de Deus. O homem comporta, além da essência, a matéria individual e os acidentes que o individualizam. A noção de humanidade não compreende, portanto, a carne, os ossos, a brancura ou a negritude. Estes atributos são dados como forma de individualização. Branco e negro são, deste modo, acidentes que constituem uma diferença específica. É preciso salientar que, no momento em que tal reflexão foi elaborada, não se tinha a questão dos africanos como um problema central; tal análise foi feita como uma especulação de caráter geral (MEDEIROS, 1985).

Saliente-se, todavia, que a visão acidental em relação à cor não estava desprovida, mesmo em Tomás de Aquino, de uma concepção hierárquica entre o branco e o negro. Tais cores não tinham um estatuto equivalente. O branco estava na esfera da verdade, traduzindo a santificação. O negro estava na esfera do falso, um contrário imperfeito para o branco (MEDEIROS, 1985).

A partir do momento em que se intensificaram os contatos entre o Ocidente cristão e a África, esse discurso sobre a cor tornou-se um elemento fundamental na compreensão do Outro. A revitalização da Escolástica na Época Moderna explica, de certo modo, o fato destas categorias estarem presentes no discurso de Frei José.

Inicialmente é importante destacar que o discurso em torno da cor preta, no meu entender, no século XVIII, não traduz nenhuma perspectiva racial e/ou racista entendida à luz do campo discursivo das teorias científico-raciais do século XIX. Numa primeira

perspectiva deve-se entender esse sistema de cores dentro de um campo cultural que se definiu em Portugal e em toda a Europa Ocidental desde a Idade Média. Preto/negro são cores que eram vistas como castigos impostos aos pecadores. Negro é o “desgraçado” no sentido do que não possui a graça divina, opondo-se ao branco que é a cor dos bons e dos recompensados por Deus (HORTA, 1991). Neste sentido, parece ficar claro quando o sermão e o texto hagiográfico se referem à cor preta como um acidente que poderia ser superado pelas virtudes e pela submissão aos dogmas religiosos. Elesbão e Efigênia eram virtuosos e católicos por isso, embora “pretos”, não estavam diminuídos no contexto da corte celeste, ou seja, suas essências não haviam sido corrompidas. O mesmo raciocínio utilizado por Frei Apolinário para justificar o fato de São Benedito, embora “preto”, ter sido beatificado antes de outros também virtuosos franciscanos.

A cor como acidente, no entanto, deveria ser enfatizada, embora as virtudes fossem capazes de atenuar o caráter accidental da pele. Tal fato acabava por reforçar o fato de que a mensagem que se desejava passar deveria ficar bem clara para o receptor. Não se poderia ter qualquer dúvida que os santos eram “pretos”, até porque os alvos principais daquela mensagem eram os homens que possuíam aquela cor. Era importante ademais incutir a consciência de que a cor preta demarcava um castigo, mas que este poderia ser superado diante da aceitação de uma vida virtuosa conduzida dentro dos parâmetros da fé. Elesbão e Efigênia eram a prova cabal de que o acidente da cor não corrompia a essência humana que era divina.

A preocupação de Frei José Pereira de Santana com a explicitação da cor ficou mais evidente quando ele incluiu, no segundo volume dos Dois Atlantes de Etiópia, um Aditamento Apologético a cerca da cor própria e natural do Glorioso S. Elesbão. Neste aditamento pretendia dissipar qualquer dúvida quanto ao fato do santo ser realmente “preto”.

Segundo Frei José (1738), havia surgido dúvidas quanto ao fato

da cor de Elesbão ter sido, efetivamente, preta. Fundou-se a dúvida no fato de que alguns acreditavam que aqueles naturais da terra do santo eram de cor “parda” ou “azeitonada”. O frade argumenta que a pátria de Elesbão, a cidade de Axum – capital do Reino etíope – era uma terra onde a “cor preta” era a marca de seus naturais. As dúvidas que surgiram se deviam ao fato de que o contato que existiu entre os naturais desta região com mulheres maometanas teria redundado no nascimento de homens de cor “baça”. Todavia, ao tempo de Elesbão, estes contatos ainda não existiam. Esses argumentos ainda eram reforçados por Frei José ao se afirmar que a pátria de Elesbão ficava na mesma altura da Núbia e Cabo Verde onde as pessoas são “extremamente negras”. Sabia-se também que a Abissínia, terra de Elesbão, era um Reino austral e quanto mais austrais as regiões, mais “pretas” eram as pessoas (SANTANA, 1738).

A dissipação das dúvidas e a necessidade de afirmar a certeza sobre a cor frisavam, diante das concepções expostas, que o local de origem dos santos era a África, pátria dos “pretos”. Os oriundos desta pátria ou os que tivessem a mesma cor de seus naturais, a exemplo dos santos, poderiam também ser virtuosos. Neste sentido, Frei José procurou diferenciar os “pretos” dos maometanos, afirmando que Elesbão não se confundia com estes. Na verdade, tal distinção começara a se estabelecer a partir dos primeiros contatos dos portugueses com os demais povos africanos. Esta distinção, orientada por objetivos de catequese, tendia, em alguns casos, a valorizar os “gentios” em relação aos mouros, pois acreditava-se que a catequese dos “pretos” seria mais profícua (HORTA, 1991).

Além da discussão teórica propriamente dita, tais questões afinavam-se com a perspectiva sócio-cultural difundida em Portugal e na sociedade colonial brasileira, onde a cor designava lugar social. José Ramos Tinhorão afirma que o termo “negro” em Portugal, desde o início do século XV, referia-se genericamente a todos os tipos raciais de “pele mais morena” com os quais os portugueses se relacionavam. Esta generalização começaria a desaparecer na medida em que con-

tatos mais precisos com os povos africanos fizeram com que, para os de pele mais escura, se começasse a utilizar o designativo “preto”. Posteriormente, o termo “preto” seria ainda mais especificado para tratar do escravo africano. Segundo documentos encontrados na Chancelaria de D. Manoel, observa-se que, no início do século XVI, “preto” não era mais usado como substantivo mais como qualificativo simples: “homem preto”, “escrava preta” (TINHORÃO, 1988).

Sheila Faria demonstra que, no Brasil setecentista, cor refere-se, invariavelmente, a lugar social. A caracterização do indivíduo como “preto/pardo”, mesmo sendo ele forro ou livre, significava um recente passado ou antepassado escravo. “Preto” era, principalmente, sinônimo de escravo e, mais ainda, de escravo africano. Os forros, ainda por algum tempo, eram também designados de “pretos”. Como o processo de inserção social destes últimos era bastante difícil, a cor era um elemento fundamental para demarcar os lugares de cada um naquela sociedade profundamente hierarquizada (FARIA, 1998).

Parece-me, neste contexto, que a insistência em deixar clara a cor dos santos não era mera coincidência. Ao se conceber a cor como um acidente, mostrando que ela não era empecilho para a obtenção da virtude, queria a Igreja que os “pretos” seguissem o exemplo daqueles santos, irmãos seus pela cor. Ou seja, incitava-os a serem virtuosos e obedientes a Deus e à Igreja e a seus ensinamentos, pois com isso seriam tão merecedores das glórias divinas quanto foram Elesbão e Efigênia. O representante do Ordinário, ao conceder a licença para a publicação da obra de Frei José Pereira de Santana, afirmou que Elesbão, embora “preto”, fora mais ilustre do que os césaes de Roma. Frei Apolinário da Conceição (1744), ao falar do culto de São Benedito, deixou bem claro o fato de se pensar neste santo como um exemplo a ser seguido pelos “pretos”:

[...] referindo-se assim mesmo algumas virtudes do Benedito preto, que se segue, não pequeno fruto espiritual assim dos Brancos, como dos Pretos, estes por se lhes propor um Santo de sua própria condição, aqueles, por verem um por seu nascimento, tão humil-

de, tão exaltado, e favorecido (p. 268, grifo nosso).

O vigário da Freguesia da Candelária, no Rio de Janeiro, em 1740, quando consultado pelo bispo sobre a pertinência de confirmar-se a ereção da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, respondeu com argumentos semelhantes aos de Frei Apolinário da Conceição:

Exmo. Revmo. Sr. – São tantas as Irmandades de Pretos que a multiplicidade delas tem feito menos fervorosa a sua devoção; já os pretos minas têm outra confraria do Menino Jesus cita na Capela de S. Domingos, na qual não há muito fervor e aumento, porém agora se apresenta um rol de mais de setenta Irmãos e Irmãs que se têm agregado a estes Santos; e me parece que por serem da sua cor mais eficazes e constantes no fervor e devoção que agora mostram ter. V. Excia. mandará o que for servido (Apud MAURICIO, 1946, p. 215, grifo nosso).

Esta explicitação da funcionalidade da devoção destes santos negros não deixava dúvidas quanto ao público que se queria atingir. A insistência na cor, com efeito, conferia à proposta da Ordem do Carmo, mediante a obra de Frei José, uma amplitude que atingia não só aos escravos, mas também aos forros. As denominadas “gentes de cor” eram chamadas para o interior da Igreja e representadas de forma significativa em seus altares. Não se pode esquecer que se estava tratando da população que, no século XVIII, se tornava cada vez mais importante para a sobrevivência do Império português.

A escolha de “santos pretos” afirmava a importância da catequese dos negros ao mesmo tempo em que refletia o esforço da Ordem do Carmo na estruturação de um projeto que procurasse atender, especificamente, parte das demandas de africanos e seus descendentes. Todavia, o discurso de Frei José, ao reforçar a especificidade da cor dos santos, reproduzia uma concepção hierárquica de sociedade, onde até mesmo o altar era pensado enquanto um espaço segmentado por diferenças que eram vistas como naturais. A própria existência de um projeto específico de catequese para negros reforçava e recriava as diferenças.

7. CONCLUSÃO

A guisa de conclusão é fundamental reafirmar o papel da Igreja, na América Portuguesa, como um importante instrumento de consolidação de uma ordem escravista de Antigo Regime, pois ao construir um discurso de legitimação do cativo africano, instrumentalizando-o por meio de um projeto de catequese específico para africanos e seus descendentes, a instituição participava de forma ativa na sustentação de uma sociedade que se via naturalmente como desigual e que, em função deste caráter, destinava a cada um papel específico a desempenhar.

NOTAS

- 1 O termo “tradição inventada” está sendo entendido com base em Hobsbawm (1997, p. 9-23).
- 2 Santana, 1735 – Dedicatória à Maria. O frade estabelece o parentesco entre Elesbão e Maria por aquele ser descendente de Salomão, por isso a comparação com a cor.

REFERÊNCIAS

BOXER, Charles R. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRION DAVIS, David. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. **Flor peregrina por preta ou nova maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de São Filadélio**. Religioso leigo da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica. Lisboa: Officina Pinheirense da Música, 1744.

CONQUERY-VIDROVITCH, Catherine (Org.). **A descoberta da África**. Lisboa: Edições 70, 1981.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOMES, Francisco José Silva. Le pojet de neo-chretienité dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915. 1991. Tese (Doutorado)-Universidade de Toulouse Le Mirail, Toulouse, 1991.

HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviatha**: instituições e poder político em Portugal – séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

HOBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HORTA, José da Silva. A imagem do africano pelos portugueses antes dos descobrimentos. In: ALBUQUERQUE, Luís de. **O confronto do olhar**. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Lisboa: Caminho, 1991.

ISICHEI, Elisabeth. **A history of christianity in Africa**: from antiquity to the present. New Jersey: Africa World Press, 1995.

LE GOFF, Jacques. Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: São Marcelo de Paris e o Dragão. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1993.

MARCONDES, Danilo, **Iniciação à história da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). **O antigo regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MAURICIO, Augusto. **Templos históricos do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1946.

MEDEIROS, François. **L'Occident et l'Afrique (XIII^e-XV^e siècle)**. Paris: Karthala, 1985.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial. 2002. Tese (Doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

SANTANA, Frei José Pereira de. **Os dois atlantes de Etiópia**. Santo Elesbão, Imperador XLVII da Abissínia, Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, Princesa da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735-1738.

_____. **Sermão dos santos pretos carmelitas**. Elesbão, Imperador da Abissínia e Efigênia, Princesa da Núbia. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735a.

SILVA, Alberto da Costa e. A enxada e a lança. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Lisboa: Tipografia Lacerdina, 1813.

SNOWDEN, Frank. **Blacks in antiquity**: Ethiopians in the greco-roman experience. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal**. Lisboa: Caminho, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia. das Letras, 1996.

_____. **Ideologia e escravidão**. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAUCHEZ, André. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age**. Roma: École Française de Rome, 1988.

Recebido em: Maio de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

AD Pias Causas: as motivações religiosas na concessão das alforrias (Campos dos Goitacases, 1750-1830)

Márcio de Sousa Soares

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense - UFF, Professor da Faculdade de Educação e Tecnologia – FAETEC – Rio
E-mail: soaresmsousa@gmail.com

Resumo. O artigo propõe uma análise sobre o papel e importância das motivações de ordem religiosa e moral nas alforrias concedidas a escravos estabelecidos em Campos dos Goitacases, entre 1750 e 1830. O exame de registros paroquiais de batismo, testamentos inventários, cartas de alforria e processos cíveis permitem dizer que havia dimensões preponderantemente de ordem política e moral-religiosa em jogo que tornavam bem mais complexa a prática da manumissão. Por se tratar de uma sociedade pré-industrial, é muito pouco crível que, em matéria de concessão da liberdade, os senhores de escravos governassem suas ações movidos por interesses materiais pautados decisivamente por uma “lógica de mercado”.

Palavra-Chave: Escravidão. Alforria. Constrangimento moral. Clientela.

Abstract. The article proposes an analysis on the paper and importance of the motivations of religious and moral order in the enfranchisements granted to slaves established in Campos of Goitacases, between 1750 and 1830. The exam of parochial registrations of baptism, wills inventories, enfranchisement letters and civil processes allow to say that there were dimensions preponderantly of political order and moral-religious person in game that you/they turned much more complex the practice of the manumission. For treating of a pré-industrial society, it is very little believable that, as regards to concession of the freedom, you of slaves governed their actions moved by material interests ruled decisively by a market “logic”.

Keywords: Slavery. Libetration. Moral compulsion. Clientage.

1. INTRODUÇÃO

Ao legitimar a escravidão moderna, a expectativa da Igreja Romana era incorporar ao seio da cristandade aqueles povos infiéis resgatados do paganismo por meio das guerras justas. Entretanto, uma vez desencadeada a empresa da colonização do Novo Mundo, para onde era remetida a maior parte dos africanos reduzida ao cativeiro, não tardou muito para que os missionários comprometidos com a conversão e a divulgação do evangelho enfrentassem enormes dificuldades na execução de semelhante obra. Em meio a um contexto que julgavam adverso aos seus propósitos, logo cuidaram de cunhar um discurso moralizante à moda tridentina¹, associando o “desregramento moral” vigente na América portuguesa à escravidão, mais especificamente atribuído à suposta “lascívia” das escravas, as quais eram acusadas de estar, freqüente e indistintamente, envolvidas em “tratos ilícitos”, quer com seus parceiros de infortúnio, quer com seus senhores ou demais homens livres².

Conforme os preceitos da Santa Madre Igreja, o intercursus sexual estava limitado aos leigos casados e sujeito a uma série de restrições que visavam dissociá-lo do pecado capital da luxúria. De acordo com antigos Manuais de Confissão, a luxúria englobava uma série de comportamentos sexuais que atentavam contra o sexto e o nono Mandamentos da Lei de Deus: fornicção; adultério; incesto; defloração forçada; raptos e atos contra natura: molície; sodomia e bestialidade (LIMA, 1986).

Na qualidade de pecado capital, a luxúria podia implicar na danação eterna da alma caso as faltas não fossem mitigadas pela administração do Sacramento da Penitência, do qual são parte integrante a contrição (arrependimento perfeito), a confissão e a satisfação (absolvição). Para que a reconciliação com Deus e com a Igreja pudesse ser efetivamente alcançada, o penitente tinha que rogar o perdão divino facultado pelo sacramento imbuído preferencialmente pela contrição (arrependimento sincero e amor

a Deus) e não motivado pela atrição (arrependimento imperfeito derivado da feiúra das faltas ou do amor a si por medo das penas do inferno); confessar todos os pecados mortais que tivesse cometido, além de seguir à risca as penitências prescritas pelos párocos (DELUMEAU, 1991; ALMEIDA, 1992).

Segundo a teologia católica, o confessor tem “o poder das chaves”³ – isto é, o poder de perdoar os pecados – entretanto, a absolvição e a restauração da comunhão com Deus implicam somente na remissão das penas eternas (condenação ao inferno), posto que as penas temporais permanecem. Isso porque, na concepção da Igreja, o pecado mortal tem a capacidade de imprimir uma marca de impureza na alma do pecador, assim como a multidão de pecados veniais acumulados ao longo da existência. Ambos exigem uma purificação, quer neste mundo, quer depois da morte, no estado chamado purgatório. É justamente essa purificação que tem a capacidade de libertar da pena temporal do pecado. Assim, o perdão sacramental livrava o confitente amedrontado e arrependido das chamas eternas do inferno e facultava-lhe a benesse divina de purgar suas culpas após a morte.

De acordo com a doutrina romana, o Purgatório era um lugar de purificação pelo fogo, portanto, local de sofrimentos e expiações necessários à completa remissão dos pecados, credenciando o ingresso no Paraíso Celeste para que a alma completamente purificada pudesse finalmente gozar da visão beatífica de Deus. Conquanto não implicasse na condenação eterna, as penas purgatorias eram terríveis e a duração desse sofrimento era sempre incerta, posto que dependia sempre da extensão e, sobretudo, da gravidade das faltas de cada um. No entanto, o período de purgação podia ser abreviado pela misericórdia divina sempre pronta a atender à intervenção da Virgem, dos Santos e toda a coorte celeste, assim como a considerar a intercessão dos vivos para como os mortos por meio de sufrágios, orações e esmolas (LE GOFF, 1981; RODRIGUES, 2005).

Não obstante as práticas relacionadas à luxúria fossem seve-

ramente combatidas pela Igreja, os “tratos ilícitos” grassavam nos trópicos em decorrência da “fragilidade humana”, conforme admitiam muitos testadores ao ajustarem suas contas com o Criador. Pecados da carne, cujos rastros mais visíveis eram, sem dúvida, os filhos ilegítimos. Ademais, o perdão da Igreja facultado pela confissão sacramental era incapaz de fazer desaparecer, o que aos olhos de uma pessoa livre e temente a Deus figurava como uma situação moralmente reprovável: a prole ilegítima fadada ao cativeiro.

Embora não houvesse nenhuma prescrição formal da Igreja em sentido contrário, tudo leva a crer que deixar filhos na condição de escravos era considerado uma falta grave, cuja remissão completa estava fora do alcance da Igreja, posto que, ao envolver a posse e domínio sobre um bem, dependia da vontade do possuidor em abrir mão dele na tentativa de reparação do erro. Contudo, graças ao “poder das chaves”, a absolvição poderia ser adiada pelo confessor até que, aos seus olhos, o pecador tomasse emenda ou reparasse “um escândalo público mediante uma satisfação apropriada” (DELUMEAU, 1991, p. 70), demonstrando com isso o propósito de não mais pecar. Assim, a alforria na pia batismal transformava-se na primeira oportunidade que uma pessoa livre tinha para remediar semelhante falta e, desse modo, reduzir o tempo de permanência nas chamas purificadoras do Purgatório.

Torna-se, nesse sentido, muito emblemático o caso de Baltazar Gonçalves (FARIA, 1998). Ao ditar seu testamento, em maio de 1714, não só reafirmou o reconhecimento da paternidade de um mulato chamado Pedro Dias, como também ameaçou seus herdeiros com uma maldição caso tentassem prejudicar o rapaz:

Declaro que tenho um mulato por nome Pedro Dias que desde que nasceu é forro por ser meu filho e ter sua carta de alforria e em nenhum tempo os meus herdeiros poderão entender com ele com pena de minha maldição (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento de Baltazar Gonçalves, redigido em 1714, grifo nosso).

É como se, com semelhante ameaça, o testador cuidasse que seus herdeiros não desarranjassem uma situação que ele julgava ter reparado. Ao que parece, sentia-se mais vulnerável aos sofrimentos purgatoriais, caso aquele mulato viesse a ter problemas futuros em virtude da ausência paterna.

O sacramento do batismo convertia-se assim num duplo ritual de purificação: para o nascituro tratava-se da supressão do pecado original, ao passo que para o pai significava atenuar as conseqüências de um pecado da carne, dando início a sua remissão. Convertia-se também num duplo rito de passagem, posto que para o batizando representava não só a entrada no seio da Igreja como também a mudança da condição de escravo para a de forro.

Para que a alforria na pia batismal fosse alcançada logo após o nascimento, tudo dependia da consciência culpada de um senhor por deixar um filho ou parente seu amargar as agruras do cativo combinado com a habilidade das mães desses pequenos escravos, posto que a maior parte das crianças alforriadas na hora do batismo era composta por filhos ilegítimos (FARIA, 1998; SOARES, 2006)⁴. Contudo, isso não significa dizer que todas as alforrias de pia resultavam dos tratos ilícitos havidos entre senhores e suas escravas. Mulheres existiram que concederam aquele tipo de benefício, assim como alguns filhos de escravos casados também o receberam.

Quadro I - Alforrias de Pia Conforme a Situação Conjugal das Mães (1753-1831)

Quantidade de filhos alforriados	Escravas casadas		Escravas solteiras	
	# casais	crianças	# mães	crianças
1	48	48	202	202
2	7	14	17	34
3	1	3	7	21
4	2	8	1	4
5	0	0	1	5
9	1	9	0	0
Soma	59	82	229	266

Fonte: ACMC - Registros Paroquiais de Batizados de Livres da Freguesia de São Salvador

Não encontrei nenhum caso em que o senhor declarasse abertamente estar alforriando seu filho. Até mesmo porque a hora do batismo não era mesmo o momento apropriado para revelações dessa natureza. Os batizados eram cerimônias públicas e as igrejas vivam sempre cheias de gente afeita às murmurações. Seria, pois, no mínimo constrangedor à decência das famílias e uma afronta aos mandamentos da Igreja, um senhor solteiro, casado ou viúvo admitir, abertamente, tratos ilícitos mantidos com suas cativas. No entanto, alguns deles o fizeram em seus testamentos, ao sentirem o aproximar da morte e as incertezas quanto ao destino de suas almas.

Assim procedeu, por exemplo, Timóteo de Almeida Rio. Nascido em Portugal, veio para o Brasil em meados do século XVIII, ocupando-se com caixeiro na cidade do Rio de Janeiro. Depois, mudou-se para Campos tornando-se caixeiro de Caetano José da Mota, na casa de quem passou a viver. Nesta ocasião, achava-se solteiro e teve tratos ilícitos com uma parda chamada Josefa, escrava de seu patrão. Deste relacionamento nasceu Manoel e as circunstâncias que tinha para acreditar que o dito era seu filho “[...] é porque a dita parda não era de fonte e rio por estar sempre em casa com sua senhora e também o tempo que o comuniquei é o mesmo em que veio a parir” (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Sentença Cível)⁵.

Ao que parece, no curso de sua vida, o caixeiro não cuidou do destino do primogênito, vindo a tentar remediar-lhe a sorte ao sentir a proximidade da morte. Porém, quando da abertura do processo de inventário de seu pai, em 1804, Manoel já era liberto e contava com cerca de 38 anos. O certo é que Timóteo de Almeida Rio conseguiu acumular prestígio e fortuna nos Campos dos Goitacases. Tornou-se comerciante de varejo e arranjou casamento com Quitéria Bernarda de Azevedo com quem teve cinco filhos e conviveu por 10 anos até a morte dela. Não obstante seu passado de caixeiro e a dedicação ao trato comercial, exerceu

cargos “honrosos da República” de Almotacé, Vereador, Juiz Ordinário e algumas vezes Ouvidor e mesmo depois – e, conforme diziam os filhos naturais, também durante – o exercício de tão nobres cargos continuou a tocar seus negócios.

Depois de enviuvar, voltou novamente a ter tratos ilícitos com uma escrava, dessa vez com a crioula Ana, uma de suas cativas. Desse relacionamento, nasceram-lhe cinco filhos, a saber

[...] Maria, Antônio e João, José e Joaquim estes dois últimos são mortos e suposto eu não tivesse feito público serem meus filhos era por razão de escândalo e não ficar compreendido nas correições dos Reverendos Visitadores e na indignação do meu Reverendo Vigário, por cujo motivo mandei batizar como meus cativos não porque duvidasse da paternidade e filiação que os ditos têm comigo e como a defunta sua mãe nunca me saía de casa nem ia de fonte e rio e eu sabia a fidelidade que a dita me guardava não tinha fundamento algum por onde possa duvidar serem os escondidos meus filhos (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Sentença Cível a favor de Maria de Almeida Rio..., grifos nosso).

Era mais um caso de um duradouro concubinato entre um senhor e sua escrava que deve ter se conservado até a morte desta, posto que a mesma já era falecida no tempo em que seu senhor e amásio ditara o testamento. Computando-se os intervalos dos batizados entre o primeiro e o último membro daquela prole ilegítima, é possível estimar que o concubinato entre ambos tenha durado, no mínimo 11 anos, pois Maria fora batizada aos 26 de agosto de 1781 e José recebera os santos óleos aos oito dias do mês de setembro de 1792. Destes cinco filhos naturais, Timóteo cuidou de providenciar a alforria na pia batismal de João e de José. Maria fora libertada mais tarde, pois todos os três filhos vivos da crioula Ana já eram forros quando o testamento foi redigido.

Embora vivessem junto a seu pai, não resta dúvida que os filhos da escrava Ana recebiam um tratamento desigual em comparação aos seus meios-irmãos nascidos do legítimo matrimônio⁶.

Todas as três filhas legítimas de Timóteo foram dotadas e se encontravam casadas. O filho varão nascido do matrimônio estava na diligência de tomar ordens na cidade de São Paulo tornando-se, posteriormente, o Reverendo José de Almeida Rio, padre coadjutor da Igreja Matriz de São Salvador. Ao deixar um rico legado – constituído de casas, jóias de ouro, algumas peças de tecido fino e uma escrava – para sua neta, filha de Úrsula de Almeida Rio e de seu genro Antônio Alves de Souza Carqueja, favoreceu-os mais do que aos outros, já que a neta passaria a usufruir diretamente do legado recebido somente depois que tomasse estado de casada⁷. Contudo, apesar de não reconhecê-los publicamente, diziam os filhos naturais, seu pai trazia-os com asseio e calçados, tanto assim que ele próprio os ensinou a ler, escrever e contar e mandou ensinar a Antônio e a João os ofícios de alfaiate e sapateiro. Atitude que, por sinal, tornou-se objeto de dupla interpretação no litígio posteriormente havido entre os meios-irmãos em torno da habilitação dos herdeiros. Para os filhos legítimos de Timóteo de Almeida Rio esse gesto comprovaria

[...] não serem os autores filhos do testador, que nascendo estes em casa do mesmo e reconhecendo o testador que fossem seus filhos, de necessidade os trataria como tais e não os deixaria ficar na escravidão até a hora da sua morte ainda mesmo depois de falecida a mãe dos autores sem que o testador os denominasse por tempo algum por seus filhos e como tais os tratasse, antes deles se servia como escravos trazendo-os descalços e expostos a todo o serviço da rua de que são próprios aos mesmos escravos e um mandou ensinar a alfaiate e a outro sapateiro (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Sentença Cível a favor de Maria de Almeida Rio...).

Além disso, alegavam que

[...] também se prova o pouco caso que o testador fazia dos autores que os mesmos escravos da casa os tratavam como parceiros denominando-os por tu e quando faleceu a mãe dos au-

tores melhor deu o testador a conhecer a pouca confidência que dela fazia que a que sepultara embrulhada em uma esteira se a piedade de algumas pessoas não instasse com o testador para consentir o ser ela amortalhada e conduzida pela Irmandade dos Pretos de que a mesma falecida era irmã (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Sentença Cível a favor de Maria de Almeida Rio...).

Os libertos, por sua vez, insistiam que o testador sempre os tratou

[...] como seus filhos de sorte que até mesmo ensinou aos autores Antônio e João a ler, escrever, contar, tendo, aliás, com que pagar a mestres e não consentiu que a autora Maria andasse com mestra senão enquanto pequena e logo a fez acabar de aprender a renda, costura em casa com suas irmãs [...] e por aprenderem seus ofícios os autores Antônio e João conservando-se em tal estado por não serem recrutados para soldados, isto mesmo era amor paterno e quando tudo faltasse basta a confissão de filhos e herdeiros em testamento (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Sentença Cível a favor de Maria de Almeida Rio...).

Pela argumentação feita por ambas as partes é possível perceber claramente que, antes da redação de seu testamento e de decidir sobre a habilitação dos herdeiros, o rico comerciante teve o cuidado de mandar ensinar um ofício aos seus filhos nascidos no cativeiro, proporcionando-lhes condições de, no futuro, ao menos, viverem de si. Sentindo, porém, o aproximar da morte, Timóteo de Almeida Rio tratou de assossegear a consciência instituindo tanto seus filhos legítimos quanto os ilegítimos por seus universais herdeiros. Além disso, beneficiou a Maria, sua filha natural, com um legado constituído de um lanço de casas e mais os serviços de uma escrava a quem libertou com a condição de acompanhar a dita Maria enquanto viva fosse.

Não obstante a visível desigualdade com que Timóteo tratava sua prole legítima e ilegítima é inegável que a atenção

dispensada aos filhos naturais os distinguia dos escravos da casa. Foi certamente a contradição resultante da simultânea condição de pai e senhor que levou aquele comerciante a providenciar a alforria de seus filhos naturais e, no fim de sua vida, a tentar remediar-lhes a sorte futura ao instituí-los como seus herdeiros em pé de igualdade com sua prole legítima.

Nem sempre eram as declarações *in extremis* que revelavam as motivações ocultas de uma alforria de pia. Escrituras de Perfilhação também traziam à tona de forma pública o que quase sempre, veladamente, era de conhecimento geral. Foi o que aconteceu com o poderoso Cavaleiro da Ordem de Cristo, o coronel João Antônio de Barcelos Coutinho, filho e herdeiro dos bens vinculados ao mestre de campo José Caetano de Barcelos Coutinho. Em março de 1816, o ilustre potentado dera início a um processo de perfilhação de seus seis filhos naturais havidos, no estado de solteiro, de três mulheres diferentes. O coronel era casado com uma prima de quem não tinha filho algum e, sem esperar pelo momento derradeiro, desejava pôr em ordem o destino de sua avultada fortuna.

Esse processo, assim com aquele mencionado anteriormente, enfrentou uma forte resistência por parte dos parentes legítimos. No caso do coronel João Antônio, sua tia e sogra questionava o destino dos bens vinculados, já que o mesmo queria que a sucessão do vínculo passasse em favor de seu único filho varão, enquanto ela desejava beneficiar seu primogênito evocando as antigas tradições que presidiam a transmissão de Morgados e Capelas⁸.

O curioso é que, em meio à réplicas e tréplicas que pautaram todo o processo, em nenhum momento as partes envolvidas mencionaram a ascendência escrava dos filhos do coronel João Antônio. A origem e a condição das mães só foram reveladas porque, em processos dessa natureza, era forçosa a apresentação dos registros de batismo dos filhos. Semelhante registro era fundamental para que pudesse ser apurado se o pai e a mãe das crianças eram pessoas desimpedidas de se casar na época da geração, uma vez que

filhos espúrios, sacrílegos, adúlteros e incestuosos não podiam ser contemplados com o benefício da perfilhação⁹.

Felícia Joaquina, Anastácia Ferreira e Paulina de tal eram escravas do Mestre de Campo José Caetano de Barcelos Coutinho, por consequência, senhor e avô dos batizando. Todas as crianças foram alforriadas na pia batismal, exceto João Batista que já nascera livre em virtude da alforria concedida à sua mãe¹⁰. Essa atitude parece confirmar que havia mesmo certo constrangimento do ponto de vista moral entre as pessoas livres em deixar parentes consanguíneos no cativeiro. Dois dos futuros litigantes eram padrinhos da primeira filha natural do coronel João Antônio: sua prima e futura esposa e o primo que arvorava o direito de herdar os bens vinculados.

Embora sua extensa prole ilegítima resultasse dos “tratos ilícitos” havidos com três mulheres diferentes, percebe-se claramente a relativa estabilidade do concubinato entre o coronel e a escrava Anastácia, uma vez que o intervalo do batismo de seus três filhos foi de praticamente oito anos. Tanto que, além da alforria de suas duas primeiras filhas logo ao nascer, a própria Anastácia acabou sendo posteriormente libertada.

Histórias como essas sugerem que o concubinato entre escravas e seus senhores – salvo os casos de violência sexual – pode também ter sido, em alguns casos, resultado de uma atitude intencional empregada por essas mulheres com o objetivo de conseguir favores, alforria e legados, melhor sorte, enfim, para elas próprias e, sobretudo, para os filhos nascidos desses relacionamentos. Embora seja muito difundida a idéia de que as escravas concubinas se alforriassem facilmente, parece ter sido mais comum que essas cativas tenham conseguido, com maior sucesso, a liberdade para seus filhos do que para elas próprias¹¹.

A alforria na pia batismal era um ganho obtido no seio de uma relação, sem dúvida alguma, extremamente desigual, mas ainda assim uma relação em que o poder de mando dos senhores podia encontrar pela frente, como contrapartida, com a astúcia

das escravas (FERREIRA, 2002). Mesmo passada a chance de obter, na pia batismal, a alforria de um filho, havido do intercuro sexual com seus senhores, algumas escravas não abandonavam a esperança de alcançá-la. Certamente que elas sabiam que o temor da danação eterna ou de uma estada muito longa no Purgatório, por morrerem deixando filhos no cativeiro, rondava a consciência dos senhores nos momentos derradeiros. Contar com esse medo, e tentar tirar proveito dele era, portanto, mais um tortuoso e incerto atalho que poderia conduzir alguns escravos à liberdade.

As disposições testamentárias feitas por Miguel Soares Chaves, em setembro de 1796, são bastante esclarecedoras dos expedientes utilizados por algumas escravas em benefício da liberdade de seus filhos. O testador era um português solteiro, dono de um sítio localizado na Freguesia de São Gonçalo. No intuito de organizar o destino de seus bens declarou

[...] que não tenho herdeiros forçados senão duas cativas naturais as quais forrei e dei liberdade tendo elas sido escravas, uma dos religiosos de São Bento e a outra foi escrava de Bento de tal, morador no Queimado. Uma se chama Iria do Espírito Santo e a outra Ana Soares as quais chamo de filhas com declaração que entrarão com os gastos que tenho feito com elas cuja quantia se achará em um codicilo que eu farei e se dará cumprimento a ele como a um próprio testamento [...] Declaro que há dezoito anos pouco mais ou menos forrei um rapaz por nome Vitorino na fé de que era meu filho e no fim deste tempo declarou a mãe antes de falecer três dias [sic] temendo levar sua consciência carregada me mandou chamar e diante das testemunhas me pediu perdão do engano que me fez e confessou publicamente como consta do assinado que fizeram as testemunhas que se achavam presentes, por cuja causa ando em demanda com o dito rapaz sendo que a sentença saia a meu favor meu cativo é e por meu falecimento fica a pensão e obrigação de dar cinco doblas à Santa Casa em cada um ano dar um dobra e senão der conta no fim de cinco anos sempre meus testamenteiros presentes e vindouros favorecerão a liberdade e cumprido com o que ordeno logo que findar o último pagamento o dou por forro e liberto e o deixem ir em paz” (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento de Miguel Soares Chaves, redigido em 1796, grifo nosso).

Nesse caso, a crise de consciência funcionou às avessas, onde uma mãe confessava publicamente, à beira da morte, a mentira de uma falsa paternidade sustentada por quase vinte anos em favor da alforria de seu filho. Uma liberdade gratuita que, depois de tanto tempo, se via ameaçada a ficar sob condição, por conta de uma demanda judicial.

O importante é sublinhar que essas escravas sabiam muito bem calcular a hora certa de agir, como fez a preta de nome Maria. Doente, temendo a morte e desejando colocar sua alma no caminho da salvação, Salvador Nunes Viana – um rico senhor de engenho estabelecido em Ururá, freguesia de São Salvador – ditara seu solene testamento em maio de 1801, onde se declarou casado, porém sem ter filhos havidos do matrimônio. Por isso, dispondo da metade de seus bens, instituiu seu filho natural, nascido quando ele ainda era solteiro, como seu único herdeiro. Tratava-se do pardo Amaro nascido do ventre cativo de uma preta mina chamada Tereza, escrava de Manoel Fernandes Ramos. Salvador havia providenciado a alforria de Amaro há mais de quarenta anos e sempre o manteve perto de si no trato do engenho, além de deixá-lo estabelecer um sítio em suas terras (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Autos Cíveis de Embargo entre partes: Amaro Nunes Viana contra Francisca Correa de Abreu)¹².

Nenhuma dúvida pairava na consciência do testador e nem na de sua legítima esposa quanto àquela paternidade, posto que em momento algum foi contestada e o pardo Amaro tornou-se, de fato, herdeiro dos bens de seu pai como revela o inventário daquele senhor. Porém, as histórias dos envolvimento sexuais de Salvador com escravas não findaram com o matrimônio. Tanto que, pouco mais de um mês após a aprovação de seu testamento, ditara um Codicilo¹³ em que revelou ter sido procurado por uma escrava das redondezas e admitiu que no estado de casado em que se encontrava tivera “[...] amizade ilícita com uma preta por nome Maria, escrava que foi de Manoel Fernandes Ramos, a qual

tendo uma filha parda por nome Antônia me asseverou ser minha filha” (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) - Autos Cíveis de Embargo entre partes: Amaro Nunes Viana... 1801, grifo nosso).

Tratava-se, portanto, nesse caso, de uma filha adúlterina e, como tal, não poderia ser instituída herdeira. Na dúvida, porém, de ser a escrava Antônia sua filha, e para desencargo de sua consciência, determinou ao seu filho e testamenteiro que do remanescente de sua terça – que no testamento estava destinado a ser repartido igualmente entre suas sobrinhas – forrasse a “[...] dita rapariga Antônia e depois de forra repartirá com a mesma os ditos remanescentes, a saber, metade dos ditos remanescentes é para se dizer missas pela minha alma e outra metade é para a dita rapariga Antônia [...]” (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) - Autos Cíveis de Embargo entre partes: Amaro Nunes Viana... 1801). Além disso, incumbiu o testamenteiro de fazer diligência para a casar dentro de dois anos depois de forra “[...] e se não achar com quem se case neste tempo lhe entregará a sua legítima ficando encostada a seu irmão Amaro dito meu testamenteiro [...]” (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) - Autos Cíveis de Embargo entre partes: Amaro Nunes Viana... 1801). Se não pôde beneficiá-la mais, ao menos – e isso não era pouco para um escravo – cuidou de viabilizar sua alforria e arranjar-lhe meio de vida.

Revelou-se, pois, muito bem-sucedida a intervenção da escrava Maria. A atribuição de paternidade de escravos a homens livres abria a possibilidade de alforria e até mesmo de herança de bens materiais expressivos, para além dos costumeiros legados. O capitão Manoel de Moraes Cabral não só resgatou do cativo o filho que teve com a parda Paula Pinto de Melo, escrava de dona Úrsula das Virgens, como também arrematou em hasta pública uma escrava de menor idade chamada Custódia e a doou à Paula para ajudá-la na criação do menino¹⁴.

Um dos raros pontos em comum entre as interpretações de Gilberto Freyre e da chamada “Escola Sociológica Paulista” é

que, para ambos, as escravas teriam sido tão-somente vítimas inertes do desejo/poder sexual desenfreado de seus senhores (FREYRE, 2005; FERNANDES, 1978). Posteriormente muitos estudiosos reforçaram ainda mais essa argumentação. Apoiado nos comentários de dois viajantes, na Representação Sobre a Escravatura apresentada por José Bonifácio à Assembléia Nacional Constituinte de 1823 e no texto de Frederico Burlamaque (ambos críticos ferrenhos da escravidão e de seus efeitos sobre a “moral e os costumes” da sociedade), Jacob Gorender, ao admitir a existência do interesse senhorial “no incremento vegetativo dos plantéis”, sustenta que “do relativo interesse na procriação [dos escravos] diz expressivamente o fato de não serem raros os senhores que mantinham na escravidão seus próprios filhos, havidos com escravas” (GORENDER, 1988)¹⁵.

Longe de mim, negar a ocorrência de casos desse tipo. Afinal, pais insensíveis à sorte de seus filhos sempre existiram nessa ou naquela época e sociedade. Todavia, duvido muito que semelhante comportamento fosse a regra. Creio que outras fontes, sobretudo quando menos carregadas de juízos de valor, são mais adequadas para embasar conclusões sobre esse delicado aspecto das relações sociais estabelecidas entre senhores e escravos. Custa-me crer na atitude compulsiva e generalizada de senhores fornicando com suas cativas no intuito deliberado de gerar filhos com a expectativa de, quiçá, ampliar suas escravarias.

É plausível supor que, entre os escravos nascidos no Brasil, estivesse boa parte dos filhos nascidos de homens livres com mulher escrava, manumitidos na pia batismal, em cartas de alforria ou testamentos tendo ou não a paternidade reconhecida pelos pais. A despeito da inexistência de uma lei positiva que obrigasse os senhores a alforriarem seus filhos nascidos de suas escravas, acredito que boa parte dos senhores tomava espontaneamente as devidas providências para não “deixar seu sangue na escravidão” (PENA, 2001). Pelo menos foi isso que as fontes analisadas sugeriram.

João Francisco Lima, pequeno negociante, solteiro, natural de Portugal, ao testar em 1773, deixou sua modesta fortuna para seu filho, o pardo Manoel Francisco Lima, nascido da crioula Rosa (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Inventário Post-Mortem de João Francisco Lima, aberto em 1773). Procedimento semelhante foi adotado por Hilário Machado da Silva, abastado comerciante português. Vivia concubinado com sua escrava Cecília de quem teve uma filha alforriada instituída sua herdeira, em 1794, juntamente com uma meia-irmã também forra nascida de um relacionamento anterior que Hilário manteve com outra escrava (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Inventário Post-Mortem de Hilário Machado da Silva, aberto em 1794). Aos 13 de dezembro de 1806 faleceu o alferes João Furtado Pereira, solteiro, igualmente comerciante, tinha apenas uma filha chamada Esméria Furtado, mulatinha de sete anos de idade – nascida de Engrácia, preta forra – a quem nomeou por sua única herdeira, não obstante a existência de parentes colaterais ainda vivos (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Inventário Post-Mortem do alferes João Furtado Pereira, aberto em 1807).

Assim também procedeu o português José Machado da Silva, homem solteiro, senhor de oito escravos, dono de um curtume, loja e taberna que, em 20 de setembro de 1780, revelou em seu testamento que

[...] por fragilidade humana tive atos ilícitos com uma mulher par-da que foi minha escrava e hoje se acha liberta chamada Rita Maria da Assunção e dos atos que tive com ela na mesma minha casa procederam dois filhos, um por nome José e outra por nome Paula que se batizaram por meu consentimento por libertos e se necessário for por esta verba lha confirmo as mesmas liberdades e nas duas partes dos meus bens os instituo herdeiros delas para desencargo da minha consciência (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento de José Machado da Silva, redigido em 1780, grifo nosso).

De fato, como argumentaram Alfredo Bosi, Luciano Raposo Figueiredo e Júnia Furtado, as escravas concubinas não gozavam

do *status* de esposas mesmo que usufruíssem de certos mimos oferecidos por seus senhores amantes (BOSI, 1994; FIGUEIREDO, 1997; FURTADO, 2003). Casamento entre desiguais era coisa rara de acontecer no Brasil de antanho. As concubinas estavam, pois, sempre numa posição social inferior por não tomarem estado de casadas, porém havia espaços para que seus filhos, em meio a enormes adversidades, conquistassem a liberdade e bens materiais quase sempre bastante expressivos para quem emergia do cativeiro. Todavia, é importante sublinhar que não se tratava de casos pitorescos com crêem alguns estudiosos (BOSI, 1994). Eram, pelo menos, mais comuns do que até bem pouco tempo se imaginava. Casos que se submetiam a certos costumes que presidiam a transmissão de bens, às crenças sobre o além-túmulo cristão que expõem ambigüidades, incoerências e contradições das normas vigentes naquela sociedade, por meio dos quais os escravos interpretavam as situações vividas, faziam suas escolhas, elaboravam suas estratégias de ação, forjando seus espaços de manobra social em meio às incertezas dos resultados de suas barganhas, afinal, cada caso era um caso onde o fracasso de uns não significava necessariamente o insucesso de outros.

Indiscutivelmente, como argumentou Ronaldo Vainfas, o amancebamento entre senhores e escravas era mais uma faceta da exploração escravista (VAINFAS, 1989), porém as evidências indicam que as cativas, mesmo debaixo de constrangimento, não se prostravam inertes diante da situação. Ademais, é preciso levar em conta que o fato de ser a concubina do senhor rendia vantagens e um tratamento diferenciado, o que se tornava um elemento de distinção entre as cativas, e nunca é demais lembrar que os escravos viviam, em geral, disputando entre si os poucos recursos disponíveis para minorar a rudeza do levar a vida debaixo de cativeiro¹⁶.

2. MEU ESCRAVO, MEU PARENTE?

Entre diversos povos desde a mais remota antiguidade a

escravidão doméstica ou comercial quase sempre teve por base o etnocentrismo¹⁷. Entre os antigos hebreus, por exemplo, a procedência genérica dos escravos era regrada pelo próprio *Iahweh* expressa em vários livros Bíblicos: “Os servos e servas que tiveres deverão vir das nações que vos circundam; delas podereis adquirir servos e servas [...] Tê-lo-eis como escravos; mas sobre os vossos irmãos, os israelitas, pessoa alguma exercerá poder de domínio” (LEV 25: 44-46)¹⁸. Os antigos gregos, por seu turno, valiam-se da distinção entre helenos e bárbaros para capturar seus escravos como prisioneiros de guerra, assim como fizeram, posteriormente, os romanos (VENDRAME, 1981; DAVIS, 2001; FINLEY, 1991).

Desde a Idade Média, quando os portugueses escravizavam mouros, canarinos, azenegues e, mais tarde, as primeiras levas de pretos arrancados da costa ocidental africana no século XV, agiam de acordo com as leis costumeiras das guerras presentes na Europa Ocidental, que permitiam reduzir os prisioneiros ao cativeiro. Porém, a partir do século XIII, passou a prevalecer a regra segundo a qual os cristãos só poderiam escravizar infiéis desde que os mesmos fossem capturados numa guerra justa¹⁹. Também para a cristandade ocidental o escravo era o outro.

Entre diversos povos africanos a posição de uma pessoa livre perante o escravo não era muito diferente. De acordo com o antropólogo Claude Meillassoux, nas sociedades domésticas da África subsaariana a origem etimológica da noção de liberdade – ao contrário do que se poderia supor – não é a de “desembaraçado de alguma coisa”, mas antes a de pertença a uma mesma cepa étnica, idéia quase sempre associada a uma metáfora do crescimento vegetal:

[...] nascer e amadurecer juntos [...] o estranho, pelo contrário, é aquele que não se desenvolveu no meio social em que se encontra, que não cresceu dentro dos laços das relações sociais e econômicas que situam um homem em relação a todos os outros (MEILLASOUX, 1995, p. 19)²⁰.

O referido autor também explica que o advento da escravi-

vão nessas sociedades decorre da “disjunção dos ciclos produtivos e reprodutivos que fundam o parentesco, logo pelo advento do estranho absoluto, do não-parente”, cuja fonte principal de abastecimento eram as razias e as guerras (MEILLASOUX, 1995; SILVA, 2002; FINLEY, 1991).

Portanto, salvo algumas situações excepcionais, o escravo sempre foi por definição aquele que vem de longe, o estrangeiro. Contudo, é necessário sublinhar que a estraneidade do escravo não era necessariamente étnica, mas sobretudo sociológica, uma vez que o sujeito escravizado era feito estrangeiro ao ser privado de suas funções e *status* anteriores (PATTERSON, 1982; MEILLASOUX, 1995; MARQUESE, 2006). Por conseguinte, parafraseando Meillasoux, é possível dizer – apenas nesse sentido – que a escravidão é a antítese do parentesco, ou seja, para uma pessoa livre, o escravo era, por excelência, o “meu” anti-parente. Stuart Schwartz cita um caso lapidar que traduz muito bem esse entendimento, quando um senhor baiano, ao libertar seu próprio filho, em 1741, fez a seguinte declaração na carta de alforria: “ele é meu filho, não meu escravo” (SCHWARTZ, 1974, p. 96, grifo nosso).

Como não poderia deixar de ser, essa incompatibilidade entre parentesco e escravidão estava tão arraigada na sociedade escravista brasileira que, conforme demonstraram Stephen Gudeman & Stuart Schwartz, interditava até mesmo a vinculação espiritual entre um senhor e seu escravo por meio do parentesco fictício fundado pelo compadrio (GUDEMAN; SCHWARTZ, 1988)²¹. Por tudo isso, é forçoso reconhecer que boa parte – se não a maior – das alforrias de crianças ilegítimas era, sem dúvida alguma, uma tentativa explícita ou silenciosa de reparar aquela contradição fundamental que, ainda por cima, carregava consigo a agravante do pecado da carne, objeto da reprovação divina e responsável por sofrimentos póstumos atroz, em caso de falta de arrependimento e de reparação.

3. AD PIAS CAUSAS

A derradeira chance de um escravo ter sua obediência suficientemente reconhecida pelo seu senhor, a ponto de libertá-lo, era no momento solene que precedia a morte. Ao se assenhorear dos costumes fúnebres e das representações sobre a morte no ocidente cristão, a Igreja Católica, com muita destreza, infundiu o medo em relação ao destino da alma, na tentativa de fazer desse sentimento um mecanismo regulador do comportamento dos cristãos conforme seus cânones. Foi justamente em virtude da angústia provocada pelo medo da condenação eterna que os testamentos se tornaram, por excelência, no instrumento de preparação para o “bem-morrer”. Assim, as disposições de últimas vontades eram peças importantíssimas no ritual da morte, pois era por meio delas que o quase sempre moribundo acertava as contas com o Criador e tomava as providências que julgava necessárias para colocar sua alma no caminho da salvação²².

Naqueles tempos, a doença era entendida como consequência do pecado, enviada por Deus como forma de castigo para o impenitente. A redação do testamento era, pois o momento de passar a consciência a limpo, confessar as culpas, tentar reparar alguns erros pretéritos e decidir sobre o destino da terça parte dos bens, quando havia herdeiros, ou sobre a totalidade deles se não existissem mais descendentes ou ascendentes legítimos²³.

Testamentos eram, portanto, quase sempre ditados somente por aquelas pessoas que possuíam bens suficientes para dispor em benefício de suas almas e/ou enfrentassem problemas sucessórios, tais como a ausência de herdeiros e o reconhecimento de prole natural. Invariavelmente, até meados do século XIX, a maior parte da terça era destinada e, de fato, consumida pela pompa funerária, missas e legados pios deixados para Irmandades, Ordens Terceiras e obras de caridade. E, dependendo do

valor da fortuna do testador, distribuía-se ainda legados sob a forma de dinheiro ou de bens quase sempre em favor de filhos, netos, afilhados, compadres, enjeitados, entre outros.

Mas, conforme advertiu Phillipe Ariès, é necessário considerar que a disposição dos bens materiais feita pelo moribundo era, acima de tudo, um dever de consciência. Como parte integrante dos ritos necessários à salvação da alma, a distribuição dos haveres não se reduzia a uma preocupação mundana. Era, “antes de tudo, um ato religioso, embora não sacramental” (ARIÈS, 1981, p. 209). Uma verdadeira obrigação moral preparatória para o inevitável comparecimento do morto perante o Juízo Divino.

Os senhores que desejassem libertar algum escravo como disposição de última vontade teriam que, conforme a legislação sucessória vigente, descontar o seu valor da terça para não prejudicar a meação do cônjuge nem as legítimas de seus filhos. Mesmo no caso daquelas alforrias passadas em vida, sob a forma de Escritura, os valores dos escravos deveriam ser posteriormente debitados da terça. É o que comprova, entre muitos outros casos, o testamento do senhor de engenho Francisco José de Souza, redigido em 1801, em que ele dispõe da terça parte de seus bens esclarecendo que

Declaro que da minha terça disponho na forma seguinte que forrei uma mulatinha pequena filha de Ana pequena, aliás, de uma crioula por nome Ana cuja já tem [sic] carta de alforria passada nesta nota desta Vila cuja importância deve se entrar na minha terça que são três doblas e sem embargo da dita crioula Ana filha de Clemência ter mais duas filhas forras Rosa e Paula esta a forrei na pia recebendo os seus produtos e também é forra a sua mãe avaliada por mim em seis doblas cujas três doblas ela me deu e as outras três eu por esmola as perdoei que também entram na minha terça (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento de Francisco José de Souza, redigido em 1801).

As chances de os escravos conseguirem a alforria, neste momento, tinham pois limites fixados pelo tamanho da terça de seus

senhores e, dentro dela, pela quantidade de recursos direcionados às cerimônias fúnebres e aos ofícios religiosos necessários para a salvação da alma. Era preciso, portanto, uma grande habilidade dos cativos para se fazerem incluídos neste quinhão. Entretanto, é importante assinalar que, embora a existência de meeiros, herdeiros e legatários restringisse bastante a quantidade de alforrias concedidas, isso não foi motivo suficiente para inibir, de todo, o ânimo daqueles testadores e testadoras – casados ou viúvos – para libertar seus escravos preferidos. Afinal, as alforrias gratuitas incondicionais concedidas pelo Amor de Deus também eram vistas como uma demonstração de caridade e, portanto, capazes de abreviar a estada no purgatório. Até mesmo porque em alguns casos, sobretudo envolvendo homens, havia imperativos de consciência que falavam mais alto em face do temor da morte e do desejo de colocar a alma no caminho da salvação. Além das questões morais, a alforria entrava no elenco da demonstração de caridade.

Segundo alguns estudiosos dos rituais da morte no Ocidente Cristão, a prática da distribuição de dons materiais pela salvação da alma feita pelos testadores – sob a forma de legados pios e esmolas para os pobres – correspondia a uma expectativa de recepção de contradons espirituais da parte de Deus quanto dos homens, tais como gratidão, missas, cortejo fúnebre, misericórdia, perdão dos pecados, visão beatífica, enfim, a própria redenção (ARIÈS, 1981; RODRIGUES, 2005). Com efeito, a prática da caridade entre os católicos sempre esteve vinculada à salvação. O gesto caritativo era presidido pelo princípio da reciprocidade, uma vez que, no imaginário católico, a obra pia produz para o doador uma recompensa na vida além-túmulo. Segundo os evangelhos, o que é dado nesta vida é novamente adquirido após a morte, e adquirido em abundância sob a forma de galardão espiritual²⁴.

Convém lembrar que, no mundo ocidental sob o domínio de Roma, a feitura de testamentos (e a libertação de escravos neles determinada) precedeu o cristianismo por vários séculos, sendo

posteriormente apropriada e santificada pela Igreja²⁵. Conforme percebeu Orlando Patterson, no cenário cristão, o elemento de troca de dons marcava forte presença nas alforrias testamentárias, pois estas também mediavam a reciprocidade entre a criatura e o Criador. De certa forma, uma vida aqui na terra – a do escravo, renascido como liberto – era trocada por outra no céu: a do senhor, redimido de seus pecados (PATTERSON, 1982).

4. As MOTIVAÇÕES SENHORIAIS

A principal motivação senhorial para a alforria, tanto nos testamentos quanto nos registros paroquiais de batismo, foi, sem dúvida alguma, os bons serviços prestados pelos escravos, fruto de anos de trabalho (do próprio liberto ou de suas mães) ditados pelo compasso da obediência²⁶. De fato, é plausível supor que houvesse casos – que considero difíceis de comprovar – em que o bom comportamento era, na verdade, fruto da dissimulação por parte dos escravos²⁷. Todavia, fossem ou não atitudes dissimuladas, não consigo enxergar a obediência como uma estratégia de resistência à escravidão²⁸. Um escravo fiel, bom trabalhador e obediente era tudo que os senhores almejavam possuir, mas reunir todos esses atributos nas escravarias era muito difícil de se conseguir. A historiografia tem demonstrado fartamente, pelo exame de variados processos de natureza cível e criminal, que os escravos davam muito trabalho aos senhores e que governá-los não era tarefa fácil. Pois bem, se o trabalho obediente visando à alforria era também uma forma de resistência, onde residiria a subordinação dos escravos? Enfim, qual era o espaço que restava para a dominação senhorial? Apenas a ameaça ou a efetiva aplicação de castigos físicos?

Sou de opinião que por mais que os escravos participassem ativamente dos processos sociais, essa participação se dava, quase sempre, na condição de subjugados, sobretudo em matéria de

alforria. Ao admitirmos que a escravidão expressava uma relação de dominação, então é forçoso reconhecer que os senhores tinham mais poder do que os cativos. Ademais, não se pode perder de vista que as múltiplas formas de luta dos escravos sempre estiveram muito voltadas para ganhos pessoais (para si mesmos ou para algum familiar) ou restritos a pequenos grupos de interesse. As solidariedades entre os cativos, que decerto havia, eram bastante fragmentárias. E a cizânia nas escravarias, decorrente da competição por favores e privilégios, era francamente estimulada e manipulada pelos senhores. Por conseguinte, o empenho da maior parte dos escravos era para sair do cativeiro e não para acabar com ele. Tudo isso talvez explique, em larga medida, a extensão do fôlego que fez da escravidão uma das experiências sociais mais duradouras da história do Brasil.

Não quero dizer, com esses argumentos, que só reconheço como forma de resistência os confrontos explícitos ou que os escravos que conseguiram a alforria gratuitamente encarnassem a figura do “Pai João”. Muito pelo contrário. Eles foram extremamente habilidosos em negociar a liberdade, acumular o pecúlio necessário para comprá-la e satisfazer a expectativa comportamental de seus senhores. Contudo, não se pode perder de vista que a possibilidade de alforria era um elemento basilar nas políticas de domínio que os senhores engendraram, no intuito de obter o maior sucesso possível no governo dos escravos. É indiscutível que os escravos foram bastante astutos e criativos para encontrar formas de tornar menos pesado o jugo do cativeiro, mas os senhores os observavam com atenção e, salvo um caso ou outro, não se deixariam ludibriar assim tão facilmente. A alforria conferia um poder moral muito grande aos senhores, poder esse que se esvairia rapidamente caso eles fossem alvo constante de uma velada chacota por parte dos escravos²⁹.

Já vai longe o tempo que os estudiosos da escravidão cultivavam a imagem de uma vigilância senhorial absoluta no

governo dos escravos. A freqüente circulação dos cativos e o cultivo de roças próprias sem a interferência direta de senhores e feitores comprovam que o exercício do poder dominical era eivado de sutilezas. Não raro, os senhores investiam na produção de aliados entre seus cativos, acenando-lhes com a distribuição de favores e incentivos. Uma postura que, muitas vezes, decorria das próprias contradições inerentes à relação senhor-escravo, como era o caso, por exemplo, dos proprietários de engenho. Conforme assinalou Stuart Schwartz, “a produção eficiente de açúcar dependia, até certo ponto, da colaboração dos escravos” (SCHWARTZ, 2001, p. 88). Além dos riscos de sabotagens, que poderiam arruinar uma safra, a atividade açucareira exigia algumas tarefas especializadas e muitas delas eram realizadas por trabalhadores escravizados. Logo, conclui Schwartz, a produtividade do fabrico do açúcar não dependia exclusivamente do contingente de mão-de-obra empregado, mas também da qualidade e da colaboração dos cativos.

Não raro, essa aposta senhorial na produção de alguns aliados no seio das escravarias surtia o efeito esperado. Existem diversas evidências de demonstrações de fidelidade de alguns escravos para com seus senhores em momentos críticos, ainda que fossem motivadas pelo desejo inconfessado de granjear ou preservar favores e prêmios recebidos³⁰. Assim como havia escravos fiéis aos seus amos, não se deve considerar os protestos de afeto (amor e amizade) e de piedade religiosa, freqüentemente combinados com as declarações dos bons serviços prestados pelos escravos, como expressão generalizada de uma hipocrisia senhorial. Por mais espécie que o fato possa causar, havia escravos que amavam seus senhores e senhores que amavam seus escravos. Afinal, parte significativa da historiografia reconhece que os escravos não eram coisas, portanto, a relação senhor-escravo era uma relação entre pessoas, e pessoas geralmente costumam nutrir sentimentos

diversificados em relação às outras, numa escala que varia do amor ao ódio, mesmo entre possuidores e possuídos. O que não excluía a existência de outros interesses senhoriais, pois, para além das declarações afetivas feitas pelos senhores, a alforria propiciava uma série de vantagens políticas aos mesmos, contribuindo para manter a estabilidade e a reprodução da ordem escravista.

Quadro II - Motivações Senhoriais na Concessão das Alforrias

Motivações Senhoriais	Testamentárias		Escrituras Públicas	
	Gratuitas	Pagas*	Gratuitas	Pagas*
Amor de Deus/ Criação / Esmola / Bons Serviços	61	2	152	7
Bons Serviços / Fidelidade	68	13	55	11
Bons Serviços e Fidelidade da Mãe	7	-	1	-
Por ser seu Filho(a)	-	-	3	-
Soma	136	15	211	18

Fonte: APC - Testamentos (ver fontes manuscritas) e Escrituras e Notas do Cartório do 2º Ofício de Campos.

* Além do dinheiro recebido.

Apesar de obedecerem a um padrão de redação muito bem estruturado, os testamentos são extremamente ricos no que se refere aos fragmentos das histórias de vida, da visão de mundo, das emoções e das representações que os testadores faziam de si e dos outros³¹. A parda forra Aniceta da Graça, por exemplo, declarou em seu testamento que possuía duas irmãs vivas e

alguns parentes necessitados, no entanto, foi à “Ilustríssima Senhora dona Ana Bernardina Barroso” – filha de seu ex-senhor e proprietária de centenas de escravos – que legou a preta Tereza e os mulatinhos Cipriano e Francisco (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento de Aniceta da Graça, redigido em 1830).

Se a hipocrisia fosse a norma que ditava o comportamento senhorial para com seus escravos, qual a razão para deixar alguns legados – às vezes bastante expressivos – aos alforriados? Não raro, dinheiro, terras, escravos, casas, roupas, instrumentos de trabalho, móveis eram legados a alguns escravos alforriados (FERREIRA, 2005, p. 199). Ou seja, ainda que esses senhores também estivessem motivados pelo interesse de estimular a obediência escrava e produzir ou ampliar uma clientela submissa, é inegável que, além da concessão da liberdade, trataram de providenciar aos ex-escravos uma base material para que os mesmos pudessem arranjar meios de tocar as suas vidas.

Em maio de 1763, o Reverendo Manoel Paiva Ponte de Macedo declarou, em seu testamento, que

[...] deixo forra pelo Amor de Deus a crioulinha Paula filha de Tereza e peço a Joana Francisca pelo Amor de Deus a queira ensinar como se esta fosse filha sua [...] declarei que sobrando das minhas dívidas e legados o que sobrasse se dissesse mis-sas pelas almas e minha alma, porém não terá lugar esta verba, pois sobejando quero se dê 100\$000 réis a crioula Paula [ilegível] porão a juros em mão particular (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento do reverendo Manoel Paiva Pontes de Macedo, redigido em 1763).

A viúva Ana Maria de Jesus não só alforriou a escrava Genoveva como também providenciou quem dela cuidasse:

Declaro que entre os bens que presentemente possuo são um escravo de nome Domingos e outra de nome Genoveva crioula que pelo amor que lhe tenho de criação e pelos bons serviços a deixo forra

pelo Amor de Deus desde o dia do meu falecimento sem ser necessária mais alguma clareza adida a um padrinho que a carregou de nome Caetano escravo de minha cunhada Ana Maria mulher que foi do defunto meu irmão João Mendes [...] Deixo a dita minha crioula Genoveva os trastes da minha casa e a cama com seu ornato e uma caixa maior de roupa. Deixo de esmola a minha crioula Genoveva uma vaca e se esta vaca tiver morrido se lhe dará de esmola 6\$400 réis” (ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Testamento de Ana Maria de Jesus, redigido em 1820).

Um dos aspectos que mais chama a atenção daqueles que sustentam a natureza acentuadamente mercantil das alforrias, e/ou a hipocrisia senhorial, reside na combinação entre as declarações de afeto virem acompanhadas por uma contrapartida pecuniária. Penso que esse tipo de interpretação revela um ligeiro deslize no anacronismo, pois se trata de uma sociedade diferente das sociedades capitalistas nas quais as transações monetárias estão quase sempre desvinculadas de manifestações afetivas (BELLINI, 1988). As alforrias pagas não se reduziam a um ato comercial, sobretudo porque a negociação da liberdade e seus desdobramentos tinham implicações de natureza política, além das questões morais e religiosas que marcavam as manumissões consignadas em testamento.

Convém deixar bem claro que destacar a importância da dimensão religiosa contida nas alforrias testamentárias e de pia não significa nenhuma espécie de revalidação das teses sustentadas por Frank Tannenbaum e por Stanley Elkins, segundo as quais a escravidão nas áreas de colonização ibérica teria sido mais “branda” do que nas outras regiões do Novo Mundo³². O caráter pontual e seletivo das alforrias no Brasil não deixa a menor dúvida de que ela era um privilégio ao alcance de alguns cativos. Entretanto, pode-se dizer que, de certa forma, Tannenbaum atirou naquilo que viu e acertou, tangencialmente, no que não viu, ao notar a importância do diferencial representado pela prática da manumissão na América portuguesa em comparação aos Estados Unidos e ao Caribe³³. Se por um lado a Igreja Romana jamais contestou a legitimidade da

escavidão africana, por outro é forçoso reconhecer que a concessão da alforria era, de fato, um gesto sobre o qual o imaginário religioso do catolicismo e a moral exerciam um papel decisivo.

NOTAS

- 1 O Concílio de Trento (1545-1563) foi convocado pelo Papa Paulo III para assegurar a unidade de fé e a disciplina eclesiástica. A sua convocação surge no contexto da reação da Igreja Católica à divisão da cristandade ocidental no século XVI a partir do advento da Reforma Protestante. Trata-se do mais longo Concílio da história da Igreja, no qual se estabeleceram decretos disciplinares especificando claramente a doutrina católica quanto à salvação, os sacramentos e o cânone bíblico, em oposição aos protestantes. Sobre o impacto das determinações tridentinas na Península Ibérica e seus domínios ultramarinos (VAINFAS, 1989).
- 2 Entre os que associavam a "lascívia" à "inferioridade da raça negra" (ABREU, 1976, p. 205-206). Para Gilberto Freyre e para a "Escola Sociológica Paulista" a "depravação moral" era consequência da escravidão (FREYRE, 2005; FERNANDES, 1978, v. 1). Sobre as opiniões de época das autoridades civis e eclesiásticas, viajantes, autoridades e moralistas sobre o intercuro sexual entre senhores e escravas (VAINFAS, 1989, p. 76-92; LONDOÑO, 1999, p.38-46).
- 3 Referência ao evangelho de Mateus ao qual a Igreja Católica lançou mão para legitimar sua existência e autoridade na condição de herdeira de Cristo; o dogma da infalibilidade papal e o poder de perdoar aos pecados: "Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus". Ao que o discípulo João acrescentou: "Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais retiverdes ser-lhes-ão retidos". Cf. Mateus 16:18-19 e João 20:23. In: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.
- 4 A região de Campos dos Goitacases sempre apresentou elevados índices de legitimidade quer entre livres, quer entre escravos, tanto na segunda metade do século XVIII quanto na primeira metade do XIX. Num total de 10.949 batizados de crianças escravas, celebrados entre 1799 e 1831, nada menos do que 47,0% dos nascimentos eram legítimos (FARIA, 1998, p. 55; SOARES, 2006, p. 98).
- 5 Sentença Cível a favor de Maria de Almeida Rio, Antônio de Almeida Rio e João de Almeida Rio, filhos e herdeiros do falecido Timóteo de Almeida Rio contra o Reverendo padre José de Almeida Rio e outros. Julgada pelo Tribunal da Relação do Rio de Janeiro em 13 de julho de 1814.
- 6 Sobre o tratamento desigual dispensado pelos senhores brancos aos filhos mestiços vide FARIA, 1998, p. 87-95.
- 7 Sobre o privilégio de alguns herdeiros na divisão de bens por meio da distribuição desigual de legados vide LOPES (1998, p. 225) e BRÜGGER (2007, p. 166-169).
- 8 O vínculo era a condição de certos bens que deveriam permanecer "perpetuamente" no âmbito de uma família determinada, por forma especial de sucessão, sem que pudessem ser divididos nem alienados. Havia dois tipos de vínculos: Morgados e Capelas. Chamava-se Morgado o vínculo que tinha por finalidade principal a conservação do lustre e da nobreza de uma família e Capela era um conjunto de bens indivisos que geralmente expressavam as vontades pias do instituidor em benefício de alguém. Na prática, Morgados e Capelas se confundiam no sentido de que ambos conferiam *status* de nobreza aos seus raros titulares havidos no Brasil. (ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro

- Quarto, Título 100).
- 9 A filiação ilegítima se desdobrava em cinco variantes: a) Naturais - filhos de pais solteiros sem impedimentos matrimoniais; b) Espúrios - filhos de pais solteiros com algum tipo de impedimento matrimonial; c) Sacrílegos - frutos da união de um sacerdote (regular ou secular) com um leigo ou de religiosos entre si; d) Adulterinos - quando ambos ou um dos pais era casado; e) Incestuosos - resultantes da união entre parentes consanguíneos ou afins até o quarto grau de parentesco. Conforme a legislação portuguesa, somente os filhos naturais poderiam ser beneficiados com a perfilhação. Sobre as determinações legais quanto aos direitos e impedimentos de herança da prole ilegítima (LOPES, 1998, p. 69-79 e 226-227).
 - 10 Esses registros de batismo foram assentados nos livros da Igreja de Nossa Senhora do Desterro de Capivari, cujos traslados integram o referido Processo de Perfilhação (ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO - Mesa do Desembargo do Paço - Legitimações - Caixa 774 - Pacote 02 - Documento 31).
 - 11 No entanto, vez ou outra, a concubina também conseguia se libertar. Este foi o caso de Anastácia Ferreira que teve mais sorte do que suas companheiras de cativo (Felícia e Paulina) que permaneceram escravas. (ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO - Mesa do Desembargo do Paço - Legitimações - Caixa 774 - Pacote 02 - Documento 31).
 - 12 Apenso ao Inventário Post-Mortem de Salvador Nunes Viana, aberto em 1801.
 - 13 O Codicilo era uma disposição de última vontade que alterava um testamento feito anteriormente sem que houvesse instituição ou destituição de herdeiros. (ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro Quarto, Título 86).
 - 14 ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ) – Autos Cíveis de Justificação entre partes: Paula Pinto de Melo, parda escrava de dona Úrsula das Virgens com licença da mesma contra o Promotor do Juízo dos Ausentes por cabeça da herança do falecido capitão Manoel de Moraes Cabral.
 - 15 Sobre esse aspecto a opinião do referido autor coincide com a de Gilberto Freyre, para quem o intercuro sexual entre sinhozinhos e escravas eram toleradas e estimuladas posto que era o que se esperava de um rapazote “[...] não tardasse em empenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paternos” (FREYRE, 2005, p. 456). Calçados quase que exclusivamente no exame de cartas de alforria, outros autores também compartilham a opinião de que raramente um senhor alforriava os filhos que porventura tivesse com suas escravas (KARASH, 2000, p. 455; SAMPAIO, 2005, p. 318-319).
 - 16 Sobre as disputas dos cativos por recursos materiais e simbólicos vide MATTOS, 1995, p. 157-160).
 - 17 Entre alguns povos onde a escravidão não era muito generalizada havia casos pontuais de venda de ladrões; por insolvência de dívidas; auto-venda ou venda de filhos, sendo que entre os antigos hebreus, por exemplo, a venda de parentes era objeto de severas reprovações (VENDRAME, 1981, p. 129-141; PATTERSON, 1982, p. 105-131).
 - 18 Para outras passagens do Antigo Testamento sobre a escravização pelos hebreus dos que não eram israelitas vide VENDRAME, 1981, p. 112-119.
 - 19 As razões geralmente aceitas que tornavam uma guerra justa eram basicamente a legítima defesa (que incluía a reparação de injúria ou a recuperação de terras ocupadas ilegalmente) e a garantia da liberdade de pregação do Evangelho, que legitimavam a apropriação de bens de povos infiéis e sua redução ao cativo. (HESPAHNA; COSTA, 1998, p. 352, v. 4; SAUNDERS, [19...], p. 63-76; PIMENTEL, 1995, p. 223-235).
 - 20 Sobre a noção de liberdade como pertença a um determinado grupo (étnico, familiar ou comunitário), característico das sociedades pré-industriais, Marcus Carvalho sublinha que em diversas sociedades da antiguidade, africanas e escravistas da América, a noção de liberdade estava associada à pertença e não à simples negação da escravidão, pois apenas “quem pertencia a uma comunidade poderia exercer os direitos a ela adstritos” (2002, p. 213-221).

- 21 Com efeito, a incompatibilidade entre os idiomas do parentesco e da escravidão, responsável pelo constrangimento moral sobre a manutenção de filhos e demais parentes no cativeiro, também foi observada pelos estudiosos da escravidão africana em Portugal, notadamente por meio do exame de registros de batismo e declarações testamentárias (SAUNDERS, [19...], p.128-130 e 188-191; PIMENTEL, 1995, p. 56; FONSECA, 2002, p. 151-156, 168-170 e 186).
- 22 Uma das fórmulas mais frequentes na abertura dos testamentos era a seguinte: “[...] estando doente de cama que Deus foi servido dar-me em meu perfeito juízo e entendimento por temer a morte e desejando colocar minha alma no caminho da salvação e não saber quando o mesmo Senhor será servido tirar-me desta vida faço este meu testamento [...]” Não tratarei aqui das atitudes e representações diante da morte, porque não é esse o objeto central deste artigo (ARIËS, 1981; RODRIGUES, 2005). Minhas referências a esses aspectos compõem somente um pano de fundo para contextualizar as alforrias determinadas como disposição de última vontade.
- 23 Segundo Kátia Mattoso, a previsão legal da ordem de sucessão era a seguinte: descendentes; ascendentes; parentes colaterais até o décimo grau de consangüinidade; o cônjuge (se houvesse) e, por fim, o Estado (MATTOSO, 1992, p. 136-139). No entanto não era isso o que acontecia na prática em Campos dos Goitacases, onde pude constatar que, na ausência de descendentes, ascendentes e cônjuges, os testadores dispunham livremente da totalidade de suas fortunas, mesmo tendo, em alguns casos, parentes colaterais ainda vivos.
- 24 Entre outras passagens bíblicas Cf. Mateus 6:1-4 e Lucas 6:34-35. Sobre a obrigação de fazer dons aos deuses e aos homens que representam os deuses (MAUSS, [19...?], p. 70-74; GODELIER, 2001, p.49-50 e 270 -297).
- 25 O Sínodo da Bahia determinava que herdeiros e testamenteiros cumprissem, com toda brevidade possível, as vontades dos defuntos relacionadas aos sufrágios e às obras pias “[...] sem que possam variar, nem alterar em coisa alguma, especialmente nos legados pios, como são as missas, capelas, ofícios, esmolas, casar órfãs, remir cativos e outras semelhantes” (Monteiro, Sebastião. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1701. Coimbra: Real Colégio da Companhia de Jesus, 1720. Livro IV, Título XLII, grifo nosso).
- 26 Pesquisas recentes indicam que a prática da manumissão alcançou uma amplitude tão grande que, excepcionalmente, alguns senhores – ao perderem a paciência e, possivelmente junto com ela, o governo sobre certos escravos – transformavam a alforria condicionada numa espécie de desterro dos libertos. Escravos manumitidos eram expulsos do lugar em que viviam sob pena de revogação da liberdade (FLORENTINO, 2003, p.104-115; MATHIAS, 2006; GÔES, 2006, p. 517-568). Condições da mesma natureza já haviam sido impostas a forros em Portugal nos séculos XVI e XVII (FONSECA, 2002, p.181).
- 27 Nos raros casos de tentativa de revogação das promessas de liberdade ou da própria alforria, os senhores alegavam sempre a demonstração de um comportamento inadequado da parte dos cativos, o que poderia sugerir a dissimulação. Contudo toda cautela é pouca no manejo dessas fontes posto que, para serem bem-sucedidos nos seus intentos, os senhores teriam que produzir uma imagem negativa dos escravos para representá-los como ingratos e, assim, justificar moral e legalmente a suspensão do benefício.
- 28 Esta é, por exemplo, a tônica da obra de Eduardo França Paiva (2000; 2001).
- 29 Seduzidos e entusiasmados pelo combate contra a “teoria do escravo coisa” – em grande parte refutada pela percepção da existência de diversas formas cotidianas de negociação – alguns pesquisadores têm resvalado para o extremo oposto, qual seja o de enxergar manifestações de resistência à ordem escravista em praticamente toda e qualquer atitude dos cativos (REIS, 1996, p. 33 -34; PAIVA, 2000).
- 30 A análise de processos-crime tem revelado casos de planos de revoltas ou de fugas

denunciados por cativos ou forros. Outros episódios revelam situações em que escravos tentaram defender seus senhores ameaçados de agressão ou de morte por parte de seus parceiros de cativeiro. O êxito senhorial na produção de aliados no seio de suas escravarias é patente uma vez que, não raro, escravos de confiança atuavam como o “braço armado do senhor” (FEYDIT, 1979, p. 355-357; LARA, 1988, p. 193-207; MATHIAS, 2006).

31 Cláudia Rodrigues comprovou que a redação dos testamentos obedecia, por via de regra, ao modelo proposto por um dos maiores sucessos editoriais da literatura devocional portuguesa: *O Breve Aparelho e Modo Fácil para Ensinar a Bem Morrer um Cristão*, de autoria do jesuíta Estevão de Castro, editado pela primeira vez em 1621. Nele, são dedicados dois capítulos orientando os doentes e moribundos quanto à forma ideal para o registro de suas últimas vontades. Com pouquíssimas alterações a estrutura do conjunto de testamentos analisado pela autora e os que eu analisei obedecem de maneira muito fiel às recomendações do jesuíta (RODRIGUES, 2005, p. 59-72).

32 A tese de Tannenbaum foi construída com base na crença da existência de uma suposta proteção legal aos escravos, garantida pelo Estado, e de uma influência institucional exercida pela Igreja Católica, tudo combinado com as seculares tradições ibéricas no trato com os escravos. O efeito de semelhante combinação seria uma extrema e generalizada facilidade com que os cativos teriam acesso à alforria no Brasil e uma acentuada integração social com os livres sem maiores conflitos. Foi com base nesses pressupostos que Stanley Elkins considerou as altas taxas de alforria no Brasil – em comparação aos Estados Unidos – como evidência da “brandura” da escravidão nas Américas portuguesa e hispânica (TANNENBAUM, [19...], p. 58-60; ELKINS, 1963, p. 37, 52-80 apud SLENES, 1975, p. 506/ 565). Sobre a influência da obra de Gilberto Freire sobre Tannenbaum vide SANTOS, 1987, p. 22-32.

33 Sobre o papel estrutural desempenhado pela alforria na reprodução da ordem escravista no Brasil (SOARES, 2006).

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ARIÈS, Phillipe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro. Francisco Alves: 1981. 2 v.

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Mesa do Desembargo do Paço - Legitimações** - Caixa 774 - Pacote 02 - Documento 31.

_____. **Ordenações Filipinas**, Livro Quarto.

ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ). **Testamentos de**: Baltazar Gonçalves, redigido em 1714, Miguel Soares Chaves, redigido em 1796, José

Machado da Silva, redigido em 1780; Francisco José de Souza, redigido em 1801; Aniceta da Graça, redigido em 1830; reverendo Manoel Paiva Pontes de Macedo, redigido em 1763; Ana Maria de Jesus, redigido em 1820. ARQUIVO PÚBLICO DE CAMPOS (RJ). **Inventários Post-Mortem de:** João Francisco Lima, aberto em 1773; Hilário Machado da Silva, aberto em 1794 e do alferes João Furtado Pereira, aberto em 1807.

_____. **Sentença Cível a favor de Maria de Almeida Rio, Antônio de Almeida Rio e João de Almeida Rio, filhos e herdeiros do falecido Timóteo de Almeida Rio contra o Reverendo Padre José de Almeida Rio e outros.** Julgada pelo Tribunal da Relação do Rio de Janeiro em 13 de julho de 1814.

_____. **Autos Cíveis de Embargo entre partes:** Amaro Nunes Viana contra Francisca Correa de Abreu (apenso ao Inventário *Post-Mortem* de Salvador Nunes Viana, aberto em 1801).

_____. **Autos Cíveis de Justificação entre partes:** Paula Pinto de Melo, parda escrava de dona Úrsula das Virgens com licença da mesma contra o Promotor do Juízo dos Ausentes por cabeça da herança do falecido capitão Manoel de Moraes Cabral.

BELLINI, Lígia. Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria. In: REIS, João José (Org.). **Escravidão & invenção da liberdade:** estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. SP: Paulus, 2003.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRÜGGER, Sílvia M. Jardim. **Minas patriarcal** - Família e sociedade (São João del Rei, séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade:** rotinas e rupturas do escravismo. Recife: UFPE, 2002.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão:** a confissão católica, séculos XIII ao XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em movimento:** fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 50. ed. São Paulo: Global, 2005.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA, Roberto Guedes. Bibiana, Maria, Ana, Micaela Joaquina e outras escravas: estratégias de mobilidade social de mulheres cativas. Porto Feliz e Rio de Janeiro (primeira metade do século XIX). **Estudos de história**, Franca, v. 9, n. 2, p. 255-279, 2002.

_____. **Pardos**: trabalho, família, aliança e mobilidade social: Porto Feliz, São Paulo, c.1798 - c. 1850. 2005. 364 f. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

FEYDIT, Júlio. **Subsídios para a história dos Campos dos Goytacazes**. Rio de Janeiro: Esquilo, 1979.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo. **Barrocas famílias**: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 1997.

FINLEY, Moses. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FLORENTINO, Manolo. De escravos, forros e fujões no Rio de Janeiro Imperial. **Revista USP**, São Paulo, n. 58, jun-ago 2003, p. 104-115.

FONSECA, Jorge. **Escravos no sul de Portugal** - séculos XVI-XVII. Lisboa: Vulgata, 2002.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador de diamantes**: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GODELIER, Maurice. **O enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o Pecado Original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João José (Org.). **Escravidão & invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

HESPANHA, Antônio Manoel; COSTA, Maria Catarina. Os poderes num

império oceânico. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

IGREJA CATÓLICA. Arquivo de Campos (RJ). Cúria Metropolitana. Arquivo. Registros Paroquiais de Batizados de Livres da Freguesia de São Salvador, 1753-1831.

KARASH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro** (1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência**: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o Desejo: confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

LONDOÑO, Fernando Torres. **A outra família**: concubinato, igreja e escândalo na colônia. São Paulo: Loyola, 1999.

LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado**: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume, 1998.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência escrava, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 74, p. 107-123, 2006.

MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. O braço armado do senhor: recursos e orientações valorativas nas relações sociais escravistas – Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. In: SIMPÓSIO ESCRAVIDÃO & MESTIÇAGEM: HISTÓRIAS COMPARADAS, 2., 2006, Belo Horizonte. **Anais do...** Belo Horizonte: [s.n.], 2006.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia século XIX**: uma província no império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa, Edições 70, [19...?].

MEILLASOUX, Claude. **Antropologia da escravidão**: o ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**: estratégias de resistência através dos testamentos. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2000.

_____. **Escravidão e universo cultural na Colônia**: Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PATTERSON, Orlando. **Slavery and social death**: a comparative study. Cambridge (E.U.A): Harvard University Press, 1982.

PENA, Eduardo Spiller. **Pajens da casa imperial**: jurisconsultos, escravidão e a lei de 1871. Campinas, SP: UNICAMP, 2001.

PIMENTEL, Maria do Rosário. **Viagem ao fundo das consciências**: a escravatura na época moderna. Lisboa: Colibri, 1995.

REAL COLÉGIO DA COMPANHIA DE JESUS, 1720.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. Negro em “Terra de Branco”: a reinvenção da identidade. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; REIS, Letícia Vidor de Sousa (Org.). **Negras imagens**: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: EDUSP, 1996.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além**: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SANTOS, Luiz Antônio de Castro. E Pernambuco falou para o mundo: o impacto de Gilberto Freyre na historiografia norte-americana, 1946-1971. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 18, p. 22-32, 1987.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá. A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). **Tráfico**, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVIII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAUNDERS, A. C de C. M. **História social dos escravos e libertos negros em Portugal** (1441-1555). Lisboa: Imprensa Nacional, [19...].

SCHWARTZ, Stuart. A manumissão de escravos no Brasil colonial - Bahia, 1684-1745. **Anais de História**. Assis, n. 6, p. 71-114, 1974.

_____. **Escravos**, roceiros e rebeldes. Bauru: EDUSC, 2001.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SLENES, Robert. **The demography and economics of Brazilian slavery: 1850-1888**. 1975. Tese (Doutorado) - Stanford University, Stanford, 1975.

SOARES, Márcio de Sousa. **A remissão do cativo**: alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases (c. 1750 - c. 1830). 2006. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

TANNENBAUM, Frank. **El negro en las Américas**: esclavo y ciudadano. Buenos Aires: Paidós, [19...].

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VENDRAME, Calisto. **A escravidão na Bíblia**. São Paulo: Ática, 1981.

Recebido em: Abril de 2007

Aprovado em: Maio de 2007

Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista

Cláudia Rodrigues

Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense.
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de
Oliveira/UNIVERSO
E-mail: anderclau@alternex.com.br

Resumo. Neste artigo, analiso como, no Rio de Janeiro do século XVIII, africanos, forros e seus descendentes se apropriaram de forma diferenciada das representações sobre a morte católica. Testamentos de membros do grupo em questão foram os que mais apresentaram uma concepção atemorizada da morte e do além túmulo, o que leva à hipótese de este fato estar relacionado à conjugação de dois fatores: as especificidades da catequese dos negros na sociedade colonial e a presença de elementos herdados das concepções africanas sobre a morte. Com esta hipótese, afasto-me de análises dicotômicas que compreendem tais representações como decorrentes de uma aceitação passiva ou da simples rejeição do catolicismo pelos testadores negros. Ao contrário, chamo a atenção para a necessidade de se considerar a complexidade dos processos históricos, especificamente no que diz respeito ao campo das religiosidades.

Palavras-chave: Morte católica. Catequese. Escravidão.

Abstract. In this article, I analyze as, in Rio de Janeiro of the century XVIII, Africans, freed people and their descendants appropriated in differentiated way of the representations on the Catholic death. Wills of members of the group in subject were what more presented a frightening conception of the death life after it, what takes to the hypothesis of that this event is connected to the combination of two factors: the specifications of the Black people catechesis in the colonial society and the presence of inherited elements from the African principles concerning death. With this hypothesis, I stand back of dichotomous analysis that understand such representations as current of a passive acceptance or even from the simple decline of the Catholic Black testators. To the opposite, I get the attention for the need of considering the complexity of the historical processes, specifically about of the field of the religiosities.

Keywords: Catholic death. Catechesis. Slavery.

1. NEGROS PECADORES

Em uma pesquisa anterior sobre a secularização da morte, no Rio de Janeiro dos séculos XVIII e XIX, que enfocou, dentre outras questões, a transformação do conteúdo e da forma dos testamentos redigidos por ocasião da morte identifiquei que as declarações de últimas vontades dos negros¹ libertos apresentaram maior expressão de culpa em comparação ao segmento social formado por livres e “brancos” (RODRIGUES, 2005). Devido ao fato de, na ocasião, não ter me detido profundamente nesta questão, analiso-a agora.

Ao tomar como ponto de partida as expressões culpabilizadas presentes em testamentos deixados por negros livres e libertos, moradores da cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII, e direcionar o foco para a perspectiva das representações católicas sobre a morte e o além túmulo, pretendo analisar, por um lado, de que modo a morte foi utilizada pela Igreja Católica como um significativo instrumento de cristianização dos escravos na América Portuguesa; por outro, como estes se apropriaram das concepções católicas sobre morte e o além-túmulo no Rio de Janeiro setecentista.

Para entender tais aspectos, é importante lembrar que, até a segunda metade do século XIX, a prática testamentária tinha um sentido prioritariamente soteriológico, a ponto de até mesmo a transmissão de heranças ser conduzida com vistas a se alcançar a salvação. Prática que, desde o período medieval, vinha sendo direcionada pelo clero católico como um dos passos na preparação para a chamada “boa morte”, considerada como aquela previamente preparada segundo os rituais católicos, tendo como finalidade a obtenção da salvação da alma.

Por este motivo, parte significativa dos testamentos era redigida no sentido da prestação de contas da vida terrena; do pedido de intercessão de anjos, santos e da Virgem Maria; do estabelecimento de sufrágios em forma de missas; da determinação de um

funeral permeado pela simbologia católica e do estabelecimento de legados e esmolas pios. Elementos que conferiam ao testamento uma parte inicial permeada de expressões escatológicas muito comuns entre os diferentes segmentos sociais. As diferenças que apareciam ficavam por conta dos valores investidos na salvação (segundo as condições econômicas do testador), dos santos invocados (de acordo com a(s) devoção(ões) de cada um) e ao peso que cada indivíduo dava à escatologia católica.

Francisca de Souza Melo, natural de Pernambuco, era parida, liberta e casada. Morreu em 7 de janeiro de 1756. Antes de seu “passamento”, recebeu os “últimos sacramentos” e fez seu testamento, o qual foi redigido a seu rogo por Manoel Dias de Souza, em 30 de dezembro de 1755, uma semana antes de sua morte. Era afiliada à Irmandade de Santa Ana da igreja de São Domingos. Foi sepultada na igreja do Senhor Bom Jesus e seu cadáver foi amortalhado no hábito de São Francisco, encomendado pelo reverendo cura da freguesia da Sé. A certa altura do testamento, fez as seguintes declarações ao encomendar sua alma e pedir intercessão celestial:

Primeiramente declaro e protesto que sou cristã por graça de Deus Nosso Senhor e fiel Católica Romana, e que como tal creio e confesso tudo o que ensina e crê a Santa Madre Igreja de Roma, estando pronta com a graça de Deus a dar a vida e derramar o sangue por esta fé se necessário for, como o mesmo Deus se dignou fazer mercê de dar a vida por ela tendo firme a esperança na misericórdia infinita de Deus de que sem embargo dos meus inumeráveis pecados me há de perdoar pelos infinitos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo, fazendo eu da minha parte ajuda da sua graça, e pela paixão e morte deste salvador, me há de dar a Bem-aventurança eterna intercedendo a Santíssima Virgem Maria sua mãe refúgio dos pecadores, suposto que conheço que sou a maior delas e a mais ingrata que pisa a terra, e a que merece, eu ela não converta para mim seus olhos misericordiosos. Também espero intercedam por mim os santos anjos, principalmente os da minha guarda, sem se lembrar das minhas desatenções que com ele tenho tido toda a minha vida, aos arcanjos São Miguel, São

Gabriel, São Rafael, eu mesma espero de todos os santos da corte celestial muito especial de meu patriarca São José, espero de Maria Santíssima e de São Joaquim, e em particular do santo de meu nome São Francisco, e de todos aqueles que tenho por devoção, aos quais a todos rogo humildemente que por amor daquele Deus a quem então venha interceder por mim para que me dê o que desejo, que é a boa morte. Conheço a obrigação que tenho de clamar a Deus de todo o coração sobre todas as coisas suposto que tão ingratamente venho faltado a Ele, agora protesto com sua graça [dê] o amor como [deu] a mim eu declaro que o amo de todo o meu coração, e lhe ofereço todo o amor que lhe tem a Virgem Maria, todos os bem aventurados e mais primeiramente do amor que me falta, resigno-me totalmente nas mãos de Deus e me conformo com a sua santa vontade aceitando com a sua graça a morte e todas as adversidades que ele for servido dar-me por qualquer via oferecendo-os juntamente com os merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo, com satisfação de meus imensos pecados; perdão a qualquer pessoa que de mim estiver ofendida e agravada (IGREJA CATÓLICA, 1746-1758, p. 328, grifos nossos).

A detalhada “protestação de fé”² de Francisca e sua invocação intercessora permitem identificar preciosos elementos a respeito das representações católicas relativas à morte e ao além-túmulo entre os habitantes da cidade do Rio de Janeiro. Sua derradeira profissão de fé ressalta uma grande preocupação por ter cometido, em vida, o que ela considerava serem seus “inúmeros pecados”, além de ter “tão ingratamente” faltado a Deus e das “desatenções” que acreditava ter cometido para com os santos e anjos, principalmente o de sua guarda, motivos pelos quais acreditava que a Virgem Maria não volveria para ela seus “misericordiosos olhos”. Sentia-se “a mais ingrata que pisa[va] a terra”. Ao se mostrar profundamente arrependida destas atitudes, Francisca esperava que Jesus Cristo lhe desse a “bem-aventurança eterna”, para o que invocava a intercessão da Virgem, dos santos e dos anjos da corte celeste. Toda esta contrição tinha, no fundo, o objetivo de rogar, “humildemente”, pela “boa morte”. E para isto ela buscou os “últimos sacramentos”,

fez seu testamento e apresentou-se muito arrependida das ações cometidas em vida. Foi sepultada na igreja de Senhor Bom Jesus, amortalhada no hábito de Santo Antônio.

Francisca, entretanto, não foi a única testadora negra que acreditava ser portadora de tantos pecados. Outros testadores deixaram testemunhos parecidos, ainda que sem toda esta dramaticidade. Maria da Conceição Matos era natural do Rio de Janeiro, filha de uma crioula forra, solteira e sem filhos. Morava no campo atrás da igreja da Lampadosa e solicitou a José Duarte Crespo que por ela redigisse seu testamento, em 13 de janeiro de 1778. Nele, rogou à Virgem Maria que intercedesse por ela, diante de Jesus Cristo, para que perdoasse os seus “pecados”. Ao seu anjo da guarda, pediu o perdão por “toda a falta de respeito e desobediência aos seus avisos e ofendendo tantas vezes a Deus na sua presença”, conforme mencionou:

[...] achando-me alcançada em anos e por conta deles com minhas moléstias e de cama, mas em meu perfeito juízo e entendimento e querendo dispor do que possuo para ficar mais desembaraçada, a tratar somente da minha salvação e na hora da minha morte não ter coisa que me inquiete e me perturbe, quero fazer meu testamento na forma seguinte. Encomendo a minha alma em primeiro lugar nas mãos de Deus nosso Senhor que é trino e uno padre, filho e espírito santo, três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro [ilegível] Do bem e do mal que premia os justos falecidos em graça com a vida eterna e castiga os mais que morrem em pecado mortal com o inferno. Creio que a segunda pessoa da Santíssima Trindade é o filho que encarnou e se fez homem nas puríssimas entranhas da Virgem Maria Senhora Nossa, nasceu Deus homem verdadeiro, padeceu [ilegível] De cruz para nos remir e salvar, ressurgiu dos mortos, no terceiro dia subiu aos céus, está sentado a mão direita de Deus padre eterno, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no santíssimo sacramento da eucaristia onde está o verdadeiro corpo, e sangue de nosso senhor Jesus Cristo, real e verdadeiramente como está no céu. Creio nos sete sacramentos da Igreja, e tudo o mais quanto crê e ensina a Santa Madre Igreja Católica de Roma, em cuja fé e crença vivi e quero salvar a minha alma. Rogo a Virgem Santíssima Nossa Se-

nhora que interceda por mim diante de seu unigênito filho, para que me perdoe os meus pecados e me dê a graça final santificante e me salve pelos merecimentos infinitos de sua paixão e morte. Encomendo também a Senhora Santana, São Francisco de Paula, Santo Antonio, e a nossa Senhora, como título de boa morte e ao patriarca São José para que intercedam por mim diante de Deus, que me perdoe e me salve e ao anjo da minha guarda que também me perdoe toda a falta de respeito e desobediência aos seus avisos e ofendendo-os tantas vezes a Deus na sua presença e que me assista na última hora com suas poderosas inspirações apartando longe de mim toda sugestão do demônio (IGREJA CATÓLICA, 1776-1784, p. 101, grifos nossos).

Desejando ficar “mais desembaraçada” para tratar “somente” de sua salvação, Maria Conceição Mattos procurou dispor de seus bens na declaração de suas “últimas vontades”. Fazendo uma profissão de fé que, diferentemente de todas as demais, apresentava o credo, Maria fez menção explícita à noção de prêmio e de castigo por conta do julgamento imediato à morte. Fez, inclusive, referência ao Inferno. A preocupação com a possibilidade – indesejada – do castigo eterno foi também explicitada, quando rogou que Deus a assistisse “na última hora” com “suas poderosas inspirações”, apartando para longe dela toda “sugestão do demônio”. Ou seja, Maria demonstrou conhecer a representação sobre o “último combate” entre as forças celestiais e as do demônio pela posse da alma do fiel, na hora da agonia que precedia o passamento, conforme ensinavam os manuais de preparação para a morte (RODRIGUES, 2005). A testadora morreria em 7 de março de 1778, com todos os sacramentos, tendo sido encomendada pelo seu pároco com mais seis sacerdotes e sepultada na capela do Hospício.

Apolônia de Jesus, solteira forra, filha de uma escrava, também se mostrou arrependida pelas ofensas que acreditava ter cometido em sua vida. Pediu que Pedro Pinheiro de Proença escrevesse por ela seu testamento, o que foi feito em 24 de fevereiro de 1779. Com essa declaração, almejava conseguir a intercessão da corte celestial pela sua alma, no momento da morte, para se

ver livre das tentações do Demônio, como podemos ver em sua invocação intercessora:

Primeiramente encomendo a minha alma a Santíssima Trindade que a criou, e ao padre eterno peço e rogo a queira receber como recebeu de seu unigênito folho estando para morrer na árvore da Vera Cruz, e a meu senhor Jesus Cristo que se me faça participante dos merecimentos de sua Sagrada Paixão, e ao Espírito Santo peço e rogo que me assista com sua divina graça porque conhecendo as ofensas que tenho cometido me arrependo delas para merecer o prêmio eterno, peço e rogo a bem aventurada Virgem Maria Nossa Senhora e a todos os anjos e santos da corte do céu especialmente a santa de meu nome e ao anjo da minha guarda queiram por mim interceder agora e quando a minha alma deste corpo sair para livre das tentações do inimigo tentador do gênero humano naquela última agonia mereça a eterna glória, que como verdadeira cristã protesto viver, e morrer na santa fê católica e crê tudo no que tem e ensina a santa madre igreja de Roma com cuja fê pretendo salvar a minha alma, não por meus merecimentos, mas sim pelos do unigênito filho de Deus (IGREJA CATÓLICA, 1776-1784, p. 148, grifos nossos).

Moradora na rua do Piolho, faleceu com todos os sacramentos em 21 de março daquele mesmo ano. Da mesma forma que Maria da Conceição Matos, Apolônia de Jesus, também fez referência ao tema do combate na “hora da agonia”.

O temor em relação à possibilidade da condenação divina e a sensação de culpa³ se destacam nos três testamentos citados acima. De modo geral, eram algumas das principais características das atitudes e representações católicas diante da morte, presentes em diferentes segmentos sociais na América portuguesa. Características estas que resultaram de um processo de cristianização efetivado a partir da chamada pedagogia do medo, por meio da qual – desde fins da Idade Média e ao longo da Época Moderna – as imagens da morte, do julgamento da alma e da possibilidade de condenação transitória (no Purgatório) ou eterna (no Inferno) atuaram como significativos elementos de pressão do

clero católico sobre a consciência e o comportamento dos fiéis.

O medo provinha da crença no que poderíamos chamar de “escatologia individual”, segundo a qual logo após a morte haveria um julgamento individual que decidiria o destino da alma: o Paraíso, o Inferno ou o Purgatório. Era uma idéia diferente da do Juízo Final, que afirmava que o Julgamento seria coletivo e realizado no final dos tempos. Com base nesta nova concepção escatológica, o tempo de espera entre a morte e o Juízo Final era minimizado, posto que o destino da alma seria decidido no próprio momento da morte, em um combate entre anjos e demônios. O combate emprestou aos chamados “últimos instantes” uma imagem de grande dramaticidade (ARIÈS, 1989).

Com a valorização da agonia como o momento em que se daria o julgamento, o quarto do moribundo, em torno do seu leito, passaria a ser o palco da realização de um drama, que era o embate entre as forças do bem e do mal, cujo prêmio seria a sua alma (ARIÈS, 1989). Neste instante, tudo poderia ser ganho ou perdido, como diria Michel Vovelle (1983, p. 145-146). A cena foi reproduzida em diversas imagens xilogravadas difundidas entre os fiéis a partir de fins da Idade Média e também faziam parte dos manuais de preparação para a morte (ARIÈS, 1988; CHARTIER, 1976 e 1987; CHAUNU, 1978; VOVELLE, 1983). Em sua análise sobre o tema da agonia, Philippe Ariès assim se referiu:

[...] o moribundo está deitado, rodeado de amigos e parentes. Está a executar os ritos que bem conhecemos. Mas passa-se alguma coisa que perturba a simplicidade da cerimônia e que os presentes não vêem, um espetáculo reservado exclusivamente ao moribundo, que aliás o contempla com um pouco de inquietação e bastante indiferença. Seres sobrenaturais invadiram o quarto e aglomeram-se junto da cabeceira do doente. De um lado, a Trindade, a Virgem, toda a corte celestial; do outro, Satanás e o exército dos demônios monstruosos. A grande reunião que, nos séc. XII e XIII, tinha lugar no fim dos tempos realiza-se a partir de agora, no séc. XV, no quarto do doente (ARIÈS, 1988, p. 33-34).

Esta dramatização em torno da morte representou a sua valorização, tendo reflexos sobre as atitudes, os pensamentos e as representações artísticas. Johan Huizinga chegaria a afirmar que “em nenhuma época como na do declínio da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte” (HUIZINGA, [19-], p. 143). Mas a dramatização em torno da morte, neste período final da Idade Média, também esteve associada ao contexto de crise, no qual o grande índice de mortalidade, devido à peste negra e também às guerras, teria perturbado profundamente as atitudes do homem diante da morte, como sintetizou Georges Duby (1999). De familiar e normal, passou a ser vivida de forma trágica, onipresente e como objeto de temor. Para estudiosos que abordaram a questão, esta transformação das atitudes diante da morte teria se desdobrado na emergência ou na intensificação do macabro (LE GOFF, 1981).

Estes elementos teriam sido fundamentais para a intensificação do drama sem precedentes, em torno dos últimos instantes, para os que partilhavam desta escatologia cristã (MARTINEZ GIL, 1984). Com efeito, as representações sobre a morte tendiam a conceber a salvação como dependente em grande parte da vitória das forças do “bem” no combate travado contra as do “mal”, em torno do leito de morte. Afinal, desta batalha e da sentença do julgamento particular dependia o resultado que poderia ser a condenação ou a salvação da alma. A angústia em relação ao momento da agonia foi utilizada como incentivo para que os fiéis se preocupassem com a preparação para o momento de sua morte. Daí a grande produção de textos e imagens que tinham o objetivo de orientar o moribundo para que, por meio de orações específicas no momento do trespasse, fosse obtida a intercessão dos anjos, da Virgem, do Cristo e dos demais santos da corte celestial por sua alma; portanto, a “boa morte”.

Uma das representações iconográficas em torno da temática do “último combate” retratava as diferenças entre a morte do justo

e a morte do pecador. João José Reis e Adalgisa Arantes Campos fizeram menção à existência, em Salvador e em Minas Gerais, de gravuras e painéis do século XIX, retratando a temática, indicando a circulação daquela representação escatológica na sociedade brasileira. Em uma belíssima descrição das cenas, num estudo recentemente publicado, Adalgisa Campos analisa as imagens que procuraram apresentar visualmente os frutos colhidos pelos moribundos que tivessem se portado em vida de acordo com os ensinamentos eclesiásticos, em contraposição às desventuras daqueles que tivessem pecado na condução de suas vidas. Em ambos os casos, as pinturas reproduzem o cenário da hora da agonia, apresentando seja a vitória dos intercessores celestes sobre os demônios, no caso da morte do justo, seja a presença esmagadora de demônios frente ao isolamento do pecador, desguarnecido do apoio das forças celestiais (REIS, 1991; CAMPOS, 2007).

Retomando os testamentos que abriram este artigo, podemos agora identificar que o que estava por trás do temor explicitado pelas testadoras guardava estreitas relações com as concepções acerca do juízo particular. Temia-se de forma dramática os acontecimentos em torno do combate, no leito de morte, entre as forças celestes e as demoníacas pela posse da alma das moribundas. Temia-se o desamparo nesta última hora, conforme mencionou Mariana Teresa de Jesus; daí os clamorosos pedidos de intercessão dos santos e anjos, além da Virgem e de Cristo. A agonia e o juízo apareciam, assim, como os motivos para o medo da punição.

Tais representações acerca da morte se fizeram presentes na sociedade colonial, como pude analisar por meio de testamentos (RODRIGUES, 2005). O que me chamou a atenção, contudo, foi que esta culpabilização estava explicitada mais intensamente em testamentos de negros. Não acreditando que isto tenha sido mera coincidência ou fruto do acaso, creio que os relatos citados indicam uma apropriação⁴ diferenciada, entre negros, do discurso eclesiástico sobre a morte.

2. ESCRAVIDÃO E PURGAÇÃO DO PECADO

Por mais que a noção de pecado tenha estado presente na versão católica do cristianismo de um modo geral, é evidente que, no caso específico dos negros, houve uma maior intensidade do recurso a ela. Na busca de algo que explicasse tal fato, encontrei uma possível resposta na análise do processo de catequese dirigido aos negros que, como alguns autores já indicaram (VAINFAS, 1986; LIMA, 1990; OLIVEIRA, 2002a), foi diferenciado daquele destinado aos “brancos” e livres. Diferença que esteve relacionada à associação que os discursos eclesiásticos passaram a fazer entre a escravidão africana e a purgação dos pecados, a partir do século XVII, no processo de construção da justificativa ideológica da escravidão (VAINFAS, 1986).

Utilizadas como um dos fundamentos que conferiram legitimidade à escravidão, na Época Moderna, as justificativas dadas por alguns padres jesuítas – como Jorge Benci e Antônio Vieira – para o cativeiro na colônia foram perpassadas pela noção de que este seria fruto do pecado dos ascendentes dos africanos, bem como da possibilidade de purgá-lo. O padre Jorge Benci, por exemplo, invocou a antiga tradição bíblica da maldição de “Cam” (VAINFAS, 1986; OLIVEIRA, 2002a). De acordo com esta tradição, Cam fora o filho amaldiçoado de Noé, que zombara da nudez do pai quando este dormia embriagado após provar do fruto da videira. Como Noé representava a honestidade num mundo de corrupção, Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino. Tal analogia foi bastante comum nas explicações sobre o cativeiro na colônia. Já para o padre Antônio Vieira, os “pretos” ou “etíopes” eram associados aos “filhos de Core”⁵ ou “filhos do calvário”, compreendidos como os eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através do sacrifício. Neste discurso, o cativeiro se transformaria em um estágio para a salvação da alma.

Com base nestes discursos, a escravidão foi justificada pela Igreja como um meio de salvação para os africanos, desde que eles se enquadrassem no interior da sociedade e se submetessem ao Estado e à Igreja (que se encontravam em regime de união, devido à confessionalidade do primeiro ao catolicismo). A catequese foi o caminho para se garantir este enquadramento, cabendo à Igreja o pastoreio daquelas almas, a fim de que os escravos aceitassem a “verdadeira” fé e se resignassem à condição que lhes fora destinada. Deste modo, o discurso eclesiástico tornar-se-ia um elemento crucial no processo de cristianização e de dominação. Numa sociedade católica, escravista e de Antigo Regime, como o Brasil colonial, ele procurou legitimar e naturalizar as desigualdades e hierarquias sociais (MATTOS, 2001).

A associação entre a escravidão africana e o pecado se consubstanciou na elaboração de um catecismo específico para os negros, plasmado no texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Promulgadas em 1707, elas tiveram como principal objetivo adaptar as decisões do Concílio de Trento para a Colônia, visando dar maior uniformidade às ações da Igreja católica no Brasil. Em seu texto, Monteiro da Vide procurou formular um compêndio especial para a catequese dos africanos, intitulado “Breve instrução nos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela” (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229). Juntamente com o compêndio, determinava que fossem feitas cópias a serem distribuídas aos fregueses para que eles instruísem os seus escravos. A leitura do texto do compêndio permite identificar aspectos daquela associação.

P – Quem fez este mundo? /R – Deus.

P – Quem fez a nós? /R – Deus.

P – Deus onde está? /R – No Céu, e em todo o mundo.

P – Temos um só Deus ou muitos? /R – Temos um só Deus.

P – Quantas Pessoas? /R – Três.

P – Dizei os seus nomes? /R – Pai, Filho, Espírito Santo.
P – Qual dessas pessoas tomou a nossa carne? /R – O Filho.
P – Qual dessas pessoas morreu por nós? /R – O Filho.
P – Como se chama esse Filho? /R – Jesus Cristo.
P – Sua Mãe como se chama? /R – Virgem Maria.
P – Onde morreu este Filho? /R – Na Cruz.
P – Depois que morreu onde foi? /R – Foi lá abaixo da terra buscar as almas boas.
P – E depois aonde foi? /R – Ao Céu.
P – Há de tornar a vir? /R – Sim.
P – Que há de vir buscar? /R – As almas de bom coração.
P – E para onde as há de levar? /R – Para o Céu.
P – E as almas de mau coração para onde hão de ir? /R – Para o Inferno.
P – Quem está no Inferno? /R – Está o Diabo.
P – Quem mais? /R – As almas de mau coração.
P – E que fazem lá? /R – Estão no fogo que não se apaga.
P – Hão de sair de lá alguma vez? /R – Nunca.
P – Quando nós morremos morre também a alma? /R – Não. Morre só o corpo.
P – E a alma para onde vai? /R – Se é boa a alma, vai para o Céu. Se a alma não é boa, vai para o Inferno.
P – E o corpo para onde vai? /R – Vai para a terra.
P – Há de tornar a sair da terra vivo? /R – Sim.
P – Para onde há de ir o corpo, que teve alma de mau coração? /R – Para o Inferno.
P – E para onde há de ir o corpo, que teve a alma de bom coração? /R – Para o Céu.
P – Quem está no Céu com Deus? /R – Todos os que tiveram boas almas.
P – Hão de tornar a sair do Céu, ou hão de estar lá para sempre? /R – Hão de estar lá para sempre.

Instrução para a Confissão.

P – Para que é a Confissão? /R – Para lavar a alma dos pecados.
P – Quem faz a Confissão esconde pecados? /R – Não.
P – Quem esconde pecados para onde vai? /R – Para o Inferno.
P – Quem faz pecados, há de tornar a fazer mais? /R – Não.
P – Que faz o pecado? /R – Mata a alma.

P – A alma depois da Confissão torna a viver? /R – Sim.
P – O teu coração há de tornar a fazer pecados? /R – Não.
P – Por amor de quem? /R – Por amor de Deus.

Instrução para a Comunhão

P – Tu Queres Comunhão? /R – Sim.
P – Para quê? /R – Para pôr na alma a nosso Senhor Jesus Cristo.
P – E quando está nosso Senhor Jesus Cristo na Comunhão? /R – Quando o Padre diz as palavras.
P – Aonde diz o Padre as palavras? /R – Na Missa.
P – E quando diz as palavras? /R – Quando toma a sua mão na Hóstia.
P – Antes que o Padre diga as palavras, está já na Hóstia nosso Senhor Jesus Cristo? /R – Não. Está no pão.
P – E quem pôs a nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia? /R – Ele mesmo, depois que o Padre disse as palavras.
P – E no Cálix o quê está, quando o Padre o toma na mão? /R – Está vinho, antes que o Padre diga as palavras.
P – E depois que diz as palavras, que coisa está no Cálix? /R – Está o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo.
P – Por amor de quem? /R – Por amor de Deus (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229).

A transcrição longa deste texto teve por objetivo dar a dimensão do peso e da importância conferidos às noções de pecado, punição e castigo, que permearam o catecismo destinado a instruir os escravos acerca de doutrinas do catolicismo. Fazendo uso intencionalmente de palavras “toscas”, como alertou Monteiro da Vide ((INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720)), a Breve Instrução pretendia tornar acessível aos cativos as abstrações do cristianismo em sua versão católica, dentre as quais, a escatologia desta que era uma religião soteriológica por excelência.

O conteúdo do texto torna patente o peso conferido às temáticas da morte e da salvação ou condenação da alma. Mas, muito mais forte do que a imagem sobre o destino da alma “boa” é a representação do Inferno como o local destinado às “almas de

mau coração”. Muito embora não tenha indicado o que se passava no Céu, o compêndio fez questão de apresentar o Inferno como o local do “fogo que não se apaga”, conferindo maior dramaticidade à possibilidade de punição. Na instrução para a confissão, fez uso, mais uma vez, da referência ao Inferno, mostrando-o como um local de destino dos pecadores. Com isso, buscava-se frisar as conseqüências para quem morresse no estado pecaminoso.

Mas o tom ameaçador não parava por aí. Além das perguntas e respostas, as Breves Instruções continuaram a sobrepor a noção de pecado, apresentando para os escravos um ato de contrição diferente daquele proposto para os demais fiéis, cujo conteúdo foi do teor seguinte:

Meus Deus, meu Senhor: o meu coração só a voz quer, e ama: eu tenho feito muitos pecados, e o meu coração me dói muito por todos os que fiz. Perdoai-me meu Senhor, não hei de fazer mais pecados. Todos boto fora do meu coração e da minha alma por amor de Deus (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229).

Comparando este texto com o do ato de contrição destinado aos demais indivíduos⁶, percebe-se a intensidade conferida ao modelo de demonstração do arrependimento por parte dos escravos. No texto a estes destinado, não só explicitou-se mais o termo “pecado”, como também se fez referência ao ato de o cativo ter “feito muitos pecados” – sugerindo uma propensão maior ao ato – além de sugerir uma expressão mais dolorida pelos pecados virtualmente cometidos. Enquanto o texto destinado aos demais fiéis mencionava que o arrependido estava propondo “firmemente” a se “emendar”, o destinado ao escravo indicava que ele não haveria de fazer mais pecados; reforçando o termo e a idéia de propensão ao ato, ao fazer uso do advérbio de intensidade. Deste modo, através da catequese, reforçava-se para os escravos o discurso clerical que os colocava como mais pecadores e, por isso, os que precisariam pagar por eles

ou purgá-los por meio do cativeiro e da submissão à Igreja.

Outro aspecto que reforçava a associação entre africanos e pecado foi o discurso em torno da cor preta. Discurso que, ainda no século XVIII, segundo Anderson Oliveira, não traduzia nenhuma perspectiva racial e/ou racista entendida à luz do campo discursivo das teorias científico-raciais do século XIX. Tanto em Portugal como no restante da Europa, desde a Idade Média, preto ou negro eram cores vistas como castigos impostos aos pecadores. Negro era o “desgraçado” no sentido de desprovido da graça divina, em oposição ao branco, considerado a cor dos bons e dos recompensados por Deus (OLIVEIRA, 2002).

Em sua análise sobre a promoção de “santos pretos” pela ordem carmelita através do discurso hagiográfico, no século XVIII, Oliveira enfocou a obra do Frei José Pereira de Santana sobre as vidas de santo Elesbão e de santa Efigênia. Ao retratar os dois santos, a cor preta a eles imputada foi encarada por Frei José como um acidente e não como essência, sendo, portanto, mutável⁷. Com isso, tencionava-se mostrar que, muito embora a cor preta demarcasse um castigo a uma pessoa, este poderia ser superado diante da aceitação de uma vida virtuosa conduzida dentro dos parâmetros da fé católica. Desta forma, em que pese serem pretos, Elesbão e Efigênia foram apresentados como virtuosos e católicos, de modo que suas essências não teriam sido corrompidas por sua cor. Ao atribuir-lhes a cor preta como um acidente, a mensagem que Frei José desejava passar aos devotos era que ela não fora empecilho para a obtenção de suas virtudes; com efeito, incitava os devotos a serem virtuosos e tementes a Deus, à Igreja e aos seus ensinamentos, tornando-se merecedores das glórias divinas tanto quanto Elesbão e Efigênia (OLIVEIRA, 2002b).

Esta concepção que associou a cor à desgraça esteve presente nas representações do Purgatório, a partir do século XII. Nos relatos medievais sobre a aparição dos mortos aos vivos – reclamando orações pela sua libertação do purgatório –, a cor da vestimenta

indicava, a sua sorte no além. Nas primeiras aparições, o morto surgia todo preto, indicando seu estado de sofrimento. Conforme recebesse as orações do vivo, aparecia meio preto e meio branco, até aparecer todo branco, indicando estar definitivamente salvo, para fazer saber àquele que o socorrera por suas preces da sua sorte no além (SCHIMITT, 1981; LE GOFF, 1981).

Assim, por meio da apresentação de um catecismo específico para os escravos e da promoção de santos católicos que tivessem alguma afinidade com eles – no caso a cor preta e a procedência africana –, a instituição eclesiástica reforçava aquela associação entre cativo e pecado, presente nos discursos justificadores e legitimadores da escravização dos negros africanos. Associação que nos permite compreender aquela expressão culpabilizada dos testamentos que abriram este artigo, posto que potencializou o temor já presente nas representações católicas sobre o morrer.

E esta especificidade do conteúdo de testamentos de descendentes de escravos e libertos sugere que, em que pese a possibilidade de convivência entre representações católicas e africanas acerca da morte, parte destes indivíduos deve ter se apropriado de elementos da doutrina católica, especialmente os escatológicos. Ou, pelo menos, por algum motivo, fizeram questão de se apresentar como sabedores de que precisavam se mostrar contritos na iminência da morte. Mesmo no caso desta segunda hipótese, o ato indica que, no mínimo, tinham medo da punição e de não alcançarem a salvação. Ou seja, ainda que se encontrassem no momento derradeiro de suas vidas, não a tendo direcionado no sentido prescrito pela Igreja (como algumas das testadoras mencionaram), não arriscaram partir sem fazer sua “prestação de contas”. O que demonstra que, de certa forma, o discurso eclesiástico foi apropriado pelas testadoras, pois do contrário não demonstrariam todo aquele investimento na salvação da alma após a morte.

3. PARTILHANDO DA ESCATOLOGIA CATÓLICA

Mas como a representação escatológica da morte e do além-túmulo foi apropriada por escravos, libertos e seus descendentes? Tal resposta pode ser encontrada na análise da adesão de um grupo de devotos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro Setecentista, a um dos pilares da doutrina escatológica católica - o culto às almas do purgatório. O que era esta doutrina?

O desenvolvimento da doutrina do Purgatório, a partir de finais do século XII e início do século XIII, conformou várias práticas e representações perante a morte que a Igreja católica vinha até então delimitando com o objetivo de cristianizar crenças tidas por pagãs. Com efeito, instalado enquanto crença na Cristandade ocidental, o Purgatório seria compreendido como um além intermediário, entre o Paraíso e o Inferno, onde certos mortos passariam por uma provação (que podia ser abreviada pelos sufrágios dos vivos), a fim de expiar os pecados em relação aos quais a penitência não fora completamente cumprida (LE GOFF, 1981). Este além intermediário estaria estreitamente ligado à concepção de um tipo de pecado intermediário, ligeiro, quotidiano, que passou a ser identificado como “pecado venial”, ou seja, perdoável. Assim, o Purgatório surgiria, no essencial, como lugar de purgação dos pecados veniais (LE GOFF, 1981).

Esta concepção de purificação depois da morte se faria acompanhar do investimento que a Igreja fez, a partir dos séculos XII e XIII, em torno da confissão auricular como elemento primordial do processo penitencial. A culpa que normalmente levaria à condenação poderia agora ser remida pela contrição e pela confissão. Mais do que a intenção dos atos e do que o castigo em si, o que a instituição buscava a partir deste momento era insistir na confissão e no hábito da contrição por parte do fiel. Com efeito, esta também foi a época em que as pregações mais constantemente realizadas levaram os fiéis a procurar mais assiduamente a confissão. De modo que o IV Concílio de Latrão (1215) tornou também a con-

fissão auricular uma prática obrigatória pelos menos uma vez por ano para todos os cristãos adultos (LE GOFF, 1981).

A importância dada à confissão denota a ação eclesiástica no sentido da culpabilização e, por conseguinte, no convencimento do fiel sobre a punição dada aos que não se mostrassem arrependidos e que não seguissem as diretrizes eclesiásticas. Punição esta que ocorreria e se realizaria após a morte. Assim, ao insistir na confissão auricular e na penitência, a Igreja conformou a chamada pedagogia do medo, que se utilizaria da morte, do julgamento divino e da possibilidade de condenação transitória ou eterna como elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis. Segundo Vauchez, a maior parte dos sermões da época exortava os fiéis a se confessarem com frequência, e muitos destes sermões eram feitos na Quaresma, imposta como época favorável à pregação e à penitência. Para convencer o auditório a externar suas faltas, muitos sacerdotes “não hesitavam em afirmar que a confissão não somente garantia a salvação da alma no além, como também protegeria o fiel contra o fogo, os naufrágios e outras catástrofes do mundo terreno. Ao mesmo tempo, ameaças terríveis eram bradadas contra aqueles que a recusavam”. Também é notório todo partido que estes pregadores, progressivamente, tirariam do tema da morte do pecador não arrependido, dos avaros ou luxuriosos (VAUCHEZ, 1987).

Um relato que dá conta da forma como o clero fez uso das representações sobre os sofrimentos infernais como recurso didático no processo de catequese é o do padre Alexandre Perier. Segundo ele, no período em que esteve em missão no Brasil, procurou facilitar a compreensão da escatologia entre os índios por meio do uso de estampas. Em uma delas, representou a imagem do inferno, iluminando-a com a cor do fogo. Em cerca de trinta anos que esteve no Brasil, afirmou que por várias vezes conseguiu alcançar seu intento ao fazer uso da imagem:

Não é crível a impressão do Inferno que fazia nos índios, tanto assim que alguns vinham, já alta noite, a confessarem-se, e pergun-

tando-lhes eu porque não esperavam pela manhã, respondiam ter medo de morrer naquela noite, com se lhes representar na imaginação aquele condenado que estava ardendo com os demônios no Inferno. Direi mais que nas missões que eu fazia nas vilas e nos engenhos, por muito que eu estudasse de representar ao vivo os insofríveis tormentos eternos, bem poucos e raros se moviam. Porém, eu mostrando do púlpito a imagem de um condenado, logo todo o auditório se desfazia em lágrimas e gemidos. Tanto é verdade que a vista faz fê, ainda que seja de fogo pintado em um papel; muito mais quando esta fê é de Deus, com crer e ter por infalível o fogo do Inferno [...] (Apud ARAÚJO, 1997, p. 156).

Paralelamente ao investimento em torno da confissão e da penitência, a doutrina do Purgatório, enquanto crença na existência de uma purificação depois da morte, seria acrescida da intensificação da prática dos sufrágios, os quais passaram a ser reforçados como meio de auxiliar na purgação das penas e na libertação das almas do purgatório, não mais somente por sua boa conduta pessoal, mas por causa das intervenções exteriores dos vivos, através das orações, das esmolas e, principalmente, das missas celebradas pela Igreja a pedido dos parentes e amigos do morto (LE GOFF, 1981). Segundo Jacques Le Goff (1981), este sistema do Purgatório teve dois desdobramentos importantes. O primeiro foi dar uma renovada importância ao período que precedia a morte; o segundo foi intensificar os laços de solidariedade entre os vivos e os mortos sob o intermédio do clero e das orações.

No primeiro caso, o Purgatório implicou na intensificação do medo dos “últimos instantes” – ao qual já fiz menção anteriormente – quer pelo receio de que não houvesse tempo de uma preparação a tempo para o trespasse, através da penitência, quer pelo caráter doloroso das penas que a alma sofreria no Purgatório. Não se deve esquecer que, para Le Goff, o desenvolvimento do medo da morte neste momento também se explica pelas mudanças socioeconômicas do século XII^a que, ao atribuir um apego maior à vida terrena, tornaria mais temível o momento de deixá-la (LE GOFF, 1981).

Será justamente associada a este medo dos últimos instantes que se intensificará a prática dos sufrágios pelas almas presas no Purgatório e que, portanto, se estabelecerão novos laços de solidariedade entre vivos e mortos. Através das orações ou esmolas realizadas em intenção de parentes ou amigos mortos, os vivos concorriam pela abreviação das penas de quem delas se favoreceria no Purgatório. Uma vez tendo alcançado o Paraíso, os mortos passariam a rezar por aqueles (vivos) que os teriam arrancado do Purgatório (LE GOFF, 1981). Esta solidariedade reforçou laços familiares, corporativos e confraternais. Os últimos se manifestaram, a partir do século XIII, na criação de confrarias que teriam como uma de suas principais funções a realização dos sufrágios em intenção das almas de seus confrades.

Esta rede de solidariedade que se desenvolveu principalmente por intermédio das irmandades religiosas, se manifestou na sociedade colonial/imperial, especialmente no período escravista, quando vicejaram associações voltadas para os pretos e os mulatos. Por meio da filiação a tais agremiações, buscava-se a garantia de funerais considerados dignos e sufrágios por ocasião da morte (SCARANO, 1978; QUINTÃO, 1997; SOARES, 2000; RODRIGUES, 2003; BORGES, 2005). A potencialização desta busca se deu, por exemplo, quando, mesmo sendo filiados a uma irmandade religiosa, um grupo de negros decidiu organizar uma subdivisão interna com vistas a desenvolver um culto especialmente aos mortos, através da realização de sufrágios.

Foi o que aconteceu em 31 de janeiro de 1786, ocasião em que se concluiu a redação dos estatutos⁹ (SOARES, 2000) para a regulamentação de uma devoção às almas do purgatório, no interior da Congregação dos Pretos Minas Makis¹⁰. Apesar de somente em 1786 ter um estatuto que regulamentasse o adjunto, desde pelo menos 1762 a congregação reunia em torno da irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia – localizada na freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé – um conjunto de grupos étnicos de proce-

dência mina, sob a liderança dos makis ou mahis¹¹ (SOARES, 2000).

Através dos estatutos, buscava-se regulamentar a devoção às almas que, ao que tudo indica, já existia na prática, reunindo os “pretos” para arrecadar esmolas a fim de sepultar e mandar rezar missas pelas almas dos seus “nacionais” e acudir aos que fossem pobres, como justificou Francisco Alves de Souza:

Desde o princípio desta terra, em que entraram a conduzir os pretos de África que vêm da Costa da Mina e de Angola, e pela desumanidade de alguns senhores que os compravam, todas as vezes que adoeciam de moléstias incuráveis e envelheciam, os deixavam fora, a morrer de fome e frio, muitos por estas praias, sem ter quem os mandassem enterrar, se a Santa Casa da Misericórdia os não mandassem buscar para os enterrar com aquele zelo e caridades que costuma, aí ficariam os cadáveres com o seu [ilegível]. E por esta razão introduziram os pretos entre si a fazerem este adjunto ou congregação a fim de fazerem bem aos seus nacionais a saber que a nação que morrer, seus parentes tirarão esmolas para o sepultar e mandar-lhes dizer missas por sua alma e os que forem pobres, acudir-lhes de tempo em tempo com a sua contribuição (SOUZA, [18--?], p. 20).

A leitura desta primeira justificativa para a criação da Congregação me levou a questionar sobre os motivos do estabelecimento de um adjunto para sufragar as almas dos “nacionais”, se para isso já existia na cidade – desde 1740 – a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia à qual os congregados eram afiliados e em cujo compromisso – de cerca de 1748 – se fazia menção aos sufrágios: primeiramente, estabelecendo que a primeira atividade do dia da festa dos oragos – em 27 de outubro – seria realizada uma “missa fechada” pela intenção das almas dos irmãos falecidos; num segundo momento, dizendo no capítulo 23 que o seu capelão celebraria dez missas por cada irmão falecido (SOARES, 2000).

A resposta para a questão pode ser encontrada no próprio texto do compromisso, quando este fez menção às freqüentes ausências do capelão na assistência religiosa dos irmãos. Fato que gerou, in-

clusive, a determinação de novas normas compromissais, através da inclusão de capítulos que dessem conta do cumprimento das obrigações do capelão e das freqüentes ausências dos demais irmãos nos funerais dos afiliados (SOARES, 2000). Ou seja, para um grupo de irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, tornava-se necessário dedicar maior atenção aos sufrágios pelas almas dos confrades falecidos; o que justificaria a criação da Congregação dos Pretos Minas Makis. Mas se este pode ter sido um dos motivos para a criação da congregação, certamente o mais importante era a discordância em relação à forma como alguns africanos da cidade praticavam os funerais e cultuavam os mortos. Segundo Francisco Souza,

[...] os pretos de Angola não só tiram esmolas para enterrar os seus parentes que morrem senão [sic] arrojam com indecência tomar os cadáveres que vão à tumba da Santa Casa da Misericórdia para os pôr na porta das freguesias, a tirar esmolas dos fiéis para os enterrar com cantigas gentílicas e supersticiosas como levo dito no primeiro capítulo. Porém, inconformando-se disso o meritíssimo senhor Juiz do Crime, desse mau procedimento o que os tem mandado prender e castigar e por esta visão, cuidam os senhores brancos que todos os pretos usam do mesmo que praticam esses indivíduos [...] (SOUZA, [18--?], p. 20, grifos nosso).

Para Francisco Souza, além da sufragação das almas, um dos principais motivos da existência da Congregação dos Pretos Minas Makis era a demonstração para os “senhores brancos” de que as atitudes dos minas diante da morte se diferenciavam das dos angolas. O “dito no primeiro capítulo”, ao qual se referiu era que o principal motivo de ele querer ser o regente da congregação e proteger seus “parentes” era “livrar[-se] dos abusos e superstições” que pudessem haver entre eles. Para isso, procurava demonstrar que os pretos minas do Rio de Janeiro eram “tão briosos e tementes a Sua Majestade” que não faziam uso dos mesmos costumes que os angolas (SOUZA, [18--?]).

Muito provavelmente, as cantigas “gentílicas” e “supersticiosas” a que se referiu Francisco Souza eram os cantos africanos

e os toques de instrumentos que se faziam presentes em muitos cortejos fúnebres de negros africanos que ocorriam pela cidade (REIS, 1991; RODRIGUES, 1996 / 2003). Pelos relatos deixados por diferentes viajantes estrangeiros que passaram pelo Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, é possível identificar as práticas a que Francisco se referiu. Ainda que estas sejam atinentes a um período posterior, certamente guardavam estreitas relações com aquelas às quais Francisco fizera alusão no final do século XVIII.

As descrições de Debret¹² de dois enterros, o primeiro de uma negra e o segundo do filho de um "rei" negro, nos permite visualizar o cenário pintado por Francisco. No primeiro, ao mencionar que o cortejo ao cadáver da negra parou na porta de uma igreja, Debret afirmou que o tambor aproveitou essa parada para "fazer rufar seus instrumentos", enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos, "a fim de acompanhar com palmas os cantos fúnebres em honra da defunta transportada na rede". Ainda segundo o francês, a essa "ruidosa pompa funerária" juntava-se "o som de dois pequenos sinos, quase coberto pelo ranger dos gonzo enfiados" que os suportavam. Na descrição do enterro do filho de um "rei" negro, Debret relatou que,

Embora nenhum ornamento funerário designe a porta da casa do defunto, pode ela ser reconhecida, mesmo de longe pelo grupo permanente de seus vassalos que salmodiam, acompanhando-se ao som de instrumentos nacionais pouco sonoros, mas reforçados pelas palmas dos que os cercam. Estas constituem-se de duas batidas rápidas e uma lenta ou de três rápidas e duas lentas, geralmente executadas com energia e conjunto. A esse ruído monótono, que se prolonga desde o amanhecer, misturam-se por intervalos a detonação de bombas, e isso dura até seis ou sete horas da noite quando se inicia a organização do cortejo funerário.

A procissão é aberta pelo mestre-de-cerimônias. Este sai da casa do defunto fazendo recuar a grandes bengaladas a multidão negra que obstrui a passagem; erguem-se o negro fogueteiro, soltando bombas e rojões, e três ou quatro negros volteadores, dando saltos mortais ou fazendo ali mil outras cabriolas para animar a cena [...]

Durante a cerimônia do enterro, o estrondo das bombas, o ruído

das palmas, a harmonia surda dos instrumentos africanos acompanham os cantos dos nacionais, de ambos os sexos e todas as idades, reunidos na praça diante do pórtico da igreja. Finalmente, terminada a cerimônia, os soldados da polícia dispersam a chibatadas os últimos grupos de vadios, para que tudo termine dentro das normas brasileiras (1989, p. 178-179).

Um relato semelhante foi deixado por outro viajante, Daniel Kidder (1980)¹³, para quem os funerais de negros atestavam “a existência de costumes pagãos entre os africanos no Brasil.” Segundo o missionário metodista, certo domingo sua atenção fora atraída para trás de sua casa por uma “interminável gritaria na rua”. Ao olhar pela janela, viu:

[...] um negro com uma bandeja de madeira sobre a cabeça, na qual levava o cadáver de uma criança, coberto com pano branco e enfeitado de flores, com um ramalhete atado à mãozinha. Atrás do negro, seguia uma multidão promíscua no meio da qual cerca de vinte negras e numerosas crianças, quase todas adornadas com tiras de pano vermelho, branco e amarela, entoavam algum cântico etíope cujo ritmo marcavam com um trote lento e cadenciado; o que levava o corpo, parava frequentemente e girava sobre os pés como se dançasse.

Entre os da frente, sobressaía, pela exagerada gesticulação, a mãe da criança, conquanto se não pudesse, pela mímica, determinar com exatidão se eram de alegria ou de tristeza os sentimentos que a empolgavam. Assim foram eles, até o adro da igreja onde entregaram o corpo ao vigário e ao sacristão. O cortejo voltou, então, cantando e dançando com mais veemência – se possível, – que na ida. A cena repetiu-se várias vezes durante a nossa permanência naquele bairro do Rio de Janeiro. Jamais a presenciemos, porém, em qualquer outro lugar (KIDDER, 1980, p. 160-161).

Em que pese os juízos de valor, estes relatos se referem às costumeiras práticas adotadas por ocasião dos cortejos fúnebres de negros africanos na cidade do Rio de Janeiro. Muito embora os cortejos tenham se destinado a uma igreja, a procissão e a parada diante do templo se fizeram acompanhar de cantos e danças, cujo

ritmo era marcado por palmas e instrumentos musicais, como o tambor, para não falar dos estrondos de bombas. Em todos estes relatos, fez-se questão de associar a funérea cerimônia aos hábitos “etíopes”, “bárbaros” e “nacionais”; ou seja, africanos.

Na segunda parte do seu diálogo com Gonçalo Cordeiro, ao descrever as cerimônias fúnebres do Rei de Benin, no golfo da Guiné, Francisco Alves de Souza apresentou alguns elementos comuns aos relatados pelos viajantes. Segundo ele,

Da bárbara cerimônia que usam quando morre o Rei, [...] lhe fazem os fidalgos de sua corte, a que lhes chamem Ômôn, fazem um sacrificio matando dezesseis mais escravos, e partes dos mesmos fidalgos e príncipes, o acompanham à sepultura, aonde se lhe enterram com o cadáver do Rei defunto com grande número de seus trastes e vestidos, matando muita gente e com elas o sepultam, dizendo que é para servir no outro mundo. E a coisa de sete dias lhe fazem outro sacrificio matando tantos escravos a que chamam Ovem; dando-se em cima do sepulcro do dito Rei o toque de tambores, saltando ao redor dela fazendo muitas festas e visagens. E dizem que sendo Deus por natureza bom, não necessitava de sacrificios, porém o fazem ao diabo, para aplacar, adorando-o ao mesmo tempo a ídolos [...] (SOUZA, [18--?], p. 60-61, grifo nosso).

Comparando todos os relatos mencionados, o aspecto comum que se pode destacar são as menções feitas aos cantos e à utilização de instrumentos musicais, como os tambores, durante os funerais africanos. Características que também foram consideradas pelo africano Francisco como “gentilismos” e “superstições”. Desde o início da criação da Congregação dos Pretos Minas Makis, em 1762, quando ainda era tão somente o “imediate” do rei Inácio Gonçalves do Monte, Francisco já tentara eliminar a prática dos toques de tambores e dos cantos nas ruas por ocasião do recolhimento de esmolas para o adjunto. A adoção de uma nova instrução para a aquisição de esmolas, sob sua direção, contradizia o Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e

Santa Efigênia que, pelo contrário, prescrevia os toques. Segundo Mariza Soares, esta contradição entre as regras da congregação e a da irmandade é um indicador das várias polêmicas que Francisco criaria ao longo dos anos (SOARES, 2000).

O que estava por trás das polêmicas por ele criadas era sua intenção de refrear as práticas tidas por gentílicas entre os irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, como parte de sua estratégia, e da de seu grupo, de promover a doutrinação cristã seus dos “nacionais”. Com efeito, parece ter sido neste sentido que Francisco Alves Souza conduziu o processo de criação da devoção às almas do purgatório, em 1786. Através dela, buscava não só doutrinar as atitudes diante da morte dos seus “nacionais”, como também desvincular, perante os demais membros da sociedade, a imagem de que os pretos-minas makis praticassem ritos fúnebres semelhantes aos outros pretos africanos, aos quais reputava de “gentios”.

Foi neste sentido que foram elaborados capítulos específicos do estatuto para regulamentar a prática dos sufrágios aos mortos entre os congregados, segundo a doutrina católica. O capítulo quarto determinava que todos os que fossem nação maki e estivessem no adjunto seriam acompanhados até a sepultura, independente da irmandade a que fossem filiados. Ao regente cabia “ajuntar” os congregados para que cada um contribuísse com sua esmola, conforme suas posses, e votar – entre os detentores de cargos e outros autorizados – a quantidade de missas que seriam mandadas dizer (SOUZA, [18–?]). Ou seja, não havia um número estipulado de missas, posto que este dependeria da quantia arrecadada.

Mas, se a importância do sufrágio das almas dos congregados não estava dada *a priori* pela definição de uma quantidade fixa de missas a serem rezadas, era na assiduidade dos mesmos aos funerais e, principalmente, no estabelecimento de punição aos faltosos (por meio do pagamento de esmolas e de orações) que se procurava garantir o cumprimento das normas do grupo. O capítulo 11 estabelecia punição aos congregados que faltassem

por ocasião do falecimento de um irmão. Se fosse forro e não tivesse causa legítima para a ausência, deveria pagar 60 réis “em castigo de sua rebeldia e frouxidão”. Aos que tivessem uma causa legítima, em função de suas ocupações, bastaria rezar o pai-nosso e a ave-maria, com glória-pátris oferecida à Sagrada Paixão do Senhor “pela alma daquele falecido” (SOUZA, [18--?]).

Mas era no capítulo 14 que se encontrava a determinação que mais explícita e diretamente se enquadrava nas doutrinas católicas, especialmente na referente ao Purgatório. Com exceção dos trabalhadores e dos velhos, todos os congregados deveriam jejuar às segundas-feiras da Quaresma, ouvindo missa. Aos que soubessem ler, deveria ser rezada a novena “saudações de São Gregório”, vulgarmente intitulada de “novena das almas”. Para os que não o soubessem, bastaria rezar “tantos” glória-patris aplicados às almas do purgatório (SOUZA, [18--?]).

Ora, as missas de São Gregório eram tradicionalmente estabelecidas nos manuais de preparação para a morte como as mais eficazes para a intercessão daqueles que fossem se preparar para o passamento (RODRIGUES, 2005). Os escritos do papa Gregório, o Grande (540-604), abordando a eternidade da alma, sua sorte no além, a geografia do outro mundo, bem como pequenas histórias enfocando alguns mortos enquanto expiavam seus pecados, foram utilizados nos séculos XII e XIII pelos teóricos que moldaram a doutrina do Purgatório. Ainda de São Gregório adviria a recomendação de oração e ofertas de missas pela salvação da alma (ARIÈS, 1981; SCHMITT, 1999).

A especificação da segunda-feira como dia de orações pelas almas muito se devia a outra tradição católica, estabelecida também no medievo, a respeito da rotina semanal das almas no além-túmulo. Do mesmo modo que os vivos, os mortos viveriam um ritmo semanal de sofrimento, descansando no sétimo dia. Uma vez determinado o domingo como dia de repouso dos mortos cristãos ou, ainda, da realização de castigos menos duros, a

segunda-feira marcaria, pelo contrário, o retorno dos tormentos para as almas condenadas à expiação. Sendo, portanto, considerado pela Igreja o dia ideal para se fazer as orações e missas em seu socorro (ARIÈS, 1981; SCHIMITT, 1999)¹⁴.

Com base nestas questões, é possível identificar nas determinações estabelecidas pelos Estatutos da Congregação dos Pretos Minas do Reino de Maki em relação ao sufrágio dos mortos um estreito vínculo com as doutrinas escatológicas do catolicismo. Aspectos este que contribuíram sobremaneira para a conformação identitária do grupo. Assunto que passo a abordar a seguir.

4. MORTE, CATOLICISMO E IDENTIDADE

Por trás da regulamentação da devoção às almas, Francisco Alves de Souza buscava apresentar os makis como verdadeiros católicos; neste mesmo sentido da seguinte afirmação de Gonçalo Cordeiro a certa altura do texto:

Os pretos minas principalmente os que vêm daquela oriunda Costa e Reino de Maki são tão briosos que nunca usam de abusos, nem superstições, como vosmecê bem sabe, em tempo algum foram acusados e punidos por semelhantes vícios, mas antes é bem motivo que os que vêm daquela Costa são fiéis a seus senhores, e grandes católicos, como se vê nas igrejas desta cidade e entre homens e mulheres desta mesma nação. E não é fácil encontrar entre eles um com este escandaloso e pernicioso vício (SOUZA, [18--?], p. 8).

Segundo Mariza Soares, a preocupação com os “gentilismos” e as “superstições” parece ter sido uma inovação não só da Congregação em relação à irmandade em questão, como também uma inovação do próprio regente Francisco Alves Souza, que demonstrou ter o interesse pessoal em desenvolver a espiritualidade dos congregados, tencionando converter seu povo ao

catolicismo (SOARES, 2000).

Em diferentes passagens da primeira parte do texto dos estatutos, Francisco e Cordeiro enunciavam sua fé, dizendo que procuravam falar “catolicamente”. Para tal, fizeram uso, inclusive, de passagens bíblicas e de citações em latim, ao mesmo tempo em que mencionaram elementos da escatologia católica, aos quais se referiram as testadoras no início deste artigo. Neste sentido, houve um momento em que Souza afirmou que a vaidade era motivo para se ir para o Inferno. Numa referência à morte e à finitude, disse ser um “Miserável pecador”, que desde a infância conhecia a Santíssima fé, sendo cristão “pela graça de Sua Majestade”; após o que leu uma oração referente à paixão e morte de Jesus. Em outra passagem, Cordeiro aludiu à intercessão da Virgem Maria no momento do Julgamento, como a advogada dos católicos diante do Senhor. Reportando-se a uma disputa pela liderança da congregação envolvendo a viúva do regente que o antecedeu, Cordeiro afirmou que ela não poderia negar que o cofre e os trastes pertenciam à Congregação, por ser fruto das esmolas que seus membros tiraram entre si. Acrescentou que ela não haveria “de negar a verdade conhecida por tal que é pecado contra o Espírito Santo, e me parece que ela é cristã e sabe que há inferno se não restituir o alheio” (SOUZA, [18--?])¹⁵.

Pela leitura destes trechos, fica clara a relação que estabeleceram entre a devoção às almas e o ser católico, demonstrando ter sido a morte um significativo instrumento de catequese no universo do catolicismo. Esta relação faz lembrar uma afirmação de Michel Vovelle, segundo a qual a devoção às almas do purgatório representou a forma de o catolicismo pós-tridentino cristianizar crenças tidas por pagãs (VOVELLE, 1991). Deste modo, pode-se compreender por que no texto dos estatutos, a devoção às almas vinha acompanhada do empenho de Francisco em extirpar costumes tidos por gentílicos e supersticiosos entre os africanos filiados à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

A necessária devoção ao catolicismo foi incluída em diferentes capítulos do estatuto da Congregação dos Pretos Minas Makis. No terceiro, fez-se restrição à entrada de “pretos e pretas de Angola” ou “que us[assem] de abusos e gentilismos ou superstições”. No quarto, foi apresentado um texto muito próximo dos que apareciam no início dos testamentos:

Todas as pessoas que estiverem neste adjunto serão devotas de Deus e de Sua Sacratíssima Mãe Maria Santíssima e dos Santos da Corte do Céu, especialmente dos Santos dos seus nomes, e Anjo da Guarda e das almas do purgatório por quem militamos, ouvindo missa todos os dias, se puder ser, especialmente às segundas-feiras, por serem dias dedicados pela Igreja das suas comemorações e os que nestes dias não puderem ouvir missa, rezarão de joelhos diante de uma imagem do Senhor Crucificado uma estação que consta de seis Pais Nossos e Seis Aves Marias, com Glória Patris, aplicadas pelas almas do purgatório (SOUZA, [18--?], p. 8).

Fica patente, portanto, que a regulamentação de uma devoção às almas do purgatório se constituiu num caminho de afirmação do catolicismo por parte de um grupo de africanos na cidade do Rio de Janeiro, nas últimas décadas do Setecentos. Ou seja, de uma outra perspectiva, a dos africanos, buscava-se cristianizar os “pretos” por intermédio das atitudes diante da morte. Eu arriscaria, inclusive, a dizer que, de certa forma, Francisco Alves Souza chegou a “inventar” uma dada tradição ou memória africana, principalmente, quando narrou a respeito do Reino de Maki, que seria cristão.

Segundo Mariza Soares, ao narrarem a história da origem dos makis na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Francisco Alves Souza e Gonçalo Cordeiro procuraram estabelecer uma linha de continuidade entre o chamado por eles de grande reino Maki da Costa da Mina e eles próprios, identificando-se como os herdeiros legítimos de seus ancestrais, aos quais eles rezavam com

devoção para que salvassem suas almas. Na Regra ou Estatuto por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas..., procuraram mostrar a presença cristã na África, combatendo, também lá, as práticas gentílicas dos daomeanos, que também estavam na Irmandade (SOARES, 2000).

Neste sentido, o discurso de Francisco Souza não seria muito diferente do de Frei José Pereira de Santana, que em sua obra hagiográfica sobre santo Elesbão e santa Efigênia tencionou projetar entre os africanos da diáspora a memória de uma África cristianizada, como afirmou Anderson Oliveira. Elaborado em meados do século XVIII, o texto do frei carmelita “inventou”¹⁶ um passado cristão ou proto-cristão tanto para as pátrias dos dois santos como para as origens de suas famílias. Ao apresentá-los como oriundos de nobilíssimas e espiritualizadas famílias, Frei José teria almejado passar aos devotos dos referidos santos a idéia de uma África “idealizada, convertida e fiel a Cristo, uma terra de nobres famílias aparentadas com o próprio filho de Deus”, afastando as imagens de nobreza tribal, considerada gentílica, da qual muitos africanos ainda se recordavam no mundo colonial (OLIVEIRA, 2002).

A referência a uma imagem cristianizada da África traz a tona uma questão acerca do significado da identidade de uma congregação majoritariamente africana, quando o tráfico começou a se intensificar (FLORENTINO, 1995). Concordando com Mariza Soares, é possível afirmar que, se num primeiro momento a recusa de certas práticas culturais africanas poderia nos fazer acreditar que os congregados makis estavam renegando sua identidade étnica, uma análise mais detida de outros indícios demonstra que isso não ocorreu. Não só o texto de Francisco Souza fez uso recorrente da expressão “parentes” e “nacionais” para se referir aos demais minas da etnia Maki, como também fez uso da “língua geral da Mina” em um trecho do diálogo, especificamente na denominação dos cargos e títulos dos membros da administração da Congregação. Sem falar na insistência na recuperação da História

da Costa da Mina, especialmente da presença cristã na África, como apresentado na segunda parte do texto dos estatutos, e da renegação dos costumes “barbaros” do Benim e entre os daomeanos. Assim, a identidade maki cristã foi construída em contraste com a daomeana tida por pagã (SOARES, 2000).

Aspecto que foi utilizado por Francisco Alves Souza para justificar a ruptura entre makis e daomeanos no interior da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, atribuindo a estes parte dos “gentilismos” funerários. E, mais importante para a discussão aqui desenvolvida, foi a explicitação do vínculo com os ancestrais que se tornaram alvo do culto através da regulamentação da devoção às almas. Como afirmou Soares, o especial cuidado com os mortos denota que ser maki longe do reino africano representava construir uma identidade voltada para o passado com base numa rede étnica geracional (SOARES, 2002).

Mas não seriam estas últimas afirmações contraditórias com o que procurei afirmar até aqui? Creio que não. O que parece ser um paradoxo – a defesa fervorosa do catolicismo e, ao mesmo tempo, da identidade étnica africana – é, na verdade, o encontro de duas culturas na partilha de um interesse comum em torno da morte, ou melhor, dos mortos. Como afirmou João José Reis, a morte e a ancestralidade mantinham-se como elementos fundamentais da identidade maki e africana, de um modo geral. A ênfase do Estatuto na devoção às almas do purgatório sugere o apego a uma visão de mundo africana que privilegiava uma relação especial com o mundo dos mortos (REIS, 1997).

Para Reis (1997), a Congregação dos Pretos Minas Makis era uma organização mais densamente africana do que as irmandades, na qual as identidades especificamente africanas faziam-se apresentar com mais força. Interessante é pensar que justamente esta organização mais africana foi se aproximar de uma das maiores preocupações católicas; ou seja, o cuidado com a morte e com o sufrágio das almas.

Por que isto foi possível? Certamente pela existência em ambos os universos culturais de uma especial preocupação com a morte. Assim, a combinação entre catolicismo e africanidade tornou possível a construção de novas identidades étnicas, numa espécie de celebração africana do catolicismo (REIS, 1997). Mas também não podemos esquecer os dois outros fatores que contribuíram sobremaneira para acentuar este aspecto. Primeiramente, a especificidade da catequese dirigida aos negros, que acentuou o aspecto escatológico do catolicismo, principalmente por meio da associação entre cativo, pecado e salvação da alma. Em segundo lugar, o fato de a Congregação dos Pretos Minas do Reino de Maki ter sido criada no interior de uma irmandade religiosa, cujos oragos haviam sido propostos como modelos de santidade africana por um membro de uma ordem religiosa que apresentou nitidamente um projeto de conversão destinado aos negros africanos e seus descendentes no Setecentos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das considerações anteriores, é possível afirmar que, se, por um lado, é inegável que elementos da religiosidade africana se faziam presentes nas práticas cotidianas de africanos e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro, a exemplo dos cortejos fúnebres; por outro, não se pode ignorar que dentre estes indivíduos também havia os que acreditavam nas doutrinas católicas, principalmente as escatológicas. Com efeito, acredito que a vivência do catolicismo por parte de africanos e seus descendentes não deva ser interpretada segundo as afirmações que a justificam com base na dissimulação, a exemplo da análise feita por Roger Bastide (1989) de que o catolicismo negro seria superficial e dissimulado. Isto significa simplificar a análise histórica e a complexidade das relações culturais. Do mesmo modo que os negros recriaram suas

tradições africanas na sociedade escravista brasileira, eles certamente enxergaram as práticas rituais do catolicismo como algo que tinha seu fundamento, que lhes fazia algum sentido e que tinha sua justificação (RODRIGUES, 1996, 2003).

Diante disso, acredito que a apropriação dos dogmas do catolicismo por parte de negros africanos e seus descendentes resultava da efetiva crença neles. Um exemplo disto foi a existência de expressivas lideranças negras da irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, no Rio de Janeiro Setecentista, que se apropriaram de tal modo dos preceitos católicos a ponto de regulamentarem, em 1786, uma devoção às almas do purgatório, não só com o objetivo de salvar a alma dos irmãos falecidos, segundo a doutrina católica, mas também como parte de um certo projeto de disseminação da morte cristã, movido pelos próprios negros africanos. Dentre as determinações do estatuto da congregação dos negros *makis*, de onde provinham aquelas lideranças, procurava-se garantir, através desta devoção, o acompanhamento do confrade falecido à sepultura, bem como as orações em intenção de sua alma. Como afirma Mariza Soares (2000), através de capelão próprio, a confraria garantia um lugar privilegiado deste junto aos moribundos da congregação, com a recomendação de confessar o doente, dar-lhe os últimos sacramentos, exortá-lo a redigir seu testamento; enfim, prepará-lo para a morte.

Todos estes aspectos nos permitem cogitar que não tenha sido mera coincidência o fato de terem, justamente, os testamentos de negros aqueles que apresentaram maior indício de culpabilização, muito embora esta seja uma questão que ainda mereça maiores investigações a fim de se confirmar esta hipótese. De qualquer forma, creio que, no Rio de Janeiro do século XVIII, tanto os costumes herdados da cultura africana, como os oriundos do catolicismo se faziam presentes no cotidiano das comunidades negras, uma vez que a complexidade das relações culturais era dada pela constante apropriação e reapropriação dos códigos e

valores religiosos de diferentes tradições, que certamente não se resumiam a estes universos culturais.

NOTAS

- 1 Estarei compreendendo o termo “negro” não só como designativo de cor (pretos, pardos e mulatos e seus descendentes), mas também como de condição social (cativos, libertos e seus descendentes). Ver a este respeito, Faria (1998) e Castro (1995).
- 2 O termo “protestação de fé” era utilizado na época com o significado de declaração pública de fé, segundo Antônio Moraes e Silva. Era empregado, deste modo, com significado semelhante ao de “profissão de fé”, tendo este, segundo o dicionarista, o significado de “declaração explícita dos sentimentos dogmáticos, que se tem, ou adotam”. (SILVA, 1813, p.510/519).
- 3 A respeito da culpabilização que a Igreja impôs aos fiéis, por meio do intensivo uso das noções de pecado e do medo, ver Delumeau (1983, p. 211-235).
- 4 Ao utilizar o conceito de “apropriação”, me remeto às considerações de Roger Chartier (1992, p. 232-234).
- 5 A palavra “Coré” aparece no Antigo Testamento e Vieira recorreu a ela em dois momentos. Primeiramente, buscou a citação no “salmo 87” de David, no qual os “etíopes” descendentes de “Coré” são mencionados entre os povos que nasceram de Jerusalém. Numa segunda alusão, recorrendo ao livro Números (26,10), “Coré” foi o líder de uma das famílias que se rebelaram contra Moisés durante o segundo recenseamento, sendo por isso consumido pelo fogo. Segundo Números, Deus teria poupado os filhos de “Coré”, mas estes, em função do pecado do pai, teriam sido condenados à escravidão. Vieira também teria se inspirado na interpretação de Santo Agostinho onde a palavra “Coré”, em hebraico, significaria calvário. Os sofrimentos dos africanos seriam semelhantes aos de Cristo, pois, como filhos do calvário, os escravos seriam naturalmente sofredores. Os “etíopes” teriam sido eleitos por Deus para se unirem, de modo particular, ao sacrifício redentor de Cristo para salvar a humanidade. Os seus sofrimentos receberiam, por conseguinte, a recompensa divina, se os cativos aceitassem resignados o seu jugo. O padecimento deveria ser motivo de júbilo e a escravidão identificada como uma benção, se vivida com resignação. Deste modo, o jesuíta unia duas interpretações. A primeira baseada no Antigo Testamento, onde os “etíopes” eram descendentes de um líder que se revoltara contra Moisés, um enviado de Deus. A segunda que via o sofrimento dos negros como uma graça do mesmo Deus. A escravidão africana seria, portanto, fruto do pecado porque se configurava na punição de uma revolta contra Deus; por outro lado, seria um privilégio, pois o sofrimento dos cativos se assemelharia ao sofrimento de Cristo e, deste modo, a forma de resgate do pecado tornava os negros semelhantes ao Filho de Deus. Tal semelhança seria uma prova de distinção por parte de Deus. (VAINFAS, 1986, p. 96-97 e OLIVEIRA, 2002, p. 29).
- 6 Cujo teor é o seguinte: “Senhor, pesa-me de coração de vos ter ofendido por seres um Deus infinitamente bom, e proponho firmemente de vos não ofender mais, e tenho dor de todos os meus pecados pelas penas do Inferno, ou pela torpeza deles, e proponho firmemente me emendar” (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229).
- 7 Para uma análise das diferenças entre “essência” e “aparência” nos discursos da época, ver Oliveira (2002, p. 241-250).
- 8 As mudanças a que o autor se refere são as que acompanharam o desenvolvimento econômico dos séculos de expansão da Baixa Idade Média, marcado pela expansão demográfica e pela

- difusão de novas técnicas agrícolas, o que deu impulso à produção agrícola e artesanal e refletiu no renascimento comercial e urbano. (LE GOFF, 1992, v. 1; 1995; DUBY, 1987, v. 2).
- 9 Os estatutos aos quais me refiro fazem parte de um texto maior, não datado, escrito sob a forma de um diálogo entre Francisco Alves de Souza, preto forro, regente da Congregação dos Pretos Minas do Reino de Maki e o alferes Gonçalo Cordeiro, secretário da mesma congregação, também preto forro e do Reino de Maki. Intitulado “Regra ou Estatutos por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas que usam os pretos minas com seus nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem e governarem fora de todo o abuso gentílico e supersticioso, composto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino de Makin, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina”, o texto foi dividido em duas partes, sendo ambas escritas na forma de um diálogo entre Francisco e Cordeiro. Na primeira, é feito um histórico da congregação, situando a disputa entre Francisco e a viúva do antigo regente da congregação em torno da liderança do grupo que contava com cerca de 200 membros, além da transcrição dos estatutos da devoção às almas do purgatório. Na segunda parte, era feita uma longa narrativa sobre a Costa da Mina. (SOARES, 2000, p. 199-223).
- 10 Segundo Mariza Soares, os pretos-minas afiliados à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, do Rio de Janeiro, reuniam vários pequenos grupos étnicos que partilhavam a “língua geral da Mina”, incluindo os sabarus, ianos, angolins, makis e ainda os dagomés. (SOARES, 2000, p. 201). Como demonstrou em suas recentes pesquisas, a formação da Congregação resultou de um processo de disputas políticas internas aos irmãos de Santo Elesbão e de Santa Efigênia. Devido aos limites deste artigo, no entanto, não me deterei neste processo, restringindo-se tão somente aos aspectos que forem diretamente relacionados à temática aqui proposta. Para maiores detalhes sobre os conflitos no interior daquela irmandade, ver Soares (2000, 2002).
- 11 Para uma discussão sobre a denominação maki oui mahi, ver Soares (2006, p. 61).
- 12 Chegado ao Brasil, em 1816, Debret era membro da Missão Artística Francesa e foi contratado como professor de pintura histórica nas Belas Artes, tendo permanecido no Sudeste brasileiro por 15 anos.
- 13 Nascido em 1815, em Nova York, Kidder, apesar de não pertencer a uma família metodista e de seu pai ter-se oposto a que ele adotasse tal doutrina, converteu-se e resolveu ser pastor. Tendo aceitado o cargo de missionário no Brasil, pela American Bible Society, embarcou para o Rio de Janeiro em 1837, acompanhado de sua esposa. Em 1840, falecendo sua mulher, resolveu retornar aos Estados Unidos, onde publicou, em 1864, três livros sobre o Brasil.
- 14 Agradeço aqui a gentilíssima ajuda de Luiz Mott e de Cândido da Costa e Silva (ambos da UFBA) pelas dicas relativas a este assunto.
- 15 Sobre a disputa entre Francisco Alves Souza e a viúva do capitão Inácio Gonçalves do Monte, ver Soares (2000, p. 199-230).
- 16 O verbo “inventar” remete-se à expressão cunhada por Eric Hobsbawm, para quem o processo de “invenção de tradições” está relacionado à busca e releitura do passado com a finalidade de sancionar e legitimar um determinado projeto. (HOBSBAWM; RANGER, 1997, p. 9-12).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa**: atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Editorial Teorema, 1988.

_____. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

BASTIDES, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia da interpretação das civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

BINSKI, Paul. **Medieval death: ritual and representation**. Londres: British Museum Press, 1996.

BORGES, Célia Maria. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais, séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco das Gerais In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.) **História de Minas Gerais: as Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das cores do silêncio**. Os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHARTIER, Roger. Les arts de mourir: 1450-1600. **Annales E.S.C.**, jan-fev, 1976.

_____. Normes et conduites: les arts de mourir (1450-1600). In: _____. (Org.). **Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime**. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

_____. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynh (Org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CHAUNU, Pierre. **La mort à Paris: 16^e, 17^e, 18^e siècles**. Paris: Fayard, 1978.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1989.

DELUMEAU, Jean. **Le péché et la peur: la culpabilisation em Occident, XIII – XVIII Siècles**. Paris: Fayard, 1983.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000 na pista de nossos medos**. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 1999.

DUBY, Georges. **Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1987.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

IGREJA CATÓLICA. Arquivo do Rio de Janeiro (RJ). Cúria Metropolitana. Arquivo. **Livro de óbitos e testamentos da freguesia da sé**, nº 16 (1746-1758). Testamento de Francisca de Souza Melo, p.328.

_____. **Livro de óbitos e testamentos da freguesia da sé**, nº 18 (1776-1784). Testamento de Apolônia de Jesus, p.148; Testamento de Maria da Conceição Matos, p.101.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**: um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos Países Baixos nos séculos XIV e XV. Lisboa: Editora Ulisseia, [19--].

KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil**. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

_____. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **A civilização do Ocidente medieval**. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: o crime de solicitação no Brasil Colonial.1990. Tese (Doutorado)—Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990. Mimeografado.

MARTÍNEZ GIL, Fernando. **Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Astúrias**. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1984.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Org.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Os “santos pretos carmelitas”**: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial (século XVIII). 2002. Tese (Doutorado)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002. Mimeografado.

_____. Santos Pretos e catequese no Brasil Colonial. **Estudos de História**, Franca: UNESP, v. 9, n. 2, 2002.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem meu parente**: as irmandades de pretos e pasdos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão **Tempo**: Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1997.

RODRIGUES, Cláudia. A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista: o caso do Cemitério dos Pretos Novos. **Estudos de História**, Franca, v. 10, n. 1, 2003.

_____. Funerais sincréticos: práticas fúnebres na sociedade escravista. **Cativeiro e Liberdade**, Rio de Janeiro, n. 3, jan./jun., 1996.

_____. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Antônio Moraes e. Dicionário da língua portuguesa recopilado por vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado, e muito acrescentado. Lisboa: Typ. Lacerdina, 1813. (Biblioteca Nacional - Brasil).

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil. Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 4, 2002.

_____. A biografia de Ignacio Monte, o escravo que virou rei. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina dose NEVES, Guilherme Pereira das. (Org.). **Retratos do império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EDUFF, 2006.

SOUZA, Francisco. **Regra ou Estatutos por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas que usam os pretos minas com seus nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem e governarem fora de todo o abuso gentílico e supersticioso, composto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino de Makin, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina.**[S.l.: s.n, 18--?]. Seção de Manuscritos, Códice 9, 3, 11. (Biblioteca Nacional – Brasil).

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAUCHEZ, André. **Les laïcs au Moyen Age**: pratiques et expériences religieuses. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707.** Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720. (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro).

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **La mort et l'Occident**: de 1300 à nos jours. Paris: Gallimard, 1983.

Recebido em: Maio de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)

Washington Santos Nascimento

Mestrando em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), coordenador do grupo de pesquisa “Grupo de Estudos e Pesquisas em História da África e da América Negra” ligado ao Museu Pedagógico – UESB/BA e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB/BA).
E-mail: washington_docencia@yahoo.com.br.

Resumo. Este artigo tem por propósito estabelecer uma discussão sobre as imagens e as representações da revolução haitiana, no período de 1791 a 1840, entre letrados brasileiros e viajantes que passaram por aqui. Pretende mostrar como tais indivíduos construíram um imaginário sobre o perigo a que estava submetido o sistema escravista colonial brasileiro e, mais particularmente, as lições aprendidas com a revolução ocorrida em São Domingos.

Palavras-chave: Revolução haitiana. Medo. Viajantes. Letrados. Brasil escravista.

Abstract. This article has for purpose to do a discussion relative ace images and representations of the Haitian revolution among the Brazilian scholars and travelers that passed for here from 1791 to 1840. He intends to show through these texts as such individuals built an imaginary relative to the dangers the one that they were submitted the system Brazilian colonial slaves and more particularly the lessons (negatives and positive) they be learned her/it with the revolution happened in São Domingos.

Keywords: Haitian revolution. Fear. Travelers. Scholars. Brazilian colonial slaves.

De todos os territórios ocupados pela França nenhum alcançou tanta prosperidade quanto a ilha de São Domingos (atual Haiti), que era um dos maiores produtores mundiais de açúcar e café e contava com uma população majoritariamente composta por escravos e negros¹. A rebelião ocorrida na parte oeste da ilha foi a única feita por africanos (e seus descendentes) na história americana² que culminou em uma revolução, destruiu o sistema escravista de plantação e transformou o Haiti no primeiro país fundado por ex-escravos e seus descendentes fora da África. Os seus impactos foram múltiplos: influiu sobre os preços do açúcar e gerou um grande medo de que uma insurreição daquela escala acontecesse em outros lugares da América escravista. Este medo “marcou o edifício da euro-modernidade de forma muito mais profunda do que se tem reconhecido” (GILROY, 2001, p. 11).

Essa insurreição teve início durante a revolução francesa, quando, devido aos acontecimentos na metrópole, a ilha ganha uma maior autonomia e representatividade no parlamento levando a um crescimento das disputas internas entre brancos e mulatos e ao nascimento de uma série de levantes da população escrava em 1791³. De uma rebelião, transforma-se em uma revolução, na qual se envolvem, direta ou indiretamente, a França, a Espanha e a Inglaterra. O resultado é que, sob a liderança de Toussaint L'Ouverture, os negros e ex-escravos conseguem governar a ilha, mas continuam sob a tutela da França. Com Jacques Dessalines, no ano de 1804, o Haiti separa-se definitivamente dos franceses e sua independência é proclamada⁴. O restante da ilha continuou dominado pelos espanhóis e hoje corresponde ao território da República Dominicana.

De maneira geral, a revolução haitiana mostrou aos senhores de escravos da América que guerras civis internas ou mesmo guerras de independência contra o poder metropolitano levariam à destruição dos regimes coloniais e/ou escravistas que elas tanto buscavam proteger. “Haitianismo” foi o termo criado

pela historiografia após o fim do conflito, para tentar definir uma suposta convergência de ideias relativos a esta revolução, que teria influenciado a ação política dos negros, mulatos, escravos e negros livres em todo o mundo atlântico⁵. A revolução haitiana também trouxe um endurecimento das leis escravistas e dos mecanismos coercitivos, além de uma atitude menos tolerante para com homens livres de cor⁶. Para uma parcela dos escravos, mostrou que era possível construir um movimento de libertação que os levasse a tomada o poder⁷.

O Haiti também se transformou em um exemplo de revolução anticolonialista bem sucedida e contribuiu para a emancipação das colônias espanholas. Simón Bolívar se refugiou no Haiti no início do século XIX, onde recebeu ajuda de Pétion, governador da parte sul da ilha; Francisco de Miranda, um dos líderes da independência venezuelana, esteve na ilha em 20 de fevereiro de 1806; o governo haitiano também colaborou com os irmãos Miguel y Fernando Carabaño, que organizaram uma expedição de 150 homens contra Cartagena, Colômbia; os mexicanos Toledo y Herrera contaram com a ajuda do corsário haitiano Bellegarde no ataque a Tampico e Veracruz; outro mexicano, Francisco Javier Mina, também esteve no Haiti preparando uma invasão ao México colonial, quando foi acompanhado por vários marinheiros haitianos. Com esses exemplos, pode-se inegavelmente atestar como a revolução haitiana contribuiu para a emancipação das colônias espanholas e como foi bem-vista pelos rebeldes anticolonialistas⁸.

Mesmo assim, o Haiti não era exemplo a ser seguido pelas nações recém-independentes da América: aqueles que tinham recebido ajuda dos haitianos deixaram a ilha isolada, pois ela inspirava mais medo do que admiração pelas “novas” classes que haviam conquistado o poder político⁹.

No Brasil, o grande medo da revolução de São Domingos, somado à emergência do movimento abolicionista, trouxe grande temor para a elite senhorial.

Ora, perguntavam-se alguns assustados grandes homens que viviam no Brasil de então, se em São Domingos os negros finalmente conseguiram o que sempre estiveram tentando fazer, isto é, subverter a ordem e acabar de vez com a tranquilidade dos ricos proprietários, por que não se repetiria o mesmo aqui? Garantias de que o Brasil seria diferente de outros países escravistas, uma espécie de país abençoado por Deus, não havia nenhuma (AZEVEDO, 2004, p. 29).

A revolução haitiana nunca esteve tão próxima da classe senhorial escravista brasileira. Menos de um ano depois de proclamada a independência da ilha, no Rio de Janeiro soldados negros usavam medalhões com o rosto de Dessalines. Em 1814, após uma sublevação escrava em Salvador, os comerciantes denunciavam que os cativos falavam abertamente sobre o Haiti e gritavam pelas ruas de Salvador: “Liberdade! Viva os negros e seu rei!” e “Morte aos brancos e mulatos”, numa clara alusão à revolução haitiana (GOMES; LIBANEO, 2002, p. 136-137).

Em 1824, na vila de Laranjeiras, no atual Estado de Sergipe, onde havia uma grande colônia de portugueses, um grupo de anticolonialistas liderado pelo rábula Antônio Pereira dos Santos pregou nas portas das casas um cartaz com a seguinte inscrição: “Morrão os marotos e Caiados” (morrão portugueses e brancos). Além da colagem dos cartazes, foi organizado, na casa de Antônio, um jantar em que foram feitos elogios ao “rei do Haiti” e a “São Domingos, a grande São Domingos”, o que atemorizou as autoridades locais. É o que podemos perceber na carta enviada ao governador das armas:

Senhor Governador das Armas. ALERTA. Uma pequena fâisca faz um grande incêndio. O Incêndio já foi lavado. No jantar que deram nas Laranjeiras os ‘Mata Caiados’ se fizeram três saúdes: primeiros a extinção de tudo quanto é do reino, [...] a segunda a tudo quanto é branco do Brasil [...] a terceira á igualdade de sangue e de direitos. [...] Um menino R... Irmão de outro bom menino fez muitos elo-

gios ao Rei de Haiti, e porque não o entendiam, falou mais claro: São Domingos, o Grande São Domingos [...] Alerta. Alerta. Acudir enquanto é tempo. Laranjeiras, 26 de junho de 1824. Philioordinio (MOTT, 1988, p. 17).

Naquele mesmo ano, durante a revolta conhecida como Confederação do Equador, o Batalhão dos Pardos, junto à população pobre local, resolveu atacar os comerciantes portugueses da cidade, cantando o seguinte refrão: “Qual eu imito Cristóvão, Este imortal haitiano, Eia, imitai seu povo, O meu povo soberano”, fazendo referências a Henri Cristophe, um dos generais de Toussaint L'Ouverture. Neste episódio, também merece destaque que o comandante do batalhão, depois de escapar de Recife, refugiou-se no Haiti em 1826 (MOREL, 2004, p. 60).

Em 1831, noticiava-se a presença de negros da ilha de São Domingos no Rio de Janeiro. Nesta mesma cidade, algum tempo depois foi denunciada a existência de um haitiano que se chamava Moiro e que, segundo os denunciantes, estava convidando os escravos das vilas do Bananal, Areia, Barra Mansa e São João Marcos para se insurgirem. O plano já contava com cerca de sete mil escravos. O haitiano foi preso, não negou as acusações de que estava chamando os escravos para a insurreição, dizendo, entretanto, tratar-se de uma “brincadeira”. Mesmo com tal argumento, as autoridades provinciais pediram a sua expulsão do país¹⁰.

A situação de instabilidade criada por esses fatos e pela emergência de insurreições escravas no início do século XIX, em partes da América, influenciou os letrados brasileiros e viajantes estrangeiros começaram não só a discutir, como também a escrever e a construir uma série de concepções, principalmente sobre os perigos a que estava submetido o sistema escravista colonial brasileiro e, mais particularmente, sobre as lições a serem aprendidas em decorrência da revolução de São Domingos. A revolução haitiana foi transformada em uma “matriz de sentido”, um *locus* para onde convergiram discursos/representações sobre a escravidão e tudo

que dela derivava. A razão para isto está nas especificidades desse evento: primeiro, por ser a única revolução vitoriosa, em que escravos fizeram parte da linha de frente de todo o processo, o único local fora da África que se constituiu, após a independência, como uma república composta por ex-escravos; pelos supostos extremismos de violência cometidos pelos revolucionários e, por fim, pela extrema pobreza do país após a independência.

Uma das primeiras referências à revolução haitiana no Brasil apareceu na obra do bispo J. J. Cunha Azeredo Coutinho. Nascido na Capitania da Paraíba do Sul (atual Estado do Rio de Janeiro), em 1742, estudou Filosofia e Letras em Coimbra, tornando-se bispo. Tinha experiência no trato com escravos, pois era senhor em Campos dos Goytacases (NEVES, 2000; MARQUESE; PARRON, 2005). É ele que em 1791 (ano em que se inicia a revolução em São Domingos) escreve em Portugal um texto chamado “Memória sobre o preço do açúcar” em que chamava a atenção para a alta do preço do açúcar em toda a Europa, graças à “desgraçada revolução das colônias francesas”, além de intempéries climáticas ocorridas no Caribe. Este texto foi publicado no Brasil no ano de 1794 e acreditamos ser este o primeiro escrito a fazer uma alusão direta aos acontecimentos de São Domingos.

Para ele aquele seria o momento em que Portugal deveria aumentar a produção de açúcar em suas colônias, pois “a revolução inesperada, acontecida nas colônias francesas, é um daqueles impulsos extraordinário com que a Providência faz parar a carreira ordinária das coisas” (COUTINHO, 1966, p. 184), estando agora os plantadores franceses de “mãos atadas” e, antes que “eles principiem nova carreira” (COUTINHO, 1966, p. 184), era urgente que Portugal aumentasse a sua produção de açúcar. Para Azeredo Coutinho, outro fator que poderia ajudar os portugueses era que

[...] havendo qualquer guerra entre aquelas colônias, além das perdas que ela consigo traz, as suas plantações e searas são muitas vezes queimadas e destruídas pela facilidade com que são

atacadas por todas as partes pelas naus inimigas (1966, p. 183).

Não seriam as “naus inimigas” quem destruiria as plantações de cana-de-açúcar, mas provavelmente a ferocidade com que se deu o embate entre negros e franceses. Mesmo assim, Azeredo Coutinho já prenunciava o resultado final da revolução de São Domingos. Em outro texto publicado no Brasil em 1808, denominado “Análise sobre a Justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África”, Azeredo Coutinho faz referências diretas a São Domingos. Os objetivos do texto foram justificar o tráfico de escravos, a escravidão e criticar os “novos filósofos” franceses que condenavam o tráfico de escravos com a África:

Os novos filósofos, que se dizem os defensores da humanidade oprimida, que de males não tem eles feito sofrer a humanidade? A revolução da França e a carnagem da ilha de São Domingos não bastam ainda para desmascarar estes hipócritas da humanidade? (COUTINHO, 1966, p. 237).

A crítica aos franceses e as suas “idéias perniciosas” eram ainda mais duras na dedicatória feita ao povo brasileiro:

A vós felizes brasileiros, meus amigos, meus bons concidadãos [...] a vós todos dedico esta obra filha do meu trabalho, obra por cuja causa eu tendo sido insultado, e perseguido pelos ocultos inimigos da nossa pátria, e pelos desumanos e cruéis agentes ou sectários dos bárbaros Brissot e Robespierre, destes monstros com figura humana, que estabeleceram em regra: pereçam antes as colônias, do que um só princípio, princípio destruidor da ordem social, e cujo ensaio foi o transtorno geral de sua Pátria, e a rica e florescente ilha de São Domingos, abrasada em chamas, nadando em sangue. (COUTINHO, 1966, p. 233).

Um ano depois deste texto de Azeredo Coutinho, aconteceu em Londres a publicação da obra “Narrativa de uma Viagem ao Brasil” (1805), de autoria do viajante inglês Thomas Lindley, que procurava apresentar o país com base em seu diário escrito

entre 1802 e 1803, período em que aqui estivera, principalmente em Porto Seguro e São Salvador. Ele era maçom e, de alguma forma, admirava os resultados da revolução Francesa. Mesmo assim, para ele, a França, em sua fase “de mais completa revolução e igualdade dos cidadãos”, não se equivalia à igualdade de tratamento que se encontrava no Brasil entre pessoas de diferentes raças. Talvez isso explicasse porque “dado o número excepcional” de negros existentes no Brasil e os “últimos acontecimentos de São Domingos”, não se viam grandes perigos de uma insurreição escrava, mesmo já tendo ocorrido a Guerra de Palmares há mais de um século, tendo os escravos se mostrado sempre “alegres e contentes”, o que configurava uma “política acertada” do governo português (LINDLEY, 1969). Para Lindley, o desenvolvimento de São Domingos não estimulou uma coesão política entre escravos e também não influenciou de maneira “negativa” a ordem vigente.

Pouco tempo depois, no ano de 1810, um advogado paulista, Antonio Vellozo de Oliveira, em “Memória sobre os melhoramentos da província de São Paulo” tocava tangencialmente no assunto, chamava a atenção em seu texto para dois aspectos que dificultavam a continuidade da escravidão: por um lado, o Tratado de Comércio firmado com a Inglaterra, que previa a extinção da escravidão e, por outro, os “casos tristes” e recentes ocorridos no Suriname, na Jamaica e em São Domingos, que mereciam uma “particular reflexão”¹¹. Portanto, diferente de Lindley, mostrava-se temeroso

Talvez o principal difusor do conjunto de idéias que depois veio a ser conhecido como “haitianismo” tenha sido João Severiano Maciel da Costa. Ele era brasileiro, marquês de Queluz, governou a Guiana Francesa entre 1810 a 1817, foi membro da Assembléia Constituinte (1823), ministro do Império (1823-4), presidente da Província da Bahia (1825-6) e ministro dos Negócios Estrangeiros e da Fazenda (1827). Com este currículo, salienta

João José Reis, sua “Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil” (1821) não deve ter passado despercebida na época (REIS, 2003, p. 289). Nesta obra salientava o perigo que o aumento da escravaria somado ao contágio de idéias estrangeiras, traria para o Brasil:

Se felizes circunstâncias têm até agora afastado de nossas raías a empestada atmosfera que derramou idéias contagiosas de liberdade e quimérica igualdade nas cabeças dos africanos das colônias francesas, que as abrasaram e perderam, estaremos nós intensa e eficazmente preservados? [...] O que parece de difficilimo remédio é uma insurreição súbita, assoprada por um inimigo estrangeiro e poderoso, estabelecido em nossas fronteiras e com um pendão de liberdade arvorado ante suas linhas (COSTA, 1988, p. 22).

João Severiano Maciel da Costa fazia questão de disseminar o medo de rebeliões escravas, dizendo que Roma teve de “combater dez vezes seus escravos (que ao menos tinham outra civilização e costumes) e venceu; São Domingos sucumbiu” (COSTA, 1988, p. 21). Para ele, apenas “felizes circunstâncias” tinham barrado no Brasil rebeliões como aquela corrida em São Domingos; então era mais que urgente substituir os trabalhadores escravos por trabalhadores livres. E, fazendo questão de reforçar seu argumento, volta a descrever o que tinha acontecido na ilha de São Domingos:

[...] contemple a ilha de São Domingos, primor da cultura cultural, a jóia preciosa das Antilhas, fumando ainda com o sacrifício de vítimas humanas e inocentes... Observe sem lágrimas, se pode, dois troncos levantados sobre os ossos de senhores legítimos para servirem de recompensa aos vingadores de Tous-saint L’Ouverture (COSTA, 1988, p. 22).

Em uma nota ao final desta citação, ele se diz indignado que as nações (uma referência à Inglaterra e aos Estados Unidos) que “podiam dar fim a tal escândalo” assim não o faziam, mas

antes até mesmo protegiam “aqueles bárbaros” (COSTA, 1988, p. 55). Percebemos que Severiano da Costa procurava criar um ambiente de medo entre letrados em torno da possibilidade de acontecer no Brasil uma revolução escrava tal qual acontecera em São Domingos, caso o tráfico de escravos continuasse e não se introduzissem novas formas de trabalho.

Este mesmo clima de medo é criado por José Bonifácio de Andrada e Silva, político paulista. O “patriarca da Independência”, na “Representação a Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura”, encaminhada em 1823, era ainda mais enfático:

Se o mal está feito, não o aumentemos, senhores, multiplicando cada vez mais o número de nossos inimigos domésticos, desses vis escravos que nada têm que perder, antes tudo que esperar de alguma revolução, como a de São Domingos, ouvi, pois, torno a dizer, os gemidos de cara pátria que implora socorro e patrocínio (SILVA, 1988, p. 75).

Ciente do que acontecera em São Domingos, Andrada e Silva lembrava à elite imperial dos perigos que corria caso se mantivesse desunida.

Pelejemos denotadamente a favor da razão e humanidade e a favor de nossos próprios interesses, embora contra vós uive e ronque o egoísmo e a vil cobiça, sua perversa indignação e seus desentoados gritos sejam para nós novos estímulos de triunfo, seguindo a estrada limpa da verdadeira política (SILVA, 1988, p. 75).

Utilizando-se de algumas idéias de José Bonifácio de Andrada e Silva, que cita em seu texto, e seguindo a linha de pensamento defendida também por Severiano da Costa, Frederico Leopoldo Cezar Burlamaque, brasileiro, nascido no Piauí, doutor em Ciências Matemáticas e Naturais e membro do Conselho do Imperador e da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional,

escreveu, em 1837, para um concurso promovido pela Sociedade Defensora da Liberdade e Independência Nacional, o livro “Memória analytica á Cerca do Commercio d’escravos e á Cerca dos Males da escravidão Domestica”, se referia a São Domingos como exemplo do que o crescimento descontrolado dos escravos poderia provocar e, citando Charles Comte, afirmava:

No tempo em que a ilha de São Domingos era possuída por homens de raça européia, a perda de indivíduos possuídos chegava todos os anos a um vigésimo e os acidentes a faziam subir á décima quinta parte [...] São Domingos, diziam, era a rainha das colônias (COMTE apud BURLAMAQUE, 1988, p. 161).

Para ele, o Brasil corria sérios riscos caso a população escrava continuasse a aumentar; propunha, então, que os ex-escravos fossem extraditados para a África, tal qual faziam os ingleses e americanos.

Para Rafael de Bivar Marquese, é preciso ter cuidado na análise do “haitianismo” presente nas obras desses autores; deve-se procurar avaliar se o medo de fato expressava os sentimentos reais ou se fora utilizado como um recurso retórico para convencer as autoridades brasileiras da necessidade de fazer reformas na escravidão (MARQUESE, 2004). Neste sentido, Antonio Penalves Rocha defende que, o antiescravismo europeu da segunda metade do século XVIII, do qual “ilustrados” brasileiros eram dependentes, explorou a tese de que, por estar relegado a condições de miserabilidade, para o negro só restava a insurreição. Assim, a idéia de revolta foi usada retoricamente para fazer as autoridades se convencerem da necessidade de reformar a escravidão, única forma de evitar uma rebelião escrava generalizada. Seguindo esta lógica, os “ilustrados” brasileiros (principalmente João Severiano Maciel da Costa e José Bonifácio de Andrada e Silva) se apropriaram dos acontecimentos de São Domingos para propagandear a necessidade de reformar a escravidão (ROCHA, 2000, p. 43-79).

Para justificar esta tese, Penalves Rocha cita um trecho do livro do abade Raynal “História filosófica e política dos estabelecimentos europeus nas duas índias”, escrito em 1781, em que o abade carrega as tintas sobre os perigos de uma revolta escrava generalizada, tentando mostrar como este medo era anterior à revolução de São Domingos.

[...] só falta aos negros um chefe bastante corajoso para conduzi-los à vingança e à carnificina. Onde está este homem que a natureza deve aos seus filhos vexados, oprimidos, atormentados? Onde está? Ele aparecerá, não duvidemos, e se apresentará carregando o estandarte sagrado da liberdade. Este sinal venerável reunirá em torno dele seus companheiros de infortúnio. Mais impetuosos que as torrentes, deixarão em todos os lugares os traços indelévels dos seus justos ressentimentos. Espanhóis, portugueses, ingleses, franceses, holandeses, todos os seus tiranos se tornarão presas do ferro e das chamas (RAYNAL apud ROCHA, 2000, p. 59).

Embora não discordando do ponto de vista de Penalves Rocha, salientado pela afirmação de Raynal, acreditamos que a realidade era mais complexa do que a prenunciada por este autor. Para ilustrar esta “complexidade”, basta dizer que Toussaint L’Ouverture, principal dirigente da primeira metade da revolução de São Domingos, leu a obra do Abade Raynal (POMER, 1980). Assim, a retórica utilizada pelo religioso poderia ter cumprido uma dupla função: lembrar às elites de uma possível rebelião escrava caso a escravidão não fosse reformada e, por outro, ter incentivado Toussaint L’Ouverture a tomar as rédeas das rebeliões escravas que assolavam a ilha de São Domingos principalmente a partir de 1791.

Outro exemplo da complexidade dessa situação é que não existiam somente imagens negativas sobre a revolução de São Domingos. O baiano Antônio Pereira Rebouças, por exemplo, mulato, então secretário do governo sergipano de Manuel Fer-

nandes da Silveira¹² foi um dos poucos intelectuais que procurou elucidar (a sua maneira é claro) o que ocorrera na ilha de São Domingos, escrevendo uma biografia, publicada em um jornal, sobre Toussaint L'Ouverture. Embora essa biografia não fosse contemplativa da revolução haitiana, pelo menos mostra que era possível usá-la para advogar contra a discriminação de cor, ainda que o autor da biografia fosse um defensor do direito à propriedade escrava (GRINBERG, 2002).

Outro letrado que fazia referências elogiosas à revolução haitiana era o jornalista Hipólito da Costa, redator e editor do primeiro jornal regular a circular no Brasil, o *Correio Braziliense*, que era editado em Londres. Hipólito escrevia em seu jornal que o “povo do Haiti deseja ser livre e independente. Eles [sic] o serão. Eles não precisam de apoio estrangeiro: as suas mesmas forças protegerão a sua liberdade” (MOREL, 2004, p. 62). Já Cipriano Barata, quando deputado nas cortes de Portugal, em 1822, fez um pronunciamento que, depois se transformou em um texto exaltador da coragem dos “valorosos” habitantes de São Domingos que souberam defender a sua soberania nacional. O redator de jornais e político, Antonio Borges da Fonseca (1808-1872), em 1829, publicou um perfil biográfico de Toussaint L'Ouverture, extremante elogioso.

Havia também posições dúbias em relação ao Haiti, como podemos perceber na análise da obra “Viagem pitoresca através do Brasil”, escrita pelo viajante alemão Johann Moritz Rugendas em 1835, 14 anos depois de sua viagem ao Brasil, onde empreendeu viagens de reconhecimento pelas cidades de Salvador e Rio de Janeiro. Nos doze anos em que esteve nas Américas, Rugendas também visitou o México, a Argentina, o Peru, a Bolívia e o Chile, tempo em que construiu três mil obras, particularmente gravuras e desenhos diversos.

Ao visitar tantos países ampliou sua visão sobre as colônias. Na sua obra “Viagem Pitoresca ao Brasil” encontram-se referên-

cias a outras realidades coloniais, principalmente para ressaltar o suposto atraso em que vivia o Brasil por ainda não ter tomado medidas efetivas para o fim da escravidão. Como Thomas Lindley, e ciente do que tinha acontecido na ilha de São Domingos, Rugendas se pergunta como tão grande número de escravos poderia ser subordinado por tão pequeno número de senhores, pois “a experiência (referindo-se ao Haiti) demonstrou que, pela força, os negros ganhariam na maioria das colônias” (RUGENDAS, [19--], p. 120). Para ele, a resposta estaria em uma suposta “força moral branca”, ou seja, no poder moral dos senhores, que se sobrepunha aos interesses dos negros. Estes, “como crianças, gozam da feliz faculdade de apreciar os prazeres do momento sem se preocupar com o passado ou com o futuro” (RUGENDAS, [19--], p. 251). e graças, principalmente, à adoção “convicta” dos negros à religião católica, “consoladora dos negros”, não se viam no Brasil paganismos, presença marcante nas colônias inglesas e no Haiti.

Ao que nos parece, o Haiti impressionava Rugendas, pois se ele postulava que os negros seriam inferiores, uma inferioridade “intrínseca e orgânica” em relação aos brancos. Daí serem subordinados. Como então justificar que negros governassem um estado? Ele responde a esta inquietação:

Que existam negros instruídos e civilizados e que se possam citar atos generosos deles, isso nada prova; a existência da República do Haiti não basta para justificar tudo o que foi dito em prol dos negros [...] é evidente que a administração do Haiti não passa, a despeito das formas republicanas, de uma simples imitação da burocracia européia, tal qual nasceu da Revolução Francesa e do governo imperial (RUGENDAS, [19--], p. 20).

Percebemos que Rugendas reconhece a existência de uma república negra nas Américas: o Haiti; ele alude, de forma direta, são os “terríveis acontecimentos da ilha de São Domingos”. Para ele, a razão de um governo negro no Haiti estaria na imitação das

instituições ocidentais, particularmente a burocracia européia, nascida na França.

Para Rugendas, o Haiti era símbolo do que poderia ocorrer com a emancipação gradativa dos escravos, pois, tomando como base o destino de pobreza da ilha, ele assinala que “o negro libertado toma sozinho o seu lugar nas classes inferiores da sociedade, o lugar que lhes é assinalado pela sua capacidade e fortuna” (RUGENDAS, [19--], p. 123). Para ele, o destino dos negros seria o da pobreza e o da marginalização, não muito diferente do destino do Haiti.

Entretanto, por mais contraditório que possa parecer, ele também assinala que a emancipação dos escravos foi importante para o Haiti, pois “o aumento da população do Haiti, após horribéis devastações, demonstra as vantagens que teria a Europa com a extinção da escravidão” (RUGENDAS, [19--], p. 124). Percebe-se assim a utilização do Haiti como mais uma peça na defesa do fim da escravidão, visto que Rugendas era abolicionista.

Também presente em Rugendas estava o medo de que a classe senhorial brasileira tivesse o mesmo destino que a de São Domingos, quando brancos e mulatos entraram em conflito, e os negros aproveitaram para se insurgirem. Segundo ele, só uma política “sábia” de união das classes poderia evitar uma “explosão violenta” comum em muitos Estados da América, mas,

[...] se o curso dos acontecimentos, a imprevidência dos partidos ou a imprudência dos governos provocarem um dia uma revolta de escravos, só será possível dominá-la mediante o apoio da população livre de homens de cor e negros. É, por conseguinte, muito importante ligá-los, definitivamente, aos brancos, por um interesse comum (RUGENDAS, [19--], p. 249).

No fim das contas, fica clara a força assumida pela revolução haitiana, enquanto um temor real por parte dos letrados e viajantes de que um evento parecido pudesse ocorrer no Brasil, mas principalmente como instrumento de retórica para propor

reformas no sistema escravista, em um momento em que a própria instituição da escravidão estava sofrendo os primeiros questionamentos. Entretanto o uso do “haitianismo” somente como uma estratégia de defesa de reforma da escravidão talvez não explique todo esse fenômeno, pela recorrência do tema em discursos de época constitui-se um campo aberto de pesquisa tentar apreender como as informações sobre a revolução chegaram até a população negra e também a senhoria do Brasil e quais foram os seus impactos na sociedade escravista.

NOTAS

- 1 Entre 1775 e 1789, nada menos que 95% da população de São Domingos era formada por negros, entre libertos e escravos, esta informação está em Laviña (2005, 58/59).
- 2 É importante destacar que dentre descendentes africanos estava parte significativa das elites de cor que contribuíram significativamente para o êxito da revolução. Para mais detalhes, ver Fick (2004, p. 118-136)
- 3 No topo da pirâmide social estavam os “grandes brancos”, os donos de engenhos e autoridades coloniais, os “pequenos brancos” eram a camada média, eram pequenos produtores de açúcar, café, anil, artesanatos, pequenos comerciantes e funcionários do estado colonial. Também pertencente a esta camada média, mas com um componente racial, os mulatos, que eram proprietários de escravos e de engenhos medianos. Eram chamados de “homens livres de cor”, que mesmo discriminados, compactuavam e colaboravam com a escravidão. Na base da pirâmide social estava a grande parte da população da ilha composta por escravos, a maioria nascida na África. Para maiores informações ver Ferreira (2008) e LUNA, Félix (1987).
- 4 Os estudos mais importantes sobre a revolução haitiana são: C.R.L. James. (2000), Fick (2004) e Dubois (2004).
- 5 João José Reis diz que “Haitianismo se tornou expressão que definiria a influência daquele movimento sobre a ação política de negros e mulatos, escravos e livres nos quatro cantos do continente americano”. Para mais informações ver: Reis (2000, p. 248), Mott (1982, p. 55-63), Gomes e Libâneo (2002) e Gomes (2002).
- 6 Segundo Hebert S. Klein, da “[...] Virginia ao Rio Grande do Sul, leis mais rígidas, uma atitude menos tolerante com os homens de cor e um medo generalizado de revoltas escravas mostraram ser o legado social e político da experiência haitiana” (KLEIN, 1987, p. 107).
- 7 Pra uma discussão sobre as possibilidades de influências da revolução haitiana sobre a população escrava, ver Gomes (1995-96, p. 40-55).
- 8 Outro forte impacto também se deu na economia, São Domingos era responsável por 30% da produção mundial de açúcar, com a revolução as plantações são destruídas, o que vai causar um aumento nos preços do açúcar e conseqüentemente incentivar o aumento das plantações em Cuba, na Jamaica e no Brasil (SCHWARTZ, 1996, p. 373-406).
- 9 Por exemplo, a ajuda dada pelo novo governo Haitiano a Simon Bolívar (GORENDER,

2004, p. 483-512).

10 Para maiores detalhes sobre as repercussões da revolução Haitiana, ver Mott (1982) e Gomes; Libaneo (2002).

11 A apreciação sobre a obra de Oliveira se baseou em Azevedo (2004).

12 Ele era acusado de pertencer a uma sociedade secreta, a “Sociedade Gregoriana”, que objetivava instigar a guerra contra os brancos, tornando as gentes de cor os novos donos do poder (MOREL, 2004, p. 60).

REFERÊNCIAS

ALVES, Andreia Firmino. O medo da africanização e da haitianização do Brasil: a segurança social e a experiência haitiana. In: **NetHistória**. Disponível em: <<http://www.nethistoria.com>>. Acesso em: 15 ago. 2005.

AZEVEDO, Celia. Marinho. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX**. São Paulo: Annablume, 2004.

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. O Haiti era lá, aqui e acolá. Os discursos sobre a escravidão no século XIX. In: ALMEIDA, J. de; CABRERA, O. (Org.). **Caribe: sintonias e dissonâncias**. Goiânia: Centro de Estudos do Caribe no Brasil, 2004.

BURLAMAQUE, Frederico Leopoldo Cesar. Memória analítica acerca do comércio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica. (1837). In: COSTA, João Severiano Maciel et al (Org.). **Memórias sobre a escravidão**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988. (Publicações Históricas).

C.R.L. James. **Os jacobinos negros**. Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.

COSTA, João Severiano Maciel da. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar (1821). In: _____ (Org.). **Memórias sobre a escravidão**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988. (Publicações Históricas).

COUTINHO, J. J. da Cunha Azeredo. **Obras econômicas (1794-1804)**. São Paulo: Ed. Nacional, 1966.

DUBOIS, Laurent, **Avengers of the new world: the story of the Haitian Revolution**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

FERREIRA, Roberto Guedes. **Estratégias de mobilidade social em sociedades escravistas**: uma análise comparada (Porto Feliz/São Paulo/Brasil e Torbee/São Domingos, Séc. XVIII e XIX). 2008. (No prelo).

FICK, Carolyn F. **The making of Haiti**: the Saint Domingue revolution from Below. Knoxville: University of Tennessee Press, 2004.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GOMES, Flavio; LIBANEO, Carlos Eugenio. Sedições, haitianismos e conexões no Brasil: outras margens do Atlântico negro. **Revista Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 63, jul. 2002.

_____. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambo na Amazônia. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, p. 40-55, dez. / fev. 1995 / 1996.

_____. Experiências transatlânticas e significados locais: idéias, temores e narrativas em torno do Brasil escravista. **Tempo**, São Paulo, v. 7, n. 13, jul. 2002.

GOENDER, Jacob. O épico e o trágico na história do Haiti. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 483-512, 2004.

GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros**. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

KLEIN, Hebert. **A escravidão africana na América Latina e Caribe**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LAVIÑA, Javier. De Saint Domingue a Haití. Las revoluciones en la colonia francesa del caribe. **EAVirtual**, Barcelona, n. 3, 2005.

LINDLEY, Thomas. **Narrativa de uma viagem ao Brasil**, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

LUNA, Felix et al. (Org.). Haití: Primera nación independiente de América latina. **Revista Todo es Historia**, Buenos Aires, n. 245, nov. 1987.

MARQUESE, Rafael Bivar. **Fatores do corpo, missionários da mente**. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

_____; PARRON, T. P. Azeredo Coutinho, Visconde de Araruama e a “Memória sobre o comércio dos escravos” de 1838. **Revista de História**, São Paulo, v. 152, p. 99-126, 2005.

MOREL, Marcos. O Haiti não foi aqui.. **Revista Nossa História**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 11, p. 58–63, set. 2004.

MOTT, Luis. A revolução dos negros do Haiti e o Brasil. In: MOTT, Luis R. B. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1998.

POMER, León. **América: histórias, delírios e outras magias**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

REIS, João José. “Nós achamos em campo a tratar da liberdade”: a resistência negra no Brasil oitocentista. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). **Viagem incompleta**. A experiência brasileira (1500-2000). 2. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.

_____. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RETAMAR, Roberto Fernández. **Bicentenário de la independencia de Haiti**: Uma esponja empapada de sangue. (Versión de la conferencia magistral pronunciada em Sala Che Guevara de la Casa de las Américas el viernes 26 de septiembre de 2003) .

ROCHA, Antonio Penalves. Idéias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 20, n. 39, p. 43 -79, 2000.

RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem pitoresca através do Brasil. São Paulo: Círculo do Livro, [19--].

SALGADO, Graça. Introdução. In: COSTA, João Severiano Maciel da et al. **Memórias sobre a escravidão**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988. (Publicações Históricas).

SANTOS, Estilague Ferreira dos. “A Revolução Haitiana e suas repercussões”. **Revista de História da Universidade do Espírito Santo**, [Vitória], ano 3, n. 4, 2003.

SCHWARTZ, Stuart B. Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos Haussás. Bahia, 1814. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, José Bonifácio de Andrade e. Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura (1825).

In: COSTA, J. S. M. et al. (Org.). **Memórias sobre a escravidão**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988.

SOARES, Carlos Eugenio. L. e GOMES, Flavio. “Com o Pé sobre um Vulcão”: africanos Minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 2, p. 01-44, 2001.

Recebido em: Março de 2007

Aprovado em: Maio de 2007

Escravidão e cor nos censos de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)*

Roberto Guedes

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
- UFRJ, Professor do Departamento de História e Economia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRural-RJ
E-mail: robguedes@superig.com.br

Resumo. O trabalho analisa o modo como a escravidão influenciou o registro da cor na vila de Porto Feliz, capitania/província de São Paulo, entre 1798 e 1843, período de desenvolvimento da economia canavieira. Então, a população cativa, sobretudo de origem africana, cresceu vertiginosamente, o que reordenou os termos classificatórios de cor. Observa-se que ao crescimento do contingente cativo correspondia a maior caracterização dos livres como brancos. Por outro lado, a posição das pessoas no domicílio também influenciava no registro da cor. Chefes de domicílio, sua esposa e seus filhos tendiam a ser registrados como brancos, agregados como mulatos e escravos como negros. Portanto, a cor expressa uma posição social. Para realizar o estudo, utiliza-se como fontes listas nominativas e mapas de habitantes da vila de Porto Feliz para os anos situados entre 1798 e 1843.

Palavras-chave: Censo. Escravidão. Hierarquia. Cor.

Abstract. The work analyzes the way as the slavery influenced the registration of the color in the town of *Porto Feliz*, country of São Paulo, between 1798 and 1843, period of development of the sugar cane economy. Then, the population slave, mainly of African origin, increased enormously, what reorganized the qualifying terms of color. It is observed that to the growth of the captive contingent corresponded the largest characterization of the free ones as white. On the other hand, the position of the people in the household also influenced in the registration of the color. Home boss, his wife and their children tended to be registered as whites, attachés (*agregados*) as *pardos* (mulattos) and slaves as blacks. Therefore, the color expressed a social position. To accomplish the study, it is used as sources nominative lists and maps inhabitants' of the village of Porto Feliz for the years 1798 to 1843.

Keywords: Census. Slavery. Hierarchy. Color.

A vila de Porto Feliz apresentou crescimento populacional durante a primeira metade do século XIX. Tal crescimento se deveu, sobretudo, à transformação e à expansão de sua estrutura agrária. Ao longo do século XVIII, os labores agrícolas se voltavam para a produção de alimentos, principalmente milho, a fim de atender o mercado local e abastecer as Monções, rota fluvial que a ligava à Cuiabá. A partir do último quartel do século XVIII, formou-se seu complexo açucareiro, que, longe de atenuar a produção de alimentos, estimulou-a ainda mais. Então, a presença da mão-de-obra escrava oriunda do tráfico atlântico de cativos assumiu importância cada vez maior, drenada, mormente, para as unidades produtoras de cana. Por sua vez, o peso do contingente livre também foi considerável, tendo em vista a atração exercida pelo crescimento econômico da vila.

Testemunham estas transformações as listas nominativas e os mapas de habitantes da vila para os anos de 1803, 1818, 1829 e 1843, principais fontes utilizadas neste trabalho, que permitem analisar formas de classificação de cor dos segmentos livre, agregado e escravo. Listas Nominativas e Mapas de População fazem parte de um mesmo *corpus* documental, geralmente referido por pesquisadores como Listas Nominativas, Mapas de População, Censos. Porém, para efeito de exposição, diferencio listas de mapas. As listas são a descrição dos domicílios isoladamente, um a um, contendo, dentre outras informações, nomes, idades e cor dos chefes de domicílio, de seus cônjuges e filhos, dos agregados e dos escravos. Por seu lado, os mapas de população, de ocupação etc. são tabulações feitas a partir das listas.

Por esta documentação, observa-se que ao acréscimo de pretos ou negros correspondia a diminuição de pardos entre os cativos. Ao mesmo tempo em que quase se esvaía para designar escravo, o termo pardo passou a ser atribuído, sobretudo, à condição de agregado, descendentes de escravos. Além disso, tendencialmente, quanto mais havia escravos negros, mais os livres eram brancos,

o que atinge o ápice no ano de 1829. Desse modo, como se demonstrará, a caracterização da cor da população foi influenciada sobremaneira pelo impacto da escravidão e do tráfico de escravos.

Outro fator que também intervinha na caracterização da cor era a posição dos membros nos domicílios, que eram compostos por três categorias básicas: chefes e seus familiares (cônjuges, filhos, e, eventualmente, outros parentes), agregados e escravos. Nota-se que, nas listas nominativas, havia a tendência de os chefes de domicílio e seus familiares serem registrados como brancos, os agregados como pardos e os escravos como negros.

Além disso, vigoravam dois critérios para classificar a cor da população. O primeiro era utilizado de forma mais genérica nos mapas de população. O segundo aludia a uma observação pontual, dirigida a pessoas / famílias presentes nas listas nominativas. O que sugere uma caracterização pontual e personalizada nas listas é que as mesmas pessoas / famílias freqüentemente mudavam de cor. Logo, quando o critério era pontual, as relações sociais podiam pesar muito no registro da cor, gerando modificações. Assim, dentre outros fatores, a caracterização da cor dependia da fonte e de quem fazia o registro, sem esquecer, evidentemente, a possibilidade de auto-identificação, que, infelizmente, a documentação não me permite aferir.

São estes aspectos que analiso neste trabalho inicial.

1. AS CORES E SEUS SIGNIFICADOS

Estudiosos salientam que as designações de cor não se referiam necessariamente à aparência da tez, mas não há consenso sobre seus significados políticos. Antes de analisá-los, é importante considerar que abordo uma sociedade com traços de Antigo Regime, baseadas no princípio da desigualdade e que guardam em si múltiplas hierarquias (HESPANHA, 2006; LEVI, 2002), sendo a cor uma delas,

mas não a fundamental. A noção de desigualdade naturalizada se casa bem em uma sociedade escravista segmentada em diferentes estatutos jurídicos (escravo, livre e forro), mas no Brasil Colonial/Imperial a mudança de condição social era corriqueira, caso se entenda alforria como mobilidade social. Em cada área de fronteira aberta pela expansão agrária se criavam espaços para o ingresso de forasteiros portugueses, africanos ou imigrantes livres e libertos de outras regiões do Brasil (MATTOS, 1995; FARIA, 1998; FERREIRA, 2005; GUEDES, 2006, 2007; SOARES, 2006, SAMPAIO, 2006). Logo, a sociedade colonial/imperial com recursos abertos (terra e alimentos) era elástica o suficiente para absorver o enorme contingente egresso da escravidão (FRAGOSO; FLORENTINO, 1993).

Porém, para Silvia Lara, a presença cada vez maior de egressos do cativo seria disruptiva para a ordem social. A autora considera que a alforria – por conseguinte forros e seus descendentes – era, em termos políticos, estruturalmente destrutiva ao sistema. Em suas palavras: “Não era apenas a escravidão, mas a presença cada vez maior da massa de homens e mulheres negros e mulatos, livres e libertos, que impactava e tensionava as relações sociais e políticas na sociedade colonial na segunda metade do século XVIII” (LARA, 2004, p. 21).

Mais ainda:

[o] modo como a independência passou ao largo dessas tensões [a marca estruturante da escravidão e a desestruturante dos negros e mulatos libertos] talvez possa indicar o quanto o tema era delicado. Preferindo o caminho da acomodação e do compromisso com a metrópole, as elites locais muitas vezes reforçaram laços com a corte reinol, deixando de lado importantes questões sociais e políticas – da continuidade da escravidão à inserção social dos pardos e negros livres e libertos. Tal exclusão talvez possa ajudar a explicar alguns dos conteúdos reivindicatórios dessa massa de africanos e afro-descendentes e escravos, libertos ou livres, que cada vez mais imprimia sua marca na intensa movimentação social que pontuou as décadas iniciais do século XIX.

Certamente, ‘os homens de cor’ tinham outros projetos políticos e queriam se fazer ouvir. Mas essas são hipóteses que já vão muito longe. Paro por aqui, para não começar a falar do futuro (LARA, 2007, p. 285).

As demandas e tensões sociais do século XIX seriam, portanto, continuidade de um processo advindo do século XVIII¹. É pouco provável que, quer no século XVIII ou no XIX, a presença de egressos do cativeiro fosse destabilizadora para a ordem social, pelo menos enquanto perduraram recursos abertos e um consenso social baseado no compromisso com a manutenção da escravidão, propiciado pela real possibilidade da alforria e de os forros e seus descendentes, dentre outros segmentos sociais, terem acesso à mão-de-obra escrava. A tensão social não era secular e teleologicamente cumulativa. Não se deixou de alforriar, afinal. Por isso, há quem, em alusão ao dito por Lara, afirme que:

a alforria reforçava a escravidão. Caso contrário, seríamos obrigados a admitir que o ‘bom comportamento’ dos escravos alforriados não passava de pura dissimulação e que os senhores, inadvertidamente, reiteraram uma política profundamente lesiva aos seus próprios interesses, na medida em que [...] a manumissão de escravos era essencialmente uma prerrogativa senhorial (SOARES, 2006, p. 350).

Com efeito, não parece que os senhores tinham tendência ao suicídio político (FERREIRA, 2005). Mais importante, há que se entender como escravos, forros e seus descendentes conduziam suas relações sociais com base em instituições e aberturas enraizadas na sociedade. Para além do acesso à terra e à mão-de-obra escrava, freqüentemente teciam, por exemplo, laços de compadrio com famílias de potentados locais, não raro perpassando gerações (BRÜGGER, 2007a, 2007b; FERREIRA, 2005; FRAGOSO, 2007), inseriam-se nas milícias e nas tropas de linha, ocupavam postos na administração, justiça, etc. Portanto, integravam-se na hierarquia social. Nesse sentido, a escravidão e a alforria eram partes integran-

tes de uma sociedade com traços de Antigo Regime (SCHWARTZ, 1988; SOARES, 2000; MATTOS, 2001; 2004; SOARES, 2006).

Mais importante, para além de sua inserção no conjunto do corpo social, há que se considerar a hierarquia interna entre forros e seus descendentes. E aqui retomamos um ponto central deste artigo. Se a cor expressava uma hierarquia, a mudança e a forma de classificação de cor sugerem negociações entre diferentes grupos sociais. Assim, tais aspectos guardavam um papel importante. Mas, a apreciação sobre o assunto não é consensual. Para Laura de Mello e Souza, em Minas Gerais do século XVIII, prevalecia o “olhar raivoso e desqualificador que as elites [...] lançaram, séculos afora, sobre o mundo do não-trabalho e sobre mestiços de vários matizes que teimosamente se desejava branquear” (SOUZA, 2004, p. 14). Logo, as elites queriam branquear descendentes de escravos. Postura distinta se observa em Silvia Lara, que, apesar de aludir a critérios variáveis de classificação de cor, ressalta que perante o “olhar branco” a cor de algumas mulheres – “pardas, pretas ou mulatas” – as tornava “bastante diferentes das senhoras, chegando até mesmo a apagar, sob o signo da negritude, a diferença entre livres, forras e escravas”. Essa indistinção “muitas vezes permitia que os moradores do Brasil e as autoridades coloniais aproximassem homens e mulheres negros (africanos ou crioulo, pretos, pardos e mulatos), marcando-os, todos, sob o signo da escravidão” (LARA, 2007, p. 120-121). Destarte, ao invés de embranquecer descendentes de escravos no Brasil colonial, o “olhar branco” produzia a suposta “negritude” do grupo em questão.

Ainda conforme Silvia Lara, os

negros e pardos constituíam um corpo político e social que expressava valores e reivindicações que certamente podiam desagradar e preocupar muitos senhores e autoridades coloniais. Não é à toa que Carlos Dumond de Andrade, ao comentar a história das irmandades negras mineiras, afirma que elas serviram de abrigo para a 'luta de classes de pretos contra brancos'. Sua alma de poeta o leva a interpretar cristalinamente a

conquista da capela do Alto da Cruz, em Vila Rica, pelos pretos do Rosário como parte da 'luta de classes - luta civil, urbana, longe dos quilombos' (2007, p. 210).

A organização classista de pardos, pretos, negros e mulatos no Brasil colonial derivou do fato de que, diferentemente de outras partes do império português, não houve incorporação, ainda que hierárquica, de negros e mulatos, pois,

onde a escravidão presidia a ordem social, e era maciçamente africana, o crescimento do contingente de negros e mulatos libertos tensionava cada vez mais as relações sociais. E as tensões se exprimiam de forma cada vez mais racializada: a discriminação contra os mulatos (forros e livres) se desenvolvia paralelamente à tendência de associar todos os pretos, pardos, mulatos e mestiços à escravidão, chamando-os simplesmente de negros (LARA, 2007, p. 285).

Daí formou-se identidades coletivas com um potencial destrutivo para o sistema.

Outras análises sugerem que a alteração de cor e suas formas de classificação seriam um modo de incorporar o segmento advindo do cativo na hierarquia social. Para Hebe Mattos, na vigência da escravidão, mormente a partir de finais do século XVIII, a palavra pardo indicava certo distanciamento do passado escravo, ao passo que negro ou, preferencialmente, preto designavam a condição de escravo, principalmente africano. Ademais, pardo geralmente se referia a filhos de forros e, portanto, seria a primeira geração de descendentes de escravos nascida livre², conforme argumenta Sheila Faria (CASTRO, 1995; FARIA, 1998). Portanto, diferente de Lara, enfatiza-se uma diferenciação interna entre egressos do cativo expressa a cor, construída ao longo das gerações. Assim, se a hierarquia da escravidão também marcou forros e descendentes, que carregaram consigo a ascendência escrava, ao mesmo tempo em que conferia status aos brancos, não moldou a todos do mesmo modo. Não se pode desprezar as diferenças entre egressos do cativo. É isto o que consta em um

episódio ocorrido em Itu, vila vizinha a Pro Feliz, em 1797. Tomás de Aquino havia feito uma solicitação para que seu próprio filho, Alexandre Garcia, fosse preso. O pedido foi aceito pelo governador e a captura efetuada pelo capitão-mor da vila. Porém, o capitão disse que o requerimento era cheio de falsidade, acrescentando que:

No mencionado dia 5 do corrente [julho] requereu ele [Tomás de Aquino] prisão e praça ao dito seu filho a fim de não efetuar-se o injusto e desigual casamento pretendido, quando este já há vinte e dois dias se achava efetuado, pois no dia 13 de junho próximo pretérito, pública e constantemente se receberam. [O pai] alegou também que estava tratado para casar com a filha de uma negra, quando é filha de Gabriel Antunes e de sua mulher, Maria Leite, pardos em grau remoto, que, sendo em qualidade de sangue, pouco ou nada diferentes do casal do Suplicante, que é conhecida gentilha; excedem muito a este em seus procederem, pois é o dito Gabriel Antunes, e sua família, de muita verdade e temor de Deus, o que falta ao Suplicante, que até padece a nota de ladrão. Inculca-se o mesmo suplicante com estímulos de honra não convindo neste casamento por ignominioso [...] quando ele mesmo há tempos ajustou esse casamento, e ao depois [...] procurou desfazer o ajuste [...] me consta ao certo que o Suplicante variara daquele ajuste por induções de seu irmão, Agostinho Garcia, que procurava casar o dito Alexandre, seu sobrinho, com outra moça de seu empenho [...] Itu, 20 de julho de 1797 (ORDENANÇAS DE ITU, Cx. 55, Pasta 3, doc. 22).

Embora dirigisse palavras ríspidas a Tomás de Aquino, o capitão-mor concordava com ele em que havia diferença entre a filha de uma negra, provavelmente forra, e pardos em grau remoto. Em qualidade de sangue³, pouco ou nada se diferenciavam entre si, talvez, pelas palavras do capitão, mas se distanciavam, ao longo das gerações, de uma negra, ainda que em grau remoto, segundo Tomás de Aquino, o pai do noivo. Sobressai nas suas palavras o aspecto intra-grupal da mobilidade social e o afastamento do antepassado escravo. Quiçá, sentir-se diferente não só da negra, mas dos demais pardos, fazia com que Tomás de Aquino quisesse casar seu filho com outra moça de seu empenho. Almejava um casamento que julgava melhor

para sua família. Eram pardos em grau remoto, não eram negros. Sem esquecer que negro era atribuído, mais freqüentemente, a escravos e, às vezes, a forros, pouco ou nada se diferenciavam, nas palavras do capitão, mas não era o que Tomás pensava, que se inculcava com estímulos de honra perante a gentilha. Até o capitão-mor não deixou totalmente de lado a qualidade. Disse pouco ou nada. Nada, talvez, para o capitão, mas por pouca que fosse, reconhecia-se uma diferença de qualidade expressa na cor, uma hierarquia entre pessoas com ascendência escrava, ainda que eu não saiba precisar qual.

São estas marcas de escravidão, liberdade e reinserção social que me conduzem a analisar as *cores* como objeto de estudo, ressaltando o necessário o diálogo entre os conceitos utilizados pelo pesquisador e os manipulados pelos contemporâneos à documentação em seu contexto local. O ponto de partida não deve ser o enquadramento a priori em categorias sociológicas (etnia, grupo social, classe, etc.), mas as designações e os significados vigentes na sociedade de outrora, os seus termos de classificação (FERRER, 1999). Como se verá, tendencialmente, a escravidão tornou os livres mais brancos, os escravos mais negros e os agregados mais pardos.

Nas listas nominativas, os campos de preenchimento de informação onde os recenseadores registram a cor são nomeados como cores ou qualidades. Preferencialmente, usava-se cor, mas qualidade também era um campo no qual, nas listas nominativas, marcavam-se as cores, isto é, qualidade e cor eram sinônimas. Por isso, qualidade é entendida aqui como cor, embora o termo pareça impreciso. Assim, ainda em 1843, o censo se inicia do seguinte modo: “Relação dos habitantes deste Município, com declaração de sexo, idades, estados e **qualidades**”⁴ (grifo nosso). Terminado o trabalho de descrição dos domicílios, em 17 de outubro de 1843 o juiz municipal e delegado de Polícia alertava o presidente de província:

Cumprindo a Portaria de V. Ex^a. em data de 05 de setembro próximo passado, remeto a V. Ex^a. a relação geral dos habitantes deste Município com as circunstâncias exigidas na mencionada

Portaria. Devo comunicar a V. Ex^a. que empreguei todo o esforço que me foi possível para que saísse exata essa relação, mas, talvez, apesar de meu desvelo, [há] algumas inexatidões, visto que apenas começam os inspetores de Quarteirão a extrair as relações [ilegível] em seus respectivos Distritos, principiando a espalhar-se que tinham por fim essas relações aumento de impostos, recrutamento, etc. etc; em consequência do que é natural que muitas declarações feitas pelos chefes de família não fossem muito sinceras. Porém, fiz o quanto pude para remeter a V. Ex^a. um trabalho que fosse o mais perfeito possível. (ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1798-1843, fl. 3)

As palavras do delegado ressaltam que é preciso ter cuidado com os números. Por isso, destaco que os censos e a classificação de cores aqui analisadas são apenas aproximações e não expressam exatidão.

2. A POPULAÇÃO DE PORTO FELIZ

A população cresceu ao longo da primeira metade do século XIX. Em 1803, eram 5.969 habitantes, passando para 10.388 em 1818, quase dobrando. A taxa média de crescimento anual foi de 1% entre 1803 e 1843 (Quadro 1). Em 1829, a população era menor do que em 1818 porque a freguesia de Piracicaba não foi incluída no censo, pois foi desmembrada de Porto Feliz em 1823, tornando-se vila. O impacto deste desmembramento foi grande, já que 28,6% dos escravos e 42,6% dos livres estavam em Piracicaba em 1818, ou seja, 37,6% da população total. Em 1836, a freguesia de Capivari também foi desmembrada de Porto Feliz, o que novamente levou ao decréscimo do número de habitantes entre 1829 e 1836⁵. Em 1843, a população se aproximou dos padrões de 1829.

Em resumo, a população aumentou, mas os desmembramentos contribuíram para a diminuta taxa média de crescimento anual entre 1803 e 1843.

Quadro 1: População de Porto Feliz (1798-1843)

Ano	Livres		Escravos		Total	Domicílios
	Nº	%	Nº	%	Nº	Nº
1803	4.056	68,0	1.913	32,0	5.969	721
1818	6.699	64,5	3.689	35,5	10.388	1.247
1829	4.681	48,7	4.928	51,3	9.609	1.111
1843	4.870	54,2	4.122	45,8	8.992	1.234

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF (Listas Nominativas de Porto Feliz)

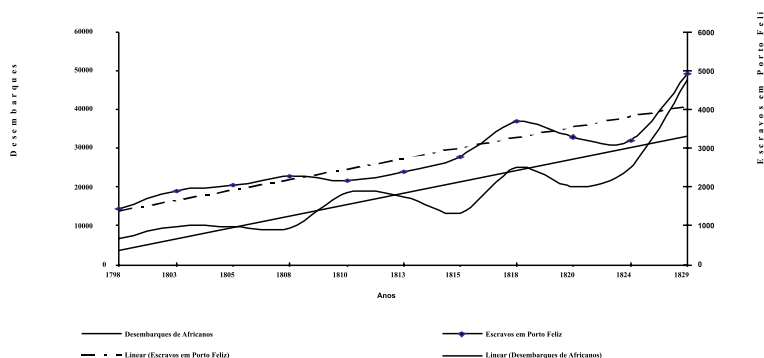
Comparando as populações livre e escrava, apesar de oscilações entre cada subperíodo, a taxa média de crescimento anual, entre 1803 e 1843, para os livres foi de apenas 0,4% e de 1,9% para os cativos, sendo que a reprodução do contingente escravo derivou, fundamentalmente, do tráfico atlântico de cativos. Para os cativos africanos, a taxa média de crescimento anual entre 1803 e 1829⁶ foi de 4,9%, enquanto os crioulos decresceram a uma taxa média anual de 0,2%.

A questão que se coloca é saber de que formas o crescimento da população escrava africana influenciou as cores dos habitantes livres da vila. Para tentar responder, é preciso considerar a dinâmica populacional escrava.

3. POPULAÇÃO ESCRAVA EM PORTO FELIZ

Como se vê no gráfico 1, a população escrava cresceu ao longo da primeira metade do século XIX, acompanhando a tendência de crescimento de desembarques de africanos no porto do Rio de Janeiro. Ainda que em os ritmos de aumento fossem diferentes, acentuavam-se os desequilíbrios demográficos da escravaria, isto é, o tráfico trazia mais homens, mais adultos e, para o que interessa a este trabalho, mais escravos africanos negros.

Gráfico 1 - Desembarques de Escravos Africanos no Porto do Rio de Janeiro e População Escrava em Porto Feliz (1798-1829)



Não há estimativas de desembarques de africanos no ano de 1843.

Fontes: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF e FLORENTINO, 1995, p. 59.

4. ALTERAÇÕES NA NATURALIDADE E NA COR DOS ESCRAVOS

Apesar de a vila estar vinculada ao tráfico atlântico de cativos, a população escrava ensaiou uma reprodução natural no início do século XIX, processo interrompido com a atividade açucareira, o que se nota no fato de que, entre os cativos adultos (entre 14 e 45 anos), os crioulos eram 42,9% em 1818, e os africanos só atingem aquele patamar, inclusive superando-o, em 1829 (Quadro 2).

Em trabalho anterior (FERREIRA, 2005), demonstrei que, também por volta de 1818, ocorreram modificações na estrutura de posse da escravaria. Até este ano predominavam pequenos (até 10 escravos) e médios senhores (entre 11 e 20), enquanto os grandes (mais de 20 cativos) eram minoria. Pequenos e médios proprietários concentravam a maior parte dos escravos, o que significa que o perfil da naturalidade escrava até 1815-1818 dependeu mais deles do que dos grandes (Quadro 2). Além disso, nas pequenas e médias escravarias predominavam crioulos. A partir de 1815-1818

houve modificações, consolidadas em 1824-1829.

Pelo exposto, para abordar a cor dos escravos e da população em geral, dividi o período global em quatro anos. O ano de 1805 é o de predomínio de crioulos e de pequenos e médios senhores; o de 1818 representa a fase de mudança; o de 1829 é o de consolidação da concentração da propriedade escrava e da presença negra africana; o ano de 1843 expressa a continuidade do período anterior. Em suma, selecionei anos representativos de cada momento da demografia escrava.

Com este critério, percebe-se que não apenas a naturalidade escrava se alterou a partir de 1818, quando, até então, prevaleceram cativos crioulos (Quadro 2). Concomitantemente, as cores atribuídas aos escravos também se modificaram, ou seja, o processo de africanização da escravaria a partir de 1818 fez com que os escravos fossem cada vez mais designados como negros. Por isso, a partir deste ano, os pardos decrescem em números absolutos. Aliás, proporcionalmente, eram 16,2% em 1803 e apenas 4,8% em 1843 (Quadro 3).

Quadro 2 - Naturalidade (Africana ou Crioula) por Faixa de Posse (1803-1843)

	Escravarias														
	Pequenas				Médias				Grandes				Total		
	Africanos		Crioulos		Africanos		Crioulos		Africanos		Crioulos		TA	TC	AF
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	Nº	%
1805	212	37,3	356	62,7	220	43,2	289	56,8	356	50,2	353	49,8	853	1082	44,1
1818	240	32,4	500	67,6	318	45,4	382	54,6	820	53,4	716	46,6	1446	1598	47,5
1829	244	52,0	225	48,0	345	67,4	167	32,6	2165	77,3	636	22,7	2754	1028	72,8

Fontes: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF

Exclui os de naturalidade desconhecida.

A naturalidade escrava em 1843 se encontra em fase de análise.

TA = Total de Africanos; TC = Total de Crioulos; % = Percentual de África

Continua

Quadro 3 - Cor dos Escravos em Porto Feliz (1803-1843)

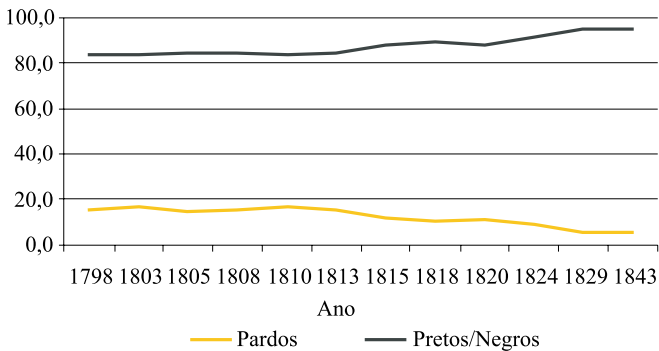
Ano	Parda		Negra		Total
	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	309	16,2	1604*	83,8	1913
1818	393	10,7	3296	89,3	3689
1829	251	5,1	4676	94,9	4927
1843	196	4,8	3928	95,2	4124

Fontes: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF.

* Inclui 49 pretos.

Dessa maneira, o gráfico 2 demonstra que a cor dos escravos dependia da presença africana. Na medida em que negros africanos se tornavam cada vez mais numerosos, mais ausentes eram os pardos crioulos, ressaltando-se, porém, que nem todos os negros eram africanos e nem todos os pardos eram crioulos⁷.

Gráfico 2: Variação (%) de Cores entre Escravos (1798-1843)



Fontes: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF

5. AS CORES DA POPULAÇÃO LIVRE

Em uma sociedade escravista marcada por amplos segmentos livres com ascendência escrava a presença africana negra

também reordenou seus termos classificatórios. Hebe Mattos sublinha que, por isso, entre fins do século XVIII e inícios do XIX, surgiram novas categorias. Como observara Hebe Mattos, pardo era “inicialmente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos”, mas a “a emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo – consolidou a categoria ‘pardo livre’ como condição lingüística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava” (MATTOS, 2000, p. 16-18). Dentre outros, um dos méritos da autora é, além de destacar a cor como lugar social, o de chamar atenção para a construção histórica de categorias classificatórias de cor, o que quer dizer que devem ser analisadas suas modificações no tempo e no espaço. De fato, também em Porto Feliz, a cor parda foi deixando de ser atribuída a escravos.

Para os livres, porém, há diferenças em relação às afirmações da autora. Nos mapas de população da vila, classificam-se brancos, pardos, mulatos e pretos livres, isto é, pardos livres, pretos livres e mulatos livres. Não há negro livre em nenhuma ocasião. Se os pardos, os mulatos e os pretos livres são forros ou ingênuos nem sempre é possível saber. Por sua vez, as expressões pardo forro e pardo liberto, e não pardo livre, aparecem às vezes em registros de batismo e em ordenanças. Pardo pode, ou não, indicar um distanciamento geracional maior em relação ao cativo. Nas listas nominativas, muitos descritos exclusivamente como pardos, sem menção à condição de libertos, eram, de fato, forros, o que se constata a partir do cruzamento de fontes. Por exemplo, Renovato José Machado e sua esposa, Gertrudes Maria, eram pardos nas listas de 1824 (1ª Cia, fogo 22), mas, no registro de batismo de seu filho, em 24 de maio de 1815, eram “libertos” (ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1798-1843).

Apesar das diferenças em Porto Feliz, concernentes às tendências apontadas por Mattos, não se elimina a idéia de que o termo pardo, quanto aplicado a livres, expressava uma posição social distinta, em relação a outros descendentes de escravos ou forros (pretos e negros), a brancos, e, sobretudo, a escravos. É necessário apenas considerar como as expressões são definidas nas situações sociais locais.

Em primeiro lugar, há o problema de quem atribui ou auto-atribui a *cor* e de quem faz o registro, além da variação nas fontes, etc. Por exemplo, nem sempre há consonância entre os termos utilizados por autoridades que elaboraram os mapas e os utilizados por recenseadores que fizeram as listas. Pode ser que ocorressem variações no emprego das palavras pardo, negro, mulato e preto, ainda que designassem descendentes de escravos.

Destarte, no ano de 1803, os mapas de população informam 2.315 brancos, 1.666 pretos e 1.155 mulatos. No que concerne aos pretos dos mapas, dos 1.666, 155 eram pretos livres e 1.511, pretos cativos. Por seu turno, nas listas deste ano, há 163 negros livres, 1555 negros escravos e 48 pretos escravos. Os recenseadores das listas se utilizavam mais do termo negro do que preto, diferentemente da tabulação nos mapas. Os pretos dos mapas correspondem aos negros das listas, mas no emprego dos termos de cor a designação dos recenseadores diferia da tabulada nos mapas, mesmo que ambas se referissem a uma mesma cor / condição.

Até mesmo em uma freguesia podia haver diferenças. Ainda no ano de 1803, as listas se dividem em três companhias de ordenança e uma freguesia, a de Piracicaba, que só informa a cor de pardos e pretos, isto é, pardos livres e pretos livres. Neste caso, os não qualificados com cor foram por mim considerados brancos. Na freguesia, havia dez cabos-de-ordenança, mas presumo que eles não eram os responsáveis pelo registro das informações. Ainda que estas fossem produzidas por eles, a letra é a mesma para todos os domicílios da freguesia, e também para a tabulação dos mapas.

De qualquer modo, a freguesia, comparada ao do resto da vila, adotou um critério próprio para o registro da cor nas listas, não caracterizando os brancos, fazendo-o apenas nos mapas. O fato de a mesma pessoa poder ser responsável pela feitura das listas e dos mapas não invalida a idéia de haver um critério pontual e outro genérico, bem como uma correspondência entre preto e negro, de um lado, e pardo e mulato, de outro. Quem assinou os mapas da freguesia em 1803 foi o capitão comandante Francisco Franco da Rocha. Informa-se que havia 405 brancos, 260 pardos livres, 25 pardos cativos, 12 pretos livres e 49 pretos cativos. Os mulatos estão excluídos destes mapas, mas não nos mapas de morte, casamento e nascimento, onde substituem os pardos⁸. Contabilizando pelas listas, os que presumi que fossem brancos somam 414, os pardos livres, 238 e os pretos livres, 16. Por seu turno, os escravos pretos eram 49 e os pardos, 27. Todos os números por mim calculados através das listas diferem pouco dos tabulados nos mapas.

Em 1818, os mulatos somem das listas e dos mapas. Neste ano, as cores empregadas nos mapas são quase as mesmas das listas, salvo negros, já que o que consta nos mapas é preto. No ano de 1824, há pardos, negros e brancos nas listas, porém os mapas utilizam preto ao invés de negro. Em 1829, isto se repete. Preto e mulato são, pois, termos preferencialmente usados nos mapas, enquanto pardo e negro se destinam às listas. Por que isto ocorria?

Minha hipótese é a de que as cores aludem, nos mapas, a uma coletividade abstrata, mas, nas listas, trata-se de uma observação pontual dirigida aos membros dos domicílios. Portanto, o emprego dependia da fonte e de quem registrava. Preto, pardo e mulato, quando usados na elaboração dos mapas, se reportavam a uma coletividade. Por outro lado, pardo e negro, utilizados nas listas, eram classificações personalizadas. No caso de os responsáveis pelos mapas e pelas listas serem as mesmas pessoas, também se observa uma designação genérica para uma coletividade e outra, pontual.

É certo que, neste *corpus* documental, pardo e mulato são quase

sinônimos (MARCÍLIO, 2000), mas, talvez, o termo mulato fosse um pouco pejorativo e por isso preferencialmente utilizado nos mapas – hipótese que precisa de maiores evidências para Porto Feliz, mas já indicada em outros estudos (LARA 2007). Por sua vez, negro seria, em geral, mesmo quando usado para designar livres das listas, ainda mais pejorativo, daí destinar-se quase inteiramente a escravos. Podia ainda aludir à condição de forro, quiçá recém-alforriado. Na caracterização personalizada das listas predominava o emprego da palavra pardo, que já apontava um distanciamento do cativo.

De qualquer modo, tudo indica uma caracterização pontual e personalizada nas listas, uma vez que mesmas pessoas/ famílias freqüentemente mudavam de cor. Em 1803, Alexandre de Madureira e sua esposa Inácia Maria eram negros, mas, em 1808, ambos eram pardos. Seriam em 1803 recém-saídos do cativo? Antônio de Pontes e sua esposa, Beatriz Maria, eram mulatos em 1813 e negros em 1818. Não sei porque enegreceram, mas nunca foram pardos. Outro que mudou de cor foi Antônio Gonçalves. Em 1803, 1808 e 1813, ele e sua mulher, Constantina Maciel, eram pardos, mas, em 1818, eram brancos (ARQUIVO PÚBLICO DE SÃO PAULO, 1798-1843)⁹. Geralmente, quando a cor do chefe do domicílio se modificava, as de seus parentes, filhos e cônjuges seguiam-na.

Provavelmente, a alteração das cores reforce a possibilidade de os recenseadores lançarem mão de um critério pontual dirigido a determinadas pessoas em certas situações (no que os relações pessoais podiam interferir), bem como remete ao lugar social conforme as circunstâncias sociais¹⁰.

Em um caso ocorrido em Itu, de forma explícita, nota-se o poder de escrita de quem fazia ou tinha influência na elaboração do registro e o modo como as relações sociais geravam a mudança de cor. O pintor, músico, entalhador e arquiteto, o mulato Jesuíno de Paula Gusmão, depois padre Jesuíno do Monte Carmelo, era uma liderança política e religiosa na vila de Itu de finais do século XVIII e inícios do XIX. Nasceu em Santos, em 1764, migrou para

São Paulo, onde trabalhou nas reformas do Convento do Carmo. Findo este trabalho, transferiu-se para Itu a convite dos carmelitas para a reforma do Hospício do Carmo. Na vila de Itu, onde se estabeleceu, realizou a edificação da igreja de Nossa Senhora do Patrocínio e se casou com uma aristocrata arruinada economicamente. Quando enviuvou, em 1793, Jesuíno quis tornar-se frade na Ordem dos Carmelitas Calçados, mas teve seu intento impedido porque era mulato, não tendo sangue suficientemente puro, no entender dos Frades Carmelitas Superiores do Rio de Janeiro. Diante do problema de Jesuíno, que não pôde ingressar na ordem por ser mulato, o capitão-mor de Itu, atendendo a seu pedido, fez com que Jesuíno passasse a constar como branco nas listas nominativas a partir de 1810. No desfecho, conseguiu tornar-se clérigo secular, Jesuíno do Monte Carmelo¹¹.

A intenção do mulato era entrar na ordem dos Carmelitas Calçados, o que ele podia considerar, além das conotações religiosas, um passo na hierarquia social. Mesmo que não tenha conseguido, as relações pessoais podiam definir sua cor/condição social, que, de modo algum era fixa, mas variável de acordo com as circunstâncias sociais. Para os Frades Superiores do Rio de Janeiro, era mulato, mas, para o capitão-mor de Itu, Jesuíno podia ser branco. Na localidade, tinha atributos que o tornavam branco: era um grande artista, uma liderança religiosa e, principalmente, bem relacionado com o capitão. Neste sentido, provavelmente o que mais pesou para o registro de sua cor foi a rede de relações de poder e de clientela da qual fazia parte. Foi a influência da maior autoridade da vila que definiu sua cor/condição social.

Em Porto Feliz, vários descendentes de escravos também mudaram de cor/condição social. Para citar só um exemplo, em 1798, Plácido das Neves era pardo, branco em 1803, 1805 e 1808, mas voltou a ser pardo em 1813, continuando a sê-lo em 1815, 1818 e 1820. Em 1824, novamente mudou de cor, estava branco, permanecendo assim em 1829. Em 1843, era pardo. Como de

praxe, sua família (mulher e filhos) mudava de cor junto com ele.

Difícil saber o que o gerava a modificação de cor. Sejam quais forem os condicionantes, tendo a achar muito pouco provável que os recenseadores trocassem as cores aleatoriamente, ou apenas porque cometessem equívocos. Inseridos na comunidade local, tinham certos cuidados na referência das cores de seus recenseados, sendo um tanto detalhistas na percepção de hierarquias locais expressas nas cores. Na verdade, as listas, produzidas em uma sociedade escravista, atestam uma hierarquia fluida da cor, e sua alteração sugere negociações dos lugares sociais de pessoas / famílias.

Enfim, não se deve congelar a posição social pela cor. Por isto, creio que a hierarquia e a posição social manifestas na *cor* eram fluidas e dependiam de circunstâncias sociais, sendo reatualizadas, negociadas. É a perspectiva relacional que deve ser considerada¹². Plácido das Neves só apareceu como pardo nas listas nominativas. Nas demais fontes, sempre foi descrito como branco ou “sem cor”¹³. Era pardo e senhor de engenho, podia ser branco. ‘Coincidentemente’, Auguste de Saint-Hilaire, ao passar em Porto Feliz, por volta de 1820, ao se reportar a senhores de engenho, asseverou que entre eles “devia haver um bom número de mestiços que passavam por brancos” (SAINT-HILAIRE, 1976, p. 182). Além das palavras do viajante, outro modo de perceber a mudança de cor é através o lugar dos membros do domicílio.

6. A POSIÇÃO NO DOMICÍLIO E A COR DA POPULAÇÃO EM PORTO FELIZ

O tráfico fez com que, no conjunto, a população se tornasse menos branca e parda, e mais negra. Os negros eram quase 30% em 1803 e mais de 45% em 1843. Isoladamente, tornaram-se maioria a partir de 1829 (Quadro 4). Todavia, segmentando a análise, observa-se, como era esperado, que os negros nunca ultrapassaram 5% entre os livres. Pardos oscilaram ao redor de

26% e os brancos sempre foram mais de 67% (Quadro 5).

Quadro 4 – Cor da População de Porto Feliz (1803-1843)

	Branca		Parda		Negra		Total
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	2740	46,2	1428	24,1	1766	29,8	5934
1818	4799	46,0	2135	20,5	3503	33,6	10437
1829	3564	37,1	1241	12,9	4804	50,0	9609
1843	3289	36,6	1590	17,7	4112	45,7	8991

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF.

Quadro 5 – Cor da População Livre (1803-1845)

	Branca		Parda		Negra		Total
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	2740	68,1	1119	27,8	163	4,1	4022
1818	4799	71,6	1736	25,9	171	2,5	6706
1829	3564	76,3	990	21,2	117	2,5	4671
1843	3289	67,6	1395	28,7	182	3,7	4866

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF.

Destacando somente o contingente livre, o fato de os brancos nunca terem sido menos de 67,6% significaria uma sociedade quase segmentada pela cor: brancos livres, de um lado, e negros escravos, de outro. Em meio aos extremos, agregados pardos. Tal proporção de pardos entre os livres parece destoar um pouco de estimativas já realizadas¹⁴ e de discursos de viajantes. Mas, mesmo que não distem tanto, cabe indagar se, realmente, seria a maioria dos livres de cor branca ou se a condição de liberdade, em contraposição à de escravidão, foi associada ao embranquecimento? Como se viu, autores afirmam que a cor preta/negra se associa à escravidão, principalmente de africanos, ainda que em Porto Feliz os crioulos fossem majoritariamente negros. Todavia, nem sempre se enfatiza que a cor branca alude à liberdade, o que parece óbvio. No conjunto

da população, negros e pardos somados nunca foram menos de 63,4%. Quando livres, jamais atingiram 32,4%. O ápice da população escrava na vila e na conseqüente presença negra se deu em 1829, ano em que os livres mais foram caracterizados com a cor branca. Sendo assim, o embranquecimento dos livres, ao menos neste tipo de fonte, deve ter sido de intensas proporções, principalmente em um momento onde a presença escrava negra africana era mais intensa. Ser caracterizado como branco marcava uma diferença fundamental em relação aos escravos. Isto pode significar duas coisas. A primeira é que a escravidão negra influenciava a cor dos livres. A segunda é que a mudança de cor era corriqueira. Melhor dizendo, aqueles números superestimam os brancos e/ou muitos destes não são brancos na aparência da tez, mas apenas socialmente.

Segmentando ainda mais análise essa hipótese parece se confirmar ao se analisar a cor de cada categoria presente nos domicílios. Há cinco categorias para seus componentes: os chefes, os cônjuges, os filhos, os agregados e os parentes, estando esses últimos muitas vezes entre os agregados (Quadro 6).

Quadro 6 - Cor da População Livre, por categoria no domicílio

Chefes							
	Brancos		Pardos		Negros		Total
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	524	72,8	177	24,6	19	2,6	720
1818	927	74,3	298	23,9	22	1,8	1247
1829	838	76,7	233	21,3	22	2,0	1093
1843	814	65,9	386	31,2	36	2,9	1236
Cônjuges							
	Brancos		Pardos		Negros		Total
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	385	74,9	118	23,0	11	2,1	514
1818	712	75,5	221	23,4	10	1,1	943
1829	633	80,3	146	18,5	9	1,1	788

Continua

Continuação

1843	538	73,6	178	24,4	15	2,1	731
	Filhos						
	Branços		Pardos		Negros		Total
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	1542	75,3	479	23,4	28	1,4	2049
1818	2464	78,4	646	20,6	32	1,0	3142
1829	1837	81,0	399	17,6	32	1,4	2635
1843	1682	72,5	592	25,5	46	2,0	2320
	Agregados						
	Branços		Pardos		Negros		Total
Ano	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1803	222	35,9	291	47,1	105	17,0	618
1818	648	50,2	540	41,8	103	8,0	1291
1829	234	47,7	197	40,5	58	11,7	489
1843	204	39,7	225	43,8	85	16,5	514

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF.Obs.: o quadro exclui a categoria *parentes* porque é estatisticamente pouco representativa.

O que o quadro 6 mostra é que, entre os chefes, seus cônjuges e filhos predominam os brancos, mas entre os agregados este segmento não forma maioria, salvo em 1818 e apenas por dois décimos. Esta diferença se deve ao *status* do agregado. Filhos, cônjuges e parentes em geral têm a mesma cor do chefe. É certo que os agregados não estão presentes na maioria dos fogos (domicílios), e, quando constam, em boa parte dos casos são registrados com a cor dos chefes. Porém, a coincidência da cor do chefe e de seus agregados se dá fundamentalmente quando os segundos são brancos. Por exemplo, dos 222 agregados brancos de 1803, 212 (95,5%) estão em domicílios encabeçados por brancos. Mas, conforme se vai do branco ao negro, passando pelo pardo, esta tendência se inverte (Quadro 7).

Quadro 7 – Cor dos agregados relacionada à cor dos chefes de

domicílio

	Branca			Parda			Negra		
	Total	C	%C	Total	C	%C	Total	C	%C
Ano	Nº	Nº	%	Nº	Nº	%	Nº	Nº	%
1803	222	212	95,5	291	131	45,0	105	21	20,0
1818	648	607	93,7	540	269	49,8	103	21	20,4
1829	234	226	96,6	197	91	46,2	58	7	12,1
1843	204	201	98,5	225	108	48,0	85	15	17,6

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, LNPF.

C = Agregados com a mesma cor do chefe do domicílio.

Ora, isto pode significar que, para agregados brancos, a cor era fortemente influenciada pela dos chefes de domicílios brancos. Para agregados pardos, parecia haver uma ambivalência (não uma contradição) no registro da cor, pois, embora quase metade estivesse em domicílios encabeçados por pardos, era pequena a diferença entre os presentes nos fogos chefiados por brancos. Expressaria uma situação limiar de cor entre a escravidão, a liberdade e a marca do antepassado escravo. Já os agregados negros estavam majoritariamente presentes em fogos não encabeçados por negros, sugerindo que a qualidade de negro não condizia com o fenômeno da agregação. Os negros eram, sobretudo, escravos. Não deixa de ser curioso que 1787, em Itu, o capitão-mor da vila, se queixava de um administrador de uma fazenda alegando que a ele caberia fazer com que cativos deixassem de se sentir agregados, tratados com excesso de “brandura e docilidade”, deviam se sentir escravos, reféns de um completo conhecimento e exercício de cativo (FERREIRA, 2005).

Seja como for, tudo indica que um critério mais abstrato levava à caracterização da cor de acordo com o lugar ocupado nos domicílios.

Sintetizando, a forte presença de cativos vindos da África fez com que os escravos fossem predominantemente negros, os pardos fossem registrados mais como agregados – proporcional-

mente, isto é, em comparação a sua caracterização como chefe. Por fim, os chefes – e seus familiares (cônjuges e filhos) – eram majoritariamente brancos ou, o que dá no mesmo, os brancos eram potencialmente chefes de domicílio. Como filhos e cônjuges em geral tinham a mesma cor, predominam brancos na população livre. Logo, a cor referendava uma hierarquia no domicílio¹⁵.

Mas restam dúvidas. Seriam os brancos apenas registrados como tais? Creio que não, mas eram, necessariamente, brancos na aparência da pele? O que mais pode levar a suspeita de que pardos e negros estejam subregistrados entre os livres? Como disse o juiz de paz e delegado, as declarações feitas pelos chefes de família não eram muito sinceras.

NOTAS

* Muito do que está nestas páginas vem sendo desenvolvido em diálogo com Cacilda Machado, quase co-autora, embora erros e omissões sejam meus, e ainda que discordemos em certos pontos. Todos os dados e fontes aqui não citados se encontram em Ferreira, 2005. Esta pesquisa é financiada pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ)

1 Aliás, idéia presente em outros autores (AUFDERHEIDE, 1976, p. 49-54, 87-88, passim; SOUZA, 2004).

2 Pardo era um termo polissêmico (FARIA, 2005, p. 65-79; VIANA, 2004).

3 A qualidade de sangue não tem a conotação racialista que iria assumir no século XIX. Deriva do estatuto de pureza de sangue, vigente no império luso, baseado na ascendência (MATTOS, 2000, p. 14-15).

4 Qualidade é uma palavra que “foge à definição, mas que [no período colonial] todo mundo entendia” (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 297). Porém, ainda em 1843 a expressão era usada nos censos.

5 Não incluí a população total de Porto Feliz em 1836 no quadro 1 porque não localizei as listas nominativas deste ano na íntegra. Baseei-me em Muller (1978, p. 140), que estimou em 11.293 os habitantes em 1836. Até o momento não foi possível aferir se os desmembramentos tiveram impacto decisivo na cor do conjunto da população.

6 O cálculo não inclui o ano de 1843 porque a naturalidade escrava deste ano se encontra em análise.

7 Explico-me. O termo pardo, quando aplicado a escravos, remetia fundamentalmente a crioulos, mas estes eram majoritariamente de cor negra. Em 1803, dos 1.055 crioulos, 777 (73,6%) eram negros; 1.277 (79,4%) dos 1.607 em 1818; e 901 (87,6%) dos 1.028 crioulos do ano 1829. Por outro lado, dos 309 escravos pardos de 1803, 278 (89,9%) eram crioulos; em 1818, dos 399 pardos, 330 (82,7%) eram crioulos; em 1829, 215 (85,6%) em 251 pardos eram crioulos. Em síntese, africanos e crioulos são predominantemente de cor negra, mas os pardos, em sua grande maioria, são crioulos. Logo, neste tipo de

documentação, há, ainda que poucos, africanos descritos como pardos, diferente do usual em outras searas.

- 8 Não há certeza, mas é provável que em 1803 o próprio capitão comandante tenha elaborado os mapas de população, de morte, etc. Certamente, foram feitos por uma única pessoa; a letra é a mesma. Pode-se argumentar que quem fazia os mapas das mortes, casamentos e batismos era o vigário, não o comandante. Não tenho indícios para 1803, somente para 1824. Com efeito, referindo-se a este ano, o vigário colado da vila, Bento Paes de Campos, afirmou em 24 de janeiro de 1825: “A requisito do Sargento-mor Comandante desta vila, certifico que revendo os livros competentes desta matriz de batizados, casamentos e óbitos no ano de 1823 se acham [218] batizados de brancos e libertos [e de] cativos [163]; casamentos de brancos e libertos [124]; de cativos, [27]; óbitos de brancos e libertos, [229]; de cativos, [116]. No ano de 1824, [211] batizados de brancos e libertos; cativos, [207], sendo uma grande parte gentios da Guiné; casamentos dos brancos, [48]; de cativos, [19]; óbitos dos brancos, [148], aliás, [195]; dos cativos, [102], além de alguns que são sepultados pelos cemitérios, e outros nos matos do que se não me dão partes e me consta por notícia. Nada mais consta nos ditos livres. O referido é verdade que juro aos Santos Evangelhos”. Por estas palavras, vê-se que as informações eram dadas pelo vigário, porém nada constata que ele elaborava os mapas, apenas que fornecia os números. Infelizmente, não há mapas de nascimento, casamento e óbito em 1824 – só consta o de população – para que eu possa aferir o registro de cor. Quando há, porém, a cor dos livres e escravos quase sempre é discriminada. No ano de 1803, por exemplo, os mapas de nascimento, casamento e óbito discriminam as cores branca, mulata e preta/negra, segmentando as duas últimas pela condição jurídica (livre e escrava). Não foi este o critério adotado pelo vigário, ao menos no ano de 1824. Portanto, as informações sobre nascimento, casamento e óbito fornecidas pelos padres deviam ser filtradas pelos que confeccionavam os mapas.
- 9 ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO - LNPf, Alexandre Madureira, Ano 1803, 2ª Cia., fogo 200; 1808, 2ª Cia., fogo 216. Antonio de Pontes, Ano 1813, Piracicaba, fogo 79; 1815, Piracicaba, fogo 94. Antonio Gonçalves, 1803, Piracicaba, fogo 15; 1808, Piracicaba, fogo 63; 1813, Piracicaba, fogo 88; 1818, Piracicaba, 1ª Cia., fogo 64.
- 10 Afinal, “[...] a concepção de branco e não branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (NOGUEIRA, 1954, p. 80-81).
- 11 O caso Jesuíno foi montado a partir de Ricci (1993, p. 3, 125-127).
- 12 A perspectiva de redefinição constante e relacional das hierarquias sociais se encontra em autores como Barth (2000) e Cerruti (1998).
- 13 Falecendo centenário, Plácido das Neves, além das listas, foi encontrado em mais de 40 referências documentais em que aparece como autor, réu, considerado apelante, apelado. Sem contar as vezes em que foi registrado como testemunha, padrinho, pai, etc. Nunca foi negro, apenas pardo, branco ou sem cor (FERREIRA, 2005, cap. 5).
- 14 Estima-se que, em 1780, cerca de 1/3 dos livres era composto por pardos (MATTOS, 2000, p. 16).
- 15 Evidente que para isso é preciso que a condição de agregado fosse subalterna a do chefe de domicílio. No ano de 1818, afirmou-se, em alusão a um chefe de domicílio, que “seu agregado Antonio fugiu de sua companhia” (2ª. Cia, fogo 181). No mesmo ano, anotou-se que “casou seu agregado Joaquim de idade 20 anos” (2ª. Cia, fogo 42). Tal como em relação a filhos e escravos, havia ascendência do chefe sobre o agregado, embora esta categoria não fosse homogênea e nem sempre ocorresse ascendência.

REFERÊNCIAS

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Listas Nominativas de Porto Feliz** (1798-1843).

_____. **Ordenanças de Itu**, Cx. 55, Pasta 3, doc. 22.

IGREJA CATÓLICA. ARQUIVO DA CÚRIA DIOCESANA DE SOROCABA. **Batismo de Livres**. Livro 1-A (1807-1819).

AUFDERHEIDE, Patrícia Ann. **Order and violence**: social deviance and social control in Brazil, 1780-1840. 1976. Tese (Doutorado)–Universidade de Minnesota, Minnesota, 1976.

BARTH, Friderick. **O guru**, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. **Minas patriarcal**: família e sociedade (São João Del Rei – séculos XVIII-XIX). São Paulo: Annablume, 2007a.

_____. Escolhas de padrinhos e relações de poder: uma análise do compadrio em São João del Rei (1736-1850). In: CARVALHO, José Murilo de (Org.). **Nação e cidadania no Império**: novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CERRUTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas**. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Sinhás pretas**, damas mercadoras. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1750-1850). 2005. Tese (Professor Titular em História do Brasil) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

FERREIRA, Roberto Guedes. **Pardos**: trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz, São Paulo, c.1798 - c.1850. 2005. Tese (Doutorado)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

FERRER, Ada. **Insurgent Cuba**: race, nation and revolution, 1868-1898.

Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. Séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

FRAGOSO, João. **Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor do Engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo**: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700 – 1760). (No prelo).

_____. FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto**. Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (séculos XII-XIX). **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 379-422, 2006.

_____. De ex-escravo à elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, Século XIX). In: FRAGOSO; João; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO Antonio Carlos Jucá (Org.). **Conquistadores e negociantes**: história de elites no Antigo Regime nos trópicos, América Lusa, Séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HESPAHNA, Antonio Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, n. 21, 2006.

LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. 2004. Tese (Livre Docência)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEVI, Giovanni. Reciprocidad Mediterránea. **Revista Tiempos Modernos**, Buenos Aires, n. 2, 2002.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: Hucitec, 2000.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império

Português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (Org.). **O Antigo Regime nos trópicos**. A dinâmica imperial portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Marcas da escravidão**. Biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil. 2004. Tese (Concurso para Professor Titular)–Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

_____. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MÜLLER, Daniel Pedro. **Ensaio d'um quadro estatístico da província de São Paulo**. São Paulo: Governo do Estado, 1978. (Coleção Paulística, 11).

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 21., 1954. **Anais do XXI Congresso Internacional de Americanistas**. São Paulo: [s.n.], 1954.

RICCI, Magda Maria de Oliveira. **Nas fronteiras da independência**: um estudo sobre os significados da liberdade na região de Itu (1777-1822). 1993. Dissertação (Mestrado)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. Comércio, riqueza e nobreza: elites mercantis e hierarquização social no Antigo Regime português. In: CAMPOS, Adriana; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá; FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo (Org.). **Nas rotas do império**: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória: EDUFES / Lisboa: IICT, 2006.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOARES, Márcio de Sousa. **A remissão do cativo**. Alforria nos Campos dos Goitacases, c. 1750-c.1830. 2006. Tese (Doutorado)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**. A pobreza mineira no século XVIII. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

VIANA, Larissa Moreira. **O idioma da mestiçagem**: religiosidade e 'identidade parda' na América portuguesa. 2004. Tese (Doutorado)–Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

Recebido em: Junho de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

Don Salvador Irumbere: recorrido por las dinámicas de diferenciación social a través de la vida de un tratante de Santafé de Bogotá (1793-1809)*

Felipe Arias Escobar

Historiador, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia
E-mail: feloarias@gamail.com

Resumén. Salvador Irumbere fue un pequeño comerciante anónimo que vivió en Santafé de Bogotá durante los últimos años del período virreinal. Con su eventual aparición en documentos notariales y judiciales, se pueden comprender las dinámicas de diferenciación social de las sociedades hispanoamericanas a finales de la Colonia. En los datos que pueden recogerse de la vida de este hombre, se evidencia un proceso cambiante de jerarquización, reflejado en factores ligados a la mezcla racial, las alianzas matrimoniales, las posibilidades de movilidad social y el sistema de valores imperante en las sociedades coloniales tardías. Este trabajo busca contribuir a las investigaciones que se han desarrollado los últimos años sobre mestizaje y diferenciación social en las sociedades coloniales.

Palabras-clave: Diferenciación social. Sociedades hispanoamericanas. Colonia.

Abstract. Salvador Irumbere was a small anonymus dealer who lived in Bogotá during the last years of the Colombian vive-royal period (1739-1810). His eventual appearance in court and notorial documents, we can understand the dynamics of social differentiation of the Spanish-American societies at the and Colonial Age. The information that we can be collected from the life of this man, was evidence of a changing hierarchy, reflected in factors about to racial mix, matrimonial alliances, social mobility and values prevailing in late-colonial societies. This article aims to contribute investigations that have been developed in recent years about miscegenation and social differentiation in colonial societies.

Keywords: Dynamics of social. Spanish-American societies. Colonial Age.

En la Santafé de Bogotá de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX vivió un personaje histórico, el señor Salvador Irumbere. Entre los veinte mil habitantes que debió tener la ciudad por esos años vivió este anónimo y pequeño comerciante, cuya vida no debió diferenciarse de las muchas que transitaron frente a su local ubicado en la calle Real ¿Por qué entonces este desconocido personaje se convierte para nosotros en histórico?

De manera inusual, el nombre de Salvador Irumbere hace eventuales apariciones en documentos notariales y judiciales del Archivo Nacional de Colombia. La información que sobre este hombre contienen esos documentos, se convierte en una ruta ideal para analizar y comprender el proceso de diferenciación social que experimentan las sociedades hispanoamericanas a finales de la Colonia. En los datos que pueden recogerse de la vida de este hombre, se evidencia un proceso cambiante de jerarquización, en un tránsito que no descarta traumatismos y conflictos que se pueden observar en la propia vida cotidiana de don Salvador.

Este estudio parte de las reflexiones previas de una investigación sobre conflictos cotidianos y distancias sociales en Santafé de Bogotá para el período virreinal (1750-1810). El abordaje del mestizaje como uno de los referentes principales de este proceso, coincidió con la aparición de los documentos que mencionaban a Salvador Irumbere. A partir de los problemas que nos induce la lectura de los documentos, es posible comprender parte del tejido social de la ciudad, desde la relación de sus habitantes consigo mismos, con los centros de poder y con su sociedad en general. Se plantean así formas para exponer una sociabilidad enmarcada por un medio segregacionista, donde se manifiesta el problema de exclusión e inclusión en la sociedad de grupos poco poderosos (ELIAS, 1997).

Por lo tanto, la figuración de este personaje en los documentos, debe entenderse desde la peculiaridad de la sociedad que la produce, la cual también se relaciona con los principios que ordenan, controlan y hacen posible el hecho representado en el papel (CHARTIER, 1992).

Dela misma manera, es necesario explorar este tipo de detalles, en tanto son modelos para explicar a pequeña escala figuraciones mucho más generales del acontecer humano (ELIAS, 1982).

1. EL VIAJE DE DON SALVADOR POR SANTAFÉ

El 19 de julio de 1793 un ilustrado semanario llamado Papel Periódico de Santafé, registraba un listado de “Contribuyentes del Comercio”, el cual daba cuenta de los comerciantes santafereños que de manera voluntaria hacían donaciones a los ejércitos del rey. Con ese pago se ayudaba a financiar la guerra que al otro lado del mar emprendía España contra los revolucionarios franceses. En la lista figura un tal Salvador Irumbere con la modesta suma de 25 pesos (PAPEL PERIÓDICO DE SANTAFÉ, 1793). La cifra, aunque pequeña, debió servirle para asegurar su status de comerciante, al tiempo que demostraba su fidelidad como súbdito de la Corona.

Por el tamaño de su cifra, proporcionalmente menor a la de otros contribuyentes, pensaríamos que se trata de un comprador de importaciones o un detallista local. Pertenecer, por tanto, a un sector intermedio que distribuye productos que ponen a la sociedad hispánica en contacto con Europa (ROMERO, 1976)¹.

La memoria escrita de la ciudad, nos vuelve a hablar de este hombre cinco años después, cuando acaba de casarse con Helena de Los Santos, mujer reputada como blanca y pudiente. Dato de gran valor, en tanto la sociedad colonial tiene a la familia como uno de sus núcleos y donde el matrimonio es la base por excelencia de alianzas económicas y controles políticos (GRIJALVA, 2001). Don Salvador debió necesitar licencia de su suegro, de acuerdo con la orden impartida por una Real Cédula de 1777 (OTS CAPDEQUÍ, [19--?]). Este nuevo proceso que emprende nuestro personaje asegurará, como en muchos hombres de su tiempo, las garantías sociales necesarias para aumentar su pa-

trimonio, asegurar una buena reputación y “negociar ventajas personales” (SALINAS apud GARRIDO, 2003, p. 174). Es por esto que el mismo matrimonio le da un vuelco a su historia.

El 17 de abril de 1798, Francisco de Bárcenas y Salvador Irumbere acuden a las justicias reales, a causa de las mutuas agresiones que se profirieron (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia), JUICIOS CRIMINALES, 80). Allí relatan que Salvador acaba de llegar de la villa de Honda, donde se efectuó su matrimonio, e ingresa a la tienda de un colega de apellido Torres en la calle Real. Conversa con Bárcenas, otro comerciante, sobre su nuevo estado civil, éste le comenta que ha apostado mil pesos a que no podía casarse por no igualar a su actual mujer, ofensiva confesión que termina en los golpes y que hace a Bárcenas, en medio del calor, sacar a flote los supuestos orígenes mulatos de Irumbere.

Luego de acudir a la justicia, Bárcenas pide certificaciones de testigos, donde incluye a un hombre que dice conocer a toda la familia de Irumbere desde 65 años atrás. Así quiere confirmar la presencia de mulatos en el linaje de su rival, especulando que su padre ha sido blanco, indio o mestizo, según lo que dice cada testigo. Por boca de ellos también nos enteramos que éste proviene de Simití, pequeña población del bajo Magdalena. Irumbere no se queda atrás, ya que asesorado por su abogado, resalta ante la Real Audiencia una ofensa igualmente grave: su contraparte le niega en sus escritos el título de “Don”.

Como respuesta a la anterior queja, los textos presentados en defensa de Francisco de Bárcenas, ilustran la manera en que los títulos de distinción se enfrentan a la cambiante realidad de la sociedad colonial. El tratamiento insultante recibido por Irumbere, lo justifica por el hecho de que en su natal Simití “no se distingue con él ninguna clase de personas, que tanto se lo dan al noble, como al mulato, y demás inferiores”; ante lo cual “se ve este título confundido hasta en la ínfima plebe”. El comentario se liga la evidencia histórica de

notoria convivencia interracial en la región del bajo Magdalena para el siglo XVIII (GUTIÉRREZ; PINEDA, 1999). Además, la riña surge en un momento en el que Santafé experimenta un crecimiento demográfico de las castas y una reducción de los blancos, que obliga al establecimiento a enfatizar en determinar la “calidad” de las personas (GUTIÉRREZ; PINEDA, 1999).

Con la evidencia de este reclamo puede señalarse otro problema. Cada una de las partes actúa conforme a una táctica favorable, ya sea para sanar el honor de Irumbere o para justificar que éste siga atropellándose. El juicio es por lo tanto, un acto más donde intervienen discursos, prejuicios y actitudes derivadas de la diferenciación social (VILLEGAS, 2006).

Días después de radicada la denuncia se da una segunda riña. Irumbere se acerca a la tienda de su rival y le da una guantada en el rostro, está acompañado de su esposa y su suegra y esta última intenta agredir físicamente a Bárcenas. Luego de esos sucesos, el agredido le dice “pícaro mulato”, insulto que es repetido por varios de los vecinos que se hacen presentes. Ante los tribunales, Bárcenas justifica sus palabras alegando su “crianza notoria, nobleza de solar conocido y privilegio de armas”, que le hacían necesario defender un honor puesto en duda en un lugar tan público (ECHEVERRI, 2003)². Finalmente, el caso es archivado, considerando la agresividad de ambas partes.

El suceso como se ha analizado, es un claro ejemplo de los conflictos que generaría dentro de los sectores mejor acomodados de la ciudad; el ascenso en la jerarquía social y las transformaciones forzadas por la presencia de hombres y mujeres cuya dimensión demográfica, productiva y cultural, desafía sólidos rasgos de diferenciación social. Esto se sostiene en el hecho de que en el episodio de la guantada, Irumbere es acompañado por parte de su nueva y noble familia, en clara manifestación de la permisividad que también se experimenta dentro de familias ricas de origen español, ante el mismo hecho (VILLEGAS, 2006)³. Acá también es útil

pensar, que la esposa de Irumbere, de acuerdo con la mentalidad de la época, convenía en someterse a la potestad de un hombre presumiblemente inferior (OTS CAPDEQUÍ, [19--?]).

Estos hechos dejan ver como la Santafé virreinal, al igual que muchas ciudades en otros contextos, organiza a sus habitantes creando modos de vida diferenciados (JARAMILLO; THERRIEN, 2004). El estudio de su cotidianidad en el período colonial, revela en un espacio reducido la diversificación social de la Colonia, a la vez que se aprecian las representaciones de su vida pública (RODRÍGUEZ, 1997). En el mundo hispanoamericano colonial, los miembros de la comunidad se insertan en una vecindad que genera lazos de contacto solidario, pero donde también surgen relaciones de competencia que producen una población vulnerable al roce (GOICOVIC; SALINAS, 1997).

Nos reencontramos con Irumbere en 1801. Aparece gracias a sus privilegios materiales, junto a algunos soldados del Batallón Fijo, ayudándoles y recompensándoles durante la captura de un hombre que adeudaba a otro individuo una numerosa suma de dinero. Sabemos de su participación por el hecho de que Ignacia Muñoz, notable de Santafé, se queja por los excesos cometidos durante el operativo, mencionando a Irumbere con el acostumbrado y jamás perdido título de “Don” (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia), JUICIOS CRIMINALES, 84). Vemos de este modo, que a pesar del rechazo circunstancial, este vecino se integra en distintos órdenes (económico, familiar, político) a los sectores mejor acomodados de un sistema social en el cual se termina reconociendo incluso como defensor.

Como puede verse, ésta es una época de consolidación de unos estratos sociales perfectamente diferenciados y de un contacto interétnico que trasciende la corriente fórmula de indio-negro-español, donde de acuerdo con Jaime Jaramillo Uribe se hacen “más irritables las conciencias, más insoportables las discriminaciones y más violentos los conflictos” (JARAMILLO URIBE, 1968, p. 166). La impresión

de este carácter en la sociedad santafereña, deja ver el registro de unos sectores sociales vinculados a una cultura donde muchas relaciones sociales se miden a través de la fuerza (BOLLEME, 1986)

De acuerdo con lo estudiado por Julián Vargas Lesmes, los tratantes como Irumbere se ubican en una posición similar a la de los gremios plebeyos, ya que al gozar de una posición social relativamente más elevada “podían llegar a obtener la categoría de vecino morador y en contados casos llegaron a cargos correspondientes al cabildo bajo” (VARGAS LESMES et al., 1983, p.183).

De esta manera, el 14 de mayo de 1807 reaparece Salvador, esta vez recibiendo permiso para tener una silla en ese tribunal, para lo cual requirió que se certificara la pureza de su linaje (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia), GENEALOGÍAS, 2).

En esa diligencia, presenta testigos que alegan que en sus antepasados hubo y hay ayudantes de altos funcionarios, personas que “no tuvieron empleos ni oficios viles”, “sacerdotes y religiosos de varias religiones” y otros reputados en general por “familia noble”. Incluso la genealogía de Irumbere es certificada ante el Despacho de Genealogías de Madrid, certificando la procedencia de sus apellidos de Vizcaya, Navarra y Sevilla. Aun sin posibilidad de determinar cuál de los dos testimonios sobre el linaje de Irumbere se ajusta más a la realidad, podemos vincular este episodio a la posibilidad de que algunos mestizos, gracias a su enriquecimiento y sus enlaces con los “nobles”, hubieran accedido a posiciones de privilegio político (GUTIÉRREZ; PINEDA, 1999).

Poco tiempo debió tener Salvador para disfrutar de su nueva investidura, ya que al año siguiente se comenta su muerte, de la cual sabemos en un documento que ilustra nuevos conflictos. El 8 de marzo de 1808, María Paula Vásquez, negra libre de 38 años nacida en La Palma, denuncia que ha sido sometida a esclavitud (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia), NEGROS Y ESCLAVOS CUNDINAMARCA, 7). Ella misma narra que Irumbere la compró de manera ilegal a Matías Fernández, un clérigo del Arzo-

bispado; para el tiempo de la denuncia, esta mujer es propiedad de Helena de Los Santos, viuda de Salvador. Poco dura sin atenderse su petición, de acuerdo con la extensa duración de las diligencias judiciales, y al terminar el año le conceden la libertad.

Un último documento nos lleva hasta 1822, cuando la viuda en su testamento, comenta que no tuvo hijos con Salvador, por lo que nombra como heredero a su testador José Ignacio San Miguel. Como señal de piedad y renuncia a los privilegios tenidos en vida, ella pide ser amortajada con el hábito de San Francisco (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia), NOTARÍA 2A, PROTOCOLO 1816).

2. LOS CAMINOS DE LA DIFERENCIACIÓN

En el mundo colonial cortesano, los grupos privilegiados, en aras de asegurar su buena imagen, estigmatizan y reprueban en numerosas ocasiones el contacto social con sectores considerados inferiores (ELIAS, 1997). De este modo, se ha establecido una dinámica de desigualdad en la cual un individuo vale socialmente, por el hecho de que otros son considerados con menos valor (ECHEVERRI, 2003). Al mismo tiempo, la homogeneización de los sectores populares desemboca en la superación de escisiones, pero también desemboca en el roce con algunos individuos provenientes del grupo blanco, que también se integran a ese proceso. Por lo tanto, aparecen formas de vida que se superponen al prejuicio racial, a pesar de que éste no muera, y sus consecuencias se perciban hasta nuestros días (ROMERO, 1976). La aparente y en ocasiones exitosa contestación al orden social colonial desemboca en actitudes de temor y desconfianza, por el choque lógico entre sectores diferenciados (BALANDIER, 1994).

La familia de nuestro personaje proviene de Simití, en una época en la que los valles interandinos se convierten en asenta-

mientos ideales de población mestiza (GARRIDO, 2000), la cual, para empezar a ser reconocida por el sistema, intenta suprimir el color de piel como referente de su reputación (GARRIDO, 2000). Para ese fin también empiezan a apoyarse en la tradición escrita y legal oficial, esto es, al mundo hispánico (MELO, 1995), esfuerzo que queda testimoniado en el acercamiento a los mecanismos de impartir justicia, otorgados por los centros de poder y reconocidos por el cuerpo social.

Cuando varios de estos pobladores llegan a Santafé, centro regional de actividad socioeconómica, encuentran un espacio rico en integraciones y marginaciones de sus pobladores, a través del linaje, las formas de vivienda, los oficios o la procedencia racial y geográfica de su población, cuadro que se constituye el ritmo de vida de la ciudad (JARAMILLO; THERRIEN, 2004). En esa dualidad del proceso de integración social, reproduce un mestizaje que hispaniza y que se ubica lado de otro mestizaje que socava las diferencias (CHAVES, 2002). Además de esto también se aprecia que las categorías de diferenciación social adquieren un carácter relativo, ya que la laxitud que se supone en Simití es inconcebible para algunos habitantes de Santafé, que probablemente no tenían ideas diferentes a las del comerciante Francisco Bárcenas (GARRIDO, 2000).

En esta dinámica, a pesar del estigma y el conflicto, es claro que la irrupción de los grupos mestizos no se da necesariamente en actividades reprobables, sino que tiene lugar en un sector tan significativo y valuado como el comercio, ya que de hecho, las actividades mercantiles menores en la Nueva Granada son realizadas por blancos pobres y algunos mestizos (GUTIÉRREZ; PINEDA, 1999). Sin embargo, el simple escape de estos grupos al rígido esquema de dominación racial, puede atraer fácilmente odio y desprecio (COLMENARES, 1997), más aun cuando la jerarquía étnica se equipara a una especie de jerarquía moral (GARRIDO, 2000). Como sostiene María Eugenia Chaves (2002) en su estudio para el Reino de Quito “el aprecio del color continuó siendo un

discurso que, en última instancia, definía formas sutiles de diferenciación entre individuos de todos los niveles sociales" (p.60).

Pensemos este proceso también en las insinuaciones de los orígenes mulatos de Irumbere, ya que estamos ante una sociedad en la que la jerarquización racial fue aun más severa y excluyente con los grupos de origen africano (GUTIÉRREZ; PINEDA, 1999). La trasgresión denunciada, ya sea por quien da el insulto como por quien se siente insultado, pueden agudizarse al referir a un color de piel que supone esclavitud, mediante la misma actitud que lleva a someter a ese trato denigrante a la libre María Paula Vásquez (GUTIÉRREZ; PINEDA, 1999)⁴. Actitud que por cierto, es extensa en un entorno donde hasta los sectores más modestos disponen de esclavos (RODRÍGUEZ apud GARRIDO, 2003).

La evidencia de la posición económica, muestra como el dinero también es un instrumento válido de reconocimiento social (VARGAS LESMES, 1983). Sin embargo el comercio, a pesar de su potencial, aun tiene limitaciones para lograr este objetivo, ya que de acuerdo con investigaciones precias, solo cuatro hombres con título de "Don" figuran entre los 156 comerciantes y tratantes que poseen pulperías en la calle Real (DUEÑAS, 1997), lo cual le da una posición aun más significativa a Don Salvador. Lo anterior nos demuestra que en la supervivencia diaria es más que necesario imitar a los socialmente superiores para tratar de diluirse en ellos (ROMERO, 1976).

3. COMENTARIOS FINALES

Al igual que en muchas sociedades, la diferenciación cultural en la Santafé virreinal debe entenderse no como el resultado de una división rígida, sino más bien como la evidencia de procesos dinámicos y cambiantes (CHARTIER, 1992). Cuando se trata de reconstruir la vida de los hombres y las mujeres que se afectaron o se beneficiaron

de este proceso, es evidente que casi todo nos llega por medio de huellas fragmentadas, externas y deformantes, lo cual fue resuelto por Carlo Ginzburg (2001) al instarnos a estudiar en ese fenómeno a través de “la cultura impuesta a las clases populares” (p.12). Esta es la historia de modos de sociabilidad que cambian y evolucionan de acuerdo con hechos como los registrados en la vida de don Salvador.

En la peculiaridad del personaje estudiado, aparece un sistema social producto de profundas evoluciones, asentado en la entidad histórica de la ciudad, dentro de la cual se singularizan las múltiples dimensiones del mestizaje, la segregación social, el sistema socioeconómico, los odios individuales y el proceso político y comercial que está detrás de las alianzas matrimoniales. De acuerdo con esa experiencia, la sociedad santafereña ha sido capaz de integrar su propia diversidad social. La vida cotidiana que se nos retrata, muestra una notoria y continua comunicación entre sectores sociales diferenciados, ya que en Santafé no se experimentan diferenciaciones raciales rígidas ni distanciamientos espaciales entre ricos y pobres, posibilidad de contacto donde por igual se manifiestan la paz y la competencia conflictiva.

En este artículo se pueden dar por develados algunos de los enlaces con los que un sujeto urbano colonial se vincula “a un ambiente y a una sociedad históricamente determinados” (GINZBURG, 2001, p. 26-27). Esta referencia se hace aun más útil, cuando se indaga en un hombre proveniente de una capa intermedia de una sociedad que se limita a imaginarse dividida entre inamovibles capas de ricos y pobres o de blancos y castas. Aquí se hace más complejo el acontecer de las sociedades coloniales, ya que en una sola experiencia se aprecia la amplitud de procesos que empiezan a socavar el orden característico de la colonia, a la vez que otros hechos nos revelan posturas sociales que prolongan parte de esa misma colonia hasta los conflictos cotidianos del presente.

NOTAS

* Una versión de este artículo fue presentada como ponencia en el III Simposio Internacional de Estudios Coloniales de las Américas. Universidad San Francisco de Quito, Colonial Americas Studies Organization. Cumbayá, Ecuador, junio 5 de 2007

- 1 Aquí se tiene en cuenta la clasificación propuesta por Anthony McFarlane apud Beatriz Castro (Ed.). **Historia de la vida cotidiana en Colombia**. Bogotá: Norma, 1996, p. 363
- 2 A partir del honor, como principio de organización social “se reconocía a los diferentes estamentos, se definían sus privilegios, sus derechos, sus deberes, su trabajo, la manera de ser educado, de ser tratado ante la justicia, de vestirse, al igual que sus símbolos sociales, su forma de diversión y los comportamientos que debían observar uno y otro grupo de la sociedad” (ECHEVERRI, 2003, p. 101).
- 3 Al respecto, es oportuna la siguiente cita sobre las características de las uniones matrimoniales en la Santafé de finales de la Colonia “No se trataba de seguir la idea religiosa y legal según la cual el matrimonio era la unión de un hombre y una mujer, sino por el contrario, con las oposiciones o disensos el matrimonio terminó por definirse como una transacción cuya finalidad consistió en obtener o mantener beneficios económicos y simbólicos en términos de prestigio social. Respecto de esto último habría que señalar a partir de los casos estudiados la prevalencia del factor de clase sobre el racial, a comienzos del siglo XIX” (VILLEGAS, 2006, p. 112).
- 4 También puede consultarse la causa criminal seguida en 1808 a Rafael y José Castor Álvarez por haber golpeado al Manuel Ezpeleta, un artesano negro, en el barrio San Victorino. La riña se debió a que confundieron a su hijo con un esclavo fugitivo. (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia), JUICIOS CRIMINALES, 8, p. 507-536).

REFERENCIAS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Colombia). Fondos Juicios Criminales y Negros y Esclavos Cundinamarca. Sección Colonia. Sección Notaría Primera. (Bogotá, D.C.).

BALANDIER, Georges. **El desorden**. La teoría del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona: Gedisa, 1994.

BOLLEME, Genevieve. **El pueblo por escrito**. Significados culturales de lo popular. México: Grijalbo, 1986.

CASTRO, Beatriz (Ed.). **Historia de la vida cotidiana en Colombia**. Bogotá: Norma, 1996.

COLMENARES, Germán. **La provincia de Tunja en el Nuevo reino de Granada**. Bogotá: Banco de la República, 1997.

CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**. Barcelona: Gedisa, 1992.

CHAVES, María Eugenia. Artesanos, pulperos y regatones: notas para el estudio de los sectores subalternos de Guayaquil a fines de la Colonia. *Procesos*, Quito, n.18, p. 55-82, 2002.

DUEÑAS, Guiomar. **Los hijos del pecado**. Ilegitimidad y vida familiar en Santafé de Bogotá: 1750-1810. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997.

ECHEVERRI, Patricia. Nuevas indagaciones acerca de la identidad del mestizo. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, n. 30, p. 101-102, 2003.

_____. El honor del mestizo. *Memoria*, Bogotá D.C., n. 2, 1998. (Archivo General de la Nación).

ELIAS, Norbert. **La sociedad cortesana**. México: F.C.E., 1982.

_____. **La civilización de los padres y otros ensayos**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997.

GARRIDO, Margarita. **Libres de todos los colores en la Nueva Granada. Identidad y obediencia antes de la Independencia**. [s.l.:s.n.], 2000. Mecnografiado.

_____. El sistema colonial tardío. In: GARRIDO, Margarita (Ed.). **Historia de América Andina 3**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

GINZBURG, Carlo. **El queso y los gusanos**. Barcelona: Península, 2001.

GOICOVIC, Ígor; SALINAS, René. Amor, violencia y pasión en el Chile tradicional 1700-1850. **Anuario Colombiano de Historia Social y De La Cultura**, Bogotá, n. 27, p. 237-268, 1997.

GUTIÉRREZ, Virginia; PINEDA, Roberto. **Miscegenación y cultura en Colombia**. Colonia 1750-1810. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999.

JARAMILLO URIBE, Jaime. **Ensayos sobre historia social colombiana**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.

JARAMILLO, Lina; THERRIEN, Mónica. **Mi casa no es tu casa**. Procesos de diferenciación en la construcción de Santafé. Siglos XVI y XVII. Bogotá: Idct, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **El conocimiento ordinario**. Compendio de sociología. México: FCE, 1993.

MELO, Jorge Orlando. **Predecir el pasado**. Ensayos de historia de Colombia.

Bogotá: Fundación Guberek, 1995.

MIÑO GRIJALVA, Manuel. **El mundo novohispano**. Población, ciudades, economía, siglos XVII y XVIII. México: FCE, 2001.

OTS CAPDEQUÍ, José Maria. El Estado español en las Indias. México: FCE, [19--?].

PAPEL PERIÓDICO DE LA CIUDAD DE SANTAFÉ DE BOGOTÁ. Santafé de Bogotá: [s.n.], 1791-1797, 19. jul. 1793. Bogotá, Banco de la República, v. 3, n. 99, p. 372, 1978. Edición facsimilar.

RODRIGUES, Pablo. **Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada**. Bogotá: Ariel-Planeta, 1997.

ROMERO, José Luis. **Latinoamérica**: Las ciudades y las ideas. México: Siglo XXI, 1976.

VARGAS LESMES, Julián et al. La sociedad colombiana y la investigación sociológica. In: CONGRESO COLOMBIANO DE SOCIOLOGÍA, 4, 1982, Bogotá. **Memoria...** Bogotá: Memória Bogotá: Guadalupe, 1983.

VILLEGAS, Catalina. Del hogar a los juzgados: reclamos familiares ante la Real Audiencia de Santafé a finales del periodo colonial (1800-1809). **Historia Crítica**, Bogotá, n. 31, p. 107-112, 2006.

Recebido em: Abril de 2007

Aprovado em: Maio de 2007

La manumisión en Cuba. Aproximaciones desde san Felipe y Santiago de Bejucal (1800-1881)

Aisnara Perera Díaz

Investigadora Agregada del Sectorial Municipal de Cultura Bejucal.

Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana.

E-mail: aisnara.perera@informed.sld.cu

María de los Ángeles Meriño Fuentes

Investigadora Agregada del Sectorial Municipal de Cultura Bejucal.

Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana.

Resumen. El estudio de la manumisión en Bejucal y su jurisdicción – registrando un incremento en su ritmo a lo largo del siglo XIX, lo que evidenció de una parte, que los propietarios no tuvieron dificultades en reponer a los esclavos manumitidos, y de otra, que los siervos, no se detuvieron en sus proyectos de libertad – reveló semejanzas y diversidades con el perfil de los libertos de los procesos de emancipación en las sociedades esclavistas americanas. Así tenemos que predominaron las mujeres, aunque no de forma tan manifiesta como en otras regiones del continente, los nacidos en el país y los niños y jóvenes. A su vez, los esclavos cuyo destino ocupacional fue eminentemente rural: plantaciones – de azúcar o café – y sitios o potreros, siendo en estos últimos donde mayores oportunidades encontraron para comercializar productos y disponer de dinero. Dicho entorno, vinculado con la producción de alimentos para el consumo interno, ya fuera en la misma región o para su comercialización en la ciudad de La Habana, condicionó la movilidad de aquellos y su contacto con experiencias que luego reproducirían en su proyecto de libertad.

Palabras-Clave: Manumisión. Jurisdicción. Esclavos.

Abstract. The study of manumission in Bejucal and its jurisdiction – registering and increase in its rhythm along the XIX century, what evidenced on the one hand, that the owners did not have difficulties in replacing the manumitted slaves and on the other hand that the servants did not stop in their projects for freedom – revealed the likeness and diversities with the free slaves profile of the emancipation processes in the American pro-slavery societies. Thus women prevailed, although not in ways so apparent as in other regions of the continent, the born ones in the country, the children and youth. In turn, the slaves whose occupational destination was eminently rural: plantations – of sugar and coffee an sites and non – cultivated spots, being these last ones where bigger opportunities were found to trade products and to have money. This environment linked to the production of food for the internal consumption either in the same region or for its commercialization in the city of Havana, it conditioned the mobility of those slaves and their contact with experiences that then would reproduce in their project for freedom.

Keywords: Manumission. Jurisdiction. Slaves.

La manumisión en Cuba fue – como en otros países de América Latina – el inicio de una lucha para vencer la resistencia de los amos, en medio de la cual algunos tuvieron que penetrar en las intrincadas redes del poder y de las leyes, ceder y exigir, y lo fundamental: entender para qué se quería ser libre.

El estudio de los mecanismos de manumisión nos permitirá, por tanto, descubrir la imperceptible influencia ejercida desde abajo, los variados usos del poder y de las normas, incluso como estas últimas llegaron a convertirse en pautas gracias a la continuidad y a la costumbre. Los riesgos existen y el historiador Geovanni Levi admite que es muy posible que los hallazgos y las explicaciones no sean generalizables, aunque sí pueden colocarnos en el camino de elaborar “un instrumental conceptual menos burdo que aquel que ha sido construido sobre los agregados anteriores demasiados indefinidos” (LEVI, 2003, p. 283).

1. SAN FELIPE Y SANTIAGO DEL BEJUCAL: UN ESPACIO PARA EL ESTUDIO DE LA MANUMISIÓN EN CUBA.

Con el impulso y estímulo del cultivo del tabaco se fundan, al comenzar el siglo XVIII, un grupo de villas y ciudades por todo el territorio conocido como “país de la Habana” (PÉREZ DE LA RIVA, 1977, p. 50-51). Nace así en mayo de 1714 – tras la compra del corral que le serviría de asiento por el capitán Juan Núñez de Castilla y la donación de cuatro caballerías de tierra¹ – San Felipe y Santiago del Bejucal.

El término sobre el cual ejercería su autoridad y mando no traspasaba los límites de las caballerías donadas. Por ello cuando se produjo la primera gran reforma en la división político administrativa local hacia 1765 (PORTUONDO, 1997), a Bejucal no le fue asignado más territorio que aquel que le había servido de asiento a su fundación. Sin embargo, en 1811, al ser abolidos los señoríos y el gobierno metropolitano asumir el control sobre las ciudades

sufragáneas y el derecho a nombrar sus autoridades civiles y judiciales, los esfuerzos de los regidores de Bejucal se encaminaron a lograr que los ricos territorios circundantes fueran incluidos dentro de su círculo de influencia. La Constitución de Cádiz, por su parte, dispuso un plan de división territorial mediante la creación de las Diputaciones Provinciales y de Ayuntamientos en aquellos pueblos donde no existían. Al Ayuntamiento de Bejucal le fueron asignados, por acuerdo de la Diputación Habanera, los partidos rurales de Aguas Verdes, Govea, Buenaventura, Santo Cristo de La Salud y Batabanó, más otros terrenos sin población organizada.

La lucha de poder desatada en la pequeña ciudad, reflejo y eco de la que recorría todos los dominios españoles en América, entre los regidores depuestos, fieles a los que debían su nombramiento, y los regidores constitucionales, ansiosos por demostrar no sólo a través del lenguaje sino con los hechos, que los tiempos eran otros, no condujo a los cambios que demandaban los vecinos en materia de abasto, ornato y educación pública. El espíritu de señorío y la conciencia de sentirse vasallos bajo la protección de un Grande de España había calado tanto en sus vecinos de más arraigo, que nadie se prestaría a colaborar con los representantes del nuevo orden.

Sin embargo, antes de implementar las cargas fiscales que dotarían de fondos al gobierno local, la situación política en España cambió dramáticamente. Fernando VII con el apoyo de la Santa Alianza fue restaurado en el trono, derogando la constitución y todas las medidas tomadas por las Cortes de Cádiz. El Marqués de San Felipe y Santiago fue repuesto como Justicia Mayor presidiendo nuevamente las sesiones del cabildo. El primer acuerdo, por tanto, fue anular los que había tomado el depuesto Ayuntamiento, aún aquellos que tendían a mejorar la situación de sus vecinos.

Los territorios antes asignados – y aún otros cuyo fomento y desarrollo era visto como resultado del esfuerzo y el trabajo de los habitantes de Bejucal que habían emigrado hacia el sureste desde finales del siglo XVIII, entre los que se encontraban Quivicán y San

Antonio de las Vegas – fueron a su vez desagregados e incorporados en 1817 a la jurisdicción de la villa de Santiago de las Vegas. A pesar de ello, la elite bejucaleña continuó sus gestiones. La insistencia por lograr la ampliación del territorio jurisdiccional resulta comprensible. La aspiración de los bejucaleños cobró fuerza nuevamente tras la inauguración de la primera vía férrea entre la ciudad de La Habana y Bejucal, en noviembre de 1837 (ZANETTI LECUONA; GARCÍA ÁLVAREZ, 1987)². A ello se le unió la resolución del capitán general Joaquín de Ezpeleta, quien en noviembre de 1839 – a pedimento de una nueva generación de regidores que había emprendido una acción legal contra los fundadores – estampaba su firma en el dictamen que refería que “ni el Marques ni sus sucesores tenían derecho a ejercer la Judicatura Mayor [...]” (MMB, Libro 8 de Actas Capitulares del Ayuntamiento de Bejucal)³. Por lo que en mayo de 1840 se discutía ya en el seno del cabildo el proyecto de agregación de los partidos de Batabanó, Quivicán, La Salud y San Antonio de las Vegas; siendo decretado su carácter de jurisdicción en noviembre del propio año (MMB, Libro 8 de Actas Capitulares del Ayuntamiento de Bejucal)⁴. El punto culminante de las reformas fue en 1842 la traslación de la tenencia de gobierno que residía en Santiago de las Vegas hacia Bejucal⁵.

2. ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN LA JURISDICCIÓN DE BEJUCAL.

Fue la ganadería el primer ciclo económico de importancia por el cual transitó el territorio de la jurisdicción⁶. La región, ubicada al sur de la capital de la isla, declarada por el cabildo habanero en 1568 zona de montería (LE RIVEREND, 1992), se mercedó años después, como corral de crianza de ganado porcino (LE RIVEREND, 1960). El primer cambio de uso de la tierra se produjo, sin embargo, cuando hacia mediados del siglo XVII Pedro Valdespino, propietario del corral, obtuvo licencia para sembrar tabaco (RIVERO MUÑIZ, 1964).

Con el tiempo y a consecuencia de la expansión de la zona

tabacalera cercana a la capital de la isla, las inmediaciones del Bejucal se irían poblando con familias de vegueros procedentes de otras regiones en las que la caña de azúcar comenzaba a imponerse. Para la ciudad, el ciclo tabacalero fue de gran importancia ya que por más de cincuenta años el tabaco fue cultivado en “corto terreno, sin costosas anticipaciones, teniendo asegurada su fijeza y utilidad su venta [...]” (ACOSTA, [19--], p. 25). Por entonces, en los corrales Aguas Verdes, Buenaventura y el Aguacate comenzaban a fomentarse los primeros diez trapiches, según refiere en 1755 el obispo Morell de Santa Cruz. (MORELL, 1985).

Según el prelado habían en toda la jurisdicción del Bejucal: 150 estancias y vegas, 190 familias y 1 .680 personas, de las cuales confirmó 323. Veinte años después el llamado censo de La Torre ofrece interesantes noticias sobre el adelanto experimentado por la ciudad y su jurisdicción: las casas han aumentado de las 50 vistas por el obispo Morell a 210, los ingenios son ahora 8 y los sitios y estancias de labor, 126. En cuanto a la población el censo informa 2 132 habitantes, siendo la primera vez que se tiene noticia sobre la composición de acuerdo al color y a la condición social.

Tabla 1. Población de la ciudad de San Felipe y Santiago del Bejucal y su jurisdicción en 1775.

Blancos			Mulatos libres			Mulatos esclavos			Negros libres			Negros Esclavos		
V	H	Total	V	H	Total	V	H	Total	V	H	Total	V	H	Total
582	499	1081	50	44	94	6	0	6	44	25	69	728	154	882

Fuente: Estado general de la isla de Cuba formado por orden del señor Marques de la Torre Gobernador y Capitán General de ella.

En 1792 se realiza un nuevo censo que expone un ligero aumento – 17 individuos – de la población blanca, mientras disminuyen los llamados libres de color en cuarenta y cuatro y los esclavos en 155⁷. El párroco enumera un total de setenta y seis sitios de labor, con una extensión promedio de una caballería, de los cuales el 61% eran trabajados por sus propietarios y jornaleros libres, mientras que

el 79% de los que sí empleaban esclavos tenían un promedio de dos. Relaciona además doce potreros, advirtiendo que la mayoría de estos combinaban la crianza de animales con el cultivo.

La expansión azucarera, por su parte, había ocupado todo el sur de la región. Sin embargo como señalara Manuel Moreno Fragonals, dicha expansión comienza a disminuir en el llamado cinturón azucarero de La Habana en los primeros años del siglo XIX. De modo que para inicios del siglo XIX el ciclo azucarero fue cerrando sus grandes inversiones, lo cual no significa que se dejara de producir azúcar en la región sino que su lugar primigenio lo ocuparía a partir de ese momento el café. Los primeros cafetales comienzan a fomentarse hacia 1800 y será este el ciclo económico más duradero en la región⁸.

La población de la jurisdicción, por su parte, fue aumentando de forma lenta pero sostenida durante toda la primera mitad del siglo y aunque el desarrollo de la agricultura comercial atrajo gran cantidad de mano de obra esclava, sobre todo en los partidos de Batabanó y Quivicán, hacía finales de la década del cuarenta el balance entre población esclava y libre favoreció a esta última. Para 1854 la comisión encargada de actualizar los datos del censo de 1846 nos ofrece un informe más preciso sobre la ubicación de las personas, clasificadas además por color y condición social, en la campaña bejucaleña:

Tabla 2. Distribución de la población en las explotaciones rurales de la jurisdicción de Bejucal en 1854.

Habitantes En	Blancos		Pardos Libres		Pardos Esc.		Negros Libr.		Negros Esc.	
	V	H	V	H	V	H	V	H	V	H
18 Ingenios	176	118	10	20	10	10	26	12	1	790
921 Sitios de labor	3 .277	3 .512	202	206	57	56	326	248	806	789
Habitantes En	Blancos		Pardos Libres		Pardos Esc.		Negros Libr.		Negros Esc.	
	V	H	V	H	V	H	V	H	V	H
125 Potreros	302	241	10	14	12	12	59	20	529	264
Totales	7 .626		462		157		691		4 .458	

Fuente: ANC. Gobierno General, leg. 249 no 13171. Observaciones: se encontraban en ingenios los emancipados siguientes según sexo: 23 varones y 8 hembras, en

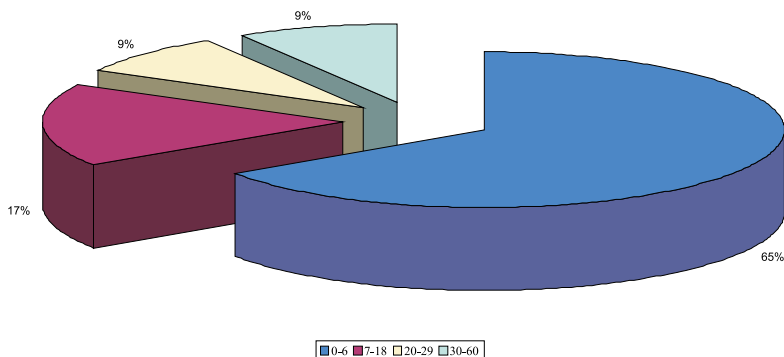
sitios de labor 18 varones y 5 hembra.

En 1867, sin embargo, la situación comenzaba a equilibrarse. Así aunque Bejucal hubiera sido por muchos años una ciudad sólo de título, rodeada de “caseríos y aldeas”, a medida que avanzaba el siglo iba perdiendo la impronta rural y el territorio jurisdiccional se organizaba internamente como resultado de su avance demográfico y socioeconómico.

Los caminos cuantificables de la libertad

El análisis de las 1.193 escrituras de libertad otorgadas en las escribanías bejucaleñas entre 1800 y 1881 nos muestra que, tras el pago de su valor, accedieron a la manumisión el 56.5% de los libertos, por voluntad graciosa de sus amos, el 39.5% y por edad, el 4%. Conviene advertir que el 42.8% de las libertades graciosas fueron condicionadas.

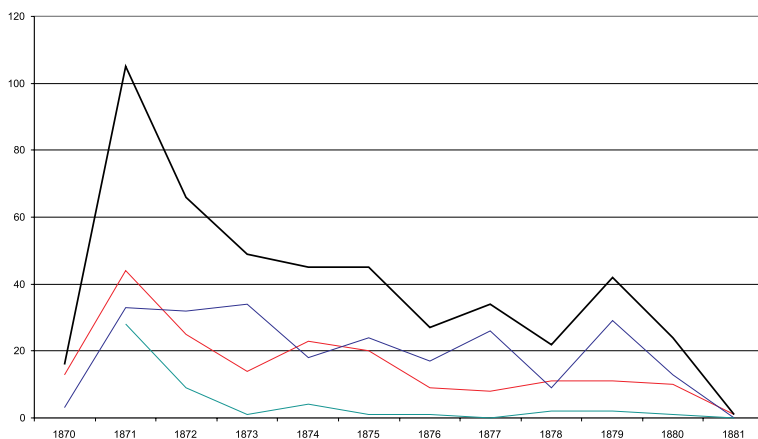
Gráfico 1. Evolución de los tipos de libertad según los registros efectuados en las escribanías de Bejucal 1800-1869



En el gráfico anterior observamos que durante la primera mitad del siglo, el comportamiento de las libertades pagas se mantuvo relativamente estable, lo que no sucedió con las graciosas. En tal sentido, las libertades graciosas más que expresar un mundo de relaciones patriarcales, entre buenos y caritativos señores y obedientes siervos, o el interés de los amos por garantizarse esclavos agradecidos y dependientes, reflejaron la posición

del amo frente al hecho mismo de dominación. Tanto es así que se acude con mayor frecuencia a las promesas de libertad y a las libertades condicionadas a cambio de buen servicio y obediencia, cuando la potestad dominica se veía de algún modo amenazada. Es precisamente lo que –bajo el influjo de circunstancias históricas concretas– se observa en el gráfico que insertamos a continuación:

Gráfico 2. Evolución de los tipos de libertad según los registros



3. LA AUTOCOMPRA

Es un hecho constatado por los estudios sobre manumisión que fue la autocompra el modo más generalizado de acceder a la libertad (KLEIN, 1986). El dinero acumulado y entregado al contado o a plazo, significaba la posibilidad de ser libre gracias al esfuerzo propio, además de una vía para la auto afirmación personal. A ella acudieron 260 mujeres y 243 hombres, quienes en lo fundamental tuvieron como escenario laboral el campo de la jurisdicción y la ciudad cabecera, donde se desempeñaron como jornaleros que ofertaban sus servicios a todo el que pudiera pagarles.

En cuanto a la información disponible sobre la edad – y sin perder de vista que dicho dato en ocasiones resulta determinado más por el aspecto físico y aptitudes del individuo en el momento de la tasación, que por la fecha de su nacimiento⁹ – tenemos que el 76.8 % de los hombres y mujeres que se auto-compran lo hacen entre los 20 y los 49 años, edades productivas en las que se mantenían íntegras las habilidades laborales¹⁰. Por otra parte, resulta necesario llamar la atención sobre la aparente paradoja que subyace entre las grandes sumas de dinero – 600 u 800 pesos – entregadas por personas situadas en las edades más tempranas de dicha faja etaria; pues a no ser que estemos en presencia de casos en los que se hubieran calculado los atributos físicos de un esclavo/a para asignarle 20 ó 23 años, antes que su verdadera edad, tenemos que admitir que dicho joven debió recibir una ayuda considerable para capitalizar en un tiempo record o que debió iniciarse desde su adolescencia en el trabajo y en las prácticas de ahorro con el fin de manumitirse, algo en verdad poco probable. De hecho, tales consideraciones nos presentan a la autocompra como una estrategia que aun cuando partiera de la iniciativa individual, era apoyada por muchos y diversos otros, más o menos visibles, pero ocultos finalmente en la redacción del documento, bajo la fórmula que nos describe al liberto entregando su valor “de su propia mano”.

En este sentido se aprecian, una vez más, notables diferencias entre criollos y africanos cuando analizamos las edades en las cuales se manumiten unos y otros:

Tabla 3. Edades de los esclavos que efectúan la autocompra según su origen. 1800-1881.

Edad	Africanos (%)	Criollos (%)
20-29	9	43
30-49	59	46
50-70	32	11
Total	100	100

Fuente: Base de datos de cartas de libertad. Observación: Realizamos el cálculo a partir de los datos disponibles para 214 criollos y 143 africanos.

Los datos presentados avalan que el acceso de los criollos a la libertad se produce en edades más tempranas, lo cual está relacionado directamente con los patrones demográficos del comercio atlántico de esclavos¹¹. En tal sentido, resulta comprensible que los criollos constituyan el 57% de los que practicaron la autocompra, ya que ellos estaban en condiciones de iniciar el proceso de capitalización y ahorro a partir de los 18 ó 20 años, mientras que los africanos (que constituían el 43%) debían asumir a esa misma edad el reconocimiento y adaptación de una realidad ajena y agresiva. Pero la mayor presencia criolla en el proceso de manumisión no descalifica la africana, pues el 44% de los libertos nacidos en la isla, descendían de padres africanos. Dicho argumento, a primera vista, pudiera parecer irrelevante, pero llevado al contexto familiar adquiere una dimensión bien distinta e interesante, que no podremos determinar en todo su valor mientras se continúe pensando que la “cercanía” con África constituye un lastre.

4. LIBERTADES PAGADAS POR OTROS

Las libertades pagas por otros –coincidiendo con las investigaciones al respecto–constituyeron el 20% de las manumisiones. Pero ¿quiénes resultaban ser los otros que pagaban?

Tabla 4. Relación entre los libertos y las personas que financian la manumisión.

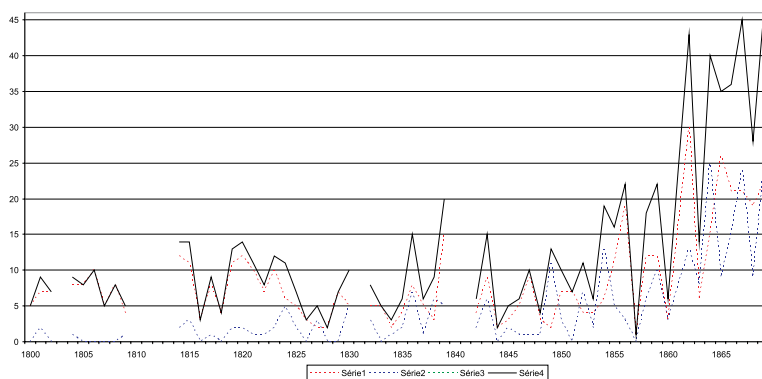
Quienes pagan a	Varones	Hembras	Totales
Padres	34	28	62
Madres	41	30	71
Abuelos, hijos, tíos, hermanos	11	14	25
Cónyuges	2	6	8
Padrinos	6	3	9
Filiación no determinada	17	22	39

Totales	111	103	214
---------	-----	-----	-----

Fuente: Base de datos de cartas de libertad.

La familia – encabezada por los padres, abuelos, tíos, hermanos y otros miembros por consanguinidad o afinidad – aparece como la protagonista de esta impronta solidaria, en la que predominan masivamente los niños y jóvenes:

Gráfico 3 Edades de los manumitidos por el pago de familiares y otras personas



La presencia mayoritaria de niños obedece, tal como han sugerido otros autores, a los precios en los que eran tasados. Lo que a su vez estaba en dependencia del momento en el que se negociara su libertad. Así el precio mínimo asignado a un nonato era de 25 pesos, en los meses posteriores al nacimiento el valor ascendía a 50 pesos o más, mientras que después que el infante hubiera cumplido su primer año, los familiares debían atenerse al juego de la oferta y la demanda. De esta suerte, aunque existiera una práctica consuetudinaria, algo así como una tarifa que en principio era acatada por amos y esclavos, esta variaba cuando los propietarios haciendo valer su voluntad “escogían” qué era lo más beneficioso para sus intereses¹².

En cuanto a la asunción del pago de la libertad por uno u otro

familiar, tal como se muestra en la tabla, necesitamos precisar que la supremacía de las madres, abuelos y padrinos¹³ – 47.8 % – se debe a que fueron ellos los que asumieron con mayor frecuencia la manumisión de los niños menores de seis años, mientras que los padres – 22% – se lo hacen en la medida en que la edad comenzaba a afectar los precios de los hijos procreados en esclavitud:

Tabla 5. Relación entre el precio y las personas que pagan por la libertad.

Precios en pesos	Padres a	Madres a
100 a 200	16	15
204 a 400	9	13
408 a 600	7	2
700 a 1 000	11	0
Totales	43	30

Fuente: Base de datos de cartas de libertad

Teniendo en cuenta que se suele enfatizar en las ventajas de las mujeres, resulta interesante atender el indicio de la capacidad de capitalización de los hombres, pues muchos de los que pagaban por sus hijos lo habían hecho antes por sí o por otros familiares.

La entrada en vigor de la Ley Moret, por su parte, no significó un alto en los esfuerzos por libertar a los niños que dicha legislación declaraba libre. Los padres que se enfrentaron al poder de los patronos de sus hijos eran consientes que estos conservaban intactas todas las prerrogativas sobre el destino de los llamados “ingenuos”¹⁴. Por ello aunque fueron pocas las manumisiones, si las comparamos con los períodos anteriores, algunos pequeños continuaron saliendo libres de la pila más por la acción de sus padres que por la nota formal que “por disposición del gobierno superior” acompañaba las partidas bautismales¹⁵. El otorgante es esta vez el apoderado del administrador del ingenio Concordia ubicado en San Antonio de las Vegas. Es posible que esta sea una buena razón para que la “voz” que más se manifieste en el documento sea la de la madre y no la del lejano propietario que

se hace representar por un empleado. Así la negra Agripina es la que se hace presente cuando el escribano registra:

[...] dio a luz un pardo a quien se puso por nombre Perfecto, que hoy cuenta quince meses de edad y queriendo la expresada Agripina que su citado hijo obtenga su citada libertad exento de patronato para llevarlo consigo o colocarlo donde lo tenga por conveniente, ofreció para ello la suma de cien pesos que en efecto recibió de aquella [...] (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), 1871, f. 589, escritura de libertad).

Son estos los términos más claros en los cuales hemos visto descrito un acto de liberación. Llevar consigo a su hijo o colocarlo donde más le conviniera, son expresiones que habilitan a la madre, esclava aún, con el derecho de patria potestad sobre este niño, acción que nunca había ejercido sobre sus otros hijos. En pocas palabras el escribano traduce el deseo de todos aquellos que desde 1800 pagaron en reales de contado por la libertad de sus seres queridos, hijos sobre todo, pero también esposas, nietos, ahijados, todo un universo de afectos y memorias, de sufrimientos compartidos y esperanzas lanzadas al viento.

5. LAS LIBERTADES GRACIOSAS “SIN PRECIO ALGUNO Y POR MI PURA Y ESPONTÁNEA VOLUNTAD”

A través de la manumisión graciosa accedieron a la libertad 503 individuos – 39.6% de todos los que registraron sus escrituras en la ciudad de Bejucal entre 1800-81 – de los cuales 227 debieron cumplir alguna condición o esperar el momento dispuesto por sus amos para poder disfrutar de la misma. Confirmando nuevamente la supremacía de las mujeres y los nacidos en la isla:

Tabla 6. Naturaleza y sexo de los manumitidos graciosamente 1800-1880.

Naturaleza	Hombres	Mujeres	Totales
Africanos	29	55	84

Criollos	171	248	419
----------	-----	-----	-----

Fuente: Base de datos de cartas de libertad.

Acorde a los patrones observados por los investigadores que trabajan el tema, si bien con matices, hemos encontrado que aún cuando la mayoría de quienes recibieron la gracia de los amos (57.1%) se encontraban en el pleno goce de sus facultades productivas¹⁶, existía una tendencia a liberar a las personas mayores de 50 años (20.2%) y a los menores de 15 (22.7%). Con relación a la libertad de los adultos mayores debemos tener presente que sólo el 13% de los que pagaron por ella se encontraban en dicha faja etaria, lo que habíamos apuntado nos parecía un claro indicio de su poca capacidad de gestión, a la vez que un reconocimiento de la preferencia de sus dueños a seleccionarlos para la manumisión sin costo¹⁷. En tal sentido, unos y otros resultaban “piezas” claves en el imaginario de la gratitud señorial y su libertad – más que la deliberada intención de dar al mundo un ejemplo de caridad y compasión – tuvo, como tendremos la oportunidad de apreciar, en los primeros, la intención de asegurar y premiar la fidelidad de los padres y en los segundos, la de recompensar sus buenos servicios¹⁸.

Ahora bien por qué se manumitía “sin precio alguno” a esclavos productivos – mujeres de las que cabría esperar uno o dos hijos más, muchachos de 25 a 30 años, probablemente buenos trabajadores y servidores – que en el mercado se cotizaban a buenos precios. ¿Por puro pragmatismo señorial? Quizás quienes así actuaban, dándole la libertad graciosa a esclavos que podían hacerlo a través de su trabajo, intentaban preservar las relaciones de dominación y subordinación (BELMONTE POSTIGO, 2005). Pero ¿sería realmente así? ¿Estarían estos amos en condiciones de mantener bajo su tutela a los que manumitían?¹⁹ ¿Tendrían donde ocuparlos para que respondieran a sus intereses? ¿Habrían calculado cuánto tiempo “disfrutarían” del agradecimiento del liberto? Nuestras evidencias muestran que resultaba más probable que un liberto adulto se quedara próximo al sitio donde había sido esclavo

que uno joven. De cualquier forma, fueron muchos y variados los mecanismos para la formación de clientelas, que están mejor documentados y que a la larga resultaron más efectivos²⁰.

Una última precisión con respecto a las mujeres. No debemos olvidar que las que pagaron por su libertad dejaron hijos pequeños en poder de los amos (BELMONTE POSTIGO, 2005). ¿Valoraron la situación de dependencia en que quedarían con relación a sus exdueños? ¿Tuvieron en cuenta aquellos que aceptando la libertad de las mismas, perderían a las encargadas “por naturaleza” de criarle esclavos sanos y robustos? ¿O contaban con que ellas de todas maneras permanecerían pendientes de sus hijos? Pero ¿estarían realmente interesados en que fuera así? ¿No resultaría inquietante la proximidad de un liberto con los demás esclavos? (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), MISCELÁNEA DE EXPEDIENTES, 1880, Leg. 3705, letra Y)²¹. Todas estas interrogantes no son más que el reflejo de las inquietudes que asaltan al historiador que tiene como materia prima para su trabajo, los actos de hombres y mujeres que no se pueden sopesar en cifras y presentar en por cientos, resultando inevitable entonces que las preguntas funcionen como un exorcismo antes de que nos embargue la sensación de que no todo es discernible.

Tabla 7. Motivos declarados por los amos al conceder la libertad graciosa.

Motivos alegados	Esclavos	Esclavas	Totales
Buenos servicios	32	36	68
Buenos servicios de la madre	17	10	27
Buenos servicios y fidelidad	21	17	38
Por puro cariño	15	20	35
Buenos servicios y cariño	5	14	19
Por cariño y haberlo criado	15	13	28
Por hacer un servicio a Dios	40	104	144
No consta	55	89	144

Fuente: Base de datos de escrituras de libertad.

Así aparece “el buen servicio” como el motivo más invocado, por lo que podían ser “distinguidos”, “acreditados” o “recomendables”, de acuerdo a la sensibilidad de cada dueño, o relacionarse con el cariño y la fidelidad tal como se observa en la tabla. Resulta interesante sin embargo que la fidelidad nunca se haya invocado como única o primera motivación, pareciendo elemental que aquel al que se le tenía cariño o servía bien, debía ser fiel por naturaleza y no por la compulsión de la autoridad señorial.

Es el cariño la segunda causa que más se expone en el momento de dar libertad graciosa y son las mujeres quienes suelen reiterar el afecto hacia aquellos que manumiten. Pero muy pocos dan indicios que sustenten tales sentimientos. El haberlos criado desde niños es el más socorrido, aunque para algunos no resulta suficiente y aleguen que a la mulatica “la han criado con esmero y eficacia y cuidado, inculcándole máximas de buena moralidad y enseñándola a trabajar, por lo que le profesan cariño, en prueba de lo cual y en remuneración a sus buenos servicios han deliberado conceder a la referida [...] su libertad” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), PROTOCOLO NOTARIAL DE JUSTO BARONA, 1866, f. 85v.)²². Enterándonos muchos años después, en 1882, que el dueño era el padre de la referida mulatica y de algunos de sus siete hermanos²³.

Otro argumento a tener en cuenta es que aun cuando muchos no hicieron especial énfasis en relacionar el cariño con el hecho de haber criado desde su infancia al esclavo que manumitían, fueron precisamente los “nacidos en la casa” los que tuvieron mayor presencia en el grupo que accedió a la libertad de esa manera:

Tabla 8. Forma en que obtuvieron los amos a los esclavos manumitidos.

	Hombre	Mujeres	Totales
Nacieron en su poder	70	87	157
Herencia	34	56	90
Por compra	26	47	73
Donación	1	5	6

Nc	69	 108	177
Total	200	303	503

Fuente: Base de datos de cartas de libertad.

Los datos muestran cómo en efecto aquellos que han estado próximos a los propietarios, cuentan con más “opciones” de recibir la manumisión graciosa²⁴. Claro no debemos olvidar que en dicho grupo se encontraban los niños, quienes, como hemos visto, acceden a la libertad como recompensa al servicio de sus madres²⁵. en muchos casos africanas. Justo es que nos detengamos en este detalle, pues a pesar de que los africanos estadísticamente no tengan en las manumisiones una representación acorde con su presencia en el conjunto de la población cautiva, debemos admitir que resulta mayor de la que se les ha supuesto pues en muchos casos de no ser por sus “esmerados servicios,” sus hijos criollos no hubieran recibido la gracia del amo.

Los nacidos en la casa son, en fin, aquellos que se han mirado como hijos, que se han comportado con cariño y han hecho compañía en las largas noches de dolencia y vejez, que han trabajado las tierras del sitio, plantado y recogido las cosechas, cuidado a los animales, y defendido los intereses de alguna que otra viuda no muy entrenada en los negocios que antes llevaba el difunto señor. Pero además los que libertará – de conjunto – un amo sin herederos forzosos – hijos y nietos –, que al disponer libremente de sus bienes, considerará justo manumitir a todos o a casi todos los nacidos bajo su techo, en primera instancia madres e hijos, pero también hermanos y esposos.

Respecto a los esclavos heredados resultan necesarias dos precisiones: entre ellos se encuentra el 26% de todos los africanos que son manumitidos por esta vía y el 34% de los mayores de 50 años, de lo que inferimos que son libertados como una forma de recompensar los servicios prestados a las personas de las cuales se recibieron en herencia. Presunción avalada cuando observamos que el 52.9% de aquellos fueron dejados por los padres al amo

que manumite, declarándolo así algunos de estos últimos en las escrituras. Por lo general, dichos siervos entraban en poder de sus nuevos amos cuando ya eran adultos mayores y aunque no formaban parte de los que tuvieron a su servicio directo, eran “criados en la casa” o al menos estaban allí desde el nacimiento o la infancia de aquellos que los manumitían. Este es el caso de la pareja formada por Mariano y María del Carmen congos, manumitidos en 1839 “por vía de gratitud y remuneración de sus buenos servicios”²⁶ por los herederos de Don Rafael del Castillo (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), PROTOCOLO NOTARIAL DE JOSÉ DE LA LUZ PORTELA. 1839, f. 219). Los congos estaban en poder de la familia desde 1814, fueron comprados “de almacén”, destinados al ingenio Agua Santa y cuando este fue demolido pasaron al servicio de D Rafael²⁷.

Otros herederos manumitían porque alguna vez oyeron decir a sus padres que esa era su voluntad, aunque no la llegaran a plasmar en testamento²⁸. Estos casos, que serían muestra de “buena conciencia”, no estuvieron exentos de conflictos, pues no todos estaban dispuestos a cumplir una voluntad “no escrita”. Así la morena Elena criolla tuvo que recurrir al síndico para reclamar la libertad prometida por su dueño antes de fallecer en “retribución de sus buenos servicios”. La presión de la agraciada dio resultado y los herederos se vieron forzados a declarar “la certeza de lo expuesto por la morena” y extender la carta de ahorro²⁹. Por supuesto que tampoco descartamos que recibir como legado a esclavos “viejos y usados” haya sido más que una ayuda, un problema de cual se librarían algunos mediante una acción que sería vista con agrado por los ojos de Dios.

Finalmente se manumitían por libertad graciosa los esclavos comprados en “reales de contado” y probablemente por esto la decisión de manumitirlos sin costo alguno era mucho más difícil de tomar. Para algunos autores, esto sucedía porque se adquirían esclavos – con habilidades y difíciles de reemplazar si no era a cambio de dinero – para dar respuesta a las necesidades productivas que no resultaban cubiertas por los existentes (JHONSON,

1979). Nuestras cifras confirman dicha hipótesis pues al observar que el 52% de los manumitidos de este grupo pasaba de los 40 años, podemos inferir que fueron libertados después de que sus dueños amortiguaron la inversión realizada en su adquisición³⁰.

6. LIBERTADES CONDICIONADAS: CON LA PRECISA CONDICIÓN DE NO USAR DE ESTA GRACIA

Fue la disposición testamentaria la manera más empleada en Bejucal para conceder libertad graciosa condicionada – 70% de las otorgadas – aunque no la única:

Tabla 9. Condiciones impuesta para el disfrute de la libertad.

Condicionantes	Esclavos	Esclavas	Totales
A la muerte del amo y cumplir 25 años	66	93	159
Permanecer sirviendo y acompañando hasta la muerte	17	26	43
Hasta cumplir 25 años o contraer matrimonio	5	8	13
Prestar servicio por un tiempo	6	6	12
	94	133	227

Fuente: Base de datos de cartas de libertad.

La clasificación de las condicionantes resulta de los tres tipos de escrituras originadas por dichas manumisiones: las otorgadas por los albaceas y herederos de los amos que habían dispuesto dicha gracia, las que recogían la misma intención de libertar pero condicionando esta a varios requisitos, y finalmente aquellas que se otorgaban una vez que el requisito se había cumplimentado. A pesar de que el fin de todas ellas era el mismo, cada una representaba las distintas maneras en que amos y esclavos asumían sus “compromisos” y las expectativas de unos y otros respecto a lo que tenían que esperar a cambio de un acto que posiblemente no llegaba a suceder nunca.

Muchas veces, el amo que dejaba dispuesta la libertad mediante testamento no sólo la condicionaba a su muerte sino que dejaba al futuro liberto bajo la “tutoría” de su albacea hasta que cumpliese los 25 años. A esta última condición algunos agregaban el matrimonio como factor que abría las puertas hacia la libertad³¹. Ambos requisitos delatan, sin dudas, el sueño paternal de los propietarios, ya que eran estas las circunstancias que las leyes preveían para la mayoría de edad de los individuos y su emancipación³². No era extraño entonces que si un amo había mirado con especial cariño a uno de sus esclavos, dispusiese su libertad para dicha ocasión, encargando a su albacea que “procurara dedicarlo a algún oficio con que se [hiciera] útil a la sociedad” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), PROTOCOLO NOTARIAL DE JOSÉ DE LA LUZ PORTELA, 1842)³³, de modo tal que los años previos a su libertad debía emplearlos en aprender y madurar, para que pudiera valerse por sí una vez lejos de la casa señorial.

Tampoco debemos olvidar que graciosa o paga, toda manumisión era fruto de una, a veces muy larga, negociación y del tipo de relaciones que establecían entre sí amos y siervos. La promesa escrita en un testamento era el resultado de los afectos, de la valoración que se hicieran los amos de los años de servicios y beneficios recibidos. Concientes de que era una manera sutil y en alto grado efectiva de desmovilizar la resistencia de sus esclavos, a la vez que una vía para que la opresión resultase tolerable.

En nuestro estudio, el 40% de los manumitidos por disposición testamentaria deberían esperar para la consecución de su libertad un promedio de dos años. Fue el pardo José Nicasio el que más tiempo vio transcurrir desde que su señora – la parda Maria de la Merced Díaz – declarara su voluntad de dejarle libre y heredero de sus bienes, hasta que dicha gracia se llevara a efecto. El testamento aparece fechado en abril de 1833 y la carta de ahorro – aun cuando Merced había muerto en 1854 – en marzo de 1858. El albacea ignoró dicha cláusula, apropiándose de los bienes de la parda y

despojando de su legítima herencia a José Nicasio. Es presumible que haya sido esta circunstancia la que obró en su contra, pues a Don José David Truch no le haría ninguna gracia manumitir al que habría de reclamarle el goce de los bienes que disfrutaba como dueño ante la indiferencia de las autoridades³⁴.

Historias como la de José Nicasio confirman que al “riesgo” de que el amo gozara de una vida “infinita” se unía, como factor de dilación, el mal proceder de albaceas y herederos. Por ello, encontramos a un grupo de beneficiados acudiendo a los tribunales para obligar al cumplimiento de la memoria del difunto, y así no “verse privados de la retribución de nuestros sacrificios”³⁵. También, que era más “seguro” para un esclavo que su amo testase “enfermo en cama” que en plena salud, pues a mayor “antigüedad” del testamento, más riesgo de que las cláusulas dedicadas a la coartación o manumisión no se cumplieran.

Otros propietarios – concientes de los efectos limitados que podía tener un testamento o de su vulnerabilidad, sobre todo cuando eran mujeres mayores de edad, viudas o solteras –³⁶ apelaban a una escritura destinada especialmente a condicionar la libertad a su muerte. En las mismas, se era mucho más meticuloso a la hora de plantear las exigencias, mezclando bien el reconocimiento, las amenazas y, por supuesto, la recompensa. Así las mujeres, casi siempre presionadas por la posibilidad de que sus jóvenes esclavos fueran “seducidos” por [...] propietarios más solventes, afirman que la libertad prometida “será nula y de ningún valor si durante su vida solicitaren los esclavos o alguno de ellos salir de su poder y pasar a otro dueño”. También la pérdida de autoridad en la vejez generaba cláusulas que exigían “que dichos siervos han de guardar y observar la fidelidad, esmero y eficacia en sus servicios como hasta aquí pues si faltasen o se descuidasen en el exacto cumplimiento de sus deberes”, la promesa de libertad sería revocada³⁷.

Sin embargo, la escritura que hace un momento servía para darle mayor garantía a los esclavos³⁸ comenzó a ser empleada –

por algunos avispados señores que condicionaron la libertad de los párvulos declarados libres por la ley Moret, al cumplimiento de los 25 años³⁹ – como un intento desesperado por burlar los cambios introducidos⁴⁰. No obstante, se produjeron quejas por parte de los familiares de los niños libertos⁴¹, y también de los jóvenes que estaban siendo comprometidos a continuar sirviendo hasta la muerte de los amos⁴², cuando era evidente que el plan de emancipación estaba en marcha aunque no por los cauces previstos por los propietarios⁴³, de modo tal que antes de 1880 cesaron de extenderse dichas escrituras.

Finalmente vale advertir que aun cuando la libertad graciosa fue el recurso preferido por los amos para neutralizar los deseos de emancipación de sus esclavos, no constituyó un terreno libre de conflictos⁴⁴.

7. LIBERTADES POR EDAD

La libertad de los esclavos mayores de sesenta años, aun cuando su entrada en vigor no se produjo hasta casi dos años después de su aprobación por las cortes españolas, fue dispuesta por el artículo cuarto de la ley de 1870. Resulta significativo, sin embargo, que ya desde finales del propio año se produjeran las primeras reclamaciones de libertad amparadas en dicho artículo. Así, mientras los grandes hacendados se reunían para buscar los medios de limitar su alcance, la difusión de su contenido no pudo ser impedida llegando a oídos de cientos de esclavos que desde los alrededores de la capital comenzaron a dirigir peticiones al gobierno superior quejándose de la indiferencia de los síndicos y del irrespeto a la autoridad por parte de sus dueños⁴⁵.

En tal sentido, el principal obstáculo que debieron enfrentar los favorecidos fue la incertidumbre que existía en torno a la verdadera edad de los individuos⁴⁶, ya que por años la costumbre había sido

atribuirla a la apariencia física de la persona en el momento en que era tasada o vendida⁴⁷. Resultando probable que no fueron muchos los que como Antonio Abad criollo, vecino de Quivicán, portaran su certificado bautismal para convencer al amo de la justeza de su demanda (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), MISCELÁNEA DE EXPEDIENTES, leg. 4095, letra B)⁴⁸ y reclamarle al síndico que no se decidía a actuar sin orientaciones del gobierno. La insistencia del moreno y de otros en igual situación, compulsó al gobierno a declarar que la falta del reglamento no era “obstáculo para que [fueran] declarados libres los esclavos nacidos después de la publicación y los mayores de sesenta años, siempre que se justifique debidamente a los dueños” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), MISCELÁNEA DE EXPEDIENTES, leg. 4095, Letra B). Pero Don Epifanio Serra, como buen señor, creído de su autoridad, se tomó su tiempo y sólo en marzo de 1871 extendió la correspondiente escritura ante el escribano Justo Barona, quien tal vez, para consolar a su cliente, la registró sin hacer referencia a la ley y con la misma fórmula que empleaba para las otorgadas por gracia y sin precio (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), PROTOCOLO NOTARIAL DE JUSTO BARONA, 1871. folio, 191 v.)⁴⁹. Para la fecha Antonio Abad criollo se había marchado del lado de su exseñor, convencido de que tenía toda la razón del mundo para “visitar cuando le plazca a sus parientes y amigos y hacer lo demás que pueden las personas libres” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), PROTOCOLO NOTARIAL DE JUSTO BARONA, 1866, f. 402)⁵⁰.

Dichas libertades – cuarenta y nueve registradas en Bejucal entre el 13 de enero de 1871 (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), MISCELÁNEA DE EXPEDIENTE, leg. 3539, letra S) y el 8 de marzo de 1880 – constituyen el 4% de todas las analizadas:

Tabla 10. Naturaleza y sexo de los manumitidos por edad entre 1871-1880.

Naturaleza	Hombres	Mujeres	Totales
Africanos	20	11	31
Criollos	11	7	18

Totales	31	18	49
---------	----	----	----

Fuente: Base de datos de cartas de libertad.

No sabemos si a nivel nacional fue este el modelo prevaleciente entre los más de 20 mil esclavos que, a finales de 1877, habían alcanzado su libertad por dicha vía. Pudiéramos aventurarnos a responder afirmativamente y a asegurar incluso que a los nacidos en África les haya sido más “fácil” convencer a sus propietarios de que tenían la edad requerida para disfrutar del favor del gobierno⁵¹. En el padrón del propio año aparecen tres esclavos, Clotilde de 55, Anselmo de 58 y Loreto Jorge, de 54, todos de África, quienes reciben sus cartas de libertad antes de 1880; sin embargo las edades en ellas consignadas difieren de las asignadas en el padrón. De Anselmo, oficio campo y alquilado a un labrador de Govea, se dice que tenía sesenta años en 1878, Clotilde liberada al año siguiente, igual edad, mientras que a Loreto en 1880 sus amas le reconocen 58 años, quizás con la intención de lucir una generosidad que la ley Moret ya no les permitía (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), PROTOCOLO NOTARIAL DE GASPAR BARONA, 1880, f. 1255).

Las cifras nos confirman que la asignación de las edades se realizaba en función de la productividad que el esclavo demostraba. Por lo que el padrón de Bejucal, como los cientos de listas y registros que se hicieron por aquellos años a lo largo y ancho de toda la isla, fueron escandalosamente adulterados. Así, a las puertas de su extinción como sistema, se ponía al descubierto el fundamento económico de la esclavitud. Y si unos se aferaban al pasado, otros se disponían al futuro, sin pensar en lo incierto que pudiera haber en él, o valorando, quizás, que era el momento de hacer por una vez en la vida “lo que [podían] las personas libres. Es posible que en efecto, tras la libertad legal “muchos [descubrieran] que sus vidas habían cambiado muy poco” (SCOTT, 2002, p. 101), mientras otros como María Francisca conga, llegada a Cuba en 1841, y libre en 1874, tendrían la oportunidad de reencontrarse con su familia⁵².

NOTAS

- 1 Un corral tenía cuatrocientas veinte y una caballería de tierras.
- 2 En los meses siguientes, el ferrocarril extendería su trazado hasta la rica jurisdicción de Güines, con un ramal hasta el surgidero de Batabanó en la costa sur de la isla.
- 3 Cabildo del 7 de diciembre de 1839.
- 4 Cabildo de 5 de noviembre de 1840. Esta variación en la división administrativa del departamento occidental fue aprobada por real orden de 2 de marzo de 1842.
- 5 Al colocar al frente del Ayuntamiento a un funcionario que dependía directamente del capitán general de la isla, se truncaba la autonomía recién lograda, lo cual era coherente con la política centralizadora y militarista que regía los destinos de la colonia. El 20 de mayo de 1841 tomaba el mando político, militar y civil de la jurisdicción el teniente coronel Francisco Fernández de Castro, militar a punto de jubilarse pues se encontraba enfermo, quizás su designación se hizo teniendo en cuenta el “prestigio” de Bejucal como localidad saludable. De hecho existía aquí un local de aclimatación para las tropas recién llegadas de la Península. Fernández de Castro no se tomaría mucho interés en ordenar los muchos asuntos que la agregación de los partidos trajo como consecuencia.
- 6 Para una visión de la economía de la isla por esos años ver: SORHEGUI D’MARES, Arturo; DE LA FUENTE, Alejandro. El surgimiento de la sociedad criolla de Cuba (1553-1608). In: **La colonia, evolución socioeconómica y formación nacional**. De los orígenes hasta 1867. La Habana: Editora Política 1994. p. 107-138.
- 7 Los censos de población y vivienda en Cuba. COMITÉ ESTATAL DE ESTADÍSTICAS. **Estimaciones, empadronamientos y censos de población de la época colonial y la primera intervención norteamericana**. La Habana: [s. n.], 1988. T. II. p. 70-72.
- 8 Para una panorámica del desarrollo cafetalero en la jurisdicción ver: PERERA DÍAZ, Aisnara; MERIÑO FUENTES, María de los Ángeles. Un café para la microhistoria. Estructura de posesión de esclavos y ciclo de vida en los cafetales de la llanura habanera (1800-1886). In: SEMINARIO DE HISTÓRIA DO CAFÉ: HISTÓRIA E CULTURA MATERIAL, 1., 2006, Itu. Anais Eletrônicos Itu: Museu Republicano de Itu/ USP, 2006. Disponível em: <http://www.mp.usp.br/cefe/textos/>. Acesso em: 13 mai. 2008.
- 9 No nos extrañamos que a personas de las cuales tenemos su fecha de nacimiento le hayan sido asignadas edades que no son las verdaderas, sin dudas en la apreciación del amo o del escribano que registra el documento ha influido la apariencia física del individuo. Incluso amos que afirman que el esclavo al que dan la libertad ha nacido en su propia casa – debiendo conocer su edad real – informan otra, que por lo general se desvía de la verdadera entre tres y cinco años.
- 10 De esto nos percatamos al constatar que sólo en nueve casos se hace referencia al mal estado de salud o a enfermedad padecidas por los libertos, sobre todo para justificar el que se aceptase un precio inferior a su edad y oficio; especificando la dolencia sólo en dos ocasiones: una mujer criolla de 43 enferma y otra de 26 años, quebrada.
- 11 Teniendo en cuenta que a la isla arribaban en lo fundamental hombres y mujeres jóvenes (entre 15 y 20 años) aptos para el trabajo y que incluso a partir de la década del treinta son introducidos niños de 8 a 12 años, es de esperar que los africanos se incorporen a la “lucha” por la manumisión mucho después de lo que lo haría un esclavo nacido en la isla.
- 12 En nuestro estudio del mercado de esclavos en Bejucal detectamos que algunos amos, sobre todo los de pocos recursos, procedían a la venta de los hijos de sus esclavas a los pocos meses de nacidos, como la manera más rápida de obtener algún dinero en efectivo

- o para pagar deudas. Tenemos la impresión de que existía demanda de estos niños, a pesar de los riesgos de perder la inversión. Esta interesante cuestión, sin embargo, aguarda por un estudio más detallado. Citamos este ejemplo pues pudimos reconstruir el destino de este infante y apreciar el esfuerzo del abuelo para reunir a la familia: En 21 de octubre de 1841 el moreno libre José del Rosario Peñalver, natural y vecino de Quivicán compra el negrito Sixto, de 2 años de edad, a Don Pedro Pérez, vecino del partido de Batabanó. El Pérez a su vez lo había comprado a Don Juan Lansa cinco meses antes, su valor 100 pesos (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de José de la Luz Portela, 1841, folios 206-206v). En 1861 Sixto Montier es coartado en 800 pesos por su abuelo José Montier, quien además coarta a la madre de Sixto, Arcadia Montier y paga la libertad de dos nietos nacidos en 1858 y 1860. Para las coartaciones ver: ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Escribanía de José Ortega, 1861, folios 25; 25 vuelta. Para las libertades: ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Escribanía de Justo Barona, 1858, folios 24 vuelta-25. Escritura de libertad fechada el 28 de julio de 1858 y Escribanía de José Ortega 1861.
- 13 Respecto a los padrinos es lógico que su participación en la libertad de los recién nacidos sea notable ya que unas de las “ventajas” del parentesco espiritual era precisamente el que ellos ayudaran a la libertad del ahijado.
- 14 Estas cuestiones han sido analizadas por nosotras en el artículo: La madre esclava y los sentidos de la libertad de María de los Ángeles Meriño Fuentes y Aisnara Perera. (Inédito).
- 15 Las notas a que hacemos referencias se redactaron con esta fórmula: “En cumplimiento de lo dispuesto en la Circular de este Obispado de once de Octubre del año de mil ochocientos setenta y beneficio que le concede la ley de veinte y tres de junio del mismo en su artículo primero se anota al margen de esta partida que la párvula contenida en ella es de condición libre”, siendo colocadas en todas las partidas de los niños bautizados en la iglesia de Quivicán. Hemos detectado que no todos los párrocos se tomaron el mismo interés en dejar constancia de la condición jurídica de los niños.
- 16 L. Jhonson, en su estudio de Buenos Aires, tras observar algunos datos, sugiere que los niños tendrían las mayores ventajas de ser manumitidos por gracia en la mayoría de las sociedades esclavistas estudiadas.
- 17 Útil es indicar que en las escrituras consultadas no se consignan que dichos individuos padecieran enfermedades o defectos físicos que resultasen en invalidez. Es decir, que se les libertaba no por inútiles en el puro sentido económico, pues sabemos que todos los esclavos solían ser ocupados en trabajos “acordes a sus edades y fuerzas”.
- 18 Para algunos autores tales acciones serían evidencia de “caridad y compasión”, quizás las escrituras analizadas por ellos contengan manifestaciones de esa índole. En nuestro caso, sólo uno de los amos que expresan alguna justificación para sus actos, recurrió a expresiones de compasión: la morena libre Blasa Rojas, vecina de Batabanó, que en 1877 liberta por “hacerle ese favor de buena obra en clase de caridad”, a Florencio Rojas, al que llama su hermano y confiesa haberlo comprado como esclavo (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), Protocolo Notarial de Gaspar Barona. 1877). Protocolización de escritura de libertad, folio 559. Pero en general esta no fue la tónica dominante e incluso cuando hacen referencia a enfermedades no es con la intención de avalar el acto sino de explicar porque se ha actuado así y no de la manera prevista. En 1820, a la mulata María de 28 años, que había sido coartada en testamento en 200 pesos, se le dio la libertad graciosa por los herederos de su señor. Estos tuvieron en cuenta “la cortedad de la suma y hallarse casi sin vista dicha esclava”. (ARCHIVO NACIONAL (Cuba), Protocolo Notarial de José Bosque, 1820. Escritura de libertad de 4 de mayo de 1820).
- 19 No se puede perder de vista que un alto por ciento de estas libertades graciosas se materializaban a la muerte del propietario, resultando dudoso que el difunto haya

- pensado en mantener relaciones post mortem con agradecidos libertos.
- 20 Micahel Zeuske ha realizado una detallada investigación del clientelismo en la región villareña durante la guerra de independencia de 1895 y su funcionamiento en la formación de las listas de miembros del Ejército Libertador para la liquidación de sus haberes, haciendo énfasis en los ex esclavos e descendientes de esclavos miembros de este.
- 21 Expediente promovido por orden superior para inquirir la certeza de hechos que denuncia Apolonia Toledo. 1880. La Toledo se había libertado en 1873, dejando con su ex amo a tres de sus hijas, este le prohibió ir a visitar a la menor de ellas “pues había notado que cada vez que se entretenía con su hija, la trastornaba completamente en sus manejos ordinarios, dando lugar a que su servicio fuese defectuoso”.
- 22 Escritura de libertad concedida por los esposos D José María Izquierdo y Doña María de los Dolores Cabrera a favor de Victoria.
- 23 Llegamos a dicha certidumbre a través de Feliciano Izquierdo, hermano de Victoria. Resulta probable que este haya tenido certeza del “secreto” después de haberle pagado a su padre los cien pesos en oro en que este lo libtó hacia 1879. Feliciano contrajo matrimonio en 1882, año en que tuvo su primer hijo, del cual declara que es nieto de Don José María Izquierdo, por supuesto, ya fallecido. Feliciano era hijo de la morena criolla Mónica González, quien a su vez descendía de dos africanos que se libertaron en los años cuarenta. Sobre la familia de Mónica González ver PERERA DIAZ, Aisnara; MERINO FUENTES, María de los Angeles. **Esclavitud, familia y parroquia en Cuba:** otra mirada desde la microhistoria. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006. p. 92-93; 199-200. Este caso y el de los hermanos Cruz libtando a sus hermanos esclavos, nos confirman en nuestra apreciación de que las escrituras de libertad, al menos las que hemos compilado, no fueron el espacio para el reconocimiento de la paternidad, que llegar a descubrir estas relaciones es una tarea en la cual el cruzamiento de fuentes debe ser crucial. Así, casi de casualidad, nos enteramos que D. Leandro Mercado era el abuelo del pardo Juan José, nacido en junio de 1869 y manumitido en gracia por aquel, en julio del propio año. La escritura no consigna detalle alguno sobre ello y sólo en su testamento, dictado en 1884, reconoce como único heredero al pardo y argumenta “por considerarlo nieto suyo a virtud de haberlo procreado su hijo D Julián incógnitamente”, claro que la incógnita solo existía en el fuero interno de Mercado (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Justo Barona, 1869, folio 320 y Protocolo Notarial de Gaspar Barona, 1884, folio 1090, T. II).
- 24 Y también tenían muchas opciones de no ser vendidos. Recordemos que en el mercado de esclavos circulaban en primera instancia esclavos comprados y heredados antes que aquellos que habían nacido en poder del vendedor.
- 25 Don Manuel Benítez libtó al negrito Plácido de un año y medio “en premio a los distinguidos servicios que le ha prestado y presta la referida madre” (Archivo Nacional (Cuba). Protocolo Notarial de Justo Barona, 1863, folio 304).
- 26 La pareja contrajo matrimonio en 1815 y en 1837 tuvieron a su octava hija. Meses antes de su libertad, Mariano prestaba los que quizás fueron sus últimos servicios a los herederos de Don Rafael, al servir de padrino de dos jóvenes congos bautizados en la parroquia de Bejucal en noviembre de 1838. Claro que tratándose de dos africanos, el favor era para estos y no para sus dueños. En 1844 reapareció como Mariano del Castillo, apadrinando a la hija legítima de dos africanos, ella conga y él lucumí. AIPASFSB. Libro sexto de bautismos de pardos y morenos. Comienza el 9 de abril 1837 y concluye el 29 de diciembre de 1849.
- 27 El ingenio era propiedad de Doña Antonia Pérez de Abreu, madre de D Rafael, quien heredó a Mariano a la muerte de aquella. Antonia estuvo casada con Carlos del Castillo y Sucre, hijo del segundo Marqués de San Felipe y Santiago.

- 28 Ver ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Justo Barona, 1865, folio 234. Protocolo Notarial de Gaspar Barona 1877, folio 184; 1879, folio 1245, T. II.
- 29 ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Gaspar Barona, 1876, folio 441. La escritura de libertad funcionó a la vez como escritura de coartación para el pardo Sabino, que también había recibido la promesa de serlo en 50 pesos.
- 30 Claro, toda regla tenía su excepción. El 11 de diciembre de 1879 Doña Francisca Tejeda y Fonseca después de comprar por 800 pesos dos morenos criollos, de oficio campo, Dorotea y Mamerto, los manumitió graciosamente “deseando dar a los referidos siervos una prueba de gratitud teniendo en cuenta sus buenos servicios y fidelidad”. Sabemos que ambos eran hijos de la africana Beatriz, a quien la Tejeda había manumitido sin costo en 1874, que habían salido de la “familia” cuando murió el esposo de la Tejeda y tuvo que hacerle frente a varias reclamaciones que saldó vendiendo a los muchachos, quizás con la remota esperanza de recuperarlos un día y darles, esa prueba de gratitud que a las puertas de la abolición quedaría grabada en la memoria de los descendientes de Dorotea. La Tejeda tenía muy claro el poder simbólico de su acción, pues bien pudo tratar directamente la libertad con el que poseía a los jóvenes, escogiendo sin embargo el camino más “largo”, que implicaba hacer dos escrituras y pagar derechos al notario. Para las escrituras: ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Gaspar Barona, 1879, T.II. Escritura de compra-venta de esclavos, folios 1528-1531 y escritura de libertad folio 1532. Aisnara Perera Díaz. “Entrevista realizada a Agustina Hernández Díaz Tejeda”, de 100 años, nieta de Dorotea y sobrina de Mamerto, residente en Bejucal el 3 de febrero del 2004. Agustina recordaba las historias que su abuela le contaba de la señora Doña Francisca, especialmente cómo de aquella había aprendido a cocinar platos “españoles”.
- 31 En una sola ocasión el propietario indicó con nombre y apellido al individuo con el cual la liberta debía contraer matrimonio, “con el pardo libre Ignacio Hernández, sin cuyo requisito no le valdrá esta gracia” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de José Bosque, 1823). Escritura fechada en 23 de noviembre de 1823. En el resto de los casos se dejaba a estos la libertad de elección.
- 32 “El hijo o hija casado velado sea habido por emancipado en todas las cosas para siempre”. Ley XLVII de Toro. Ver ÁLVAREZ POSADILLA, Juan. **Comentarios a las Leyes de Toro según su espíritu y el de la legislación de España**. Madrid: Imprenta de Don Antonio Martínez, 1826. p. 297.
- 33 Testamento de Francisco Fariñas, natural de Islas Canarias, casado y sin hijos, propietario de veintiséis esclavos, manumitió sólo al pardo Germán.
- 34 La Díaz declaró poseer once esclavos, dejando libres a los nueve hijos de los africanos Matías y María de los Dolores, mientras que a estos últimos los coartó en 300 pesos. De todos, el único que disfrutó de la libertad fue Nicasio, pues la Díaz había vendido a José Ezequiel en 1848 por 300 pesos y después de su muerte, Truch se apropió de Isabel y Hermenegildo. Los demás beneficiados habían muerto (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de José de la Luz Portela. 1833. folio 336; Testamento de la parda libre María de la Merced Díaz Toledo; Protocolo Notarial de Justo Barona, 1858, folio 114 vto. Escritura de libertad).
- 35 La frase corresponde al escrito presentado por la morena María Ruperta de la Concepción, reclamando contra el albacea de su amo Don Antonio Díaz Perdomo, quien legó la libertad a nueve de sus esclavos. (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Audiencia de La Habana, leg. 230, no. 1). Actuación de Audiencia de los autos de la testamentaria de Don Antonio Díaz Perdomo. Hemos identificado nueve casos de reclamaciones entre las libertades testamentarias que se otorgaron. En muy pocas ocasiones el albacea ofrece “explicaciones” por la demora en extender el documento.
- 36 Digamos, si esta era una viuda sin mucha autoridad podía verse abandonada por

- aquellas que había beneficiado en un intento por atraerse el respeto. En 1874 Doña María Luisa García revocó la disposición testamentaria que había dictado en marzo de 1870 a favor de sus esclavas las pardas Beatriz y Antonia, en ese entonces decía que “por haberlas criado y [porque] quería remunerar su buenos servicios y darles una prueba de gratitud, quería y era su voluntad desde el día en que ocurriera su fallecimiento fuesen libres de toda esclavitud y que sin excusa ni pretexto alguno les otorgara su albacea la correspondiente carta de ahorro, instituyéndoles además por sus únicas y universales herederas en virtud de no tenerlos forzosos”. Pero ahí comenzaron los problemas para la doña, ya que “esas siervas Beatriz y Antonia olvidadas o desconociendo el favor que les hacía, no sólo manifestando su ingratitud le han faltado el respeto y consideraciones debidas y otras fallas”, por lo cual la García dejaba “sin efecto ni valor alguno la gracia que les concedía” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Gaspar Barona, 1874). Escritura de revocatoria 10 de marzo de 1874. Es muy probable que la actitud enérgica de la García haya servido para corregir a las jóvenes, de cualquier manera es significativo que años después ambas se encontrasen – según el padrón de 1877 – en la ciudad de La Habana, una como jornalera y otra alquilada, pero de cierto modo fuera del alcance y del control directo de la viuda. En 1879 la García le otorga finalmente la libertad graciosa a ambas, un fragmento de la escritura nos hace pensar que Beatriz y Antonia se comportaron según lo esperado, pues expresa la señora su convencimiento “de que aquellas la mirarán y cuidarán como hasta ahora, contribuyéndole con algunas cantidades para atender al sostenimiento de la narrante” (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Gaspar Barona, 1879, folio 146).
- 37 Estas cartas solían especificar que sólo al fallecimiento del otorgante debía el escribano entregar testimonio de las mismas al beneficiado. Por ello no consideramos que se tratase de un estado de semi libertad como han considerado algunos investigadores. Sin el documento, el individuo no podía adquirir su personalidad jurídica, ser inscrito en el registro de vecinos como libre ni obtener cédula de vecindad. Estas escrituras mantenían intacta la condición de esclavitud, la ventaja con que contaba el liberto es que mientras no fuera revocada estaba a salvo de la mala fe de herederos y albaceas, pues una vez fallecido el propietario, el escribano quedaba autorizado para entregar copia de la misma.
- 38 En algunas de estas escrituras encontramos notas al margen explicando que se ha entregado una copia al beneficiado, lo cual reafirma nuestra hipótesis.
- 39 La referida ley establecía que el patronato sobre los llamados ingenuos cesaba a los 22 años.
- 40 En 3 de marzo de 1874 Doña Juana Colón y Encinosa declaraba su intención de dejar libre a sus esclavas, las morenas Isabel de quince años, Rita de once y Aurelia de siete, “pero en atención a su corta edad deberán permanecer a su abrigo y bajo su patronato hasta que tengan veinticinco años”. De haberse cumplido sus deseos, Aurelia hubiera permanecido bajo su autoridad hasta 1892. Sin embargo, todo parece indicar que Doña Juana reconsideró su posición. El 23 de marzo de 1874 Isabel daba a luz a su primer hijo, en la partida bautismal de este aparece como parda libre, lo mismo que sus hermanas Rita y Aurelia cuando en 1881 y 1883 se inician como madres (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Gaspar Barona, 1874, folio 199 vto). Para las partidas bautismales AIPASF5B. Libro octavo de bautismos de pardos y morenos de la iglesia de Ascenso de San Felipe y Santiago del Bejucal de 1867 a 1884.
- 41 En algunas de estas se hace constar la intervención del síndico como representante de los esclavos, lo cual puede ser indicio de la actividad de los padres que sabían que sus hijos eran libres y estaban siendo obligados a servir mucho más de lo que la ley había establecido.

- 42 El 8 de mayo de 1877 Doña María González, viuda y vecina de Bejucal, recompensaba a su esclava la morena Guadalupe con la libertad graciosa, lo cual ocurriría “tan luego como ocurra el fallecimiento de la narrante”. La muchacha tenía 20 años y aparece en el padrón de esclavos de aquel año como del servicio doméstico. Era la única esclava que poseía la González, quizás por ello se “aferraba”, con todos los medios a su alcance, a su amenazada propiedad. En 1880 todavía estaba al servicio de la señora, al igual que otros que entre 1873 y 1876 habían recibido estas cartas de libertad condicionadas.
- 43 Recuérdese que un punto donde el gobierno metropolitano no transigió fue en lo relativo a la indemnización a los dueños, obviamente los amos tratarían de indemnizarse a su manera.
- 44 Sabemos que todos los que pudieron salir de la esclavitud por sus propios medios lo hicieron, así tuvieran promesa de libertad sin costo. En 1859 Da María del Rosario del Valle ofreció libertad condicionada al pardo Francisco Javier, joven de diecinueve años, pero en 1867 este “ansioso de adquirir su libertad en el día, le propuso entregarle la suma de treinta onzas de oro para que se le otorgue su carta de libertad”, lo cual efectuó la señora por 510 pesos (ARCHIVO NACIONAL (Cuba). Protocolo Notarial de Francisco Campos, 1859, folio 70; Justo Barona, 1867, folio. 47). Sabemos que Francisco Javier no fue el único en pagar para adelantar el disfrute de su libertad.
- 45 Las primeras reclamaciones que hacen referencia a la ley de Emancipación están fechadas en 1870.
- 46 Tenemos la impresión que muchos de los registros de las haciendas se formaban a raíz de su venta o traspaso hereditario, en cuyo momento se listaban las dotaciones y se atribuían las edades según el parecer de los expertos. Las edades biológicas al parecer poco importaban, así lo hemos comprobado en más de una ocasión cuando cruzamos las listas contra los registros bautismales. Por supuesto no descartamos que esta haya sido una acción deliberada.
- 47 Los ejemplos al respecto son abundantes. Citemos el caso de la negra Secundina, reconocida por dos médicos en 1864, que la “encuentran delicada y achacosa a consecuencia de anteriores padecimientos”, le atribuyen 46 años, y un valor de 450 pesos, cuando en realidad la aspirante a liberta tenía 40, pues había nacido en el ingenio San Rafael, ubicado en Quivicán, en 1824.
- 48 Reclamación del esclavo Antonio Abad contra D Epifanio Serra, vecino del Quivicán, pidiendo su libertad por estar incluido en uno de los artículos de la ley.
- 49 La mayoría de las escrituras de los sexagenarios hacen referencia al hecho de que se originaban en virtud de la ley, de manera más o menos parecida a esta: “en cumplimiento de lo dispuesto por el Superior Gobierno respecto a los esclavos mayores de sesenta años por la presente otorgan que ahorran y libertan de toda sujeción, cautiverio y servidumbre”.
- 50 Estas eran las razones por las cuales según su amo, quería el negro Cirilo, su carta de libertad.
- 51 Quizás un estudio de las reclamaciones por edad depositadas en el Archivo Nacional nos ayude a comprender esta presunción. De momento algo así escapa a los objetivos de nuestro trabajo.
- 52 María Francisca era la madre del moreno Federico Llerena, quien había sido vendido por tres veces tras la muerte del amo de ambos en 1871, recorriendo varios pueblos del sur de la provincia, hasta que en 1874 se establece en Bejucal tras la compra que de él hizo Don Toribio González, de quien se liberta en 1881.Recebido em: Maio de 2007

REFERENCIAS

ACOSTA, Manuel Mariano. **Memoria sobre la ciudad de San Felipe y Santiago del Bejucal**. [s.l.]:JUCEL, [19--?].

ARCHIVO NACIONAL (Cuba). **Protocolos Notariles de:** Gaspar Barona, 1874, 1876, 1877, 1879, 1880, 1884, Justo Barona, 1858, 1866, 1867, 1869, 1871; José Busque, 1820, 1823; José De La Luz Portela, 1839, 1842; Francisco Campos, 1833, 1858.

_____. **Misceláneas de expedientes**. Leg. 3539, letra C; Leg. 3705, letra Y; Leg. 4095, letra B. 1880.

_____. **Testamento de Merced Díaz Toledo**.

_____. **Audiencia de La Habana**. Leg. 230, no. 1.

BELMONTE POSTIGO, José Luis. Con la plata ganada y su propio esfuerzo. Los mecanismos de manumisión en Santiago de Cuba, 1780-1803. In: **EA Virtual**, n.3, Barcelona, 7 oct. 2005. Disponible en: <<http://www.ub.es/afroamerica/>>. Acceso en: 7 oct. 2005.

ESTADO general de la isla de Cuba formado por orden del señor Marqués de la Torre Gobernador y Capitán General de ella en los años de 1774-75. In: **Colección Clásicos Tavera**. Ibero América en la Historia, [s.l.:s.n.: 19--]. 1 CD-ROM.

JHONSON, Lyman. Manumission in Colonial Buenos Aires, 1776-1810. **The Hispanic American Historical Review**, v. 59, n. 2, p. 258-279, Mayo 1979.

KLEIN, Herbert S. **La esclavitud africana en América Latina y el Caribe**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

LE RIVEREND, Julio. **La Habana**. Biografía de una provincia. La Habana: Imprenta Siglo XX, 1960.

_____. **Problemas de la formación agraria de Cuba Siglos XVI-XVII**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.

LEVI, Giovanni. Un problema de escala. **Relaciones**, Zamorra, v. 24., n. 095, 2003.

MORELL DE SANTA CRUZ, Pedro Agustín. **La visita eclesiástica**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985.

PERERA, Aisnara; MERIÑO, María. **Esclavitud, familia y parroquia en Cuba**:

otra mirada desde la microhistoria. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006.

PERÉZ DE LA RIVA, Juan. El país de la Habana en los albores del siglo XIX, según Antonio del Valle Hernández. In: VALLE HERNÁNDEZ, Antonio del. **Sucinta noticia de la situación presente de esta colonia**. 1800. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1977.

PONTUONDO ZÚÑIGA, Olga. La consolidación de la sociedad criolla (1700-1765) In: INSTITUTO DE HISTORIA DE CUBA. **La Colonia, evolución socioeconómica y formación nacional desde los orígenes hasta 1867**. La Habana: Editorial Política, 1994. p. 107-126.

SCOTT, Rebecca J. **La emancipación de los esclavos en Cuba**. La transición al trabajo libre 1860-1899. La Habana: Editorial Caminos, 2002.

ZANETTE LECUONA Lecuona, Oscar y Alejandro García Álvarez. **Caminos para el azúcar**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1987.

ZEUSKE, Michael. Los negros hicimos la independencia: aspectos de la movilización afrocubana en un hinterland cubano. Cienfuegos entre colonia y República. In: MATÍNEZ, Fernando; SCOTT, Rebecca J.; MARTÍNEZ, Orlando (Org.). **Espacios, silencios y los sentidos de la libertad**. Cuba entre 1878 y 1912. La Habana: Editorial Unión, 2001. p. 193-234.

Aprovado em: Junho de 2007

Alforriandos do clero católico – Rio de Janeiro, 1840-1871

Vanessa Ramos

Mestre e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro –UFRJ
E-mail: vanessaramos26@yahoo.com.br

Resumo. Este artigo objetivou analisar uma possível especificidade das práticas escravistas, em especial a concessão de alforria por clérigos católicos na cidade do Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. Buscou-se identificar um padrão de alforrias concedidas por eclesiásticos que, diluídas no conjunto de cartas de liberdade, demonstram não haver peculiaridade. Todavia, há algumas diferenças entre o clero regular e o secular. A base empírica da pesquisa constitui-se, principalmente, de cartas de alforria emitidas pelo clero católico registradas no primeiro, segundo e terceiro ofícios de nota do Rio de Janeiro, no período de 1840 a 1871.

Palavras-chave: Escravidão. Alforria. Clero católico. Rio de Janeiro.

Abstract. This article aimed at to analyze a possible specificity of the practices owners, especially the enfranchisement concession for Catholic clergymen in the city of Rio de Janeiro of the second half of the century XIX. It was looked for to identify a pattern of enfranchisements granted by clergymen that, diluted in the group of letters of freedom, they demonstrate there not to be peculiarity. Though, there are some differences between the regular clergy and the secular. The empiric base of the research is constituted, mainly, of enfranchisement letters emitted by the Catholic clergy registered in the first, second and third registry offices of Rio de Janeiro, in the period from 1840 to 1871.

Keywords: Slavery. Manumission. Catholic clergymen. Rio de Janeiro.

Desde o século XVII, os letrados da América portuguesa que escreveram sobre o trabalho escravo, clérigos em sua maioria, procuraram fundamentá-lo em termos morais, jurídicos e religiosos (VAINFAS, 1986). Tais letrados recorriam à Bíblia com o intuito de encontrar justificativas ideais para a escravidão. Além disso, o clero contribuiu para sua manutenção na medida em que foi proprietário de grande contingente de escravos.

Os escravos e os alforriados de eclesiásticos são o objeto principal deste artigo, cuja base empírica constitui-se, sobretudo, de 370 registros de cartas de alforria emitidas pelo clero católico, registradas no primeiro, segundo e terceiro Ofícios de Notas do Rio de Janeiro, referentes ao período de 1840 a 1871¹. Constata-se que não houve uma peculiaridade eclesiástica, mas nota-se algumas diferenças entre as manumissões do clero regular e do secular².

A análise da prática da alforria por eclesiásticos na cidade do Rio de Janeiro já foi analisada por historiadores. Mary Karasch, por exemplo, ao analisar registros de alforrias feitas por eclesiásticos entre 1807-31, constatou que 14 sacerdotes libertaram 34 escravos, mas somente uma das alforrias estabelecia preço. A maioria foi incondicional ou testamentária. Para a autora, o clero era o único grupo social que “libertava homens escravos sem compensação monetária. As ordens religiosas raramente libertavam cativos nessa amostra” (KARASCH, 2000, p. 450). Ainda que prevalecesse a alforria sem pagamento monetário no período aludido pela autora, o mesmo não se constata no período ora em foco. Ao contrário, evidencia-se que justamente as ordens religiosas alforriaram mais da metade de seus cativos mediante pagamento em dinheiro, como veremos adiante. Portanto, ocorreu, ao longo do século XIX, uma mudança no modo como componentes do clero regular alforriavam seus escravos. Provavelmente, muito desta mudança deve-se ao fim do tráfico atlântico de cativos em 1850. Para além da explicação econômica do aumento do preço dos escravos, mas sem descartá-la, isto

também pode estar relacionado a fatores diversos. Por exemplo, o acesso dos escravos a roças autônomas, à especialização profissional, a redes de solidariedade, situação política e financeira das ordens no período em questão etc.

Em relação à quantidade de cartas de alforria, pode-se afirmar haver uma considerável diferença entre o período analisado por Karasch e a época posterior. Houve um significativo aumento do número de escravos alforriados por clérigos. Para termos uma idéia, somente no primeiro Ofício de Notas, o único analisado pela autora, encontramos 61 cartas entre os anos de 1840 e 1871, sendo 34 do clero secular e 27 dos regulares.

A fim de examinar as práticas de alforria do clero e de melhor compreender a relação senhor/escravo/sociedade, analisarei, como outros autores, as modalidades das alforrias. Aqui, foram classificadas, quanto ao seu meio de obtenção, em três categorias: pagas, gratuitas e condicionais. A comparação com outras obras elucida a análise das alforrias concedidas por eclesiásticos no Rio de Janeiro de meados do século XIX.

Para a região baiana, o historiador Stuart Schwartz chegou a algumas conclusões acerca dos tipos de alforrias. Este autor analisou as cartas registradas entre 1684 e 1745 e obteve os seguintes resultados: 47,7% dos escravos pagaram por sua alforria, enquanto 52,3% receberam-na gratuitamente. Dentre as gratuitas, quase 20% dos escravos tornaram-se forros sob alguma espécie de condição (SCHWARTZ, 2001). Essa proporção entre emancipações “pagas” e “gratuitas” não permaneceu invariável. Desde a década de 1680 a 1720, observou-se um aumento uniforme no número das alforrias “pagas”. Entre 1720 e 1730 houve uma relativa estabilidade e, finalmente, na década de 1740, as manumissões compradas ultrapassaram a metade do número total. Desde o final do século XVII, o preço do cativo começou a crescer em território baiano. Esse fato pode ser explicado pela grande demanda de mão-de-obra escrava na exploração aurífera

em Minas Gerais. Assim, na década de 1690, o valor de um escravo, em boas condições, variava em torno de 40 a 60 mil réis. Já em 1723, chegou a valer até 200 mil réis (SCHWARTZ, 1995). Somente a partir da segunda metade do século XVIII, com a crise da mineração, o preço do cativo entrou em declínio.

No caso baiano, portanto, a concessão das alforrias “gratuitas” era inversamente proporcional à alta dos preços dos cativos. Embora seja óbvio o predomínio constante desse tipo de manumissão, pelo menos até o final da década de 1730, é bastante considerável o crescente número de escravos que conseguia comprar sua alforria, até chegar, a partir da década de 1710, a um patamar de quase paridade entre as duas categorias. Logo, à medida que o valor do escravo crescia, tornava-se cada vez maior a quantidade de senhores que exigiam pagamento em dinheiro para a assinatura do documento.

Por outro lado, o aumento das alforrias pagas também pode se relacionar à naturalidade e procedência dos cativos, ou seja, o alto índice de alforrias pagas se relacionaria à forte presença, na Bahia, de africanos ocidentais provenientes da Costa da Mina, sobretudo os Mina. Nas primeiras décadas do século XVIII, o comércio negreiro com a zona ocidental da África representou cerca de 60% dos escravos que chegavam ao Brasil (RIBEIRO, 2002). A predominância dos Mina foi suplantada somente a partir da década de 1730.

Para o Rio de Janeiro de 1840 a 1864, Florentino afirmou que “os menos representados dentre os escravos nascidos na África – os Mina – eram, proporcionalmente, os mais privilegiados quando se tratava de obter a liberdade” (FLORENTINO, 2002, p. 28). Mais ainda, relacionando os tipos de alforria com a procedência africana, os afro-ocidentais eram responsáveis pela maioria das cartas pagas. Essa característica foi explicada por Florentino como possível consequência da grande participação desse grupo entre os escravos “ganhadores”³, fato este decorrente de experiências trazidas de além-mar, visto que havia na África Ocidental uma

“cultura mais urbanizada e mercantil” (FLORENTINO, 2002, p. 28). Provavelmente, também concorria para esse padrão a forte identificação étnica existente entre os Minas⁴.

Tudo indica que este “padrão Mina” de pagar pelas alforrias foi recorrente também no século XIX baiano. Entre os anos de 1808 e 1884, os afro-ocidentais perfaziam nada menos que 87% dos africanos forros! (FLORENTINO, 2002). Pode-se supor que o alto índice de alforrias pagas na Bahia seja também resultado direto, a despeito do cativo e da distância entre o Rio e a Bahia, de formas similares de os Minas atingirem a alforria. Adiante será analisada a relação entre a naturalidade do escravo e a obtenção da carta de liberdade.

No que concerne à Bahia, porém, ressalte-se que Schwartz, apesar de sua grande contribuição, não utilizou a tipologia de alforria de que lanço mão, pois inseriu as manumissões “mediante serviço” na categoria das cartas consideradas “gratuitas”. Essa metodologia, de unir dois tipos diferentes numa mesma variável oculta certas nuances. O autor baseou-se apenas na transação envolvendo dinheiro para dividir suas variáveis, não levando em consideração o tempo de serviço que o escravo teria de pagar até cumprir a condição acordada.

As negociações envolvendo manumissões “gratuitas” ou mediante prestação de serviços eram bastante díspares. Para cada tipo de acordo com o senhor, antes e durante todo o processo, os escravos utilizavam diferentes estratégias. Ao final, ao menos em teoria, o “alforriando gratuito” saía do âmbito do senhor, enquanto o “condicional” poderia continuar no mesmo ambiente e vivendo em condições semelhantes às anteriores à assinatura da carta.

Para o Rio de Janeiro, Karasch, analisando apenas um Ofício de Notas, num período circunscrito a apenas 24 anos do Oitocentos, 1897 a 1831, concluiu que “no Rio do século XIX, a liberdade raramente era gratuita” (KARASCH, 2000, p. 440). Porém, classificou as alforrias em cinco tipos principais: leito de morte (testamentos), condicional, incondicional, comprada

e ratificada. Desse conjunto, as alforrias compradas somaram 39%. Para o mesmo Rio de Janeiro, no período de 1789 a 1831, Florentino, classificando as manumissões em pagas, gratuitas e por serviços, mostrou que a maior parte dos escravos da região fluminense obteve seu documento de liberdade por meio do pagamento em dinheiro. Já a alforria gratuita era a segunda forma mais corriqueira de emancipação, seguida, por fim, pela alforria mediante prestação de serviços (FLORENTINO, 2002).

É fato inquestionável que o preço dos escravos aumentava em ritmo acelerado desde o século XVIII. Todavia, essa tendência ainda não havia influenciado de maneira direta nas formas de obtenção da alforria dos escravos que viviam no Rio de Janeiro. Somente no período entre 1840 e 1869, uma supervalorização do escravo remodelou o padrão que há muito perdurava: as alforrias gratuitas sobrepuseram-se às pagas. Esta mudança concorreu “para redefinir parte das expectativas, das opções e das atitudes dos escravos frente à liberdade” (FLORENTINO, 2002, p. 18). Conforme Florentino, essa nova situação exigia, por parte dos cativos, estratégias com maior grau de politização em busca da almejada manumissão.

Temos, então, no Rio de Janeiro, uma situação semelhante à verificada na Bahia, apesar dos diferentes recortes temporais. No caso baiano, a carta “gratuita” foi a predominante, pelo menos, desde o final do século XVII até a década de 1740, quando foi substituída pelas manumissões “pagas”. Do mesmo modo, na região fluminense, estas formaram a maioria, sendo superadas pelas “gratuitas” apenas na década de 1840.

1. TIPOS DE ALFORRIAS

Analisemos, neste momento, os padrões de manumissões emitidas pelos religiosos regulares e seculares. Discutir-se-á as categorias de alforrias mais utilizadas pelos “homens da

religião”, utilizando a divisão: pagas, gratuitas e condicionais. Observemos os seguintes quadros:

Quadro 1: Distribuição de alforriados por tipo de alforria e clero – Rio de Janeiro – (1840-71):

Clero	Paga		Grátis		Condicional		Total	
	#	%	#	%	#	%	#	%
Secular	40	19	112	53	58	28	210	100
Regular	83	52	56	35	21	13	160	100
Total	123	71	168	45	79	22	370	100

Fonte: Arquivo Nacional (RJ), Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1851/1871.

Quadro 1.2: Distribuição de alforriados por tipo de alforria e clero – Rio de Janeiro – (1840-1850):

Clero	Paga		Grátis		Condicional		Total 2	
	#	%	#	%	#	%	#	%
Secular	16	17	49	54	26	29	91	100
Regular	19	45	10	24	13	31	42	100
Total 1	35	26	59	45	39	29	133	100

Fonte: Arquivo Nacional (RJ), Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1851/1871.

Quadro 1.3: Distribuição de alforriados por tipo de alforria e clero – Rio de Janeiro – (1851-1871)

Clero	Paga		Grátis		Condicional		Total	
	#	%	#	%	#	%	#	%
Secular	26	23	62	50	34	27	122	100
Regular	61	53	46	40	8	7	115	100
Total	87	37	108	45	42	18	237	100

Fonte: Arquivo Nacional (RJ), Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1851/1871.

A partir da análise do quadro 1, vê-se que o padrão ecle-

siástico seguiu a tendência geral descrita anteriormente para a região fluminense, ou seja, entre os anos de 1840 e 1864, aproximadamente, ocorreu o predomínio das alforrias “gratuitas”, seguidas pelas “pagas” e, por fim, pelas condicionais. Dessa forma, as “alforrias eclesiásticas” seguiram o mesmo padrão das “alforrias leigas”. No entanto, analisando o clero separadamente, percebe-se uma nítida diferença entre seus membros.

No período delimitado, o clero secular alforriou gratuitamente um pouco mais da metade de seus escravos, seguindo, neste caso, a tendência laica. Entretanto, entre os regulares, tem-se uma situação inversa, sendo as emancipações “pagas” superiores às “gratuitas”.

Os quadros 1.2 e 1.3, no qual dividimos o recorte temporal entre antes e pós-fim do tráfico transatlântico, em 1850⁵, evidenciam que o padrão não se alterou com relação às manumissões pagas para o clero regular, pois foram, em ambos os períodos, as mais emitidas. Mesmo após a proibição do tráfico internacional, momento em que o preço do cativo aumentou substancialmente, a maioria dos alforriandos dos religiosos regulares pagou por sua liberdade. Esperávamos observar neste período um declínio das manumissões pagas, mas se deu o oposto: houve um ligeiro crescimento percentual desse tipo de alforria em relação ao recorte temporal anterior. Contudo, pode-se dizer que a supervalorização do preço dos escravos influenciou, de certo modo, as manumissões concedidas por eclesiásticos regulares. As “gratuitas” foram minoria até o fim da década de 1850, depois apresentaram um crescimento bastante significativo, de 24% a 40%. Porém, como se verá, o elevado preço do cativo não foi suficiente para essa categoria tornar-se superior às “pagas”.

Com relação aos seculares, os números indicam que o fim do tráfico não influenciou de maneira direta os padrões de alforria, já que não houve alteração substancial no predomínio da modalidade. Os valores das porcentagens variaram muito pouco, apresentando mudanças insignificantes. Apenas as manumissões

pagas aumentaram 6% nos anos pós-tráfico internacional.

Os regulares e seculares não se diferenciavam apenas na prática religiosa, pois, apesar de seguirem uma única religião, possuíam diferentes modos de inserção na sociedade, além de possuírem distintas situações econômicas⁶. Sendo díspares as condições de vida dos senhores, o modo de vida de seus respectivos escravos também seria. O padrão acima talvez possa ser explicado por meio das desiguais condições de vida dos escravos dos distintos cleros, isto é, possuíam diferentes tipos de moradia, de relacionamento com outros cativos, de grau de parentesco, de acumulação de pecúlio e de funções exercidas.

As diversas ordens representantes do clero regular no Rio de Janeiro eram proprietárias tanto de imóveis urbanos quanto rurais. Possuíam engenhos, fazendas de gado, olarias, estaleiros, armazéns e propriedades. O patrimônio fundiário e imobiliário das ordens fora acumulado por meio de doações de famílias nobres, da Coroa e por compra. Concernente à cidade do Rio de Janeiro, pode-se afirmar que a urbanização do município deve muito a essas instituições, na medida em que foram participantes ativos deste processo⁷. Segundo Fania Fridman, ocorreu uma certa “coincidência” geográfica entre as propriedades santas e os caminhos de crescimento da cidade. A autora ainda nos diz que:

Os beneditinos envolveram-se com grande número de edificações, febre de construções que também observamos na prática econômica dos carmelitas e da Irmandade da Misericórdia. Os carmelitas possuíam, em 1797, uma centena de propriedades no espaço que hoje compreende o município do Rio de Janeiro, incluindo chãos foreiros, dois engenhos e sete fazendas. Na área central, entre 1718 e 1858, seu patrimônio era composto por casas, sobrados e terrenos às ruas do Rosário, Alfândega, Direita, Sabão, Bragança, Hospício, Estreita de São Joaquim, Carmo e Nova do Ouvidor (FRIDMAN, 1999, p. 43).

A intensa atividade econômica das ordens pode ser ratificada, na medida em que as mesmas possuíam propriedades em lugares

privilegiados, como, por exemplo, próximas a fontes de água potável, de terra fértil ou do mar (FRIDMAN, 1999). Especificamente sobre as propriedades beneditinas, a proximidade do mar facilitava o abastecimento e o escoamento de sua produção.

A título de exemplo, entre os anos de 1751 e 1850, na área central do município, a Ordem de São Bento acumulou, aproximadamente, duzentas casas de aluguel, mais de vinte terrenos foreiros e dois prédios, além de sete lojas (FRIDMAN, 1999). Segundo D. Ramalho Rocha, durante os séculos XVII e XVIII, os rendimentos do Mosteiro de São Bento provinham principalmente de suas fazendas de gado e de seus engenhos, mas a partir do final do Setecentos os ganhos acrescidos com os aluguéis urbanos chegaram a superar os da fazenda. Conforme Fridman, pode-se considerar “as ordens religiosas e confrarias como agentes modeladores do espaço urbano no período colonial com funções de agentes imobiliários” (FRIDMAN, 1999, p. 49).

É óbvio que as ordens possuíam “escravos urbanos” que trabalhavam nos serviços internos do mosteiro, da Igreja, nas construções de imóveis na cidade e até mesmo eram alugados ao governo. Mas não se pode comparar a quantidade numérica desses escravos com os que viviam no meio rural. No caso da nossa amostra documental, dos 160 registros de liberdade emitidos pelos regulares, em apenas 63 há informações sobre a residência dos escravos. Dentre estas cartas, 45 pertenciam a escravos que viviam no meio rural. Deste modo, apesar da pequena amostra, pode-se dizer que a maioria dos alforriados do clero regular era formada por “escravos rurais”.

Afora todo o investimento no setor imobiliário da cidade, as ordens religiosas possuíam fazendas de gado e engenhos na capitania/província do Rio de Janeiro. Estas propriedades rurais eram essenciais à sobrevivência e à manutenção de muitas ordens, mosteiros e conventos. Arregimentavam uma extensa mão-de-obra que, por conseguinte, tornou o clero regular proprietário de um vasto número de escravos – estima-se que, em

1834, o Mosteiro de São Bento possuía 1.497 escravos e 4.000 em 1871 (PIRATININGA JUNIOR, 1991).

Muitos destes escravos do clero regular não viviam em senzalas comunais; possuíam pequenos lotes de terras dos quais habitavam e dos quais retiravam sua subsistência e a de sua família (ROCHA, 1991)⁸. Stuart Schwartz (1982) constatou, através da análise da política de tratamento à mão-de-obra cativa dispensada pela Ordem de São Bento, a existência de determinadas margens de autonomia dos escravos, concretizadas no sistema de roças autônomas e no direito de exercer pequeno comércio dos bens produzidos⁹, ainda que isto não fosse específico dos escravos da ordem.

Enfim, este era o modo de vida de grande parte dos escravos do clero regular: além de trabalhar para seus senhores, usufruíam terras que lhes proporcionavam subsistência e a formação de pecúlio, proveniente da comercialização dos “excedentes”. Como ilustração, vejamos alguns exemplos: Sofia Crioula, escrava da fazenda de Campos, de propriedade do Mosteiro de São Bento, localizada na região de Campos dos Goitacazes, no norte Fluminense. Ela amealhou 600\$000 réis e, em março de 1848, pôde pagar sua carta de alforria e a de seu filho José, ainda “cria de peito” (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 2º Ofício de Notas; livro 79; p. 177). Também Antônio, escravo da fazenda Iriri, pertencente aos carmelitas, formou um pecúlio de 300\$000 réis e teve sua manumissão registrada em 31 de março de 1864 (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 2º Ofício de Notas; livro 100; p. 46v.). No início da década de 1860, as cativas Carolina, 32 anos, e Domingas, 22 anos, ambas pardas, “trabalhadoras da fazenda” de Vargem Pequena, dos beneditinos, tornaram-se forras, pois, conseguiram juntar 400\$000 réis e 600\$000 réis, respectivamente (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 1º Ofício de Notas; livro 61; p. 89 / 2º Ofício de Notas; livro 99; p. 79v). Portanto, suponhamos que o acesso a uma pequena porção de terra favorecia o acúmulo de pecúlio por parte dos cativos.

Além desse modo de obtenção de recursos, muitos escravos

das fazendas possuíam alguma especialização profissional. O Mosteiro de São Bento, por exemplo, formava jovens, seus cativos, em vários ofícios e artes, como carpinteiros, oleiros, ferreiros, alfaiates, pedreiros, marceneiros, fiandeiras, cozinheiras etc. (ROCHA, 1991). Especializados, além de trabalharem nas diversas propriedades beneditinas, os escravos poderiam ser locados pelos próprios senhores ou realizar trabalhos, ocasionalmente, para além da fazenda. Isso, além de ser uma óbvia medida de economia para o Mosteiro, significava elevação de *status* ao próprio cativo, que possuía certa mobilidade espacial, proporcionando-lhe melhores oportunidades de formação de pecúlio. Ainda que a ocupação tenha sido mencionada em apenas 17 dos 370 registros de alforria, em 13 delas os cativos eram do clero regular e em 4 do secular. Dos 13 primeiros, 6 pagaram por sua alforria, 3 tornaram-se forros com o pagamento de terceiros, 2 a receberam gratuitamente e 2 cumpriram uma condição não explicitada na carta. Observa-se que, pelo menos aparentemente, os escravos especializados em alguma profissão tinham melhores oportunidades de conseguir a manumissão mediante pagamento em dinheiro¹⁰.

Mesmo que se afirme que era grande a dificuldade de um escravo do eito reunir economias, sobretudo os jovens (CUNHA, 1985; MERRICK ; GRAHAM, 1979), não foi essa a realidade encontrada na análise dos tipos de alforrias dos cativos pertencentes aos regulares. Dessa forma, acreditamos ser essa “maior facilidade” de acumulação de pecúlio a razão pela qual a metade da escravaria liberta pelo clero regular, no recorte temporal delimitado, adquiriu sua emancipação com o pagamento em dinheiro, mesmo em períodos de supervalorização de seus preços. Padrão contrário caracterizou as alforrias assinadas pelo clero secular, no qual a manumissão gratuita foi o principal meio de libertação dos escravos. Logo, conclui-se que o acúmulo de dinheiro, por parte dos cativos dos eclesiásticos, estava diretamente ligado ao acesso à terra e, também, à especialização profissional.

Afora a acumulação de pecúlio, acreditamos que a situação política e financeira das ordens nesse período contribuiu para o predomínio das alforrias “pagas” entre os alforriados pelos regulares. O Aviso de 19 de maio de 1855, promulgado pelo ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, proibiu a entrada de noviços em quaisquer ordens religiosas. Com isso, a Coroa pretendia reverter ao poder monárquico os bens dessas ordens. A consequência direta desse Aviso foi o despovoamento de mosteiros e conventos. O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, por exemplo, em 1868 possuía apenas 15 religiosos (FRIDMAN, 1999) e, à época da Proclamação da República, só possuía um monge, o Abade Ramos. Além disso, as ordens passavam por momentos de crises internas que tornaram a vida regular bastante desarticulada (GOMES, 2001).

Nesse sentido, sugere-se que esta crise favorecia o descontrole das instituições com relação às suas fazendas e seu enorme contingente de escravos. Essa situação pode ter acarretado uma maior autonomia, proporcionando aos escravos do meio rural das ordens regulares uma maior mobilidade espacial que, por conseguinte, facilitava e acelerava o processo de acumulação de pecúlio. Este, além de pagar a alforria do escravo, poderia servir como ajuda financeira à instituição em crise. Contudo, essa crise institucional não descaracteriza as ações e estratégias forjadas pelos cativos em busca de sua liberdade. São diversos fatores que, de alguma forma, convergiram para a determinação daqueles padrões.

Uma certa autonomia econômica – que facilitava a compra da alforria até mesmo em períodos de alta nos preços – bem como a formação profissional – deixando transparecer uma possível valorização do trabalho por parte do clero regular, o que possibilitava ao escravo melhores condições de vida após a alforria – são exemplos que talvez resultem de práticas permeadas por valores morais ostentados pelo clero. Não seria absurdo supor, então, que por trás dessas “permissões e incentivos” dos regulares houvesse uma vontade de contribuir para a salvação

daqueles seres, descendentes de Cam, amaldiçoados por Noé...

Bem diverso era o modo de vida dos escravos do clero secular. Das 210 alforrias por ele emitidas, encontramos apenas 42 referências às residências dos cativos. Dessa amostra, somente 12 escravos moravam em fazendas, dos quais 9 pertenciam a um mesmo padre, João Coelho, que os alforriou entre os anos de 1845 e 1848, todos residentes em sua fazenda localizada em Tribobó, localizado no atual município de São Gonçalo (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 2º Ofício de Notas; livro 76; p. 89; livro 79, p. 19, 16v. 138).

Por conseguinte, os escravos dos seculares viviam, essencialmente, no meio urbano e como não há, em nossas fontes, nenhuma referência a escravos de ganho desse segmento do clero, supomos que realizavam serviços domésticos nas paróquias e residências particulares dos padres. Essa condição, somada ao gradativo aumento do preço dos cativos no Oitocentos, provavelmente dificultava o acesso à alforria por compra pelos escravos eclesiásticos urbanos. No que se refere à maioria de alforrias gratuitas emitidas pelo clero secular, a proximidade entre senhores e escravos pode nos ajudar na compreensão.

Poucos padres tinham patrimônio expressivo e isso é causa direta dos pouquíssimos inventários *post-mortem* de eclesiásticos existentes no Arquivo Nacional, ao menos para o período aqui analisado. Não obstante, encontramos um caso bem peculiar. Antônio Joaquim de Souza, presbítero secular da irmandade de São Pedro, possuía uma grande propriedade rural na Freguesia de Irajá. Em seu inventário, aberto em 1848, foram avaliados 63 escravos e o monte líquido de seus bens somou 27:342 \$690 (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 3ª Vara Civil / Juízo de Órfãos – caixa: 3614; nº: 2; 1848, 1852)¹¹. Afora exceções como a do presbítero, a maioria dos padres seculares vivia em suas paróquias com poucos escravos. A manumissão de um escravo do clero secular poderia depender de sua relação com o senhor, demandando

daquele uma certa “politização” em busca de sua liberdade. Ou seja, sendo em número reduzido (comparado à escravaria do clero regular) e desenvolvendo atividades em constante contato com seus senhores, é razoável supor que esses escravos tinham melhores oportunidades de tecer negociações de caráter pessoal, balizadas por favores e recompensas recíprocas, sem descartar a possibilidade da existência de redes de solidariedade mesmo em plantéis com reduzido número de escravos.

Diferentemente, os escravos dos regulares dependiam muito mais de suas redes de auxílio mútuo, de solidariedade entre os companheiros de cativeiro para obter sua carta. Como vimos, o clero regular da cidade do Rio de Janeiro era proprietário de verdadeiros latifúndios, o que pressupunha uma grande quantidade de trabalhadores submetidos a uma ordem religiosa, e não a um senhor em particular. Esse contexto, portanto, desfavorecia a formação de relações mais próximas entre os senhores e os escravos.

Essa característica também exigia do cativo uma negociação que não se realizava exclusivamente no âmbito pessoal, mas, principalmente, em nível institucional, até porque o monge responsável pela fazenda não poderia alforriar sem a devida autorização do conselho superior da ordem. Por exemplo, o escravo poderia inserir-se em redes de solidariedade ou familiares onde, talvez, veria encurtado seu caminho à emancipação. Também não devemos esquecer que não obstante as alforrias pagas terem predominado, muitos cativos (Quadro 1.1 – 38%) recorreram à negociação política com o fim de obter a sua liberdade sem ônus monetário.

Analisadas as variáveis pagas e gratuitas, vejamos agora as alforrias condicionais. O quadro 1 apresenta a seguinte constatação: a carta que condicionava o escravo a prestar algum tipo de serviço foi a menos utilizada pelo clero, seguindo o padrão já identificado às alforrias gerais. Porém, desagregando o clero, observamos as diferenças entre eles: em ambos os recortes temporais a carta condicional foi a segunda opção mais utilizada

entre os seculares. Já no caso do clero regular, durante a vigência do tráfico, as alforrias condicionais ficavam aquém das “pagas”, com uma diferença percentual não muito grande, mas no período posterior perfaziam apenas 7% das cartas.

Talvez esses números sejam reflexos, também, da maior ou menor proximidade entre senhores e escravos. Era comum um escravo receber a alforria sob a condição de servir por longos anos, e com frequência, até a morte do senhor. Não raro, este se comprometia a cuidar do escravo, dando-lhe alimentação, vestuário, medicamentos e, inclusive, educação. Assim, temos de convir que essa prática seria bem mais razoável de ser aplicada pelos seculares, segundo os motivos já vistos acima. Entre o clero regular, que tinha sob sua administração um número muito maior de escravos, verdadeiras comunidades em suas fazendas, é natural supormos que esse tipo de acordo seria menos corriqueiro.

Observando esses exemplos norteadores das manumissões condicionais, poderíamos pensar numa condição na qual fosse possível que, mesmo forro, o (ex) escravo continuasse sob a égide do seu senhor, vivendo como o “bom Pancrácio” da crônica Machadiana... Mas, deixemos a sinuosa discussão das alforrias condicionais para outro artigo¹².

2. AFRICANOS E CRIoulos ENTRE OS ALFORRIANDOS DO CLERO

Tem-se constatado, na historiografia da escravidão brasileira, a superioridade dos nascidos no Brasil (crioulos) entre a população forra. Isto devido a uma maior proximidade entre senhores e escravos, consequência direta do alto grau de aculturação referente aos escravos nascidos no Brasil. Vejamos alguns autores que discorreram sobre o padrão de naturalidade das alforrias em diferentes regiões do país.

Por meio da análise de testamentos da região de Minas Gerais

Oitocentista, Eduardo França Paiva reiterou o padrão mencionado. Dos 357 testamentos analisados, o autor utilizou 151 que faziam referências a alforrias gratuitas ou condicionais para verificar o padrão de naturalidade entre os libertos mineiros (PAIVA, 1995). Na amostra total, 343 cativos receberam suas alforrias através de testamento, dentre os quais 74% eram crioulos¹³. A despeito da utilização de diferentes fontes e de uma amostra documental bastante superior (1.160 cartas de alforria), Schwartz verificou, para a Bahia, entre 1684 e 1745, tendência similar à da região mineira: 69% dos forros eram crioulos e 31% eram africanos (SCHWARTZ, 2001).

Retornando as atenções ao Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XIX, novamente, temos os crioulos como os mais alforriados. Da amostra analisada por Karasch (1808-1831), 56% dos libertos havia nascido no Brasil e 38% na África, atravessado o Atlântico em tumbeiros (KARASCH, 2000).

Todavia, esse padrão da região fluminense não se mostra estável ao longo do século XIX. Contrariando as expectativas, as décadas de 40 e 50 assistiram à inversão da característica predominante: a quantidade de africanos alforriados foi superior à de crioulos (FLORENTINO, 2002). Naquelas décadas oitocentistas, os africanos superavam os crioulos numa proporção variável entre 2 e 3 para cada escravo nascido no Brasil. Além da predominância no número de manumissões, os africanos dominavam também o universo das alforrias pagas em dinheiro. Então, segundo Florentino, a hegemonia africana neste período foi resultado de dois fatores concomitantes: “a evidente capacidade dos africanos para constituir pecúlio e comprar a liberdade, e outro fator de ordem demográfica, o expressivo peso dos africanos na população escrava do Rio” (FLORENTINO, 2002, p. 22). Somente na década de 1860 – 10 anos após a definitiva proibição do tráfico Atlântico – os crioulos voltariam a ser hegemônicos na “emancipação pela via conservadora” (FLORENTINO, 2002, p. 22).

Os quadros 2, 2.1 e 2.2 demonstram a naturalidade dos

escravos alforriados pelos eclesiásticos do Rio de Janeiro:

Quadro 2: Distribuição de alforriandos por naturalidade (1840-1871)

Clero	Africanos		Crioulos		Total 2	
	#	%	#	%	#	%
Regular	30	29	75	71	105	100
Secular	103	57	78	43	181	100
Total 1	133	47	153	53	286*	100

Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1840/1850.

- Em 84 cartas, a naturalidade não foi mencionada ou o documento não permite uma classificação.

Quadro 2.1: Distribuição de alforriandos por naturalidade (1840-1850)

Clero	Africanos		Crioulos		Total 2	
	#	%	#	%	#	%
Regular	13	38	21	62	34	100
Secular	46	63	27	37	73	100
Total 1	59	55	48	45	107	100

Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1840/1850.

Quadro 2.2: Distribuição dos alforriandos por naturalidade (1851-1871)

Clero	Africanos		Crioulos		Total 2	
	#	%	#	%	#	%
Regular	17	25	51	75	68	100
Secular	59	53	53	47	112	100
Total 1	76	42	104	58	180	100

Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1851/1871.

Os quadros evidenciam algumas questões interessantes so-

bre a origem dos “escravos da religião”. O quadro 2 faz supor que, de um modo geral, o clero seguiu a tendência já observada para a naturalidade: a predominância dos crioulos entre os alforriados. Todavia, esse padrão, como visto acima, a partir do trabalho de Florentino, não foi constante durante todo o Rio de Janeiro do século XIX. Ocorreu nas décadas de 1840 e 1850 uma inversão na qual se vê os africanos como os maiores beneficiados quando a questão era a carta de alforria. Analisando o quadro 2, conclui-se que o clero não seguiu o padrão da região fluminense. Porém, ao dividir o recorte temporal em pré e pós-fim do tráfico internacional (Quadros 2.1 e 2.2), nota-se exatamente o oposto. O quadro 2.1 evidencia que entre os anos de 1840 e 1850 os africanos foram os mais alforriados, seguindo a mesma tendência encontrada por Florentino. Desta feita, entre os mancipios de clérigos, somente após a promulgação da Lei Euzébio de Queiroz, extinguindo o tráfico internacional de cativos em 1850, os escravos nascidos em solo brasileiro voltaram a ser predominantes (Quadro 2.2).

Examinando o clero separadamente, os dados numéricos evidenciam uma grande diferença entre seculares e regulares no que concerne à naturalidade de seus alforriandos. Durante todo o recorte temporal, os africanos foram maioria entre os alforriandos dos seculares, enquanto com os regulares deu-se o padrão inverso: os crioulos foram sempre majoritários. Supõe-se que esses padrões refletiram as diferenças inerentes ao próprio clero.

No momento, não se pode afirmar a procedência desses africanos pertencentes aos seculares. Mas o fato de os seculares alforriarem majoritariamente africanos não permite afirmar a recorrência direta dos padres ao tráfico, visto que também poderiam ter muitos escravos provenientes de legado de heranças deixadas por fiéis, ato não incomum no século XIX. Por ora, as fontes revelam que os padres alforriaram um número bem maior de africanos em detrimento dos cativos naturais do Brasil. Isso, obviamente, sugere uma maior incidência de africanos nos plantéis dos seculares.

Baseada nas informações presentes nas cartas de alforria po-

demos dizer que os escravos dos seculares viviam, sobretudo, no meio urbano. Deste modo, a superioridade numérica de africanos entre os alforriandos do clero secular talvez possa ser entendida pelo padrão demográfico fluminense no período em questão. Como dito acima, havia um grande contingente de africanos entre a população escrava da Corte. Além disso, uma numerosa parcela desses africanos era “ladinizada”, sendo, assim, tão capaz quanto os crioulos para negociar sua liberdade, visto que os originários da África, além das alforrias compradas, dominavam também o campo das alforrias gratuitas (FLORENTINO, 2002).

Então, esse padrão das naturalidades presente nas alforrias do clero secular, pode ter refletido o padrão demográfico da população escrava do Rio de Janeiro nesse período. E além de tudo, corrobora a idéia de que os africanos, mesmo não inseridos em redes de solidariedade e parentesco solidificadas como as dos crioulos, forjavam estratégias que, de certa forma, facilitavam seu acesso à liberdade. Criavam laços de parentesco e de solidariedade, possivelmente, por meio da inserção em alguma irmandade ou buscavam a formação de pecúlio via trabalho “extra cativo”.

Situação diversa vivenciou os escravos pertencentes aos regulares. Os crioulos foram os mais alforriados por este setor eclesiástico, conforme visto nos quadros acima. Conjetura-se, também, ter esse padrão refletido as condições de vida de tal clero. Os escravos viviam principalmente no meio rural, já que os regulares eram grandes proprietários no Rio de Janeiro.

Ao clero regular podemos ser mais incisivos com relação à proveniência dos escravos: a grande predominância de crioulos nos plantéis dos regulares aponta uma limitada recorrência destes ao tráfico negreiro. Esse padrão da naturalidade reitera a afirmação de Ramalho Rocha segundo a qual o Mosteiro de São Bento recorria muito pouco ao tráfico e comprava cerca de dez escravos a cada triênio para distribuir entre os mosteiros e suas sete – conhecidas – propriedades rurais no Rio de Janeiro (ROCHA, 1991).

Carlos Engemann analisou diversas fazendas de grande porte da região sudeste – entre elas, a do Engenho do Camorim na freguesia de Jacarepaguá, pertencente aos beneditinos do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – e percebeu que os escravos de grandes plantéis criavam estratégias de vida que os enlaçavam em autênticas comunidades (ENGEMANN, 2002). Essas comunidades pressupunham uma elaborada estrutura familiar, o que ensejava um vigoroso crescimento endógeno nas fazendas, explicando, por sua vez, a grande frequência de crioulos entre os mancípios dos religiosos regulares. Como se viu, o clero regular recorria pouco ao tráfico negreiro. Dessa forma, a estimativa de que este mosteiro possuía aproximadamente 4.000 escravos em 1871 leva a crer que o aumento da população escrava da ordem beneditina era sustentado pelo crescimento vegetativo, ou seja, na própria existência da família, e não em reposição via tráfico. Comparando a fazenda Resgate, no Vale do Paraíba, propriedade do Comendador Manuel de Aguiar Vallim, com a fazenda do Engenho do Camorim, dos beneditinos, Engemann constatou que apesar da última possuir um número de escravos inferior à primeira (436 e 172 escravos, respectivamente, na segunda metade do século XIX), ela presenciou uma reprodução endógena mais ampla que a formação dos escravos da fazenda paulista (ENGEMANN, 2002).

Isso pode ser explicado pela peculiaridade de ser uma fazenda cujos donos eram eclesiásticos. Afora a normal reprodução endógena no interior de qualquer grande escravaria, as fazendas pertencentes a instituições religiosas tinham, ao menos em teoria, uma especificidade a mais: o incentivo dado pelos clérigos à formação de famílias escravas “legítimas”. Mas, isso não significa que os regulares fizessem de suas fazendas verdadeiros criatórios de escravos, como afirmou Manuela Carneiro da Cunha, baseada apenas em relatos do viajante Thomas Ewbank do século XIX (CUNHA, 1987), pois, viajantes, em geral, apesar de representarem fontes riquíssimas, não possuem base empírica

e são demasiadamente preconceituosos. Óbvio que a reprodução endógena consistia em importante fator econômico para a instituição, porém não devemos nos aprisionar na supremacia do econômico, vendando os olhos para outras possíveis interpretações¹⁴. Ora, a presença de famílias legítimas e consensuais entre a população escrava, por si só, pressupunha uma realidade deveras adversa à condição de “criatórios” de escravos.

Havia sim um grande incentivo, em teoria, por parte dos religiosos, à constituição familiar de sua escravaria com matrimônio legítimo. Por exemplo, o Capítulo Geral da Congregação Beneditina do Brasil, em 1829, determinou que as escravas mães de seis filhos e casadas legitimamente seriam alforriadas (ROCHA, 1991)¹⁵. As manumissões seriam concedidas gratuitamente e as ex-escravas poderiam continuar vivendo na fazenda junto a seu marido. Pode-se perceber aí, além de uma intenção simplesmente econômica, uma preocupação de caráter moral/religioso; a escrava, para “obter a graça” deveria fazer parte de uma família legítima, ou seja, deveria estar casada sob as bênçãos da religião católica.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, analisamos certos padrões das manumissões concedidas por clérigos católicos da cidade do Rio de Janeiro. Vislumbramos algumas peculiaridades inerentes à prática da alforria exercida por este grupo restrito de senhores. Porém, as especificidades identificadas não se apresentam de forma homogênea nos “dois tipos” de clero. Conclui-se, desse modo, a fragilidade de se analisar as práticas escravistas exercidas pelo “clero católico” como algo único. O que ora se impõe é a existência de “dois cleros” no interior de um mesmo grupo religioso, agindo de forma diferenciada entre si no que concerne à escravidão. Desagregando a análise, encontramos não só padrões diferentes, mas também opostos. Ressaltamos, portanto, a necessidade de um estudo diferenciado.

Finalizamos, mas com a certeza de que ainda resta muito a pesquisar e estudar sobre os escravos e ex-escravos dos eclesiásticos, além de suas relações com seus proprietários e interações com o catolicismo.

NOTAS

- 1 Este artigo é parte modificada de minha Dissertação de Mestrado, intitulada “*Os escravos da religião*” – *Alforriandos do clero católico no Rio de Janeiro Imperial (1840-1871)*, defendida em março de 2007. Foram analisadas todas as cartas de alforria registradas nos 1º, 2º e 3º Ofícios de Notas entre os anos de 1840 e 1871, salvo os registros para os anos situados entre 1865 e 1869.
- 2 O clero regular é composto pelos clérigos que pertencem a uma congregação ou ordem religiosa, como, por exemplo, os beneditinos, os carmelitas, os franciscanos etc. O nome “regular” deriva do latim *regula*, significando *regra*; os eclesiásticos regulares devem submeter-se aos regulamentos específicos de suas comunidades monásticas. Já o clero secular compreende os padres, bispos, vigários, cônegos etc, que vivem em contato direto com a comunidade leiga.
- 3 Denomina-se “ganhadores” os escravos cujo trabalho caracterizava-se pela prestação de determinados serviços, como a venda de mercadorias, nas ruas da cidade. Ao final do dia ou semana eram obrigados a entregar a seus senhores um valor fixo anteriormente estipulado, sendo comum aos “ganhadores” a possibilidade de acumular pecúlio.
- 4 Sobre identidade étnica ver SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- 5 O recorte temporal justifica-se pela necessidade de observar a influência, ou não, do tráfico internacional de escravos nas distribuições das alforrias eclesiásticas.
- 6 Ver, entre outros: ENGEMANN, Carlos. De grande escravidão a comunidade escrava. *Revista Estudos de História*. Franca: UNESP, v. 9, n. 2, pp. 75-96, 2002; ROCHA, Mateus Ramalho. O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. 1590/1990. Rio de Janeiro: Studio HMF, 1991; FRIDMAN, Fania. Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. Garamond, 1999.
- 7 Ver CAVALCANTI, Nireu. **A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro**: as muralhas, sua gente, os construtores (1710-1810). 1997[?]. Tese (Doutorado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- 8 Pequenas roças autônomas de escravos não se caracterizam como uma peculiaridade eclesiástica, sendo recorrentes também em plantéis de senhores leigos. Sobre essa questão, ver os trabalhos de: CARDOSO, Ciro Flamarion. **Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987; SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil-Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; MACHADO, Maria Helena. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, nº 16, mar.- ago. 1988.
- 9 SCHWARTZ, Stuart. **The plantations of Saint Benedict**: the benedictine sugar mills of colonial Brazil. *The Americas*, Washington: 39, 1982, p. 1-22. Apud MACHADO, Maria

Helena. Op. cit. 1988; p. 150.

10 As ocupações que aparecem nos registros são: alfaiate, oficiais de barbeiro, pedreiro, carpinteiro e marceneiro, mestres de pedreiro e sapateiro, enfermeira e “trabalhador da fazenda”.

11 Inventário de Antônio Joaquim de Souza.

12 Uma tentativa de analisar a repercussão das alforrias condicionais na vida dos ex (escravos) foi realizada em minha Dissertação de Mestrado. Sobre os laços entre alforriados e antigos senhores, cf. FERREIRA, Roberto Guedes. **Pardos**: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-c.1850). 2005 [?]. Tese (Doutorado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Capítulos 4 e 5.

13 Conforme Paiva, em 24 casos (7%) os testamentos não registraram a origem do escravo.

14 Tal como Cunha, Piratininga Junior também baseou seus estudos na obra de Ewbank. O mesmo autor que sustentou a idéia da existência de uma sólida estrutura familiar nas senzalas, evidenciando que os cativos “não foram passivos e simples objetos” (PIRATININGA JUNIOR, 1991, p. 33), afirmou a existência de criadouros no interior das fazendas beneditinas.

15 Desde 1780, a Junta do Mosteiro de São Bento já havia promulgado essa lei, mas ela sofreu diversas modificações ao longo dos anos, inclusive na Congregação Beneditina do Brasil. (ROCHA, 1991, p. 86).

REFERÊNCIAS

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **2º Ofício de Notas**. Livros 61, 76, 79, 89, 99, 100.

_____. **3ª Vara Cível / Juízo de Órfãos**. Cx. 3614, n. 2, 1848, 1852.

CARDOSO. Ciro Flamarion. **Escravo ou camponês?** O proto-campesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros**. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense: 1985.

ENGEMANN, Carlos. De grande escravaria a comunidade escrava. **Revista Estudos de História**, Franca, v. 9, n. 2, p. 75-96, 2002.

FLORENTINO, Manolo. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro Oitocentista: notas de pesquisas. **TOPOI. Revista de História**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 9-40, set. 2002.

FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do rei**: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar: Ed. Garamond, 1999.

GOMES, Francisco José Silva. Quatro séculos de cristandade no Brasil. In: Seminário Internacional de História das Religiões, 1; Simpósio Nacional

da Associação Brasileira de História das Religiões, 3., 2001, Recife. **Anais...** Recife: [s.n.], 2001.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MACHADO, Maria Helena. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p.143-160, mar.- ago, 1988.

MERRICK, Thomas W.; GRAHAM, Douglas H. **População e desenvolvimento econômico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVII: estratégias de resistências através dos testamentos**. São Paulo: AN-NABLUME, 1995.

PIRATININGA JUNIOR, Luis Gonzaga. **Dietários dos escravos de São Bento: originários de São Caetano e São Bernardo**. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul: Prefeitura, 1991.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. **O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador (c.1678 – c. 1830)**. 2005. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**. 1590/1990. Rio de Janeiro: Studio HMF, 1991.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2001.

_____. **Segredos internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

TANNENBAUM, Frank. **Slave and citizen**. Boston: Bacon Press, 1946.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

Recebido em: Maio de 2007

Aprovado em: Maio de 2007

Os escravos do Estado e o estado de seus escravos: o caso da Real Fazenda de Santa Cruz, RJ (1790-1820)

Carlos Engemann

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Professor do Programa de Mestrado em História Social da Universidade Severino Sombra
E-mail: cengemann@bol.com.br

Resumo. O objetivo do presente trabalho foi investigar a vida dos escravos da Real Fazenda de Santa Cruz e o impacto que a política administrativa do Estado teve sobre ela. A partir de dois inventários produzidos em 1791 e 1818, foram pesquisadas as transformações sofridas pela população escrava em função das mudanças na vida política da colônia. O principal foco do trabalho foi o entendimento do tipo de adaptações que as relações sociais tiveram que sofrer a partir das novas demandas do Estado.

Palavras-chave: Escravidão. Relações sociais. Políticas administrativas. Real Fazenda de Santa Cruz.

Abstract. The aim of this paper was the investigation of the Real Farm of Santa Cruz slave's lifestyle and the impact of the State's administrative policy on it. The research was based on the examination of two inventories produced in 1791 and 1818. I examined the transformation that occurred inside the slave population due to changes in the political life on the colony. The focus was the kind of adaptation on the social relationship related to new demands of the State.

Keywords: Slavery. Socials relationship. Political administrative. Real Fazenda de Santa Cruz.

1. INTRODUÇÃO

O fato de Santa Cruz ser uma fazenda do Estado, desde meados do século XVIII, pôs diante dos seus escravos certo quadro conjuntural ao qual tiveram que se adaptar com relativa presteza. A transição da administração eclesiástica para a estatal certamente não foi das mais simples, não obstante tenha sido das mais rápidas. Em função disso, o novo senhorio governamental passou a ter nas mãos a difícil tarefa de administrar a “bagatela” de quase mil escravos. E mais. Uma população que estava em crescimento tão vertiginoso que triplicaria nos cem anos seguintes. A postura do novo senhor frente à escravidão, a bem de vozes destoantes, como a de José Bonifácio, foi, em regra, a omissão. Diante dessa ausência, os escritos dos predecessores jesuítas se transformaram na principal fonte de reflexões sobre a manutenção e o trato com os cativos. De qualquer modo, em terras de abolicionismo tardio, os principais agentes da reflexão e da tentativa de normatização da escravidão, ainda que por vias morais, sempre foram os padres da Companhia de Jesus.

Nesse sentido, o microcosmo de Santa Cruz surge como paroxismo dos antagonismos que permearam o problema escravista brasileiro. De um lado, os senhores, agindo segundo suas próprias estratégias, de outro os escravos buscando consolidar práticas que lhe eram próprias. Em meio a essas disputas permeadas de violência, manhas e mandingas, permanecia cega a justiça institucional, derivando dos “costumes” as suas decisões (GRINBERG, 1994). Diante deste cenário aparentemente caótico, o cotidiano da escravidão no Brasil se mantém muito mais pelos maleáveis e manipuláveis “costumes” do que por qualquer rígido e criterioso artifício legal. Na fazenda “os costumes”, estabelecidos desde os tempos dos padres, também se transformaram em jurisprudência; direito adquirido e respeitado. Destarte, o regime estatal se mira no eclesiástico tanto pelo sucesso deste quanto

pela sua própria inépcia com o assunto.

De fato, janela aberta, os cativos aproveitavam das “heranças dos padres” – reais ou imaginadas – para se imporem aos administradores claudicantes. Os maiores aliados que possuíam eram o seu número – assombroso – e a sua fama – tranqüilizadora – ambos associados à manutenção do que havia sido estipulado “no tempo dos padres”. Só que muita coisa que foi acrescida ou transformada acabou se consolidando politicamente como sido estabelecido “no tempo dos padres”. De tal modo, que o “tempo dos padres” foi dilatado o quanto se pôde.

Se essas proposições estiverem corretas, os escravos de Santa Cruz podem trazer na alma, ou melhor, na sua existência coletiva, mecanismos produzidos pelas negociações, lá mais abundantes que os conflitos, com seus dois senhores: primeiro Santo Inácio, depois El Rey. Vejamos se, a partir das listas nominais dos inventários de 1791 e 1817, é possível investigar algumas de suas práticas mais comuns, como trabalhar, casar, batizar os rebentos, herdar e deixar legados.

2. DOS NÚMEROS DA ORIGEM

Numerar sepulturas e carneiros,
Reduzir carnes podres a algarismos,
Tal é, sem complicados silogismos,
A aritmética hedionda dos coveiros!
Um, dois, três, quatro, cinco...
Esoterismos da Morte!
E eu vejo, em fúlgidos letreiros,
Na progressão dos números inteiros
A gênese de todos os abismos!

Augusto dos Anjos

A aridez das fontes relativas à escravidão empurra os que se dedicam a compreendê-la a uma encruzilhada: ou trabalham com

fontes geradas pela narrativa de terceiros, grosso modo viajantes e outros observadores, sobre a escravidão, ou trabalham tentando garimpar o que se esconde nas listas e listas de listas de escravos. O dilema que nos une é que, em ambos os casos, são fontes produzidas por outros acerca dos cativos que tentamos tangenciar com nossas perguntas e hipóteses. As fontes que nos contam a respeito da escravaria de Santa Cruz nos conduzem ao segundo método de trabalho: às estatísticas, à base demográfica e aos métodos quantitativos. Os números não são inocentes e podem ser manipulados, talvez com mais facilidade que as letras. É preciso torturar aqueles menos que estas para que digam o que se deseja deles. Em uma palavra, confessam mais facilmente o que dele queremos.

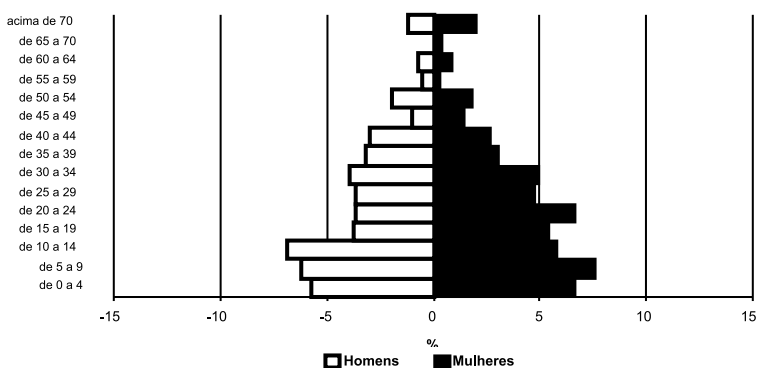
Enfrentamos, pois, uma tentação. Podemos nos tornar os coveiros de Augusto dos Anjos, que transformam as carnes em algarismos, numa macabra aritmética que desencarna os homens e mulheres de que tratamos. Reduzir-lhes as vidas, por certo farta em dores e fulgores, com ambições e desejos, com tudo que é inerente à própria vida enfim, a algarismos frios e faltos da chama da humanidade é certamente a memória mais cruel que podemos construir-lhes. Estaríamos, mais uma vez, a conduzir-lhes a nossos mercados acadêmicos e a tratá-los como peças, peças numéricas, realçando a pior das pechas imputadas àqueles que nos emprestam a sua existência para o exercício de nosso ofício. De fato, a operação a ser executada é exatamente a oposta. Antes que reduzir vida a números, é ler nos números a vida que pulsava de modo tão eloqüente que marcou seus vestígios a bem das negligências dos escribas. Esse é, sem dúvida, o princípio que nos aparta da gênese de todos os abismos que se encontra no fim da progressão dos números.

Isso posto, a tarefa restante é usar de fidedignidade e parcimônia para com os métodos disponíveis e com aqueles que por ventura criarmos. O que não exime o leitor do enfado de tomar ciência de métodos e cálculos freqüentemente desinteressantes. São eles, os métodos enfadonhos, que nos permitem catar as migalhas que caíram

da mesa dos senhores para tentar reconstruir o pão de cada dia dos seus escravos. As migalhas que temos em mãos foram coletadas, fundamentalmente, dos inventários da Real Fazenda de Santa Cruz produzidos em 1791 e 1817, depositados no Arquivo Nacional.

A crer na contagem do escriba do inventário de 1791, a população de cativos de Santa Cruz apresentava uma formação bastante peculiar, principalmente por se tratar de escravos. De modo oposto ao dos grandes plantéis de escravos do Rio de Janeiro¹, a base da pirâmide referente à Santa Cruz indica uma grande presença de crianças. Os nascimentos e a infância, ou seja, os escravos de 0 a 14 anos, eram responsáveis por 40% da população em 1791. Para esse plantel é possível que o crescimento endógeno tenha sido crucial em seu incremento populacional, de tal modo que o tráfico teria um peso abissalmente menor para essa fazenda especificamente do que para o agro-fluminense em geral. É pouco provável que houvesse estrangeiros em número significativo nesse plantel. Deriva daí que Santa Cruz pode ter se desenvolvido, ao menos durante os anos próximos de 1791, como uma comunidade fechada no que diz respeito ao ingresso de estrangeiros. Era um lugar de arraigados, chão de raiz.

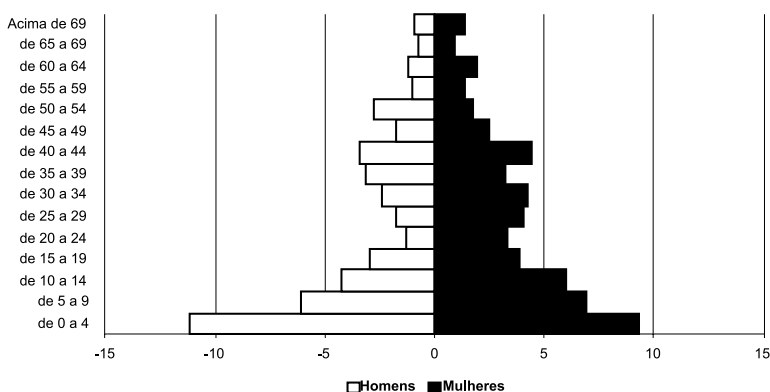
Gráfico 1: Pirâmide etário-sexual dos Escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1791 (por cem).



Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Inventário de escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1818. Códice 3277, Depósito 208.

Outra tendência também é claramente perceptível na pirâmide etário-sexual da Fazenda. Novamente na contramão da população escrava da região agrária fluminense como um todo, Santa Cruz tem a proporção de homens em idade produtiva menor. No caso dos plantéis laicos e privados, o volume populacional concentrado nos homens em idade produtiva se deve ao tráfico atlântico que agia de modo seletivo na travessia, primando pela presença de homens entre 15 e 30 anos. Santa Cruz apresenta um quadro inverso. Se, por um lado, o contorno da pirâmide etário-sexual sugere que a comunidade de escravos se reproduzia sem o auxílio do tráfico, ao mesmo tempo indica uma “ausência” de homens em idade produtiva. Isso se dá não apenas no inventário de 1791. Vinte e cinco anos depois é possível observar uma deformação semelhante, sendo ainda mais acentuado o estrangulamento da pirâmide. O gráfico 2 mostra a distribuição populacional dos cativos da Fazenda segundo o inventário de 1817. A julgar pela sua configuração, neste momento não apenas os homens estariam “ausentes” com maior intensidade, mas um considerável número mulheres, aproximadamente na mesma faixa etária também.

Gráfico 2: Pirâmide Etário-Sexual dos Escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1818 (por cem)



Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Inventário de escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1818. Códice 3277, Depósito 208.

Há que haver uma explicação para isso. Duas hipóteses se impõem por sua obviedade: ou estes cativos morreram, ou saíram de lá, por algum motivo. Neste caso, poderiam ter obtido suas alforrias, fugido ou sido transferidos para trabalhar em outros lugares. Quanto à primeira hipótese, observe-se o que diz o quadro 1. Nela constam os cálculos que se pôde realizar com base nos dados anotados no inventário de 1817. Seu propósito é auxiliar na investigação da parcela da população que era ceifada de modo mais freqüente pela morte. Ainda que estejam calculadas porcentagens em universos inferiores a cem, é possível, por meio destes dados, inferir que a mortalidade é mais alta em crianças escravas, na essência, aqueles até quatro anos de idade. Claro está que entre os idosos a mortalidade também é elevada, como seria de esperar.

Quadro 1: Morte e Mortalidade na Escravaria da Real Fazenda de Santa Cruz (1817-1821)

	1817		1818		1819		1820		1821	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Óbitos de 0 a 4 anos	4	25	16	48	19	32	62	74	13	54
Óbitos de 5 a 15 anos	2	12,5	3	10	5	8	4	5	1	5
Óbitos de 16 a 39 anos	2	12,5	6	18	11	18,5	7	8	8	32
Óbitos de 40 ou mais anos	8	50	8	24	24	40,5	11	13	2	10
Total de óbito	16	100	33	100	59	100	84	100	12	100
Total da população ao final do ano	1169		1197		1210		1174		1185	

Continua

Continuação

Taxa Bruta de Mortalidade	1,4		2,8		4,9		7,2		2,0	
	1817		1818		1819		1820		1821	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Percentual de mortes ocorridas até 1 ano de vida	12%		21,3%		27,1%		37%		33,3%	
Taxa Específica de Mortalidade de 0-4 anos	0,9		3,3		3,9		14		2,9	

Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Inventário de escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1818. Códice 3277, Depósito 208.

A bem da verdade, a taxa de mortalidade em Santa Cruz neste período era caudatária de uma morte na infância – a sua proporção determina o peso da mortalidade dos idosos que oscila dentro de uma faixa bem menor de ocorrência. Embora tal situação não fosse apanágio deste grupo específico, na Fazenda o índice parece ter sido bastante expressivo. A mortalidade em idade inferior aos cinco primeiros anos corresponde à aproximadamente metade dos óbitos. O percentual extremamente elevado se deve, em parte, ao abissal índice de mortalidade verificado no ano de 1820. Epidemias de tétano ou tuberculose, ou as “febres”, ou ainda a disenteria, contribuíram para que 14% das crianças que perambulavam pela vila dos escravos fossem sepultadas naquele funesto ano. A capacidade de contágio na vila dos escravos, ao que tudo indica, era bastante elevada, certamente devido à alta concen-

tração populacional (semi-urbana) e a possível circulação dos cativos em diversas esferas pouco salubres, como as ruas do Rio de Janeiro, colocando esses cativos expostos a endemias.

Quadro 2: Distribuição sexual dos nascimentos e óbitos entre os escravos da Real Fazenda de Santa Cruz (1717 – 1721)

	1817		1818		1819		1820		1821	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
Nascimentos	11	15	28	33	36	35	17	30	11	8
Óbitos em idade inferior a 5 anos	4	0	8	8	9	12	31	34	5	7
População total	1169		1197		1210		1174		1185	
Crescimento populacional (por mil)	6	13	17	21	22	19	-12	-3	5	0,1

Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Inventário de escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1818 (sic.) Códice 3277, Depósito 208.

Médias de crescimento populacional entre 1817 e 1821:

- População masculina: 7,6 p/mil.

- População feminina: 10 p/mil.

Na análise da divisão sexual da mortalidade dos escravos da Fazenda, o que temos está apresentado no quadro 2. A princípio ela possui um equívoco: na contagem da natalidade o número de batizados foi computado junto com os nascimentos. Isto se deve ao fato de que a fonte não registra um único caso em que figurem, simultaneamente, as datas do nascimento e do batismo. De fato, por um mecanismo que ainda nos permanece desconhecido, os registros da existência de nascidos se davam alternativamente por nascimento ou batismo, com uma ligeira preferência pelo segundo. Esse é um erro que bem poderia ser descrito como erro padrão. O problema se constitui basicamente em contar, num determinado ano, os escravos nascidos no ano anterior e batizados neste. Porém o equívoco se estabiliza, uma vez que não contamos, neste tal ano, os que nasceram nele e serão batizados no seguinte.

Segundo os dados, a população masculina parece ter que

enfrentar maiores dificuldades para se manter. Não apenas contava com um número geral de nascimentos cerca de 15% menor, como ainda tinha que se haver com uma taxa de mortalidade praticamente igual à feminina, o que lhe acarretava um crescimento populacional equivalente à 3/4 do crescimento feminino. Chama a nossa atenção, ainda no quadro 2, o fato de que no ano crítico de mortalidade, 1820, o decréscimo populacional masculino tenha sido quatro vezes maior que o feminino. No entanto, esta seria a explicação para a formação demográfica como a observada? É difícil dizer. É de estranhar que não apareçam fraturas demográficas nas coortes da infância, onde mais da metade das mortes ocorrem. Embora isso pudesse ser indício de um ciclo epidêmico de larga distância entre um pico e outro, não parece ter sido essa a origem da deformação na pirâmide etário-sexual da escravaria.

Quanto à segunda hipótese colocada anteriormente, é necessário desmembrá-la nas suas diversas possibilidades. As manumissões, as fugas, os presos e o deslocamento de mão-de-obra podem, em conjunto, mas não necessariamente com o mesmo peso, fornecer algumas evidências quanto à evasão de população em Santa Cruz. Nas atualizações feitas no inventário de 1817 aparecem oito alforrias registradas. Além dessas, repousam no livro de registros do Cartório do 1º Ofício mais dez alforrias, que, segundo Debret, teriam sido ordenadas por D. Pedro I quando ainda era Príncipe Regente, entre 1821 e 1822 (DEBRET, 1834). No entanto, no documento consta como tendo sido ordenadas pela Princesa D. Maria Pereira e executadas pelo Marquês de Valadares (uma) e pelo Visconde de Magé (nove).

Quadro 3: Manumissões de escravos residentes em Santa Cruz entre 1817 e 1822

Data	Registro	Escravo	Id.	Obs.
	Santa Cruz	Maria da Conceição	4	Veio da Quinta liberta

Continua

Continuação

	Santa Cruz	Bernardo Telles	-	Comprado por 256\$000
	Santa Cruz	Quintilliano Joaquim	4	
Data	Registro	Escravo	Id.	Obs.
	Santa Cruz	Ursula Antunes	47	Casada com Flugencio Dias
14/03/1818	Santa Cruz	Maria Izabel	22	Alforria paga: 153\$600
23/03/1818	Santa Cruz	João Marianno	9	
05/04/1819	Santa Cruz	Maria Joze	13	
03/04/1821	Santa Cruz	Flugencio Dias	42	Liberto com a esposa por ordem de El Rey
18/04/1821	1º Ofício	Venceslau Marques	40	Consta no inventário de 1818
25/04/1821	1º Ofício	Manoel Garcia e sua filha	-	
25/04/1821	1º Ofício	Maria das Neves	62	Consta no inventário de 1818
25/04/1821	1º Ofício	Sebastião de Lima	-	
27/04/1821	1º Ofício	Joana Aoria e as filhas Cristina e Maria	-	
27/04/1821	1º Ofício	Maria do Espírito Santo	1	Consta no inventário de 1818
27/04/1821	1º Ofício	Arcângela de Jezus	1	Consta no inventário de 1818
28/04/1821	1º Ofício	Maria de Jezus Barcellos	-	

19/05/1821	1º Ofício	Ignácio da Alegria e sua esposa Felícia Maria	-	
21/03/1822	1º Ofício	Florinda The-reza	11	Consta no inventário de 1818

Fontes: Arquivo Nacional (Brasil). Inventário da escravidão da Real Fazenda de Santa Cruz, 1818, Códice 808, Volume 4 e Livro de Registros do Cartório de 1º Ofício.

Não se pode de maneira nenhuma afirmar que essas sejam todas as alforrias concedidas durante os anos de 1817 até 1821, o que também não significa que não seja uma razoável amostra delas. Desses registros temos apenas 8 homens, dentre eles conhecemos as idades de apenas três. Suas idades correspondem às extremidades da faixa etária produtiva, e mesmo entre as mulheres, totalizando 14, a exceção seria a liberta Maria Izabel, a única que pagou pela sua liberdade. Embora reduzida, a amostragem que dispomos aponta para uma frequência maior de alforrias femininas um privilégio para os mais jovens, até 13 anos, e os mais velhos, acima de 40 anos. Portanto as alforrias poderiam contribuir muito pouco com o fenômeno demográfico que estamos investigando.

As fugas, ou deserções como eram chamadas, constituem uma outra alternativa a ser investigada. Em maio de 1808, o coronel Couto Reis troca correspondências com João Abreu de Miranda Varejão². Nelas constam listas de escravos ausentes da fazenda por vários motivos, dentre os quais a deserção e a prisão. Trata-se, ao todo, de 71 escravos, sendo 43 desertados (41 homens e 2 mulheres) e de 28 presos, a maioria deles na fortaleza de Santa Cruz. Se computarmos pela população de 1817, teremos cerca de 6% da população geral e mais ou menos 12% dos homens. Essas cifras nos parecem bastante consideráveis. Além disso, nos anos de 1817 a 1821 foram registradas no inventário mais quatro fugas. Um destes casos é o de Manoel da Cruz Barbado, um viúvo de 42 anos que morava com sua filha Angélica de 16 anos. No campo de “observações” do seu registro no inventário consta simplesmente a palavra “desertado”.

Mais complicada foi a história de Manoel Joaquim, do domicílio 72 onde morava com sua mãe, a viúva Anna Joaquina. Nas observações pertinentes a esse cativo foi redigida uma breve história dos acontecimentos recentes de sua vida. Segundo consta, Manoel Joaquim havia desertado anteriormente, sendo apresentado pelo perdão de Sua Majestade El Rey em 15 de julho de 1817. Em março do ano seguinte foi enviado para a Quinta, de onde retornaria menos de um mês depois. Não há como saber o que de fato ocorreu na breve passagem de Manoel pela Quinta, mas o que se tem por certo é que em março de 1819 é dado por desertado pela segunda vez. Se descontarmos os seis meses de carência para que se classifique um escravo como desertado, é possível que em setembro de 1818, ou seja, cinco meses após regressar da Quinta, ele estivesse abandonando a Fazenda novamente, sem que houvesse registro de seu retorno.

Francisco Gomes abandonou Santa Cruz em junho de 1817. Era solteiro, 22 anos, morava com sua mãe, a viúva Victorianna Pereira. No seu caso consta apenas a observação de sua deserção e a data da fuga. Como ele, outros escravos foram igualmente reapresentados pelo perdão de Sua Majestade – todos homens e a maioria entre 20 e 35 anos, não destoando muito do padrão geral de fuga de cativos. Há registro de que em 1849, isto é, 28 anos depois, o número de desertados é razoavelmente maior. Havia 18 foragidos³, sendo 17 homens e uma mulher. Isso indica que a média daqueles que abandonavam Santa Cruz poderia oscilar em torno do 10 a 20 escravos. É possível que as fugas e as prisões fizessem a diferença na pirâmide etária que analisamos? É provável que sim, contribuindo para acentuar a ausência de homens na Fazenda, mas não explicaria a amplitude e nem o fato do lado feminino também ser largamente atingido a partir de 1817.

A outra forma de evasão de população seria o deslocamento de mão-de-obra para outros lugares. Não seria absurdo postular que o deslocamento de mão-de-obra de Santa Cruz para o serviço

governamental tenha ocorrido em razoável escala, como afirmam as memórias do coronel Reys. Braços de lá trabalharam “[...] nos serviços do esquadrão em ofícios do trem, no laboratório da Conceição e nas fortalezas [...]” (REYS, 1843, 178), computando aproximadamente 50 negros. Além disso, sabe-se pela mesma fonte que o Conde do Rezende, quando vice-rei, deslocou escravos de lá para seu serviço particular. É possível que outros tantos tenham sido usados na instalação da fábrica de pólvora e na sua produção, na manutenção do aqueduto da Lapa, construção de igrejas, edifícios públicos e outras obras realizadas na cidade do Rio de Janeiro, dentre outros possíveis afazeres.

Ao observarmos o comportamento desta população após a vinda da Corte lisboeta para o Rio de Janeiro, vemos que esse desnível populacional se acentuou bastante. Nos anos que se seguiram à instalação da sede do Império português no Brasil, uma série de mudanças foram realizadas na capital. Por certo, tais obras consumiram um sem número de escravos, dentre os quais, ao menos uma parte, pode ter saído de Santa Cruz.

É o que nos indica as listas trocadas entre Couto Reys e Miranda Varejão⁴. As listas, datadas de 1808, apresentam os seguintes destinos de trabalho para os escravos:

Na lista elaborada pelo capitão administrado João Fernandes da Silva:

- No Arsenal: 8 escravos
- Na Conceição: 11 escravos
- No Trem: 22 escravos
- No serviço do Regimento de Cavalaria de Linha da Cidade ou Cavalariças de S. A. R.: 21 escravos
- No hospital (aprendendo cirurgia): 2 escravos

No pedido de escravos de João Abreu de Miranda Varejão:

- Carpinteiros: 4 escravos (sendo 1 com mulher e filhos)
- Pedreiros: 4 escravos

- Ferreiros: 3 escravos
- Carreiros: 3 escravos
- Aprendizes: 17 escravos (“moleques” entre 12 e 16 anos)
- Trabalhadores: 50 escravos (alguns com suas famílias)

No total temos cerca de 145 escravos, isto é, 12,4% do total dos cativos contados em 1818. Se os números não forem por demais levianos, Santa Cruz serviu como fornecedora de escravos para o serviço de Sua Majestade, o Príncipe Regente. Um possível exemplo disso, em menor escala, seriam os pelo menos 15 rapazes e raparigas foram enviados para a Quinta, durante os cinco anos que se seguiram a 1817. Além disso, há no Arquivo do Museu Imperial um documento produzido em meados do século XIX, onde consta a relação dos escravos pertencentes a Imperial Fazenda de Santa Cruz destacados para a feitoria de Santarém em troca de 17 escravos pertencentes ao inventário da mesma feitoria que se acham destacados para a Quinta da Boa Vista⁵. Em outro documento datado de 1849⁶, constam 102 homens, 75 rapazes, 98 mulheres e 70 raparigas cujo destino registrado eram as “Quintas e outras”. Ainda que o período seja posterior e não saibamos com precisão para quais quintas foram os escravos, sabemos que haviam sido destacados por determinação de sua administração.

É possível perceber também que o número de homens destacados é ligeiramente superior ao de mulheres, enquanto o estrangulamento das pirâmides de 1817 e 1821 é bem mais acentuado no lado masculino. Mas se ao deslocamento de trabalhadores somarmos as fugas, estaremos bem próximos de conhecer o destino dos cativos que demos por falta nas pirâmides. É claro que a importância do trabalho dos escravos possuía dimensões bem mais amplas do que as que lhe foram até aqui destinada. Porém corrigiremos essa falta mais adiante, procurando construir um estudo sobre sentido social do trabalho escravo em Santa Cruz.

3. O SENTIDO DO TRABALHO EM SANTA CRUZ

Mesmo sendo produto das mãos jesuítas, que certamente a marcaram com seu estilo próprio de trato, é preciso que se diga que a principal atividade da Fazenda de Santa Cruz era a pecuária. Quando os padres foram expulsos contava com mais de dez mil cabeças, não obstante houvesse lá cana, feijão, arroz ... Na fazenda, o gado havia se multiplicado sob o cuidado dos campeiros negros a serviço dos padres e sua posterior ruína freqüentemente foi atribuída ao desleixo dos administradores, alguns interessados em desmembrar a fazenda.

Certamente a primazia desta atividade se refletiu na constituição original do plantel de escravos, definindo um trabalho muito menos árduo do que a colheita de cana ou algodão, por exemplo. No entanto, dado o porte da propriedade e o fato de ser pública, acreditamos que o predomínio da pecuária tenha decrescido razoavelmente durante a administração pública. Em que, então, uma escravatura tão extensa se ocuparia? Sabemos que não estavam apenas a serviço de Sua Majestade e seus administradores, mas também tinham seus próprios interesses para cuidar. O relatório do Deputado Rafael de Carvalho⁷ afirma que os cativos detinham lotes de terra bem consideráveis e que deles tiravam bons rendimentos, já que os cultivavam aos sábados, domingos e dias santificados, ou seja, uma boa parte do ano. Não trocaram essa regalia por outra, como o fornecimento das vestimentas; alguns investiam ainda mais. Nos mapas da ocupação da escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz, do Arquivo do Museu Imperial, constam, entre 1855 e 1858, de 5 a 20 escravos alugados a si⁸. Ou seja, pagavam para trabalhar nas suas próprias ocupações, obviamente mais rentáveis que os jornais pagos à fazenda.

Temos na Biblioteca Nacional um relatório datado de 1815 que ilustra de modo geral em que se ocupavam os escravos da Fazenda. Neste relatório figuram apenas os cativos que se encontram na Fazenda sem contar os de sua propriedade deslocados para outras labutas. Seu conteúdo está expresso no Anexo 1. Esta lista impressiona não apenas pelas minúcias, mas principalmente pela idéia de auto-suficiência que ela é capaz de gerar. Santa Cruz aparentemente produzia

praticamente tudo o que necessitava e era plenamente capaz de cuidar dos seus. A existência de cirurgiões, enfermeiros, amas, parteiras... revela que os cativos eram como que amparados pela administração, provavelmente para que tivessem plenas condições de trabalhar, mas é possível que fizesse parte da face humanitária do trato estatal com os cativos. Estado civilizado, escravos bem tratados. Ao mesmo tempo, é de se notar que apenas 34 escravos estão destacados para aquela que tradicionalmente era tida como atividade principal da Fazenda: a pecuária. Os 26 homens, auxiliados por 8 rapazes, aparentemente podiam cuidar das milhares de cabeças de gado criadas ali.

Se fizermos um cálculo duro de produtividade, teremos cerca de 5,5% de investimento de trabalho na atividade-fim contra um absurdo índice de 94,5% de investimento de força potencialmente produtiva em atividades outras. Não que os pastos tenham chegado ao seu limite de produtividade, muito pelo contrário, continham menos de 2/3 das cabeças de gado deixadas pelos jesuítas. Ora, poderia a fazenda ter deslocado o seu centro de atividades da criação ao cultivo? Toda a sua existência está ligada à pecuária e ao abate como principal meio para gerar rendimentos e até recentemente era conhecida como Abatedouro Nacional. Além disso, discriminados em atividades agrícolas, encontram-se apenas 18 escravos, menos de 3% do potencial de mão-de-obra. Se acrescentarmos a esses as 11 mulheres da colheita de mamona, teremos 29 cativos, menos de 5%. Associando as duas atividades presumíveis de uma fazenda, agricultura e pecuária, não ocuparíamos 10% da escravaria. Isso poderia ser explicável pelo período do ano em que a lista foi montada. Caso não se tratasse do período de plantio nem do de colheita, os escravos da lavoura poderiam estar ociosos.

Essa hipótese é plausível considerando-se os 243 escravos ditos “a dispor diariamente”, que representam algo em torno de 40% da capacidade de trabalho da escravaria, mesmo não sendo certo que seus labores estivessem ligados à agricultura ou à pecuária. Mas ainda assim, somando tudo teríamos no máximo

50% dos escravos com potencial de trabalho sendo possivelmente destinados às atividades econômicas primárias.

Com isso fica mais ou menos claro que a Fazenda, durante a sua administração pública, foi progressivamente descaracterizada como unidade produtiva nos moldes tradicionais, para se acrescentar aos seus produtos outras fontes de lucros indiretos. É o que constata Manoel Martins do Couto Reys conforme descrito em suas memórias (REYS, 1843, 152), e a presença de um elevado número de escravos especializados o confirma. Entre os homens, o índice de especialização é de 40%, contando os carpinteiros, pedreiros, ferreiros, sapateiros, curtidores, manteigueiros, tecelões, oleiros, e os aprendizes que com eles trabalhavam. Estariam todos eles envolvidos apenas na manutenção da enorme estrutura da fazenda?

Seria difícil imaginá-lo. Na relação dos 17 escravos pertencentes à Imperial Fazenda de Santa Cruz e destacados para a feitoria de Santarém em troca dos escravos pertencentes ao inventário da mesma feitoria que se acham destacados para a Quinta da Boa Vistas, encontram-se nada menos do que 7 especializados. São dois carpinteiros, três pedreiros, um oleiro e um curtidor.

Temos, então, que, em Santa Cruz, um elevado percentual de sua escravaria detinha algum conhecimento profissional e esses cativos, tanto quanto os não qualificados eram destacados para suprir as demandas por mão-de-obra. É possível que o plano de Couto Reys tenha sido posto em prática. Dizia ele:

Com estas considerações, tantas vezes conferidas e analysadas na minha memória, me pareceu que, entre tantos artigos de que recordava, dois mereciam uma particular atenção para serem adoptados, e seriam bem aceitos na justiça dos gênios cordados imperiais. O primeiro, a educação de um certo número de rapazes escravos, mais geitosos, e de provada habilidade, applicando-os a officios mecanicos, debaixo da doutrina, e insinuação de bons mestres, formando com este expediente um congregado de hábeis carpinteiros da ribeira e obra branca, de calafates e tanoeiros de ferreiros e serralheiros, de pedreiros, caboqueiros, &c.,

para se ocuparem indefectivelmente nas obras reais, como nos arsenais, trem, e casa de armas: cujos jornais avultadíssimos, em que a fazenda real faz anualmente consideráveis despesas, ficando nos cofres do Erário, eram consequente e indubitável rendimento da fazenda de Santa Cruz, que entraria na conta de seus lucros (REYS, 1843, p. 157-158).

Também corrobora a efetivação desse expediente o relatório de distribuição da escravaria da fazenda em 1849⁹, que apresenta um índice de 31% da população masculina ativa exercendo, ou em preparação para o exercício, um ofício. Ainda que esse índice seja menor do que o de 1815, é três vezes maior do que o percentual encontrado por Florentino e Góes para o agro-fluminense como um todo (FORENTINO; GÓES, 1997). É provável que o incentivo à formação profissional transparecesse para a Coroa e para a administração como parte integrante e importante da lucratividade gerada pela fazenda, tanto quanto suas colheitas de grãos da terra - arroz, feijão, milho ... - e tanto quanto a carne verde saída de seus abatedouros para saciar o Rio de Janeiro. Porém, por certo não era essa a perspectiva que os escravos tinham de seu próprio trabalho.

Se o exercício de um determinado ofício poderia lhe valer uma ausência da fazenda, o que significa abandonar suas fontes de renda, qual seria a vantagem de ser um escravo artesão? Stuart Schwartz nos mostra como determinados tipos de ocupação costumavam render ao escravo tempo extra para cuidar de sua própria produção, além de uma diferenciação social advinda da sua capacidade de gerir os seus próprios investimentos (SCHWARTZ, 2001). Um maior controle do seu tempo, ou melhor, um maior tempo sob seu controle parece ter sido uma das vantagens de exercer um ofício para os cativos. Em Santa Cruz para cada ausência que se prolongasse a ponto de arruinar suas terras, correspondia um período de folga para que o dito cativo colocasse suas coisas em ordem. Tal período era de um ano¹⁰. Mesmo sendo uma determinação aplicada indistintamente, ser um artesão poderia lhe proporcionar alguns anos de folga na vida, já que para

arruinar uma roça bastam poucos meses de descuido.

Seja por isso, seja por se tratar de um trabalho melhor que o ordinário, o fato é que em torno de 1818, havia 174 cativos com ocupação que lhe exigia uma habilidade a ser aprendida, e desses, 70 escravos, ou seja, mais ou menos 40%, cuidavam para que outro membro de sua família seguisse a mesma trilha. Mesmo não correspondendo à totalidade dos casos, é importante mencionar algumas histórias de sucessão dos conhecimentos profissionais. Um exemplo disso é Francisco de Almeida, tecelão no inventário de 1817. Francisco tem por aprendiz ninguém menos que seu filho Luís José, de apenas oito anos. Chama ainda mais atenção o caso de Domingos Ramos, um caboqueiro de 51 anos casado com Maria da Penna. Seus três filhos, Francisco de Souza de 16 anos, José Isidoro de 14 anos, e João de Souza de 11 anos, são todos eles aprendizes de carpintaria.

Outros casos chegam a ser curiosos como o de Francisco do Desterro, um oleiro que possivelmente providenciou para que seu filho se tornasse músico. Feliciano Teixeira conseguiu se manter no “ofício” da música, apesar de sua notória inaptidão para a coisa, tão notória que valeu a observação: “não tem jeito para a Quinta”. Diferente foi o acontecido com Anna do Rosário Pimenta, uma jovem de 25 anos, casada, embora o marido não esteja assinalado. Seus filhos, Vicência Ferreira de oito anos e Targine José de pouco mais de um ano, estão destinados à música na Quinta. É bem provável que o pai não registrado possa ter obtido, ainda que precocemente, o direito de seus filhos serem classificados como músicos.

Certamente estes casos mostram que, de alguma maneira, o ofício era algo desejado pelos cativos e, portanto, algo que lhes conferia vantagens e algum *status* frente aos demais. Os músicos citados indicam que a música, e quiçá os ofícios em geral, não tinham necessariamente uma ligação com a aptidão, com os “mais geitosos, e de provada habilidade” dos quais falava Couto Reys. Antes, tratava-se de algum tipo de arranjo da política cotidiana que facultava, mesmo aos inaptos, a possibilidade de se furtar ao trabalho braçal.

Nos relatórios de distribuição das tarefas também aparecem

também os escravos “a dispor diariamente” (1815) e “nas esquadras ambulantes” (1817), o que equivale dizer, os que cuidam dos serviços mais pesados e não-especializados dentro da Fazenda. Em ambos os casos eles representam 40% da mão-de-obra classificada destes braços para todo serviço. Mais uma vez em ambos os relatórios, aproximadamente 80% são mulheres; para ser mais exato, em 1815 as mulheres representam 76,5% e em 1849 são 80%. De um modo geral, é possível imaginar as mulheres escravas de Santa Cruz, se pondo a trabalhar pesado, certamente mais pesado do que gostariam, dada a escassez de homens. A elas era negado o acesso à praticamente todos os ofícios, exceto a música. Poderiam ter trabalhos específicos como ser ama, enfermeira, trabalhar na olaria, ou no fabrico de manteiga, ser parteiras ou trabalhar nos teares. Mas, não eram consideradas detentoras do ofício de seu trabalho.

4. AS FAMÍLIAS ESCRAVAS FRENTE ÀS EXIGÊNCIAS DO SERVIÇO DE EL REY

Observa-se então que, curiosamente, mediante a queda do número de escravos em idade fértil como um todo, e especialmente com a redução de 3% das possíveis mães frente ao total, o percentual das mulheres que concebem e mantêm seus filhos, perante o universo daquelas que alguma vez tiveram a chance de fazê-lo, aumenta consideravelmente. Em 1791, 53% das mulheres com mais de 15 anos, isto é, estando ou já tendo passado pela idade fértil, são tutoras de pelo menos um filho. Em 1817, não obstante a queda dos pais possíveis, esse percentual sobe para 58%. Obviamente este movimento teria um preço. De algum modo, os cativos tiveram que alargar o escopo de possíveis mães para obter um aumento de natalidade. O percentual de mães que alguma vez passou pela experiência do matrimônio, e com isso pôde ter filhos sancionados pela norma, caiu de 91% para 77%. O que equivale dizer que a proporção de mães solteiras cresceu de 9% para mais de 20%. Correlativamente, as mães que moram ainda com seus pais - pai, mãe ou, eventualmente, ambos - que equivaliam

a pouco mais de 5% no primeiro inventário, em 1817 respondem por 18% das mães. A média de idade das mães, que em fins do século XVIII estava em torno dos 36, caiu consideravelmente, na segunda década do XIX gira em torno dos 32 anos. Coerente a esta queda há um aumento do número de mães abaixo dos 20 anos. No primeiro inventário só havia uma (0,4%), ao passo que no segundo, essas jovens mães representam 17%, ou seja, 37 casos.

Por fim, em 1791, havia 26 filhos que não estavam sob a tutela de suas mães, sendo que 22 estavam com os pais e 4 com os avós. Já em 1817, a situação se alterou completamente, temos 63 filhos que viviam longe de suas mães, provavelmente deslocadas para as Quintas de Sua Majestade, mas também possivelmente mortas ou libertas. Destes, 20 estavam com os avós e 43 com os pais. A consequência nefasta dessa servidão ao rei é que algumas famílias muito provavelmente foram - provisoriamente ou de modo permanente - separadas com a retirada de escravos da fazenda. Diante do agouro de ampliar a ausência materna, os laços de parentesco extenso, principalmente os que ligam avós a netos, passaram a se constituir como a via preferencial para sustentar os rebentos com mães ausentes. Se por um lado trata-se de uma forma de burlar as intempéries de viver, por outro, significa que as regras de comportamento foram, aparentemente, flexionadas.

O que se tem, em primeiro lugar, é cerca de um século e meio de cuidados dos curas de Santo Inácio. O sistema de regalias concedidas aos escravos funcionava como um poderoso meio de tentar exercer algum controle social, posto que era permanentemente acompanhado da possibilidade de perdê-las numa eventual venda. Paralelamente às benesses, havia a pregação, iniciada na escola de rudimentos e catequese e mantida ao longo de toda a vida dos escravos. Tão cadente e repetitiva quanto a batida do tambor que marcava as horas da vila dos escravos, deveria ser a voz dos padres na escola, nos ofícios religiosos, no trabalho... Tal procedimento parece ter surtido algum efeito. Cerca de 20 ou 30 anos depois, isto é, uma geração além, alguns aspectos desses padrões morais e de conduta ainda parecem razoavelmente fortes. Basta lembrar que em 1791 apenas nove mulheres – menos de

uma em cada 20 mães - poderiam receber a pecha de mães solteiras, enquanto que em 1817 esse qualitativo caberia a 23%, ou seja, praticamente uma em cada quatro.

Isso pode ter sido fruto do afrouxamento nas regras ou, ao menos, na vigilância. Quando a administração real assumiu a Fazenda, um de seus maiores desafios certamente foi manter sob controle social uma escravaria tão numerosa. Para tanto, o modelo jesuítico de trato pareceu o melhor a ser adotado. De fato, não havia muito que pensar, e sim, uma multidão socialmente habituada a um conjunto de práticas que constituíam uma dominação aceitável. Mudar isso seria muito temerário. Como diria o deputado Rafael de Carvalho posteriormente: “Ora com taes hábitos toda a reforma exige prudencia”¹¹.

A lacuna deixada pela suspensão do controle moral e religioso exercido pelos inacianos abriu espaço para que os escravos pudessem explicitar interesses e relações até então latentes. As contingências, não apenas permitiam, mas, quiçá, urgiam. Embora não seja possível afirmar que esses cativos tenham abandonado as suas práticas católicas, nem que tenham desprezado totalmente a norma católica como forma de sancionar suas relações, é factível supor que tenham tido oportunidade – ou necessidade – de flexibilizar as regras de conduta moral. Talvez uma tal mudança tenha se dado pelo mui longínquo em que já se ouvia a voz dos jesuítas em seus púlpitos derrubados. O eco, então quase inaudível, careceria de pujança.

Quadro 4: Cabeças de domicílio entre os escravos da Real Fazenda de Santa Cruz, 1791 e 1817

	1791	1817
Domicílios encabeçados por homens	251 (70%)	205 (60%)
Domicílios encabeçados por mulheres	110 (30%)	134 (40%)
Total de domicílios	361 (100%)	339 (100%)

Mulheres solteiras encabeçando domicílios	21 (6%)	25 (7%)
Mães solteiras encabeçando domicílios	7 (2%)	11 (3,2%)
Mulheres viúvas encabeçando domicílios	81 (22%)	83 (25%)
Mulheres casadas* encabeçando domicílios	8 (2%)	26 (8%)

* Sem marido mencionado ou com marido ausente

Fonte: ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Inventários de escravos da Real Fazenda de Santa Cruz: 1791 - Códice 808, Volume 4 e 1818 (sic.) - Códice 3277, Depósito 208.

Não há certeza que assim tenha se dado. Contudo, o quadro 4 mostra alguns indicadores acerca da vida dos que foram classificados como cabeças de domicílio. É bem provável que o conceito em questão seja o de cabeça de um fogo, ou seja, uma unidade domiciliar e produtiva, onde se congregavam os que trabalhavam e partilhavam do mesmo teto, reunidos em torno do mesmo fogo. De qualquer modo, ainda coerente com a evasão de homens, as mulheres assumiram de modo mais efetivo essa posição. Em 1791, as mulheres assinaladas no topo da lista de habitantes de uma destas unidades representava menos de 1/3 do total. No transcorrer da segunda década do século XIX, essa proporção se eleva para 40%. O mais curioso é que os demais indicadores tendem a mostrar um aumento da independência feminina em medidas bem mais modestas.

O diferencial parece estar nas relações externas ao grupo. Um número significativo de mulheres aparece, em 1817, casadas com homens que não são escravos de Santa Cruz. Dentre os 26 casos, isto é, 8% das mulheres casadas, pelo menos 9 trazem indicações de quem seja o marido. Estes matrimônios podem ser evidências de um afrouxamento nas tendências endogâmicas. Será que as jovens escravas punham-se a pensar concretamente nesta possibilidade? Talvez, ao final do dia, algumas rodas de raparigas pudessem ser vistas comentando o assunto. Rodas, onde cada uma opinava sobre os requisitos para estar em melhores condições para obter as atenções de um liberto dos arredores - que caso fosse

letrado, poderia ajudá-la a redigir uma carta ao Príncipe Regente solicitando a sua própria alforria. Ou talvez, pelo contrário, tais pensamentos assaltassem-nas no auge do dia, quando o labor era menos suportável. Aí poderíamos imaginar uma ou outra moçona a pensar numa companhia que valesse o alento para as dores da vida. Quiçá, que lhe tirasse a dor maior, a dor do cativeiro.

Os homens de lá... Esses, como todos os demais ao longo da História, se esmerariam em subtrair às mulheres seus devaneios, apresentando-lhes algo de seu próprio interesse. Factível como a ambição. A terra, os animais, o direito ao enxoval, as vantagens de se casar o quanto antes. Ali mesmo, à sombra de Santa Cruz.

5. CONCLUSÃO

Ao escrever sobre as famílias de Santa Cruz, Richard Graham afirmava: “Pode-se presumir, pelo que se conhece da vida escrava em geral, que muitos destes casais representavam somente uniões temporárias” (GRAHAM, 1979, p. 43). Com isso, revelou não apenas quão pouco se conhecia da vida escrava naqueles anos, mas como essa perspectiva embotou sua análise. Mesmo diante de um número considerável de viúvos – e a viuvez é, por definição, espelho de uma relação que sobreviveu à morte de um dos cônjuges, que literalmente transcende a própria existência de uma das partes – Graham preferiu acreditar que as relações eram instáveis e voláteis, sem nenhum significado maior. Diante do que foi possível entrever nas fontes, percebe-se o quão amplo era esse significado e como ele açambarcava todos os habitantes da “vila dos escravos”.

Recentemente aprendemos que os danos da escravidão não impediram, quiçá antes estimularam, o desenvolvimento de estratégias para manter uma vida cultural e material mínima e tentar torná-la máxima, a máxima possível. Os homens e mulheres de lá tinham de se articular para manter suas ambições de pé, frente à pujança

da condição cativa. Pode ser que fosse nessa experiência comum e interligada, onde freqüentemente surgem solidariedades e disputas, que os homens cativos entendessem a dimensão da sua escravidão. Vendo-a não só “de baixo para cima”, mas sendo capaz de olhar para os lados e de tecer uma apreciação ampla da sua realidade e dos instrumentos disponíveis para o seu viver.

O que Santa Cruz nos mostra é que, dispondo de espaço, tempo e população, os cativos construíram – e provavelmente construiriam em qualquer outro lugar – uma comunidade, conceito cada vez mais utilizado para a escravidão. O parentesco tendeu a se multiplicar e a enfeixar os cativos de tal modo que puderam se reconhecer enquanto “servos de Santo Inácio a serviço do Imperador”, manipulando a memória do “tempo dos jesuítas”. Talvez, tenha sido assim que os que foram levados de lá para a feitoria do linho cânhamo no sul da colônia, ao final do século XVIII, se apresentaram aos novos feitores. Em sua bagagem, carregavam as experiências e seus fazeres habituais, estabelecidos como costumes a se imporem à nova residência. Por isso, em pouco tempo passaram a ser conhecidos por priorizarem seus negócios, em detrimento do linho de Sua Majestade (MORAES, 1994).

Como vimos, as vicissitudes do cativo na Real Fazenda de Santa Cruz eram, em grande medida, caudatárias do passado jesuíta e do presente estatal. Nessas duas tradições, entrelaçadas desde fora da fazenda, os escravos puderam se constituir como uma comunidade com suas próprias regras sociais, valores e tradições. E mais. Por virtude da necessidade, essa mesma comunidade aprendeu a manejar os elementos que a cercavam e com os quais tinha que lidar, transformando-os em elementos constitutivos do seu cosmos social, com isso dava novo sentido a elementos do seu passado, como a tradição jesuíta, mas também do seu presente, como o ofício e o trabalho imposto pelas necessidades da máquina estatal.

O governo monárquico no Brasil, herdeiro da tradição lusa,

presa das aparências de civilidade, contrastantes com a realidade escravista do país, buscava refúgio no modelo quase mítico de tratamento benevolente dos cativos desenvolvidos pelos jesuítas. Tratamento este, que para além das aparentes benesses, trazia em seu seio um “quê” de ameaça. Quanto mais os cativos tinham e quanto mais julgavam ter, mais doloroso seria perdê-lo. Pode ser que nas mãos de padres e administradores a venda, ostracismo por definição, fosse o açoite mais temido pelos negros de Santa Cruz. Aparentemente bem tratados - como de fato, em certo sentido, o eram - tinham suas famílias, seus laços sociais, suas terras ou seu gado, sua casa enfim. Coisas demais para perder.

Talvez seja esse o melhor ponto do estudo de Santa Cruz, a descoberta de uma espécie de ponto de equilíbrio entre senhores e escravos. A dedução da existência de uma certa norma de conduta estabelecida no cotidiano, razoavelmente aceita por ambas as partes, que consubstancia uma *pax* necessária à vida no varejo. Se rompida, por qualquer um dos lados, o conflito pode emergir e as armas para tanto podem ser as mais variadas. Tantas quantas se puder construir.

Anexo 1: Distribuição dos escravos da Real Fazenda de Santa Cruz por sexo e função (1815)

Funções	Ho- mens	Ra- pazes	Funções	Mu- lheres	Rapa- rigas
Carpinteiro:			No fabrico de manteiga	1	
Oficiais	6		Nas oficinas de teares	15	20
Aprendizes	14	19	Na olaria	5	
Pedreiro:			No armazém	8	
Oficiais	6		Com os empregados	4	
Aprendizes		5	No Paço	1	
Serventes	5	7	Enfermeiras	4	
Ferreiros:			Parteiras	2	

Continua

Continuação

Oficiais	5		Amas de cegos	10	
Tocadores de fole	2		Amas de crianças	11	
Sapateiros:			Na horta	7	
Oficiais			Colhendo mamonas	11	
Aprendizes	1	3	Paridas	26	
Outros serviços			Dispensadas por estarem próximas de parir	9	
Funções	Homens	Rapazes	Funções	Mulheres	Rapargas
Oficiais curtidores	8		Nos caminhos	40	8
Oficiais mantigueiros	1		A dispor diariamente	164	22
Oficiais tecelões	4		Soma	318	50 (368)
Oficiais oleiros	8				
No hospital					
Cirurgiões	1				
Barbeiros	2				
Enfermeiros	2				
Cozinheiros	2				
Carreiros	13				
Candeeiros		12			
Carroceiros	3				
Campeiros	26	8			
Centeiros enteiros	4				
Hortelões	2				
Sacristãos	2	1			
Com os empregados	2	6			
Guardas de roças	9				
Feitores	1				

Nos caminhos	2				
Com licenças	3				
Na cavalaria	1				
No armazém	1				
A dispor diariamente	57				
Soma	193	61 (254)			

Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Observações sobre a administração da Real Fazenda de Santa Cruz, pelo tenente coronel Francisco Cordeiro da Silva Torres. Acompanha uma relação dos escravos a serviço naquela fazenda, 1815 – Setor de Manuscritos, localização topográfica: II - 34, 33, 8.

NOTAS

- 1 Na média dos grandes plantéis da província do Rio de Janeiro, a seletividade do tráfico atlântico de escravos proporcionava um volume maior de cativos homens e “adultos”, mantendo uma pequena presença de crianças em seu meio (FLORENTINO; GÓES, 1997).
- 2 Ofício de Manuel Martins do Couto Reis remetendo os escravos requisitados para trabalharem na quinta de S.A.R. Fazenda de Santa Cruz. 30.05.1808. Biblioteca Nacional, Setor de Manuscritos, localização topográfica: II-35,11,7 n1-3.
- 3 Mapa da totalidade da Escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz. Datado de 30/06/1849 e assinado pelo escrivo Pedro Nolasco da Silva. Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial. Petrópolis.
- 4 Estas informações encontram-se no ofício de Manuel Martins do Couto Reis remetendo os escravos requisitados para trabalharem na quinta de S.A.R. Fazenda de Santa Cruz, de 30/05/1808. Biblioteca Nacional, Setor de Manuscritos, localização topográfica: II-35,11,7 n1-3.
- 5 Informações referentes à relação dos escravos pertencentes a Imperial Fazenda de Santa Cruz destacados para a feitoria de Santarém em troca de 17 escravos pertencentes ao inventário da mesma feitoria que se acham destacados para a Quinta da Boa Vistas, de 1855. Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial, Petrópolis.
- 6 Mapa da totalidade da Escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz. Datado de 30/06/1849 e assinado pelo escrivo Pedro Nolasco da Silva. Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial. Petrópolis.
- 7 Trata-se da Resolução nº 144 de 1837, de autoria do Deputado Rafael de Carvalho membro da Comissão das Contas do Tutor de S. M. e AA. Imperiais (I-PAN-14.8.837- Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial de Petrópolis - RJ).
- 8 Esta informação consta nos mapas da ocupação da escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz, para os anos de 1855, 1856 e 1858. Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial. Petrópolis.
- 9 Mapa da totalidade da Escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz. Datado de 30/06/1849 e assinado pelo escrivo Pedro Nolasco da Silva. Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial. Petrópolis.
- 10 Esta observação é feita com base na Resolução nº 144 de 1837, de autoria do Deputado Rafael de Carvalho membro da Comissão das Contas do Tutor de S. M. e AA. Imperiais

(I-PAN-14.8.837- Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial de Petrópolis - RJ), p. 3.

11 Resolução nº 144 de 1837, de autoria do Deputado Rafael de Carvalho membro da Comissão das Contas do Tutor de S. M. e AA. Imperiais (I-PAN-14.8.837- Coleção do Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Arquivo do Museu Imperial de Petrópolis - RJ), p. 5.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, José Pizarro e. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1820.

ARQUIVO DO MUSEU IMPERIAL DE PETRÓPOLIS (RJ). **Resolução nº 144 de 1837, de autoria do Deputado Rafael de Carvalho membro da Comissão das Contas do Tutor de S. M. e AA. Imperiais e tutor de S.M. e AA.** II. I-PAN-14.8.837-Car.rs.

_____. **Mapa da totalidade da escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz**. Datado de 30/06/1849 e assinado pelo escrivão Pedro Nolasco da Silva.

_____. **Mapas da ocupação da escravatura da Imperial Fazenda de Santa Cruz** (1855, 1856 e 1858).

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Correspondências e documentos diversos da Real Fazenda de Santa Cruz**, RJ, 1790-1820. Caixa 507.

_____. **Inventário da escravaria de Santa Cruz**, RJ, 1818. Códice 3277, Depósito 208.

_____. **Inventário dos bens da Real Fazenda de Santa Cruz**, RJ, 1791. Códice 808, v. 4.

_____. **Livro de Registro do Cartório de 1º Ofício**.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Ofício de Manuel Martins do Couto Reis remetendo os escravos requisitados para trabalharem na quinta de S.A.R.** Fazenda de Santa Cruz. 30.05.1808. Setor de Manuscritos (II – 35, 11, 7 n1-3).

_____. **Relação dos escravos da Real Fazenda de Santa Cruz que se acham empregados na cidade em vários destinos, presos em outros e desertados (Fazenda de Santa Cruz, 30 de maio de 1808, assinado pelo capitão administrador João Fernandes da Silva) e cópia da relação dos**

escravos que devem vir da Fazenda de Santa Cruz para a quinta de S. A. R. Secretaria de Estado, 26 de maio de 1808, assinado por João Abreu de Miranda Varejão. Setor de Manuscritos (II – 35, 11, 7 n1-3).

BLACKBURN, Robin. **A queda o escravismo colonial – 1776-1848.** Rio de Janeiro: Record. 2002.

_____. **A construção do escravismo no novo mundo.** Rio de Janeiro: Record. 2003.

CASTRO, H. M.; SCHNOOR, E. **Resgate: uma janela para o oitocentos.** Rio de Janeiro: Topbooks. 1995.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Voyage pittoresque et historique au Brésil.** Paris: [s.n.], 1834. (v. 3).

DOLHNIKOFF, Miriam. **José Bonifácio de Andrada e Silva.** Projetos para o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Publifolha, 2000.

FAZENDA, Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo 95, v. 149, 2. ed, 1943.

FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (Org.). **Ensaio sobre a escravidão** (I). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, J. R. **A paz da senzala.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. Comércio Negro e Estratégias de Socialização Parental entre os Escravos do Agro Fluminense, 1790-1830 In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 9., 1994, São Paulo/Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo; Belo Horizonte: ABEP, 1994. p. 345-365.

FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do rei.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

GENOVESE, Eugene. **A economia política da escravidão.** Rio de Janeiro: Pallas, 1976.

GRAHAM, Richard. **Escravidão, reforma e imperialismo.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

GRINBERG, Keila. **Liberata - a lei da ambigüidade.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LEITE, Benedito. **História de Santa Cruz**. Rio de Janeiro: [s.n.], [19--].

LEITE, Serafim. **A Companhia de Jesus e os pretos do Brasil**. Lisboa: Ed. Brotéria, [19--].

_____. **História da Cia. de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, [19--]. (t. VI).

MARQUESE, R. B. **Feitores do corpo, missionários da mente**: senhores, letrados e o controle de escravos nas Américas, 1680-1880. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MORAES, Carlos de Souza. **Feitoria do Linho Cânhamo**: documentação inédita. Porto Alegre: Parlenda, 1994.

PAMPLONA, Marcos A. (Org.). **Escravidão, exclusão e cidadania**. Rio de Janeiro: Access; 2001.

REYS, Manuel Martins do Couto. "Memórias de Santa Cruz". **Revista do IHGB**, t. V, 1843.

_____. Lucro geral da Fazenda de Santa Cruz nos 13 anos incompletos contados de julho de 1791 a dezembro de 1804. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 1843.

SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, roceiros e rebeldes**. São Paulo: EDUSC, 2001.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1999.

TELLES, Maria L. M. S. A conquista da terra e a "conquista" das almas. In: FAUSTO, Anna Maria (Org.). **A forma e a imagem** - arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial. Rio de Janeiro: PUC-RJ, [19--].

Recebido em: Março de 2007

Aprovado em: Abril de 2007

Quilombos em Macaé no século XIX

Márcia Sueli Amantino

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Professora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO/ Niterói
E-mail: marciaamantino@terra.com.br

Resumo. O trabalho analisa quilombos na região de Macaé, província do Rio de Janeiro, durante o século XIX. Além de obras de referência e de memorialistas, o artigo se baseia em fontes primárias produzidas por diferentes atores sociais de época, sobretudo registros policiais e autos de perguntas de processos-crime. Nota-se a existência endêmica e ameaçadora de quilombos na área estudada, dentre os quais o liderado por Carucango, um dos mais expressivos. Por outro lado, constata-se a possibilidade de negociação de quilombolas com a sociedade escravista e que, em termos materiais, nem sempre a vida em quilombos era mais satisfatória que a de determinados cativos.

Palavras - chave: Escravidão. Quilombos. Brasil Colônia.

Abstract. The work analyzes *quilombos* in the municipal districts of Macaé, province of Rio de Janeiro, during the 19th century. Besides reference books and of *memorialistas*, the article bases on primary sources produced by different social actors of time, above all registrations policemen and process-crime questions. It is noticed the endemic and threatening existence of *quilombos* in the studied area, among which led it by *Carucango*, one of the most expressive. On the other hand, the possibility of *quilombolas* negotiation is verified with the slave society and that, in material terms, not always the life in *quilombos* was more satisfactory than the one certain captivities.

Keywords: Slavery. Quilombos. Brazil Colonial.

Macaé situa-se em encantadora posição, à embocadura do rio do mesmo nome e é dividida por esse rio em duas partes desiguais. A que fica à margem direita é a maior; entretanto, não se compõe de mais de sessenta ou oitenta casas, pequenas, baixas, separadas umas das outras, por assim dizer, esparsas, na maioria coberta de colmos. Desse mesmo lado do rio, em uma grande praça ainda em formação, ergueram o marco da justiça destinado a tornar conhecida a classificação da cidade na ordem judiciária e administrativa. Ainda sobre a margem direita do Macaé foi a igreja construída, ao alto de um pequeno morro, a pouca distância das casas, assemelhando-se de longe a um pequeno castelo (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 183).

Quando em 1817, Saint Hilaire passou por Macaé, havia poucos anos que o local tinha sido erigido em vila. A criação da vila ocorreu em 1813 e no ano seguinte a Câmara iniciou seus trabalhos de ordenamento urbano e social. Assim, o que o naturalista viu ao passar pela região foi o início de um processo de consolidação espacial e de poder comandado pela elite local. Segundo seus relatos, naqueles anos iniciais do século XIX, a principal atividade econômica da vila era o comércio de madeiras. Tanto os ricos como os médios e pequenos proprietários de terras e homens se dedicaram a esta exploração. Entretanto, o naturalista também identificou que havia outros produtos na região. Referia-se ele aos vinte engenhos de açúcar que existiam entre o sítio do Paulista e o porto de São João da Barra. Além destes engenhos, alguns fazendeiros estavam também iniciando o cultivo de café. Outros, ainda, plantavam milho, algodão, arroz e mandioca (SAINT-HILAIRE, 1974).

Em todas estas atividades, bem como nos serviços urbanos e domésticos, a mão-de-obra cativa era essencial. Todavia, para manter o controle sobre este elevado contingente era preciso ordená-lo. Para isto, a Câmara, em 1814, criou o cargo de Capitão do Mato para tentar coibir o número de escravos fugitivos que viviam pelos matos da região (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 1814-1828, Livro da Câmara Municipal de Macaé). Em 1820, ao definir as posturas da cidade, os camaristas aproveitaram para

tentar sanar alguns dos problemas vivenciados pela população com respeito aos cativos (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1814-1828, Livro da Câmara Municipal de Macaé). Pelas posturas, ninguém poderia comprar produtos oferecidos por escravos ou por pessoas suspeitas de o serem. Se os compradores fossem cativos, receberiam 200 açoites em praça pública; se forros, 30 dias de cadeia. Além disto, “pessoa alguma de qualquer qualidade ou condição que seja... poderá ocultar escravos fugidos”. No prazo máximo de três dias teria que entregá-lo ao seu senhor ou às autoridades. Caso contrário, pagaria seis mil réis de condenação e mais os jornais em dobro pelos dias que tiver ficado com a propriedade alheia. Se quem lhe desse asilo fosse um escravo, receberia 200 açoites e o senhor ainda teria que pagar ao açoitador a quantia de 640 réis pelo serviço prestado.

Para períodos posteriores, através das informações remetidas ao Presidente de Província pelo administrador da Mesa de Renda do Município, em 21 de novembro de 1877, sabe-se que Macaé possuía um total de 11.599 escravos matriculados desde o ano de 1872 até o de 1876 (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1877, Mesa de Renda do Município de Macaé)¹. Destes, 6.004 eram homens e 5.595 eram mulheres. Retirando os que morreram, os alforriados, os que mudaram de município e incorporando os que entraram na região, o total de escravos de Macaé era da ordem de 10.762 cativos no ano de 1876, ano final da análise feita pelo administrador.

Estas informações fornecidas permitem também a percepção do padrão sexual dos escravos de Macaé ao longo destes cinco anos.

Quadro 1 – Padrão sexual dos escravos de Macaé entre os anos de 1872 a 1876.

	1872		1873		1874		1875		1876	
Sexo	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Masculino	5.443	50.3	5.834	51.9	5729	51.8	5.617	51.9	5598	52.0
Feminino	5.389	49.7	5.396	48.1	5323	48.2	5.206	48.1	5164	48.0
Total	10.832	100,0	11.230	100,0	11052	100,0	10.823	100,0	10762	100,0

Fonte: ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Mesa de Renda do Município de Macaé - 21 de novembro de 1877.

Pelos dados acima, nota-se que havia um equilíbrio sexual entre os cativos de Macaé, já que os homens superavam as mulheres em números modestos. Uma explicação possível é o fim do tráfico Atlântico, em 1850, que trazia sobretudo cativos do sexo masculino. Ou seja, depois de mais de 20 anos do fim da entrada contínua e massiva de cativos africanos, sobretudo homens, houve uma tendência ao equilíbrio sexual, ainda que se desconheça a estrutura sexual da população cativa no município antes de 1850, que, como alhures, também devia ter mais homens que mulheres.

Como não poderia deixar de ser, e também de modo similar a outras searas, a região de Macaé, repleta de escravos, conviveu durante todo o século XIX com inúmeros quilombos e quilombolas. Ainda que o quilombo se caracterize por ser uma comunidade formada basicamente por escravos fugidos, não é possível afirmar que estes tivessem objetivos de abalar o sistema escravista e muito menos de acabar com ele. É, na realidade, uma alternativa de vida dentro de uma estrutura escravista que podia, inclusive, permanecer no tempo, caso não fossem descobertos. Os quilombos poderiam ser formados por centenas de pessoas, ou por apenas três ou quatro indivíduos. Normalmente surgiam em momentos de desacordos nas relações cotidianas entre escravos e senhores e seus capatazes, ou em épocas de crise política aguda, em função de uma desorganização maior.

Ainda que fossem formados basicamente por escravos fugidos, tal não significa que outros grupos da população também não recorressem a eles quando sentissem necessidade de proteção e esconderijo. A população do quilombo poderia ser composta por índios, índias (raptadas ou não), caburés, pardos e brancos, havendo uma grande miscigenação, originando uma população mestiça que comportava traços culturais de várias etnias (GUIMARÃES, 1992; GOMES, 2006; VOLPATO, 1993).

As fontes têm indicado um determinado caminho no tocante à estrutura populacional dos quilombos. Tudo leva a crer que, em quilombos menores, a população seria predominantemente de escravos fugidos. Já nos maiores haveria a presença de elementos étnicos diferentes. Esta diferenciação poderia ser explicada, relacionando-a às condições econômicas do grupo. Somente um grupo estável, com organização social, política e econômica forte, poderia permitir outros elementos em seu interior (AMANTINO, 2003).

Esta estrutura não era estranha à sociedade escravista. Ela existiu sempre em qualquer região ou período. Contudo, como era um elemento a mais no panorama da região, precisava adequar suas características internas às condições impostas externamente. Ou melhor, a estrutura de um quilombo relacionava-se diretamente com as especificações da área na qual ele se inseria. É necessário relacionar a geografia com as condições econômicas e humanas. Assim, em áreas rurais do Norte da Província do Rio de Janeiro, por exemplo, haveria uma configuração baseada na economia de exportação, com um grande número de mão-de-obra escrava; enquanto nas áreas do Recôncavo da Guanabara haveria uma produção voltada para o abastecimento interno da Província. Cada uma dessas grandes áreas geográficas e econômicas teve seus quilombos com características próprias, assumindo condições que visavam à sua manutenção física e à possibilidade de se relacionar amplamente com a população das imediações (GOMES, 2006).

Tal relacionamento, contudo, entrava em choque sempre que o

quilombo se tornava perigoso para a população ou quando constituía um empecilho ao aumento da fronteira agrícola. As florestas, os índios e os quilombolas eram problemáticos à expansão da fronteira, porque quase sempre eram considerados hostis à população. Logo, o seu extermínio tornava-se condição essencial para a possibilidade do estabelecimento de novas áreas cultiváveis. Os quilombolas, ao penetrarem nas matas e criarem as condições propícias ao desenvolvimento da agricultura, desencadeavam a cobiça em novas terras que, graças a eles, tornavam-se aptas à exploração. E então, os fazendeiros passavam a ter interesses cada vez maiores no extermínio do quilombo e, para isso, lançavam mão dos mais variados mecanismos para auxiliar as autoridades locais: colocavam seus escravos à disposição dos chefes das tropas; forneciam alimentos e estadias; participavam dos grupos de perseguição, havendo casos, inclusive, de fazendeiros que utilizaram espiões colocando-os no interior dos quilombos com o objetivo de conhecer suas fraquezas e o melhor meio para serem atacados (AMANTINO, 2001).

Onde quer que houvesse escravos, havia quilombos, e Macaé não fugiu à regra. Um de seus mais famosos foi o de Carucango. Todavia, tudo o que se sabe sobre ele foi relatado por Antão de Vasconcelos, cujo avô teria participado da expedição que acabou com o refúgio dos escravos (VASCONCELOS, 1911; SILVA, 1907). A partir de seu relato, outros historiadores e cronistas alimentaram a história deste quilombola. Todavia, com exceção de um único registro de óbito de dois escravos do padre João Bernardo da Costa Resende, localizado no livro de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita no ano de 1831, relatando a morte deles em um quilombo, nada mais foi localizado até agora sobre esta estrutura. Pelo relato do padre ao registrar os óbitos, parece tratar-se do mesmo quilombo. Entretanto, outros documentos precisam ser localizados para a comprovação. Assim, o que será feito agora é uma tentativa de analisar os relatos de Antão de Vasconcelos e de Alberto Lamego a partir do que se conhece sobre a população cativa da região, suas

características, e sobre os quilombos.

Carucango seria um escravo proveniente de Moçambique². Fugira de seu senhor, o português Antonio Pinto em uma noite, formando, juntamente com outros escravos da localidade, um quilombo numeroso. Na fuga, roubaram o que puderam da fazenda, principalmente ferramentas e alimentos. A área de atuação dos quilombolas era a divisa de Macaé com os atuais municípios de Trajano de Moraes e Conceição de Macacu. Provavelmente, o quilombo ficava estabelecido na Serra do Deitado, no distrito de Crubixais.

De acordo com Vasconcelos, os escravos da região acreditavam que Carucango “passava por feiticeiro, por falar com o diabo à meia noite, e o seu isolamento sempre só e separado dos outros, mais afirmava tais conceitos”. O negro era baixo, atarracado e meio corcunda e coxeava de uma perna. Além disso, era considerado perverso. Para Vasconcelos, a “perversidade desse negro era conhecida, razão porque não só os escravos da fazenda, como os das adjacentes o temiam” (VASCONCELOS, 1911, p. 48).

Junto com um grupo crescente de fugitivos, Carucango percorria à noite as fazendas da região insuflando os escravos a se evadirem também. Numa destas incursões, ao invadir a fazenda de seu ex-senhor, o matou. Depois, tentou assassinar um outro fazendeiro, Chico Pinto, irmão do assassinado, que vivia há muitos anos com uma mulata de nome Josepha. Ao ter sua casa atacada pelo grupo, Chico Pinto conseguiu dar um tiro no braço de Carucango, mas por via das dúvidas, resolveu, no dia seguinte, deixar a casa de tapera e buscar proteção na cidade.

O medo do crescente poder de Carucango determinou que as autoridades proporcionassem condições ao coronel Antão de Vasconcelos, que era chefe do Distrito Militar da Capitania do Espírito Santo, para organizar uma expedição contra o quilombo. Esta expedição contava não só com soldados, mas também com grande número de moradores da região, inclusive, da família do senhor assassinado.

O grupo conseguiu prender um negro que fazia parte do

bando de Carucango e, por meio dele, localizou o quilombo. É Lamego (1958) quem o descreve:

Um chapadão a perder de vista era a sede do Quilombo e se achava coberto, em grande parte, de muitas roças de milho, feijão e outros cultivos. Tudo oculto pela mata virgem circundante. No centro havia uma casa apoiada nos fundos por três grandes pedras. Como se sabia que no Quilombo existiam cerca de duzentos escravos foragidos, não era possível a tão pequena habitação abrigar tanta gente. Havia certamente algum mistério a ser desvendado (p. 56).

Depois da troca de tiros, o grosso da população quilombola teria surgido do interior da casa, da floresta e de trás das pedras. Mas mesmo assim, as tropas teriam conseguido dizimar a maioria. Uns poucos fugiram e o restante teria ficado em poder dos soldados.

Carucango estava liderando o grupo que se entregara à polícia. Saiu "vestido com hábito sacerdotal, trazendo ao peito um rico crucifixo de ouro, ante o qual todos se descobriram e abaixaram as armas" (VASCONCELOS, 1911, p. 58). Chegando à frente do filho do seu ex-senhor, assassinado por ele próprio, retirou do interior do hábito uma pistola e desferiu-lhe dois tiros mortais. Logo, a população que ali estava e as autoridades mataram-no com golpes de foice, cortaram sua cabeça, colocando-a a beira da estrada para que servisse de exemplo aos demais escravos da região (VASCONCELOS, 1911).

Esta história permite algumas reflexões sobre a maneira como os escravos encaravam a escravidão, assim como a seus senhores e as autoridades. A idéia de banditismo, que sempre estava presente quando o assunto principal das conversas era o escravo que havia conseguido burlar o cativo e esconder-se em quilombos, variava conforme o ponto de vista do observador. Por um lado, Carucango seria um líder respeitado e temido por todos os negros da região; por outro, era considerado um bandido comum pelas autoridades e pelos senhores.

Parte dos escravos tinha no como vingador e semeador da

justiça. Sua liderança aumentava ainda mais pelo fato de que, além do poder de ataque, ele possuiria também poderes espirituais mediante a crença de que se tratava de um feiticeiro poderoso.

De acordo com Vasconcelos, no momento de sua captura pelas autoridades, ou seja, quando percebeu que nada mais podia fazer contra as forças policiais que ali estavam, Carucango, que se passava por feiticeiro africano, apareceu paramentado com os símbolos católicos - o hábito sacerdotal e o crucifixo. Seguindo o relato, Vasconcelos afirma que, ao vê-lo com as vestes sagradas, todos os que apontavam armas para o quilombola, abaixaram-nas em sinal de respeito. Neste momento, Carucango desferiu o golpe que acabou por matar um membro desta mesma localidade.

A sociedade reagiu da maneira que, segundo a época, seria o melhor meio de evitar as rebeliões escravas: cortou-lhe a cabeça e colocou-a pendurada em um poste público à beira da estrada a fim de que fosse vista por todos da região. A visibilidade do poder era algo essencial na colônia e no império, pois a manutenção e o controle da escravaria constituíam condição para a sua existência. E a maneira de melhor controlar esses escravos seria inculcando-lhes o medo através deste tipo de ato de caráter cênico (LARA, 1988)³.

Pode-se perceber que Carucango não é um simples bandido. Ele é um líder respeitado porque proclama uma justiça para seus companheiros mediante a fuga. Esta é encarada pelos escravos que o seguem como um mecanismo para a liberdade que Carucango afirma ser possível. Por isso, os negros das senzalas ajudam-no a fugir todo o tempo de seus perseguidores. Além disso, ele é um líder que os escravos em dificuldades procuravam a fim de resolver seus problemas. Conta-se que Carucango atacou a Chico Pinto porque foi procurado por um escravo desta fazenda que dizia ser constantemente maltratado. Carucango e seus quilombolas invadiram a fazenda e atacaram o senhor. Porém, só conseguiu sair ferido, prometendo voltar depois para liquidar com o assunto.

Além dessas informações de caráter mais geral, a história de

Carucango permite-nos traçar um pouco do cotidiano desta comunidade de fugitivos. De acordo com as informações fornecidas por Antão de Vasconcelos, finda a luta contra os quilombolas, a tropa demoliu a casa que abrigava os negros e, surpresa, constatou que sob a mesma havia um canal subterrâneo que servia de moradia aos aquilombados. Neste canal, todos os encontrados foram mortos, exceto as mulheres, poupadas e entregues aos senhores com o pedido de que não fossem castigadas, pois, segundo depoimentos, haviam sido raptadas de suas fazendas e obrigadas a servir a Carucango.

Esta atitude mais complacente com as mulheres capturadas em quilombos é comum em várias outras regiões e períodos. Normalmente, elas eram consideradas como raptadas pelos quilombolas. Isto significava que seus senhores não perderiam o capital empregado nelas e muito menos sua capacidade de gerar outros cativos (GUIMARÃES, 1992).

De acordo com levantamentos sobre a questão da moradia, este tipo subterrâneo apresentado pelos quilombolas de Carucango é um caso raro, pois, normalmente, os quilombolas, quando construíam casas, faziam-no de acordo com os hábitos da região em que se localizavam. As cabanas, os acampamentos em clareiras ou os abrigos naturais em fendas ou cavernas são as estruturas mais comuns encontradas na documentação sobre quilombos.

Outra informação refere-se à alimentação. Foram encontradas "roças de milho, feijão e outros cultivos" no quilombo. Havia, pois, uma relativa independência da população quilombola no tocante à alimentação, o que era de muita valia para a manutenção de uma comunidade com tal porte.

Esta "independência" dos quilombolas aponta para o fato de que Carucango não queria ficar escondido como os outros líderes (até mesmo os localizados em sua área). Ele poderia, graças à estrutura montada, sobreviver com seu povo. Contudo, parece que Carucango preferia o ataque, preferia mostrar-se e auxiliar a outros escravos. Mas, conforme dito anteriormente, por enquanto,

não há condições de associar a figura de Carucango com algum quilombo historicamente documentado. É necessária a localização de documentos históricos que realmente comprovem esta história.

Além de Carucango, Macaé teve também inúmeros outros quilombolas e quilombos. Em 1805, D. Fernando José de Portugal, Vice-rei do Brasil, escrevia para o Coronel José Caetano de Barcelos Coutinho, alertando-o para o fato de que moradores de Macaé lhe pediram auxílios para acabar com um grande quilombo que existia no “sítio chamado de Lagoa e em outros muitos”. Para lá, fugiam constantemente escravos e promoviam furtos e mortes na região. Ordenava que o Coronel destruísse tais quilombos, prendesse os escravos e procedesse contra “alguns moradores que [tivessem] caído no absurdo de acoitar e não entregar tais escravos quando passam pelas suas fazendas concorrendo desse modo para eles com mais facilidade cometerem tão abomináveis desordens” (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), cód. 70, vol. 25. Registro de Correspondência do Vice-Reinado)⁴. Alguns meses depois, foi identificado que a pessoa que auxiliava os fugitivos, avisando-os dos ataques e mantendo “uma criminoso comunicação”, era Manoel Antonio de Abreu (ARQUIVO NACIONAL (Brasil), cód. 70, vol. 25. Registro de Correspondência do Vice-Reinado)⁵.

Em 1810, o Conde de Linhares escreveu uma carta para João Luis Pereira, que era o major Comandante do Distrito de Macaé, afirmando sobre a necessidade de que se destruíssem os esconderijos de negros fugidos. Por causa deles, a população estava passando por dificuldades e vivia sem segurança.

Sendo presente ao Príncipe Regente Nosso Senhor, a existência de muitos quilombos nas Matas desse Distrito, e dos circunvizinhos de modo que os Povos continuam a sofrer as correrias infestas, roubos dos negros ali acoitados, sendo conveniente persegui-los e destruir aqueles asilos de crimes onde eles existam. (ARQUIVO DO EXÉRCITO (Brasil), 1810-1829)⁶.

Todavia, a situação não mudou em função destas ordens.

No ano seguinte, o Conde de Linhares escreveu novamente uma série de ordens reafirmando a mesma solicitação e ordenando que as Companhias dos Matos estivessem prontas para combater os grupos de quilombolas que infestavam a região.

Constando na Real Presença do Príncipe Regente e Nosso Senhor repetidos fatos de devastação e rapina cometidos pelos negros aqui-lombados nas matas desse Distrito, e nos de Macaé, e Cabo Frio, de maneira que muito sofrem os Povos, e não podendo o Sargento Mor Comandante do Distrito de Macaé, talvez por falta de coadjuvação e auxilio, extirpar de uma vez aqueles receptáculos de crimes, e de roubos (ARQUIVO DO EXÉRCITO (Brasil), 1810-1829)⁷.

A situação continuava a mesma ainda na segunda metade do século. Em 1876, Manoel da Cruz Senna, proprietário da Fazenda de Santo Antonio, na Freguesia de Macabu, solicitou ajuda das autoridades locais para acabar com um quilombo situado em suas terras.

O que é certo é que os quilombolas saem amiudadamente dos seus esconderijos a fazerem correrias e roubos na Fazenda de Santo Antonio, donde tem já arrebatado cavalos de cela, bestas de carga, cavalos e outros animais e levam a ousadia ao ponto de em pleno dia dispararem as espingardas no pasto da dita fazenda, como em provocação e ameaça ao suplicante (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)⁸.

O caso deste quilombo é um exemplo de como podiam ser estruturadas as relações dos quilombolas com o ex-senhor. De acordo com as declarações de Manuel da Cruz Senna, este quilombo se formou durante pelo menos cinco anos com escravos fugidos de sua fazenda. A cada momento fugiam outros e, por último, motivados pelo sucesso dos quilombolas em se manterem, até os “pajens e o principal de plena confiança”, resolveram fugir também. Todavia, segundo seus relatos, em momento algum estes fugitivos saíram da propriedade, ou seja, o quilombo foi formado dentro da área da fazenda e vivia de ataques e roubos às criações e plantações da

mesma. Arrombavam os paiós de café, roubavam o gado e outras criações e também aos “melhores animais de cela”. Em virtude do fato deles não terem abandonado as terras em que viviam, conseguiram se livrar do trabalho e do controle, mas mantiveram suas relações afetivas e o contato com seus parceiros. Salienta, em sua queixa crime, que havia pessoas que davam apoio aos quilombolas.

Sobre o apoio recebido pelos fugitivos, Senna é cauteloso. Afirma que não nomearia as pessoas envolvidas para “não se arriscar a juízos temerários, embora haja nisto toda a verossimilhança, pois os quilombolas não poderiam andar armados de espingardas, como sucede, se alguém lhe as não fornecesse” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)⁹. Em um ofício para o chefe de polícia do Rio de Janeiro, o delegado de polícia de Macaé foi um pouco mais categórico. Para ele, “as pessoas que dão couro aos escravos são lavradores e fazendeiros importantes da localidade, pelas suas fortunas” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹⁰. Logo, os quilombos não eram autônomos economicamente.

O fazendeiro pediu proteção de sua vida e da sua propriedade ao delegado, pois não havia conseguido destruir o quilombo em diversas tentativas. Segundo ele, a ousadia dos negros era tanta que dispararam tiros dentro do próprio pasto da fazenda e o ameaçaram de morte por diversas vezes. O senhor, utilizando-se de um discurso corriqueiro à época e, é claro, de grande destreza política, lembrou ao delegado que o perigo não era só seu e de sua propriedade. A ordem e a segurança pública estavam ameaçadas pelos escravos aquilombados, já que a tendência do quilombo era crescer não só em número, mas também em audácia. Segundo ele,

convencido da ineficácia dos meios de ação a seu alcance, resolveu [...] invocar a intervenção da autoridade policial, a quem por Lei compete a destruição dos quilombos, afim de por cobro a esse estado de cousas, que não só faz perigar a

segurança pessoal e propriedade do suplicante, mas ainda a própria ordem e segurança pública que poderá vir a ser seriamente perturbada (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹¹.

Só que a ordem pública já estava perturbada, tendo em vista que para o suplicante haveria pessoas (abolicionistas?) auxiliando os escravos fugidos e dando-lhes armas. Este detalhe de que os acoitadores eram pessoas de posse determinou que a repressão ao quilombo fosse bem diferente do usual. O delegado, não querendo indispor-se com nenhum fazendeiro da região, mesmo porque também o era, resolveu colocar em prática uma atitude, segundo ele, excepcional. Enviou ao quilombo uma pessoa de confiança dos negros afirmando-lhes que caso se entregassem pacificamente às autoridades, ele, o delegado, garantiria suas vidas e os apadriharia junto ao senhor, evitando assim punições. Em seu relatório final para o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, ele afirma:

Praz me relatar essas minudencias, talvez pela exceção do fato, uma vez que não me constou outro idêntico, isto é, desfazer-se um quilombo em tais condições, de um modo tão sumário e proveitoso, e n'este município de tanta escravatura! (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹².

Realmente, o fato era tão diferente que algumas pessoas, interessadas na questão, começaram a afirmar para o senhor Senna que a polícia estava agindo para não aceitar o seu direito de posse. Afirmavam que o delegado queria na realidade intrometer-se em seus direitos legais. Em uma conversa com o delegado, Senna expôs seus receios e mudou de opinião com relação aos escravos dizendo que o mesmo não poderia intervir por eles. Porém, o delegado, após a terceira entrevista com o suplicante, diz que este mudou novamente de idéia e resolveu aceitar a ajuda oferecida. Além disto, o fazendeiro foi mais longe ao afirmar para o delegado que “conse-

guindo apossar-se novamente de seus escravos não teria dúvida de vendê-los no interesse de sua própria fazenda, e exemplo aos outros escravos da mesma” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹³.

A estratégia do delegado deu certo, e à exceção de apenas quatro escravos, todos se entregaram à polícia e cada grupo ou escravo que chegava dizia ao delegado que havia fugido por causa dos maus tratos recebidos.

Já procurarão esta delegacia quatro escravos do fazendeiro Cruz Senna a pretexto de proteção e tenho certeza que todos os outros os imitarão cessando assim o quilombo...Os escravos fazem revelações bem tristes e desejo saber como efetuar a entrega com garantia para eles que confiados na autoridade da Polícia assim procedem e com razão com tal senhor (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹⁴.

Os últimos quatro escravos que estavam sumidos acabam aparecendo em Capivari e, de maneira bastante confusa, formaram um outro quilombo. Depois, se entregaram.

Através do auto de perguntas feito ao escravo Fiel (um dos quatro que se entregou ao delegado de Macaé, por último), descobriu-se que eles não seguiram os seus companheiros na rendição à Polícia porque estavam ausentes do quilombo. Quando descobriram o fato, ficaram com medo e resolveram fugir para uma fazenda que seu senhor possuía em Capivari. Juntamente com outros escravos fugidos, formaram um novo quilombo. Fiel, ao ser questionado pelo delegado se estivera nas matas da Fazenda Conceição, em Capivari, respondeu que :

desanimado de apresentar-se à esta delegacia, foi em companhia de Jorge, Valentim e a parda Júlia; que ali chegando, fizeram um rancho em um capoeirão de quatro anos e que achando-se ali há quase um mês [...] (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹⁵.

As autoridades só tomaram conhecimento desses quatro escravos em março porque o administrador da Fazenda Conceição (em Capivari), pertencente ao já conhecido Manuel da Cruz Senna, descobriu que havia nestas terras um quilombo. Ele e outras pessoas, entre elas Antonio Manuel Correia, partiram em busca do mesmo com o objetivo de destruí-lo. Quando chegaram, houve alguns disparos de espingarda e o tal Antonio Correia foi morto. Os demais integrantes do grupo fugiram, abandonando o morto e sua arma no local. Segundo o delegado de Capivari, esta arma foi roubada pelos quilombolas (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10 pasta 3)¹⁶.

O delegado foi chamado para buscar o corpo e proceder ao exame de corpo de delito. Neste mesmo dia, os quilombolas passaram a noite dando tiros no local em que estavam escondidos. No dia seguinte, a autoridade ouviu algumas testemunhas e descobriu que parte dos escravos pertencia ao Sr. Manuel da Cruz Senna, de Macaé, e estavam reunidos com outros cativos da região, também fugidos. Os escravos de Manuel da Cruz Senna eram Jorge, Valentim, Fiel e Julia.

No dia 11 de março, a escrava Júlia entregou-se ao delegado confessando que:

achava-se ela amancebada no dito lugar em companhia do pardo Jorge e Manoel Valentim e mais um outro de nome Manoel por apelido Fiel que vierão fugidos da Fazenda de Macaé chegando aqui a um mês mais ou menos e que com os estampidos das espingardas ela evadiu-se do rancho não sabendo para onde caminhava por não ter conhecimento destes lugares (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹⁷.

Alguns dias depois, Fiel, Valentim e Jorge entregaram-se ao delegado de Macaé, relatando que no dia da batida ao quilombo em Capivari estavam nas redondezas e que ao escutarem os tiros ficaram apavorados e fugiram para a Freguesia das Neves e Santa Rita e depois, voltaram para a Fazenda de Santo Antonio.

Chegando lá, os outros escravos contaram a eles que os seus companheiros que estavam no quilombo haviam buscado a delegacia após a promessa de proteção e que alguns já haviam sido vendidos a outra pessoa, conseguindo, desta forma, livrarem-se do mau senhor (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹⁸.

Sabedores desta notícia, os três resolveram entregar-se ao delegado com o objetivo de também serem vendidos. Estavam envolvidos, porém, em um crime de morte e foram embarcados no vapor que partiu no dia 1 de abril de 1876, rumo à Cadeia Pública do Rio de Janeiro (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1876, SPP 165/32, maço 10, pasta 3)¹⁹.

A situação, entretanto, não estava de todo resolvida. Um grupo de quilombolas, não se sabe se o mesmo ou outro, matou mais um proprietário na região. O Jornal Diário de Campos, no dia 25 de março de 1876, assim relatou o ocorrido:

Estes salteadores tem cometido graves tropelias, saqueando fazendas e viajantes e até praticando assassinato, como se deu por último com Antonio Leocádio, chefe de numerosa família, que ficou ao desamparo, pela sede de sangue d'aqueles celerados, e um outro companheiro que se achava com ele ficou chumbado em uma das mãos (p. 7).

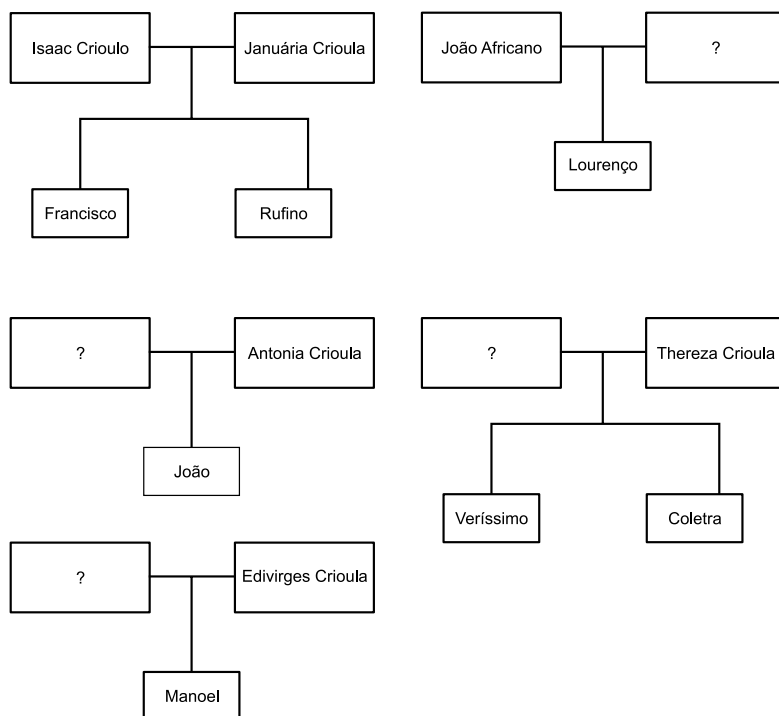
Seja como for, em meados de fevereiro, quando praticamente todos os escravos de Senna já haviam retornado à delegacia, o delegado elaborou uma relação citando o nome, naturalidade, e relações de parentesco entre alguns dos presos. A partir desta listagem pode-se elaborar uma análise sobre a demografia do quilombo.

Dos 39 escravos fugidos, apenas cinco não regressaram de imediato. Portanto, o universo, por enquanto, é de 34 escravos. Destes, 25 eram crioulos e apenas 9 eram africanos. Esses números não surpreendem, posto o quilombo ser datado de 1876. Vários anos se passaram desde o fim oficial do tráfico. Daí o número reduzido de africanos neste contingente.

Com relação ao sexo dos escravos, pode-se observar que há um predomínio de homens sobre as mulheres. Estas perfazem um total de 14, enquanto os homens são em número de 20. Este predomínio vem confirmar dados obtidos de diferentes tipos de fontes sobre o perfil dos fugitivos e, mais do que isso, sugere que os homens jovens tenderiam a fugir mais do que as mulheres. Isto pode ser explicado, dentre outros fatores, pelo fato de que elas estariam mais presas aos filhos, portanto, com maiores dificuldades para locomoção durante a fuga (AMANTINO, 1997).

As redes de parentesco dos quilombolas de Macaé mostram que, num pequeno universo (34 escravos), havia, no mínimo, 13 pessoas que mantinham laços de primeiro grau de parentesco.

Diagrama 1 – Famílias escravas presentes na lista elaborada pelo Delegado de Macaé em 1876



A partir do diagrama 1, pode-se perceber que a família patrifocal registra o menor índice nesta estrutura parental. Em segundo lugar, há as famílias nucleares, demonstrando a possibilidade de uniões estáveis dentro de um plantel. Todavia, percebe-se o predomínio da família matrifocal neste universo. Das 13 pessoas envolvidas em algum tipo de relação familiar, sete estão ligadas a este tipo de família. O restante desta população, ou seja, 24 pessoas, não possuíam relações de parentesco entre si, ou então o delegado não as registrou. Logo, tais números são variantes mínimas dentre deste universo.

1. PALAVRAS FINAIS

Terminada a exposição da aventura dos escravos do Quilombo de Macaé, fica uma série de questões a serem pensadas. Com relação à primeira formação do quilombo, pode-se questionar por que o grupo não procurou ou não quis sair da fazenda. Ou ainda, por que um grupo com condições de usar armas e, portanto, de se defender, como mostrou o senhor às autoridades, entregou-se tão facilmente ao delegado simplesmente por causa de uma promessa que poderia nem ter sido cumprida? A lista da chegada dos escravos, à delegacia, mostra que eles vieram em pequenos grupos e em dias diferentes. Mostra também que dos quatro primeiros que se entregaram, três eram africanos. Há registros na historiografia sobre escravidão, relatos de que havia uma inimizade permanente entre os crioulos e os africanos no interior dos plantéis, evidenciando uma divisão no interior deles (FLORENTINO, 1997). Poderia esta divisão ser percebida nesta listagem, já que os escravos que primeiro recuaram foram os africanos? Tudo indica que sim, o que significaria clivagens no quilombo.

Com relação à segunda formação do Quilombo, outras dúvidas surgem ao analisar a documentação. A primeira seria:

por que os três escravos fugiram novamente em direção à sua antiga fazenda? Ou, por que preferiram entregar-se ao delegado e, portanto, serem vendidos a outro senhor, ao invés de continuarem fugindo? Provavelmente, ao menos no caso analisado, nem sempre as condições materiais no quilombo, dentre outros aspectos, eram mais satisfatórias do que as de certos cativeiros.

Todas as questões levantadas possuem algo em comum. Todas mostram que o escravo fugido, pelo menos nos casos apresentados, não estava procurando a liberdade apregoada pelos defensores da idéia de que o quilombo seria um reduto de revoltosos e desejosos de liberdade (MOURA, 1987; GOULART, 1972). Os escravos de Senna, ao tomarem conhecimento da possibilidade de serem vendidos para outro senhor, resolveram voltar à condição de cativos. Isto faz-nos pensar novamente que o objetivo desses escravos ao fugirem não passava pela conquista da liberdade individual, mas, na realidade, o que eles buscavam era uma melhor condição de vida, ainda que cativos (CHALHOUB, 1990).

Por fim, pode-se perceber que, em Macaé, assim como em qualquer outra região que teve escravos em números significativos, a presença destes trabalhadores compulsórios marcou a sociedade e fez com que ela buscasse formas diferenciadas de resolver os problemas acarretados pelo sistema escravista, opressor, em sua essência. Macaé não fugiu a esta regra e soube conviver com os seus cativos, de forma pacífica ou não, até o último momento. E sua elite, de forma idêntica ao acontecido com outras, soube tirar o máximo proveito desta mão-de-obra.

A presença de quilombos na região também vem reforçar o que tem apontado as já citadas pesquisas sobre o tema. Eram estruturas alternativas ao sistema e que em determinados contextos, provocavam receios e desencadeavam medidas repressivas das autoridades competentes. Entretanto, em poucos casos tais medidas surtiram efeitos definitivos. Quase sempre os quilombolas conseguiram fugir e se organizar em outros locais. Alguns sequer foram descobertos, inclusive por historiadores.

NOTAS

- 1 In: ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Fundo Presidência de Província – notação 006.
- 2 De acordo com Karasch, o tráfico na região Leste da África incrementou-se a partir de 1815, em função do aumento das pressões inglesas para proibir o tráfico ao Norte do Equador (Tratados comerciais da Inglaterra com Portugal de 1815 e 1817). Em 1812, os portugueses instalaram uma feitoria em Quelimane e os traficantes de Cuba e do Brasil puderam comprar escravos diretamente. Em 1813 eram 8.000, em 1820 subiram para 19.000. Em 1828, 34.500, e em 1829, 30.400. Depois de 1830, os escravos de Moçambique constituíram um dos maiores grupos no Rio de Janeiro (2000, p. 25).
- 3 Ainda que esta fosse uma prática relativamente comum, nem todos gostavam do espetáculo. Em 1790, na cidade do Rio de Janeiro, já havia quem reclamasse às autoridades sobre o hábito de se colocarem partes humanas expostas. Os moradores da Rua dos Ourives, em carta endereçada ao Conde de Resende, reclamavam da “horrenda vista da cabeça e mãos do miserável preto que no dia 20 foi ao suplício” (ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Carta do Conde de Resende ao Ouvidor do crime João M. Guerra de Amorim Ferreira em 23 de outubro de 1790**, cód. 70, v. 14).
- 4 Carta de D. Fernando José de Portugal ao Coronel do Regimento de Milícias, José Caetano de Barcelos Coutinho, em 15 de janeiro de 1805.
- 5 Arquivo Nacional (Brasil). Carta de D. Fernando José de Portugal ao Coronel do Regimento de Infantaria de Milícias da cidade de Cabo Frio, em 1 de abril de 1805.
- 6 Carta do Conde de Linhares para João Luiz Pereira, Major Comandante do Distrito de Macaé, em 12/05/1810.
- 7 Carta do Conde de Linhares para Manoel dos Santos Carvalho, em 02/03/1811 e 24/04/1811.
- 8 Ofício de Manoel da C. Senna ao Chefe de Polícia da Província do Rio de Janeiro, em 20 de janeiro de 1876.
- 9 Petição de Manuel da Cruz Senna ao Delegado de Polícia de Macaé, em 18 de janeiro de 1876.
- 10 Ofício do Delegado de Polícia de Macaé para o Chefe de Polícia da província do Rio de Janeiro, em 19 de janeiro de 1876.
- 11 Queixa crime de Manoel da C. Senna ao delegado de Macaé, em 18 de janeiro de 1876.
- 12 Relatório do Delegado de Polícia de Macaé ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, em 18 de fevereiro de 1876.
- 13 Ofício do Delegado de Polícia de Macaé ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, em 12 de fevereiro de 1876.
- 14 Telegrama do Delegado de Polícia de Macaé para o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, em 2 de fevereiro de 1876.
- 15 Auto de perguntas feitas ao preto Fiel, escravo de Manoel da C. Senna, em março de 1876.
- 16 Ofício do Delegado de Polícia de Capivary ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, em 11 de março de 1876.
- 17 Ofício do delegado de polícia de Capivary ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, em 11 de março de 1876.
- 18 Auto de perguntas feitas aos pretos: Fiel, Valentim e Jorge, escravos de Manoel C Senna, em 16 e 20 de março de 1876.
- 19 Telegrama do Delegado de Polícia de Macaé para o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, em 1 de abril de 1876.

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila Maria. Criminalidade escrava e controle social no Rio de Janeiro, (1810-1821). **Estudos Econômicos**, [São Paulo], n. especial, p. 45-79, 1988.

AMANTINO, Márcia. **O mundo dos fugitivos**: Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. 1996. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. **O mundo das feras**: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII. 2001. Tese (Doutorado)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

_____. Banditismo social e quilombolas no Rio de Janeiro, século XIX. In: **Cadernos do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa em História Social**. Rio de Janeiro, UFRJ, v.1, n. 1, p. 21-33, 1995.

_____. O perfil demográfico do escravo fugitivo. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, CEAA, v.31, p. 169-188, out.1997.

_____. Sobre os quilombos do Sudeste Brasileiro nos séculos XVIII e XIX. In: FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (Org.). **Ensaio sobre a escravidão I**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

ARQUIVO DO EXÉRCITO (Brasil). **Carta do Conde de Linhares para João Luiz Pereira, Major Comandante do Distrito de Macaé**, em 12/05/1810. Livros diversos (1810-1829).

_____. **Carta do Conde de Linhares para Manoel dos Santos Carvalho**, em 02/03/1811 e 24/04/1811. Livros diversos (1810-1829).

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Livro da Câmara Municipal de Macaé** (1814-1828), Cód. 42.

_____. **Carta do Conde de Resende ao ouvidor do crime João M. Guerra de Amorim Ferreira**, em 23 de outubro de 1790. Cód. 70, v. 14.

_____. **Registro de correspondência do Vice-Reinado**. Cód. 70, v.25.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. **Mesa de Renda do Município de Macaé** - 21 de novembro de 1877.

_____. **Ofício de Manoel da C. Senna ao Chefe de Polícia da Província do Rio de Janeiro**, em 20 de janeiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. **Queixa crime de Manoel da C. Senna ao delegado de Macaé**, em 18 de janeiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Relatório do delegado de polícia de Macaé ao chefe de polícia do Rio de Janeiro**. Em 19 de janeiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Relatório do Delegado de Polícia de Macaé ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro**, em 18 de fevereiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Ofício do Delegado de Polícia de Macaé ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro**, em 19 de janeiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Ofício do Delegado de Polícia de Macaé ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro**, em 12 de fevereiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Telegrama do Delegado de Polícia de Macaé para o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro**, em 2 de fevereiro de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Auto de perguntas feitas ao preto Fiel, escravo de Manoel da C. Senna**, em março de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Ofício do delegado de polícia de Capivary ao Chefe de Polícia do Rio de Janeiro**, em 11 de março de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Auto de perguntas feitas aos pretos: Fiel, Valentim e Jorge, escravos de Manoel C. Senna**, em 16 e 20 de março de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

_____. **Telegrama do delegado de polícia de Macaé para o chefe de polícia do Rio de Janeiro**, em 1 de abril de 1876. SPP 165/32, maço 10, pasta 3.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Jornal Diário de Campos**, 25 de março de 1876. Periódicos.

_____. **Relatório do chefe da polícia dr. Luiz de Holanda Cavalcante de Albuquerque ao Presidente de Província do Rio de Janeiro, Conselheiro Francisco Xavier Pinto Lima**. Em outubro de 1876. Periódicos.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista - século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos da escravatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

FERREIRA, Ana Lucia Nunes. **O município de Macaé**: fortunas agrárias na transição da escravidão para o trabalho livre. 2001. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

FLORENTINO, Manolo; GOES, José Roberto. **A paz das senzalas**: famílias escravas e tráfico, Rio de Janeiro, c. 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

GOMES, Flavio dos S. **História de quilombolas**: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro. Século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOULART, João A. **Da fuga ao suicídio**. Aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Conquista. 1972.

GUIMARÃES, C. M. **Quilombos**: uma negação da ordem escravista. São Paulo: Ícone, 1992.

HOBSBAWN, Eric. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [19--].

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LAMEGO, Alberto. Macaé à luz de documentos inéditos. In: **Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, n.11, p. 97, 1958,.

LARA, Silvia H. **Campos da violência**. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750/1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MOURA, Clovis. **Os quilombolas e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Quilombos**: resistência ao escravismo. Rio de Janeiro: Ática, 1987.

_____. **Rebeliões da senzala**. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1972.

OSCAR, João. **Escravidão e engenhos**. Rio de Janeiro: Achiamé Ed., 1985.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAINT-HILAIRE, August de. **Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, quilombos e Palmares: A resistência escrava no Brasil colonial. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 17, p. 61-88, 1987. Especial.

SILVA, José Carneiro da. **Memória topográfica e histórica sobre os campos dos Goitacazes com uma notícia breve de suas produções e commercio**. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1907.

VASCONCELOS, ANTÃO. **Evocações**: crimes célebres em Macaé. Rio de Janeiro: B. Aguilla Edt., 1911.

VOLPATO, Luiza R. Ricci. **Cativos do sertão**: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá (1850-1888). [S.l.]: Editora Marco Zero: Editora Federal de Mato Grosso, 1993.

Recebido em: Abril de 2007

Aprovado em: Abril de 2007

Autonomia e liberdade: os processos de tutelas de menores ingênuos e libertos – Juiz de Fora (1870-1900)*

Raquel Pereira Francisco

Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense
E-mail: raquel_franc@yahoo.com.br

Resumo. Este artigo tem como objetivo analisar processos de tutelas de menores (ingênuos e libertos) por proprietários do município cafeeiro de Juiz de Fora, localizado na Zona da Mata de Minas Gerais, durante a segunda metade do século XIX. O artigo também chama a atenção para as tensões entre os tutores e os familiares dos menores tutelados. A luta dos libertos para poderem reconstruir seus laços familiares no mundo da liberdade muitas vezes esbarrou na recusa dos tutores em entregar os menores.

Palavras-chave: Tutela. Ingênuos. Libertos. Família. Trabalho.

Abstract. This article has as objective to analyze the processes of guardianships of minors (ingenuous and freed people) by slaves proprietors of the cafeeiro city of Juiz de Fora, located in the Zona da Mata of Minas Gerais, during the second half of century XIX. The article also calls the attention for the tensions between the tutors and the familiar ones of the lesser tutored people. The fight of the libertos to be able many times to reconstruct its familiar bows in the world of the freedom esbarrou in the refusal of tutors in delivering the minors.

Keywords: Guardianship. Ingenuoses. Family. Work.

Com a promulgação da lei do Ventre Livre em 1871, ficou claro para a sociedade brasileira que o regime escravista estava se desmantelando. A partir de então, não haveria mais a reposição da mão-de-obra por intermédio do ventre gerador das escravas. A emancipação estava sendo realizada de forma gradual e ordeira como era do interesse de parte da elite brasileira. Posto isto, era necessário estabelecer novos mecanismos de reposição de mão-de-obra, bem como de tentativa de controle social. Foi principalmente na década de 1870 que a discussão sobre a criança e a educação começou a ganhar cada vez mais espaço nos debates entre intelectuais e parlamentares. Essa postura está intimamente relacionada com a nova conjuntura política e social. Com o processo emancipacionista gradual colocado em prática pelo governo imperial através de leis, como a Lei Eusébio de Queirós, de 1850, que paralisou o tráfico Atlântico de escravos para o Brasil, a Lei Saraiva-Cotegipe, de 1885, que emancipou os escravos sexagenários, ou a Lei do Ventre Livre, de 1871, que libertou o ventre da mulher escrava, fazia-se necessário a formulação de novos referenciais de tentativa de controle social das camadas populares. Dentro desse contexto, surge a preocupação com um novo ator social, os ingênuos¹, isto é, os filhos livres das mulheres escravas. Foi nas décadas finais do escravismo que a criança emergiu como um problema social e que várias medidas foram formuladas e colocadas em prática com um objetivo de dominar essa parcela da população. Essa inquietação com a infância está no bojo de uma das principais questões da sociedade brasileira deste período, a formação de trabalhadores livres disciplinados e ordeiros (ABREU; MARTINEZ, 1997)². Surge entre parlamentares, juristas, médicos, entre outros, a concepção de que era necessário proteger, educar e amparar as crianças desvalidas. A educação era vista como de fundamental importância para disciplinar e preparar o indivíduo para viver em sociedade. O ensino destinado às camadas populares era o básico (ensino primário)

e deveria vir acompanhado do aprendizado de um ofício (carpinteiro, ferreiro, etc). Essa modalidade de ensino visava, entre outros fatores, reorganizar as relações de trabalho como também as de controle social, sob o regime de trabalho livre. A fórmula educar e instruir os menores desvalidos era considerada por muitos indivíduos da sociedade brasileira como um antídoto para a vadiagem, o ócio e a criminalidade infantil (MARTINEZ, 1997; SATOR, 1997; RIZZINI, 1997)³.

No efervescer de toda essa discussão sobre a criança, principalmente após a promulgação da lei do Ventre Livre, senhores passaram a se utilizar do vínculo tutelar. A tutela é o encargo dado a um indivíduo para administrar a pessoa e bens de um menor. Ela pode ser imposta pela lei ou pela vontade própria de quem está assumindo a função. Chama-se de tutor a pessoa que exerce esta incumbência⁴.

As Ordenações Filipinas determinavam que fossem dados tutores “a todos os órfãos e menores”⁵. Entretanto, Arethusa Zero levanta a hipótese de que foi a partir da lei do Ventre Livre que ocorreu uma procura maior pela tutela de menores das classes populares. Aproveitando-se da lei que estipulava que se deveria dar tutor a todos os menores, essas famílias com um discurso de proteção, de amizade e afeto por esses menores pobres e pelos ingênuos, passaram a cada vez mais solicitar aos juízes de órfãos a tutela dos mesmos (ZERO, 2004). Parafraseando Kátia Mattoso, por detrás desse discurso de proteção e de amparo a esses menores estava o trabalhador útil ao seu senhor/tutor (MATTOSO, 1988). Num momento de crise do escravismo, essa atitude pode ser interpretada como uma maneira de controlar e de suprir a tão propalada carência de trabalhadores. Todavia, não se pode descartar a hipótese de que houve senhores que realmente se preocuparam com o destino dos menores das classes populares e dos ingênuos.

A tutela podia ser testamentária, legítima ou dativa⁶. A tutela testamentária era aquela em que o tutor era indicado em testa-

mento. Na impossibilidade do tutor testamentário assumir, tinha lugar a nomeação dos tutores legítimos. As mães e avós eram preferidas nesse tipo, entretanto, elas deveriam viver honestamente, não serem casadas em segundas núpcias e renunciarem a todos os privilégios que lhes eram conferidos (ZERO, 2003; ORDENAÇÕES FILIPINAS, quarto livro, título 102, p. 995-998). Nos casos em que os tutores testamentários e legítimos não existiam ou não podiam assumir os encargos da tutela, era então indicado um parente “mais chegado, que tiver no lugar, ou seu termo, onde estão os bens do órfão” (ORDENAÇÕES FILIPINAS, quarto livro, título 102, § 5, p. 1001-1002). Na ausência do tutor testamentário e/ou legítimo e de um parente chegado, o Juiz de Órfãos intimava um “homem bom” da localidade para ser tutor do menor. Esse tipo de tutela é chamada de dativa (ORDENAÇÕES FILIPINAS, quarto livro, título 102, § 6).

Apesar de não ser vedada às mães e avós a tutela de seus filhos e netos, as dificuldades impostas para que as mesmas conseguissem a guarda dos menores eram imensas. Os obstáculos eram ainda maiores para as mulheres pobres e para as libertas. Se a Lei do Ventre Livre permitiu às mães cativas que conseguissem a alforria serem acompanhadas por seus filhos menores de oito anos, outras leis do Império, entretanto lhes dificultaram o acesso a esse direito. De acordo com o Aviso 312, de 20 de outubro de 1859,

negando as nossas Leis expressamente o pátrio poder às mães, o filho de pai incógnito acha-se compreendido na jurisdição orfanológica e consequentemente debaixo da inspeção direta do Juiz de Órfãos que pode nomear-lhe tutor ou curador, quando sua mãe não tenha bons costumes, dando-o até à soldada à símile dos outros órfãos e dos expostos (COLEÇÃO DE DECISÕES DO GOVERNO DO IMPÉRIO DO BRASIL, 1859, Tomo XXII apud GUIMARÃES, 2006, p. 112).

Muitas crianças (e ingênuos) filhas de mulheres pobres e libertas eram registradas nos assentos de batismo como filhas

naturais, de pai incógnito. Essas mães, de acordo com Aviso 312 de 1859, estavam excluídas do direito de serem tutoras de seus filhos. Essa situação poderia ser revertida se elas viessem a se casar e nesse ato as crianças fossem reconhecidas por seus esposos (reconhecimento por subseqüente casamento)⁷. Mas um outro empecilho emergia dificultando a essas mulheres a guarda de seus filhos: a pobreza. A suposta má conduta das mulheres pobres e libertas, aliada à situação de pobreza, contribuíram para que muitas crianças e ingênuos fossem dados a tutores dativos. Segundo Martha Abreu e Alessandra Martinez:

As famílias dos setores populares, quase sempre associadas à ‘ignorância/ pobreza/ descuido/ vício/ abandono/ licenciosidade’, e muitas vezes vistas como criadoras de criminosos e delinqüentes, eram acusadas de “incapazes” no que diz respeito à educação e à formação de suas crianças (ABREU; MARTINEZ, 1997, p. 25).

Nos setenta processos de tutelas de menores do município de Juiz de Fora por mim examinados, na petição dirigida ao Juiz de Órfãos comunicando a existência de órfãos em determinado lugar ou residência do município, as mães dos ingênuos eram geralmente descritas como “muito pobres”, “dadas ao vício da embriagues e da prostituição”, “solteira e sem residência fixa” etc. Nancy P. Naro ressalta que “o duplo estigma de ser pobre e liberta ou escrava” contribuía para que a mulher ficasse mais exposta “às tentativas de difamação de caráter por parte de seus adversários” (2006, p. 147).

A partir do momento em que o juiz tomava conhecimento da existência de menores a que se deveria dar tutor, era então indicado um tutor dativo, caso não houvesse um testamentário ou um legítimo. A tutela dativa poderia ser dada ao peticionário, caso aceitasse o encargo ou a outra pessoa da localidade, desde que ficasse provada a sua idoneidade.

Havia certa uniformidade nos registros de tutelas. No geral,

estes eram os encargos que os tutores se comprometiam ao assinar o termo: “cuidando escrupulosamente de sua educação moral e literária, administrando e zelando sua pessoa e bens que possa vir a ter” (ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA, 1888, cx. 88) ou “cuidando escrupulosamente com todo esmero na educação do mesmo, e tratando-o convenientemente como exige o seu sexo e idade” (ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA, 1888, cx. 88). Por educação subentende-se a elementar (destinada às crianças pobres e aos ingênuos) e o aprendizado de um ofício.

1. O VÍNCULO TUTELAR NO MUNICÍPIO DE JUIZ DE FORA

Os processos de tutelas são uma fonte riquíssima para visualizarmos a importância das relações familiares para escravos e libertos. O esforço para reconstruírem seus laços familiares quando a liberdade era alcançada fica demonstrado na luta empreendida por libertos contra tutores que se recusavam a entregar os pupilos. Possivelmente, o desejo de tutores em ficar com a guarda dessas crianças esteja relacionado ao fato de as mesmas representarem uma mão-de-obra futura. Diversos tutores disputaram na justiça contra os pais libertos a guarda dessas crianças, alegando que desejavam continuar criando e educando esses menores. A tutela foi, presumivelmente, um expediente usado por muitos proprietários para manter o controle sob uma parcela da mão-de-obra, num período marcado pela suposta necessidade de trabalhadores (ZERO, 2004).

A questão do vínculo tutelar ter sido utilizado, possivelmente, por muitos homens bons como um meio de se ter acesso à mão-de-obra de menores, também deve ser visualizada por um outro ângulo, ou seja, os proprietários que solicitavam a tutela desses menores corriam os riscos do investimento não ser bem sucedido em consequência da alta mortalidade infantil. Em ou-

tras palavras, o menor poderia vir a falecer antes de restituir, por meio de trabalhos, os gastos realizados pelo tutor em sua criação. As fugas eram outro problema enfrentado pelos proprietários que buscavam obter a tutela desses menores.

Seja como for, as ações de tutela nos fornecem informações sobre cor, filiação, idade, profissão, residência dos tutores e dos tutelados, o nome do ex-senhor, a profissão do tutor, se os menores haviam recebido legados etc.. Embora nem todos os documentos contenham todos esses dados – em alguns a única indicação de que se trata da tutela de um ingênuo ou liberto é a informação filho da liberta Fulana, e nada mais – outros são recheados de detalhes com os quais o historiador vai costurando, auxiliado por outras fontes, a história de homens e mulheres para se unir a seus entes.

Analisei 70 processos de tutelas (libertos / ingênuos) entre as décadas de 1870 e 1890, que abarcam 138 menores⁸. Analisando a idade destes menores que receberam tutores, percebe-se que a maioria estava compreendida na faixa etária entre 8 e 12 anos de idade, sendo seguida pelos que estavam entre 3 e 7 anos de idade. Essa porcentagem maior de crianças entre 8 e 12 anos é bem sugestiva, pois, segundo Kátia Mattoso, era a idade em que elas começavam a exercer atividades na qualidade de aprendizes, era o período de transição dos escravos para a vida adulta (MATTOSO, 1988). A inserção de crianças escravas no mundo do trabalho a partir dos 8 anos também é ressaltada por Sandra L. Graham, que assinala que era costume dos proprietários de escravos terem mancípios entre 8 e 12 anos como aprendizes de serviços domésticos (GRAHAM, 1992). Presumo que essa fase de transição também pode ser aplicada no caso dos menores libertos, dos ingênuos e das crianças livres pobres, daí o interesse maior em tutelá-las nessa faixa etária em que estão aptas a executarem atividades, a aprenderem um ofício. O quadro a seguir dá uma visão mais detalhada da faixa etária dos menores que ficaram sob a guarda dos homens bons do município de Juiz de Fora.

Quadro I. Faixa etária dos menores tutelados Juiz de Fora 1870-1900⁹

IDADES	NÚMERO	%
0 - 2	6	4,35
3 - 7	33	23,91
8 - 12	55	39,86
13 - 21	27	19,56
S/I	17	12,32
TOTAL	138	100

Fonte: ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA E ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA, Processos de Tutelas (dativas), 1871-1899.

Observando o quadro acima, nota-se que, das 138 crianças tuteladas, 82 (59,42%) delas estavam entre 8 e 21 anos, ou seja, na faixa etária em que podiam executar atividades para seus tutores. Esta incidência foi expressiva em ambos os sexos, 45 meninos e 37 meninas. O quadro ainda demonstra que o interesse por crianças entre 0 e 2 anos foi bem diminuto. Presumivelmente, havia crianças recém-nascidas, de poucos meses de vida, de 1 a 2 anos, vivendo em companhia de suas mães supostamente “muito pobres”, que não reuniriam condições financeiras e morais para criá-las. Por que, então, o juiz de órfãos não foi comunicado da existência de muitas delas? Uma das hipóteses é que devido à alta mortalidade infantil nos primeiros anos, essas crianças não fossem visualizadas como um investimento seguro pelos homens bons do município.

As abordagens sobre tutela de menores desvalidos têm demonstrado que o sexo masculino se fez mais presente nestes processos. Alessandra David, ao analisar o município de Franca, na província de São Paulo, entre 1859 e 1888, aferiu que 74% dos tutelados eram meninos (DAVID, 1997 apud TEIXEIRA, 2004). Essa superioridade masculina também foi percebida por Arethusa Zero, em estudo sobre Rio Claro, na província de São Paulo, nas décadas finais do escravismo (1871-1888), onde 61% se referiam aos meno-

res do sexo masculino (ZERO, 2004). Para Juiz de Fora, entre 1871 e 1899, constatei que a maioria dos processos (57,2%) era formada por meninos, mas a presença de meninas não era nada desprezível.

Os menores em Juiz de Fora receberam tutores que exerciam as mais variadas profissões. Eles foram tutelados por padres, pedreiros, carroceiros, médicos, farmacêuticos, proprietários, empregados público, advogados, administrador de circo, negociantes, solicitador, lavradores, fazendeiros. Mas, foram os lavradores e fazendeiros os grupos de maior presença nas ações de tutelas. Eles compareceram em 83 delas¹⁰. A maior presença de fazendeiros/lavradores nos processos de tutelas é sintomático de um período em que uma das principais discussões da sociedade era a falta de braços para a lavoura. O número expressivo de componentes desse grupo, ainda que não fosse um todo homogêneo, conjugado com a presença maior de tutelados do sexo masculino na faixa etária apta a exercer atividades laboriosas, pode indicar o destino que se queria dar a estes menores, ou seja, o trabalho nas lavouras. Com relação às meninas, Arethusa Zero acredita que muitas delas foram solicitadas para serem empregadas nos serviços domésticos (ZERO, 2004). Pressuponho, também, que boa parte das meninas tuteladas tenha sido direcionada para esse setor.

O ano de 1888 assistiu a uma corrida dos proprietários aos Juízes de Órfãos para legalizarem a situação dos filhos de suas ex-escravas. Eles solicitavam manter a guarda dos filhos das mulheres egressas do cativeiro através do vínculo tutelar. Muitos senhores conseguiram se beneficiar deste expediente legal. Maria Aparecida Papali assinala que das 330 ações de tutela referentes à cidade de Taubaté, entre 1871 e 1895, 154 se deram no ano de 1888, dos quais 148 eram referentes a crianças nascidas de ventre-livres, ou seja, ex-ingênuos. A autora ressalta que a lei orfanológica vigente no Brasil determinava que se devesse dar tutor a todos os órfãos ricos ou pobres. Essa determinação legal, associada à pretendida falta de capacidade das mães libertas, o fato de muitas serem

solteiras, além da questão do pátrio poder, tudo isso favoreceu a corrida de ex-proprietários escravistas ao vínculo tutelar dos filhos das ex-escravas. Dessa maneira, a lei, de certa forma, contribuiu para transformar “ex-ingênuos em órfãos necessitados de tutores dativos” (PAPALI, 2002, p. 11 / 15)¹¹. Essa corrida às tutelas também foi percebida para a cidade de Juiz de Fora. Das 138 crianças de minha amostra, 68 foram tuteladas no ano de 1888.

Essa corrida pela tutela de menores egressos do cativo ou ex-ingênuos pós-1888 foi responsável pelo surgimento de tensões entre familiares desses menores e tutores. Muitos pais recorreram à Justiça para reaverem seus filhos dados a tutores dativos. Em muitos processos, a luta se prolonga, testemunhas de ambos os lados são intimadas e os menores são chamados para serem ouvidos pelos juízes.

A emancipação do cativo trouxe para os ex-escravos a tão desejada liberdade, o direito de ir e vir, de possuir bens, de formarem famílias sem o medo de serem separados. O mundo da liberdade só estava se iniciando para esses homens e mulheres egressos do cativo, mas a caminhada por essa nova estrada lhes reservaria várias surpresas, nem sempre agradáveis. De acordo com um artigo publicado no jornal *O Pharol* no dia 19 de maio de 1888, assinado por Olympio de Araújo, “nem tudo é flor no roseiral florido!..” (*O PHAROL*, 1888, p. 1)¹². O artigo chama a atenção para as dificuldades que os libertos de 13 de maio teriam de enfrentar.

Nos dias seguintes à promulgação da Lei Áurea, o jornal *O Pharol* publicou várias notícias de festejos em homenagem à lei, bem como reclamações de fazendeiros que se sentiram espoliados pelo ato da princesa Isabel. Mas, passados os momentos de empolgação, certos libertos se depararam, dentre outros aspectos, com uma dura realidade: a dificuldade de reconstruírem seus laços familiares. O “treze de maio, o mês das flores” (*O PHAROL*, 1888, p. 1). Artigo exaltando a Lei de 13/05/1888 também

trouxe espinhos para homens e mulheres egressos do cativeiro. A existência de menores (ingênuos e/ou libertos), tutelados por homens bons do município de Juiz de Fora, levou pais e parentes a lutar pela guarda das crianças na pós-emancipação.

Para proteger os menores desamparados, bem como pela estima e amizade que poderiam sentir pelos mesmos, muitos ex-senhores aceitaram o encargo da tutela apesar de reconhecerem “o ônus” da mesma. Para Elione Guimarães (2006), solicitações de tutelas realmente seriam motivadas por sentimentos de afeto e amizade, e ainda acrescenta que muitas crianças poderiam ser frutos ilegítimos de algum parente do peticionário. Em outros casos, a tutela era solicitada como uma medida preventiva de problemas com a justiça, pois havia a possibilidade de os juízes de órfãos serem informados da existência de crianças necessitadas de tutor. Devido a isso, “alguns provavelmente preferiram se adiantar a ter algum vizinho ‘preocupado’ com o bem estar de menores a denunciá-los” (GUIMARÃES, 2006, p. 114).

As petições enviadas ao Juiz de Órfãos comunicando a existência de crianças passíveis de tutela têm em comum a caracterização das mães como solteiras e/ou viúvas, muito pobres, sem condições morais e econômicas para criá-las. É recorrente também assinalar a alegação de que as libertas haviam se entregado a prostituição ou ao vício da embriaguez. Outro argumento era o de que o menor já vivia em companhia do peticionário, que o educava e criava, nutrindo por ele grande afeição e amizade.

Famílias de classes populares, incluindo as de libertos, eram concebidas sob o ângulo da desorganização e da desestruturação, e em alguns casos consideradas incapazes de cuidar de seus rebentos. Como argumenta Irma Rizzini (1997), essas famílias eram pensadas a partir do conceito de família nuclear. A autora ressalta que a pobreza de famílias populares era associada à desorganização.

Essa concepção de instabilidade atribuída a famílias populares e de libertos levou, nos casos analisados neste trabalho, os

tutores a contestar os pedidos de remoção de tutelas e o direito dos pais ao exercício do pátrio poder. Este foi o caso da tutela dos menores: Conceição e Gabriel, datada de 16 de maio de 1888, que passo doravante a examinar.

O tutor Francisco Baptista de Assis, lavrador, morador no distrito de Sarandy, havia senhoreado Constança, mãe dos menores. Ao solicitar a tutela, Francisco disse os menores foram criados e mantidos pela sua família e que lhes dedicavam “sincera afeição”. Segundo o suplicante, a mãe das crianças continuava como sua empregada, mas era dada ao vício da embriaguez. Temendo que ela pudesse se retirar “da noite para o dia”, requereu a nomeação de um tutor para as mesmas (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1888, cx. 04). No termo de tutela, os menores aparecem como filhos de pai incógnito, porém Constança se casou com Ignácio Cardoso, ex-escravo do Conde de Cedofeita, e o casal passou a requerer a tutela de “seus filhos”. Numa das primeiras petições enviadas ao Juiz de Paz pela mãe, Ignácio Antônio Cardoso é descrito como padrasto dos menores. Entretanto, Ignácio os reconheceu como seus filhos em um termo de reconhecimento, datado de 21 de agosto de 1889, uma vez que Conceição e Gabriel não foram reconhecidos no ato do matrimônio, realizado em julho de 1888, na Igreja de São Francisco do Caeté. Se foram reconhecidos, tal informação não foi anotada pelo pároco.

O termo de reconhecimento foi contestado pelo tutor Francisco Baptista de Assis, que alegou que não havia possibilidade de os libertos terem se conhecido antes da concepção dos menores, uma vez que não residiam na mesma freguesia, e ainda ressaltou que, na petição enviada pela mãe, os mesmos eram descritos com enteados de Ignácio. Na ação de embargo que moveu contra Constança e o suposto pai (Ignácio), o tutor acrescentou que, mesmo que fosse provada a paternidade, não era conveniente que os menores fossem entregues aos peticionários da remoção

da tutela, pois não possuíam “idoneidade moral” para educá-los os menores, podendo corrompê-los com maus exemplos, já que Constança e Ignácio brigavam muito. Principalmente porque era notório o vício da embriaguez da liberta, não raro “vista caída em estrada pública”. O tutor argumenta que se recusava a entregar as crianças pela amizade que lhes devotava e pelo seu bem-estar, uma vez que os encargos da tutela de menores desvalidos eram superiores às vantagens que lhe poderiam resultar com a permanência dos mesmos em sua residência.

As testemunhas que foram chamadas para depor fizeram coro às alegações de Francisco Baptista de Assis, segundo as quais Constança e Ignácio não tinham condições para cuidar das crianças. O advogado dos embargados, Constança e Ignácio, contestou o depoimento das testemunhas ouvidas, asseverando que duas testemunhas eram parentes do embargante.

Nas razões finais do processo, Francisco Baptista de Assis, asinalou que o menor Gabriel estava aprendendo a ler e escrever¹³, e que Conceição, “por já estar muito desenvolvida”, e “mesmo por não ser costume na roça mandar ensinar a ler as mulheres, não freqüenta a classe, [porém estava] aprendendo os serviços a que pode dedicar-se uma pessoa nas suas condições”¹⁴ (grifo nosso).

Pelo que se depreende da declaração do tutor, a educação escolar não era destinada às mulheres da roça, principalmente as pobres que deveriam se dedicar a outras tarefas, dentre as quais a do serviço doméstico. Maria Cristina S. de Gouvêa, em estudo sobre a escolarização feminina no século XIX, destaca que não havia muito interesse da família e dos responsáveis com a educação de meninas e que o governo da província de Minas pouco investia nesta área. A relutância da família e dos responsáveis em enviar meninas à escola, possivelmente, estava relacionada a vários fatores, sendo um deles o auxílio que elas deveriam prestar nas atividades domésticas (GOUVÊA, 2004)¹⁵.

O advogado dos embargados, o Dr. José Caetano de Moraes e

Castro, contra argumentou que o costume de não mandar ensinar meninas a ler deveria ser desprezado. Continuou explanando que o tutor gozava dos serviços do menino (9 anos) apenas pela quantia de 4\$000 (quatro mil réis) mensais (fazendo referência à mensalidade escolar de Gabriel), daí ter, ironicamente, indagado: “como se não há de estimar a quem por tão módica quantia nos serve? O interesse, infelizmente, é mola real do coração humano” (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1888, cx. 04, f. 2).

A disputa entre embargante e embargados pela guarda dos menores continuou. Provavelmente, era real a alegação do tutor de que Ignácio se declarou pai dos menores apenas como subterfúgio para conseguir a guarda. Sendo assim, o gesto pode ser interpretada como um gesto de afeto de Ignácio por sua companheira, pois desta forma ela poderia passar a conviver junto a seus filhos¹⁶. Como padrasto¹⁷, a remoção da tutela poderia não ser realizada, mas reconhecendo a paternidade os entraves diminuía e a probabilidade de conseguir a guarda aumentava.

Para Eric Foner (1988), recém-libertos do sul dos Estados Unidos consideravam melhor adotar filhos de algum parente ou amigo falecido do que deixá-los ser entregues a brancos como aprendizes ou enviados para orfanatos ou internatos. Eles buscavam se livrar de todas as características da escravidão com o objetivo de “destruir a autoridade real e simbólica que os brancos haviam exercido sobre todos os aspectos de suas vidas” (FONER, 1988, p. 12; 17; 20). Retirar a família da autoridade de homens brancos era considerado pelos ex-escravos como um elemento de suma importância da liberdade (FONER, 1988). Ainda que a pós-emancipação no Brasil e nos Estados Unidos tenham trilhado caminhos distintos, não é descabido imaginar que Ignácio desejasse apenas livrar a prole de sua esposa do jugo do ex-senhor, adotando-os como seus filhos. Outra interpretação possível para o reconhecimento da paternidade é a de que o casal egresso do

cativeiro tivesse conseguido acesso a um pedaço de terra, como arrendatário ou parceiro, e a presença dos filhos menores representaria mais braços para o trabalho. Conceição, com 15 anos de idade, estava apta ao serviço, e Gabriel, com 9 anos, poderia realizar algumas atividades. Segundo Sonia M. de Souza, o número de filhos influía na prosperidade de uma unidade camponesa. Uma prole numerosa representava mais braços para o trabalho, o que contribuía para a sobrevivência da família (SOUZA, 2003). Outra hipótese é a de que os menores fossem realmente filhos do casal de libertos, que, por isso, lutou para reconstruir laços familiares.

Seja como for, o Juiz indeferiu o embargo movido por Francisco Baptista de Assis e determinou que pagasse as custas do processo. Por não aceitar a sentença, Francisco apelou ao Tribunal da Relação do Distrito (22 / 11 / 1889), desistindo pouco depois de tal ação, alegando que não tinha recursos para continuar com a apelação. Disse que até então fora movido “só para defender o que ele supunha ser do interesse dos seus pupilos, a quem professava sincero afeto e tratava sempre com o mesmo carinho e desvelo com que tratava seus próprios filhos”. O ex-tutor ainda asseverou que estava com a “consciência tranqüila” por ter desempenhado bem o seu cargo, acrescentando que se o juiz de órfãos havia determinado que os menores deviam ser entregues “ao individuo que se diz pai” que assim fosse feito (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1888, cx. 04, f. 62). Até o último instante Francisco Baptista de Assis negou que o liberto Ignácio era pai dos menores. Será que realmente o que motivou o tutor a apelar da sentença de remoção de tutela foi à estima que nutria pelos menores? Ou seria o serviço que os mesmos poderiam lhe oferecer por uma pequena remuneração? Também pode se argumentar a possibilidade de ter existido um misto de interesses na ação do tutor, ou seja, ele poderia ter realmente estima pelos menores, bem como desejar continuar a usufruir de seus serviços. Independentemente de ser

ou não pai de Conceição e Gabriel, Ignácio, junto com Constança, a mãe, conseguiu o direito de formar uma família, a sua família. Constança teria seus filhos sob sua proteção, sob sua autoridade. Mas nem todos os casais de libertos tiveram êxito em reconstruir laços familiares formados ainda nos “tempos do cativo”.

A história de Júlio e Magdalena, ex-escrava de Balbino de Magalhães Gomes, teve um desfecho diferente da de Constança e Ignácio, apesar de serem semelhantes em alguns aspectos. Este casal se uniu em matrimônio em novembro de 1893 e em consequência deste enlace Magdalena perdeu o pátrio poder sobre seus filhos: Laura, de 7 anos de idade, e João, de 4 anos (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1894)¹⁸. O promotor de justiça Luiz Barbosa Gonçalves Penna comunicou o fato ao Juiz de Órfãos e indicou para tutor das crianças o Sr. Balbino de Magalhães Gomes, no “seio de cuja família tem os menores sido criados até esta idade” (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1894, f. 9). Mas, em 1896, Júlio solicitou que a tutela sobre a menor cessasse, pois esta era sua filha, tida no tempo de solteiro com Magdalena, e desta forma ele e sua mulher eram os “protetores naturais”. A petição em que Júlio solicita a guarda de Laura foi contestada pelo promotor interino, o advogado Herculano A. Gomes de Souza, pois a declaração de paternidade feita na petição não era instrumento legal de reconhecimento de filhos (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1894).

A menor não foi reconhecida no ato do matrimônio e nem por uma escritura pública de reconhecimento, mas apenas por meio da petição endereçada ao Juiz de Órfãos em que Júlio se dizia pai de Laura. Devido a isso, o pedido foi indeferido e as custas do processo ficaram a cargo do suplicante. Segundo o promotor de Justiça, a atitude de Júlio em solicitar a guarda da menor era motivada pelo fato de ter-se tornado inimigo do tutor, o que seria

público. O parecer do promotor indicou que a menina deveria continuar sob a guarda do tutor.

Segundo o Sr. Balbino de Magalhães Gomes, Magdalena e o suposto pai não tinham condições para educar as crianças, uma vez que eram “analfabetos e baldos de recursos” e também por não serem capazes de conservar “em seu poder uma menina que atingiu a idade” em que mais se tornava necessário que “dela tenha o maior cuidado [...]” (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1894).

O que teria levado Júlio a requerer a guarda da menor? Por que somente depois de decorridos quase dois anos da assinatura da tutela o suposto pai assumiu a paternidade de Laura e solicitou a remoção do tutor? Por que não foi solicitada a guarda do menor João? Tendo-se tornado “inimigo do tutor”, como alegou o promotor, era lógico que Júlio desejasse retirar ambos os menores do domínio do tutor. Porém, por que o pedido foi feito apenas com relação à menina?

Uma hipótese para o suposto pai de Laura ter solicitado a posse da menor, passados 2 anos após a assinatura da tutela por Balbino de Magalhães, talvez esteja relacionada às condições financeiras do casal. Possivelmente, em 1894, quando se deu a tutela, eles não tivessem recursos financeiros para ficar com os menores e, devido a isso, permitiram que os menores permanecessem sob a responsabilidade do ex-senhor de Magdalena. Anna Gicelle G. Alaniz sugere que muitos libertos se viram sem recursos no pós-abolição, sendo, pois, o vínculo tutelar uma possibilidade de sobrevivência de seus rebentos. Todavia, quando tinham uma situação econômica mais definida, a presença de menores em idade produtiva lhes permitia dispensar o vínculo tutelar (ALANIZ, 1997). Laura já estava na idade de se tornar uma força de trabalho para sua família. Mas, por que não solicitaram, também em 1896, a posse de João? Seria João um fardo para o casal que estava buscando sobreviver no pós-abolição? O menor contava com apenas 6 anos e pouco serviço poderia oferecer na-

quele momento. Será que ambas as crianças eram filhos do casal, mas, pelas dificuldades de sobrevivência, requereram apenas a guarda da menina que já poderia oferecer algum trabalho? Ou apenas Laura seria filha de Júlio? Mas, se a menor era realmente sua filha, por que não a reconheceu no ato do matrimônio? Não saberia Júlio que para obter o pátrio poder sobre o rebento havido antes do casamento deveria reconhecê-lo na cerimônia? Será que o juiz, o padre e as testemunhas não perguntavam sobre a existência de filhos dos nubentes? Infelizmente, não há respostas para estas questões, apenas aquelas conjecturas.

De qualquer modo, cabe ressaltar que nem todos os pais tiveram condições de acesso à justiça. Porém, não deixaram de lutar por seus rebentos. Uma das formas de reação dessas mães foi a recusa em entregar as crianças. Para que a lei fosse cumprida, os tutores nomeados solicitavam aos juízes um mandado de entrega e apreensão contra as mães. A partir dessa ação, ou os processos silenciavam-se, pois terminam com a entrega do menor ao seu tutor, ou prosseguem com novos pedidos de apreensão do menor, por este ter fugido para a casa de sua mãe ou de um parente. Para Maria Aparecida Papali, as fugas dos menores das casas de seus tutores era uma maneira de contestação, de demonstração de sua insatisfação (PAPALI, 2002).

As fugas constantes de menores da residência de seus tutores podem estar relacionadas a maus tratos, à vontade de estar junto a seus familiares, à oportunidade de ter os seus serviços remunerados, de trabalhar para quem se desejava, etc. O memorialista Pedro Nava¹⁹, em suas lembranças da infância, ressalta que na casa de sua avó, Inhá Luisa, era como se “não tivesse havido Princesa Isabel nem Treze de Maio” (NAVA, 1973, p. 256). Aludia aos bolos que sua avó passava nas “crias” com a palmatória de cabiúna. Além dos maus tratos, o autor resgata dos “fatos pretéritos” de sua infância os abusos de que eram vítimas as crias, ao lembrar que um tio, sempre quando via uma ama-seca com

uma criança no colo, vinha para acariciar o pequeno para, “na confusão, pegar nos peitos” (NAVA, 1973, p. 262) da ama-seca.

Os castigos que continuaram depois da alforria sobre os ingênuos, provavelmente levaram muitos menores a fugir e muitos pais, ou apenas as mães, a solicitar a remoção da tutela ou a restituição do filho.

A história do menor Florentino, liberto, de 6 anos de idade, filho da escrava Francisca, é perpassada pela solidariedade entre parentes (ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA, 1874, cx. 88). Ele e sua família pertenceram ao Comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld e a sua esposa, Dona Cândida Maria Carlota Halfeld, cujos inventários post-mortem e testamento do esposo, somados ao processo de tutela, permitiram a reconstrução das teias parentais dos libertos (ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 1867, cx. 43; ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA, 1874)²⁰. Florentino e seus parentes estão no inventário de Dona Carlota Halfeld. No auto de avaliação dos bens, encontrei referência a um escravo chamado Francisco e a uma escrava denominada Francisca. Não há menção à existência de parentesco entre eles, mas acredito ser este escravo o pai de Francisca. Segundo Cristiany Miranda Rocha, era comum os inventários post-mortem não indicarem os filhos com mais de 12 anos, isto é, mesmo convivendo dentro da mesma unidade produtiva suas relações familiares não eram declaradas. A autora ainda ressalta que o que estava em questão na confecção da lista de bens de um inventário era a descrição e a avaliação dos mancipios e não suas relações familiares (ROCHA, 2004, p. 73, 92-93, 117)²¹. Em sua descrição, Francisco foi descrito com a idade de 39 anos, monjolo, avaliado em 800\$000 e sua suposta filha, Francisca, foi declarada crioula, de 20 anos, com o valor inicial de 800\$000²². Ao filho de Francisca, o escravinho Florentino, com poucos meses de vida, foi dado o valor de 70\$000 (ARQUIVO HISTÓRICO DA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, [1867?], cx. 43). Na documentação não há alusão ao nome ou condição do pai de Florentino. Talvez fosse da mesma unidade produtiva, mas devido ao fato de o laço matrimonial não ter sido sacramentado pela Igreja Católica a união do casal não foi declarada no auto de avaliação. Poderia ainda ser de outra propriedade, ou até mesmo um liberto ou um homem livre. Na partilha dos bens de Dona Cândida Halfeld, o escravo Francisco, o avô do menino, coube ao viúvo e inventariante, e Francisca e seu rebento ao herdeiro Prudente Augusto de Resende, por cabeça de sua esposa, Dona Emília, filha da inventariada²³.

Com a morte do Comendador Halfeld em 1874, o escravo Francisco passou a ser propriedade do casal D. Maria Luisa da Cunha Jaguaribe e Joaquim Nogueira Jaguaribe²⁴. A vida do menor no cativeiro da família Halfeld foi passageira, pois a sua liberdade fora comprada por seu avô, que o entregou a “uma preta liberta” que era sua avó²⁵. Entretanto, segundo Joaquim Nogueira Jaguaribe, por não ter recursos para cuidar do menino, ela o entregou em um “estado lastimoso”. Jaguaribe solicitou então a tutela de Florentino, uma vez que sua esposa o havia criado desde poucos meses até a idade de seis anos, solicitação que foi atendida pelo Juiz de Órfãos. Por que teria Dona Maria Luisa criado o menor se ele coube à herdeira Dona Emília? Teria realmente a Inhá Luisa criado o menor ou foi apenas uma retórica para facilitar a nomeação de Joaquim Nogueira Jaguaribe como tutor? Como já foi salientado, declarar ter criado e que o menor já vivia em companhia do pretendente a tutor foi comum nos processos de tutela. Pode ter sido um pretexto do Sr. Jaguaribe para conseguir a sua nomeação como tutor de Florentino. A única informação sobre a avó do menor é a que se encontra no processo de tutela, segundo a qual ela era uma “preta liberta”. Nos inventários analisados para a reconstrução da história de Florentino não há alusão à dita avó. O escravo Francisco não é

descrito como casado ou viúvo, e nem Francisca como filha de alguma cativa da unidade escravista.

Nos autos de partilha dos bens dos inventários analisados para o caso em tela, a família da escrava Francisca foi repartida entre os herdeiros. É necessário ressaltar, porém, que as partilhas podiam ser apenas formais, ou seja, os escravos continuariam na mesma propriedade. Por outro lado, após a divisão dos bens os cativos ficavam sujeitos às decisões de seus novos senhores. Logo de início, a tutela do menor Florentino se mostrou problemática, pois ao buscar o menor o tutor foi impedido por uma francesa proprietária da padaria Parisiense, que o ocultou e não permitiu que o pequeno liberto fosse levado. Ora, se ele foi buscar o menor, é por que este não se encontrava em seu poder. Se a avó do menor o havia entregado, como poderia estar na companhia da francesa? Será que realmente a preta liberta entregou o menor?

Na prestação de contas da tutela de 1881, o tutor assinalou que a avó do menor o entregara pela falta de recursos e que, nessa ocasião, ele foi indicado como tutor do menino. Mas, estando Florentino curado, sua avó o roubou e que nunca mais o viu. Inicialmente, é viável supor que o menor não tenha sido entregue a Joaquim Nogueira Jaguaribe, e este, sabendo que o menor se encontrava com a francesa, solicitou então sua tutela, ou seja, procurou os meios legais para tê-lo sob seu controle antes que outro o fizesse. A solicitação da tutela do menor pelo sr. Jaguaribe pode ter sido influenciada por laços afetivos e/ou por interesse nos serviços que Florentino brevemente poderia prestar. A leitura do processo induz a idéia de que a avó do menor não tenha aceitado a indicação do Sr. Jaguaribe como tutor de seu neto, pois retirou o menor Florentino do domínio desse homem bom da sociedade de Juiz de Fora. Em 1885, Jaguaribe foi intimado para dar notícias do menor. Respondeu que Florentino se encontrava em Juiz de Fora, ocupando-se do “serviço de camarada a uns e outros” e que se recusava a ficar em companhia do tutor, fugindo todas às vezes em

que era apreendido. Nessa ocasião, novamente Jaguaribe solicitou sua exoneração do cargo, sendo atendido desta vez.

As relações de parentesco foram muito importantes para Florentino, pois foi graças a seu avô, que continuou preso ao cativeiro, que chegou à liberdade (ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA, 1874). Sheila Faria destaca que as relações de parentesco consangüíneo e ritual (compadrio) eram fundamentais para a conquista da liberdade. A alforria do menor foi comprada por seu avô Francisco, mas a fonte não nos diz como este acumulou recursos para a compra da liberdade de seu neto. A esse respeito, Sheila Faria salienta que normalmente os documentos não informam a origem do dinheiro dado pelos escravos para a compra da alforria (FARIA, 2004). Talvez a avó do menino, que era liberta, tenha ajudado na sua liberdade. O fato de ter comprado a alforria de seu neto e ter permanecido no cativeiro pode ser interpretado sob vários ângulos. Provavelmente, o dinheiro acumulado por Francisco não era suficiente para comprar a sua própria liberdade ou o desejo de ver o seu neto, que estava começando a vida, livre das agruras do cativeiro o levou a tomar tal atitude. A avó, por outro lado, não permitiu que o menor ficasse sob a autoridade do casal Jaguaribe e por isso o roubou. Acredito que, como outros familiares, a avó forra de Florentino quisesse decidir com quem ele ficaria, para quem trabalharia.

2. PALAVRAS FINAIS

A história de Florentino, como as de Laura, Conceição, Gabriel e tantos outros menores tutelados, demonstra a luta de seus familiares para ter o direito de reunir seus membros no mundo da liberdade, para decidir com quem deveriam ficar, para quem trabalhariam, que ofício aprenderiam. Os supostos pais direcionaram seus esforços ao lado de suas companheiras para reco-

meçarem suas vidas junto com os filhos havidos nos “tempos do cativeiro”. Como exortou Rebeca Scott, os ex-escravos buscaram se defender de tentativas que tinham por objetivo restringir a liberdade alcançada. Com efeito, o vínculo tutelar era interpretado pelos libertos como mais um mecanismo de restrição da liberdade e, por isso, recorreram aos meios legais, ou ilegais, para poderem ficar com seus rebentos (SCOTT, 2005). A recusa de entregar os menores, as disputas judiciais, o roubo, o reconhecimento de filhos por subsequente matrimônio, as denúncias de maus-tratos e de violência sexual, as constantes fugas dos menores em busca de seus parentes, tudo isso evidencia uma rejeição dos libertos às tentativas de cerceamento de sua liberdade e de sua autonomia, ainda que os tutores tivessem as melhores intenções.

NOTAS

* Este artigo é uma versão resumida de parte do quarto capítulo de minha dissertação de mestrado, *Laços da senzala, arranjos da flor de maio: as relações familiares e de parentesco entre a população escrava e liberta – Juiz de Fora (1870-1900)*, defendida, em junho de 2007, no Programa de Pós-graduação em História da UFF, sob orientação da professora Dr^a Sheila Siqueira de Castro Faria.

- 1 Anna Gicelle Garcia Alaniz ressalta que o termo ingênuo era utilizado na Roma antiga para designar o indivíduo que havia nascido e que continuava livre independente de ser filho de ingênuo ou liberto. Este termo foi empregado pelos juristas e políticos brasileiros quando da discussão da Lei 2.040 para referir-se aos filhos das escravas que seriam beneficiados pela lei. Entretanto, no texto final da lei a expressão desapareceu. Para Alaniz este desaparecimento pode estar relacionado com o fato de que nas leis romanas, os ingênuos tinham direito à cidadania plena “desde que houvesse nascido romano”. Possivelmente, essa determinação da lei romana com relação aos ingênuos tenha causado um receio em muitos políticos e juristas brasileiros em empregar no texto da lei 2.040 essa palavra. Embora não conste do texto final da lei do ventre livre, esta expressão continuou a ser empregada em vários documentos para se referir às crianças ventre-livre (ALANIZ, 1997, p. 38-40).
- 2 Sobre a criação de instituições [de ensino?] para crianças e adolescentes durante a segunda metade dos oitocentos, ver: RIZZINI, 1997, p. 41-42.
- 3 O objetivo do Estado em educar e instruir era com relação ao *educar* “difundir valores morais e comportamentais” e ao instruir “alfabetizar e ensinar ofícios artesanais ou agrícolas”. (MARTINEZ, Alessandra Frota, 1997, p. 172).
- 4 Segundo a nota introdutória do Quarto Livro, Título 102 das Ordenações Filipinas, no Direito Romano havia diferenças entre Tutor e Curador. Uma dessas diferenças consistia no fato de que ao Tutor era dado à pessoa, e ao Curador os bens. Entretanto, na legislação portuguesa existia pouca diferença entre esses termos. Outra dessemelhança observada

- nas notas introdutórias é que no Direito Romano o Curador era dado aos púberes e o Tutor aos impúberes, “porém a pratica de Portugal como das outras Nações torna inútil essa diferença”. Ordenações Filipinas (Quarto Livro, Título 102, p. 994 – notas introdutórias 1).
- 5 As notas introdutórias do Quarto Livro das Ordenações Filipinas, Título 102, assinalam que se deveria dar tutor aos órfãos ricos, pobres e expostos. Ordenações Filipinas (Quarto Livro, Título 102, p. 995).
- 6 A tutela testamentária era aquela em que o tutor era indicado em testamento; o tutor legítimo era aquele indicado pela lei na impossibilidade do tutor testamentário assumir e o tutor dativo era aquele indicado pelo Juiz de Órfãos quando os testamentários e legítimos não podiam ser nomeados (ZERO, 2003, p. 13). Algumas pessoas estavam impedidas de serem tutores como: os menores de 25 anos, o sandeu, o pródigo, o inimigo do órfão, o pobre, o infame, religioso etc. Ordenações Filipinas (Quarto livro, título 102, § 1, p. 995-996). De acordo com as notas introdutórias das Ordenações Filipinas, havia, ainda, a tutela pactícia ou prometida, que se dava quando o pai pactuava com “alguém, o ser por sua morte Tutor de seu filho”. Esse tipo de tutela podia ser incluída na Tutela Testamentária. (Ordenações Filipinas, Quarto livro, título 102, p. 994).
- 7 Decreto nº 5.604 de 25 de abril de 1874 – art. 63§ 9º, “o assento de casamento deverá conter necessariamente: Declaração do numero nomes e idades dos filhos havidos antes do casamento e que ficam por ele legitimados”. A referência a esse decreto está no processo de tutela dos menores Conceição (10 a 12 anos) e Gabriel (7 anos mais ou menos). AHUJF: Fundo: Fórum Benjamim Colucci / Série: Miscelânea (16/05/1888 – Tutela de Conceição e Gabriel), Cx. 04.
- 8 Pesquisei todos os processos de tutelas que se encontram sob a guarda do Arquivo Histórico da Cidade de Juiz de Fora e do Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora Nem todos os processos informam se o menor é ingênuo ou liberto, apenas sabemos tratar-se de um descendente de escravo pela informação de que sua mãe (ou pais) é escrava ou liberta. A última ação de tutela que identifiquei como sendo de um descendente de escravo é do ano de 1899.
- 9 Utilizei essa divisão da faixa etária das crianças, pois desejava saber se houve o interesse dos tutores em tutelar menores nos seus primeiros anos de vida. Por isso, criei a faixa de 0 a 2 anos.
- 10 Para mais informações sobre a profissão dos tutores dados aos menores do município de Juiz de Fora. (GUIMARÃES, 2006, p. 132).
- 11 Anna Gicelle G. Alaniz ressalta que a partir do momento que os proprietários perceberam que o fim da escravidão era inevitável foram tomados de “uma febre tutelar”. A autora também percebeu um aumento no número de tutelas de menores com ascendência escrava no ano de 1888 (ALANIZ, 1997, p. 51/59).
- 12 Olympio Araújo salientava a situação dos libertos no pós 13 de maio e indagava quantos “liberto valetudinários” e “quantos ingênuos desprotegidos iram sofrer os horrores da miséria e da fome?!...”. Ainda perguntava se não seria o caso de se criar uma associação beneficente para cuidar desses “infelizes”. Por fim, salientava uma coincidência admirável: a lei Áurea foi assinada no dia de Nossa Senhora dos Mártires.
- 13 De acordo com a declaração de Symphronio de Souza e Silva, professor particular de instrução primária na fazenda de S. Luzia, o menor Gabriel Pereira de Andrade freqüentava a sua classe. Recebia do tutor a mensalidade de 4 mil réis.
- 14 Pelas declarações da testemunha Severino Pires de Almeida (lavrador), a menor Conceição vivia em companhia dos filhos de Francisco Baptista de Assis, empregada em serviços domésticos e em acompanhar as crianças. Uma outra testemunha, Custodio Nogueira da Silva, natural de Portugal, informou que sabia que a menor se ocupava em coser.
- 15 Thomas Holt também aborda a questão do desinteresse na Jamaica pela educação pública

- para crianças em idade escolar (HOLT, 2005, p. 120-121).
- 16 Segundo a declaração de uma das testemunhas, o lavrador Custodio Nogueira da Silva, Ignácio havia lhe dito que queria a guarda dos menores, ou de pelo menos um deles, para que pudessem fazer companhia à mãe. Afirmara-lhe também que os menores não eram seus filhos.
- 17 De acordo as Ordenações Filipinas, Livro 4º, Título 102, parágrafo 1, alguns indivíduos estavam inabilitados para serem tutores. Eram os casos dos menores de 25 anos, do san-deu, do pródigo, do inimigo do órfão, do pobre ao tempo do falecimento dos pais, dentre outros. Em uma nota explicativa está assinalado que os padrastos estavam incluídos entre os inabilitados, pois eram considerados inimigos do órfão. Em certos casos, poderiam ser admitidos, mas com toda a cautela.
- 18 Júlio Francisco Antonio de Lima era jornalista e natural de Mangaratiba (RJ). Sua condição jurídica não está clara no processo, mas acredito que fosse liberto. Magdalena Maria da Conceição era brasileira, empregada doméstica, natural e residente em Juiz de Fora.
- 19 Pedro Nava nasceu em Juiz de Fora (1903) e faleceu no Rio de Janeiro (1984). Formou-se em Medicina pela Faculdade de Medicina de Belo Horizonte, em 1927. Em 1972 publicou *Baú de Ossos*, seu primeiro livro de memórias.
- 20 Dona Cândida Halfeld, filha do tenente Antonio Dias Tostes, considerado um dos fundadores de Juiz de Fora, foi a segunda esposa do engenheiro alemão Henrique Guilherme Fernando Halfeld, também tido como um dos fundadores de Juiz de Fora. Desse matrimônio nasceram 7 filhos. AHCFJ, Inventário *post-mortem* e testamento do Comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld, ano 1874. AHUFJF, Inventário *post-mortem* de D. Cândida Maria Carlota Halfeld, cx. 43.
- 21 Rômulo Andrade também chama a atenção para o não registro de relações familiares de escravos com mais de 12 anos (ANDRADE, 1998b, p. 101).
- 22 Inicialmente, Francisca foi avaliada por 800\$000, mas, a pedido do Comendador Halfeld, os avaliadores fizeram uma nova avaliação, 1:200\$000.
- 23 No processo de tutela de Florentino, o tutor Joaquim Nogueira Jaguaribe assinala que o menor fora dado em partilha ao herdeiro Carlos Otto Halfeld, sobrinho do Comendador Halfeld e casado com Dona Dorothea Anna, filha do Comendador em suas primeiras núpcias. Mas na partilha do inventário da segunda esposa do Comendador, o menino e sua mãe couberam a Prudente Augusto de Resende. Provavelmente por uma transação posterior entre os herdeiros, mãe e filho foram transferidos a Carlos Otto Halfeld.
- 24 D. Maria Luisa da Cunha Jaguaribe, a *Inhá* Luisa, avó do memorialista Pedro Nava, foi a terceira esposa do engenheiro alemão Henrique Guilherme Fernando Halfeld. Casou em segundas núpcias com Joaquim Nogueira Jaguaribe (NAVA, 1973, p. 141-148). AHCFJ: Inventário *post-mortem* com testamento do Comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld, ano 1874.
- 25 Não encontrei a carta de liberdade de Florentino. Devido a isso não sei com qual idade seu avô lhe retirou do cativeiro. Acredito que a compra da liberdade tenha se dado em 1874, ano do pedido de tutela. Antes dessa data, o menor era propriedade de um dos herdeiros, após a compra da liberdade ele tornou-se um liberto e de acordo com as leis do Brasil Império, um órfão a quem se deveria dar um tutor.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; MARTINEZ, Alessandra Frota. Olhares sobre a criança no Brasil: perspectivas históricas. In: RIZZINI, Irene (Org.). **Olhares sobre a criança no Brasil: século XIX e XX**. Rio de Janeiro: Petrobrás-BR: Ministério da Cultura: USU Ed. Universitária: Amais, 1997.

ALANIZ, Anna Gicelle García. **Ingênuos e libertos: estratégias de sobrevivência familiar em épocas de transição, 1871-1895**. Campinas, SP: CMU/ UNICAMP, 1997.

ARQUIVO HISTÓRICO DA CIDADE DE JUIZ DE FORA. **Inventário post-mortem com testamento do Comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld**. 1874.

_____. **Processos de Tutelas**. Cx. 88, 10/12/1874; 27/10/1888.

_____. **Processos de Tutelas** (Dativas). 1871-1899.

ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA. **Processos de Tutelas**. Cx.4, 16/05/1888; 15/05/1894.

_____. **Inventário post-mortem de d. Cândida Maria Carolina Halfeld**. Cx. 43, 1867?.

FARIA, Sheila Siqueira de Castro. **Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. 2004. Tese (Concurso para Professor Titular)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [19--].

FONER, Eric. O significado da liberdade. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, mar.-ago. 1988.

GOUVEA, Maria Cristina Soares de, Meninas nas salas de aula: dilemas da escolarização feminina no século XIX: In: FILHO, Luciano Mendes Faria (Org.). **A infância e sua educação** – materiais, práticas e representações (Portugal e Brasil). Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910**. Tradução Viviana Bosi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação**: família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928). São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: FUNALFA, 2006.

HOLT, Thomas C. A essência do contrato: a articulação entre raça, gênero sexual e economia política no programa britânico de emancipação, 1838-1866. In: COOPER, Frederick et al (Org.). **Além da escravidão**: investigação sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARTINEZ. Alessandra Frota. Educar e instruir: olhares pedagógicos sobre a criança pobre no século XIX. In: RIZZINI, Irene (Org.). **Olhares sobre a criança no Brasil**: século XIX e XX. Rio de Janeiro: Petrobrás-BR: Ministério da Cultura: USU Ed. Universitária: Amais, 1997.

MATTOSO, Kátia M. de Queiros. O filho da escrava (em torno da lei do ventre livre). In: LARA, Silvia Hunold (Org.). **Escravidão. Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n.16, mar.-ago. 1988.

NARO, Nancy Priscilla. O gênero em questão: mulheres escravas e livres perante a Justiça. In: LIBBY, Douglas Cole.; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Trabalho livre, trabalho escravo**: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006.

NAVA, Pedro. **Baú de ossos**: memórias. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio; Editora Sabiá, 1973.

O PHAROL, Juiz de Fora, 18 maio 1888; 19 maio 1888.

Ordenações Filipinas. Disponível em: <<http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/L4p999.htm>> Acesso em: [200-]

PAPALI, Maria Aparecida C. R. (2002). A legislação de 1871, o judiciário e a tutela de ingênuos na cidade de Taubaté. In: **Revista Justiça e História**. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, v. 2, n.3. Disponível em: <<http://www.tj.rs.gov.br/?institu/memorial/RevistaJH/vol2n3?09-papali.pdf?PHPSESSID=047a71>> Acesso em: [200-]

RIZZINI, Irma. Principais temas abordados pela literatura especializada sobre a infância e adolescência. In: RIZZINI, Irene (Org.). **Olhares sobre a criança no Brasil**: século XIX e XX. Rio de Janeiro: Petrobrás-BR: Ministério da Cultura: USU Ed. Universitária: Amais, 1997.

ROCHA, Cristiany Miranda. **Histórias de famílias escravas**: Campinas, século XIX. Campinas, SP: UNICAMP, 2004.

SATOR, Carla Silvana Daniel. Perfil da produção atual das Ciências Humanas e Sociais sobre criança pobre no Brasil. In: RIZZINI, Irene (Org.). **Olhares sobre a criança no Brasil: século XIX e XX**. Rio de Janeiro: Petrobrás-BR: Ministério da Cultura: USU Ed. Universitária: Amais, 1997.

SCOTT, Rebeca. Fronteiras móveis, “linhas de cor” e divisões partidárias raça, trabalho e ação coletiva em Louisiana e Cuba, 1862-1912. In: COOPER, Frederick et al. (Org.). **Além da escravidão: investigação sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação**, 2005.

SOUZA, Sonia Maria de. **Terra, família e solidariedade...: estratégias de sobrevivência camponesa no período de transição – Juiz de Fora (1870-1920)**. 2003. Tese (Doutorado)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

TEIXEIRA, Heloisa Maria. (2004). **A não-infância: crianças como mão-de-obra compulsória em Mariana (1850-1900)**. Disponível em: <<http://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2004/textos/D04A030.PDF>> Acesso em: [200-]

ZERO, Arethusa Helena. **O preço da liberdade: caminhos da infância tutelada – Rio Claro (1871-1888)**. 2004. Dissertação (Mestrado)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000329956>> Acesso em: [200-]

_____. **Ingênuos, libertos, órfãos e a lei do Ventre Livre**. [S.I.]: Virtual-Books, 2003. Disponível em: <www.abphe.org.br/congresso2003/textos/Abphe_2003_76.pdf> Acesso em: [200-]

Recebido em: Março de 2007

Aprovado em: Março de 2007

Artigo

Impasses da vida religiosa em contexto multicultural - interpelações sociológicas sobre demandas de identidade

Sílvia Regina Alves Fernandes

Doutora em Ciências Sociais e Professora da Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro

E-mail: silvfernandes@terra.com.br

Resumo. O contexto originário dos discursos que inspiram as narrativas sobre a crise das instituições religiosas e, em especial, das congregações, é o da globalização, processo de extinção ou pulverização de fronteiras culturais com consequências em vários campos da vida, tais como, político, econômico e sócio-cultural com reverberações nas esferas pública e privada. Juntamente com o debate sobre a globalização, os países ocidentais e nós, os latinos, somos confrontados permanentemente com a perspectiva do multiculturalismo (e sua crise) que tenta abranger as diferentes narrativas sobre políticas de identidade levando em conta o específico de cada cultura. Esse debate já penetrou congregações e ordens religiosas provocando tensões entre os sujeitos nelas inseridos. Padres e freiras na atualidade brasileira, têm discutido seu lugar identitário inserindo-se tangencialmente nas narrativas multiculturais que visam defender a identidade demarcando de forma ambígua a diferença na construção das políticas de identidade. Este artigo analisa de forma crítica a assimilação das teorias multiculturalistas a partir da instituição Vida Religiosa.

Palavras-chave: Multiculturalismo. Identidade. Diferença. Vida religiosa.

Abstract. The originary context of the speeches that inspire the narratives on the crisis of religious institutions is, in special, of the congregations, is of the globalization, process of extinguishing or spraying of cultural borders with consequences in some fields of the life, such as, politician, economic and sociocultural with repercussions in the spheres public and private. Together with the debate on the globalization, the occidental countries and we, the Latins, are collated permanently with the perspective of the multiculturalism (and its crisis) that tries to enclose the different narratives on identity politics leading in account the specific one of each culture. This debate already penetrated religious congregations and orders provoking tensions between the citizens in inserted them. Priests and nuns in the Brazilian present time have argued its identities place inserting themselves tangentially in the multicultural narratives that they aim at to defend the identity demarcating of ambiguous form the difference in the construction of the identity politics. This article analyzes of critical form the assimilation of the multiculturalists theories from the institution Religious Life.

Keywords: Multiculturalism. Identity. Difference. Religious life.

1. INTRODUÇÃO

Qualquer pessoa que possua alguma aproximação com a instituição VR (Vida Religiosa)¹ hoje ouvirá falar - seja no Brasil seja em outras partes do globo - em uma quase petrificada narrativa de “crise”. As causas e conseqüências dessa crise tornam-se objeto de análise de intelectuais orgânicos, de líderes religiosos e de uma gama de profissionais (psicólogos, teólogos e sociólogos) não vinculados à instituição. Esses agentes vêm empreendendo esforços na compreensão das mudanças que atravessam as várias modalidades e estilos do conjunto de congregações e de ações que constituem a Vida Religiosa.

Consideramos que o estudo sobre a “crise” da VR deveria enfocar a instauração da crise na VR no sentido de que tal crise não agrega um interesse autóctone, ou seja, não originário na própria instituição, mas antes porque consideraria que o tempo em que vivemos (modernidade contemporânea) caracteriza-se por este traço: sociedades complexas e em crise. Desse modo, a crise deixaria de ser encarada como algo extraordinário para se tornar algo ordinário, dada à contingência da vida, reflexiva e com potencial transformador. Chamamos a atenção, entretanto, para o fato de que a abordagem genérica da crise da Vida Religiosa pouco tem contribuído para promover mudanças significativas e isso se dá, ao meu ver, em função de que as análises se reduzem a alguns efeitos da crise, como por exemplo, o baixo número de ingressos a cada ano; as tensões relacionadas ao exercício da autoridade e o tão desejado diálogo com o “diferente”.

A análise do momento atual da Vida Religiosa deve levar em consideração narrativas que não nascem nesse espaço de produção de significados, mas que imprimem reflexos intensos no interior das congregações e da própria dinâmica da Igreja Católica, instituição que vem apresentando sintomas de contaminação visceral (e, em certa medida irrecuperável) das inova-

ções trazidas pela modernidade contemporânea e, para alguns estudiosos, “líquida” (BAUMAN, 2001). Essas narrativas são produzidas em função da falência de alguns modelos de sociedade propostos pela modernidade e experimentados de forma intensa e conflituosa ao longo do século XX. Assim, as demandas de identidade constituem-se genealogicamente em meio às tendências globalizantes e seus efeitos desestruturadores e em defesa da “autenticidade” (TAYLOR, 2000). Tais efeitos asseguraram o próprio lugar de existência graças à intensificação do pluralismo e dos sentidos da liberdade, acrescidos do colapso do Estado de bem-estar social e do subsequente crescimento do sentimento de insegurança (VECCHI, 2005) que parece ter selado a ferro e fogo a vida dos indivíduos contemporâneos.

Dentre os três aspectos acima mencionados como efeitos da crise na VR, a problematização do diálogo com o “diferente” inspira esse texto de modo particular, sobretudo porque, levando-se em conta a produção analítica sobre a Vida Religiosa, não raro são traçados cenários sobre “identidade” e “diferença”. A questão é que a multiplicidade de enfoques não tem contribuído de modo satisfatório para que a VR possa de fato empreender uma nova concepção de si e juntamente com essa tarefa, novas práticas que não se esgotariam na chamada “Refundação”. Esse termo ter-se-ia constituído fragilmente integrando uma ordem discursiva que conclama uma espécie de “volta às origens” enfatizando-se os carismas fundadores e suas atualizações e revisões. Ora, um acompanhamento mais sistemático das práticas dos sujeitos que integram a VR, revela que no nível discursivo há muito se vem “refundando”, mas possíveis mudanças estruturais ainda não são vislumbradas em larga escala, além do quê, incrementos refundacionais muitas vezes funcionam como fossilizadores de posições já consolidadas por parte das instituições.

O contexto originário dos discursos que inspiram as narrativas sobre a VR em crise é o da globalização, processo de extinção

ou pulverização de fronteiras culturais com conseqüências em vários campos da vida, tais como, político, econômico e sócio-cultural com reverberações nas esferas pública e privada. Juntamente com o debate sobre a globalização, os países ocidentais e nós, os latinos, somos confrontados permanentemente com a perspectiva do multiculturalismo (e sua crise) que tenta abranger as diferentes narrativas sobre políticas de identidade levando em conta o específico de cada cultura. O multiculturalismo surge como uma contratendência às propostas universalistas e portanto como uma contratendência à homogeneização das culturas colocando a diferença e a disjunção no centro do debate.

Se o tema motivador na elaboração das teorias multiculturais é a identidade e seu duplo - a diferença - cabe colocar na pauta de nosso debate algumas variações da abordagem, algumas situações das identidades e, por fim, ilustrações de como os sujeitos coletivos têm se apropriado de todo esse mar de elaborações teóricas com conseqüências observáveis em nosso cotidiano.

Quando há alguns anos a chamada “inculturação” emergiu na teologia latino-americana já se teria ali algum germe ou embrião do que hoje se expandiu com proporções intercontinentais. Se por um lado o ato de inculturar representou e representa uma imersão dos religiosos na cultura local, deixando suas casas conventuais e práticas de inserção institucional tradicionais, por outro os conflitos gerados no nível das identidades são inenarráveis. Constataram-se aproximações entre locais (os nativos) e globais (os religiosos em lugares de missão) e ao mesmo tempo algumas dissidências, incompatibilidades, inconsistências no manejo com a alteridade. Em muitas situações dava-se um deslocamento físico, geográfico, mas não necessariamente se produzia a abertura suficiente para compreender o aspecto relacional da construção das identidades. Nessa direção, queremos enfatizar duas assertivas relevantes ao debate: 1) as identidades são construídas socialmente, portanto, sem essência originária;

2) a diferença é o vetor fundador das identidades.

O pós-estruturalismo francês desenvolvido no período posterior à segunda guerra fortalece a produção teórica dos chamados “estudos culturais”, de origem inglesa. A perspectiva de filósofos desconstrutivistas tais como Jacques Derrida e Michel Foucault, dentre outros, alimenta o debate sobre os particularismos, as representações sociais e a diferença (PRYSTHON, 2003) no jogo da vida social. Assim, a apropriação e reelaboração da contribuição desses pensadores, somada aos efeitos da globalização, irá redundar no aprofundamento das narrativas defensivas dos grupos minoritários e das identidades nacionais catalisando a abordagem multicultural.

A produção teórica sob a perspectiva do multiculturalismo (HALL, 1998; IRIGARY, 1985; BHABHA, 1998) discute a emergência de desessencialização, a politização ou invenção das identidades originando novas formas de identificação coletiva (negros, mulheres, índios, jovens etc.), o descentramento das grandes narrativas e ao mesmo tempo a reivindicação das identidades situadas em lugar marginal (ex-cêntrico). Tal perspectiva poderá também almejar o centro de produção dos discursos, das atribuições de poder e de formatação de novo *ethos* identitário colocado para os sujeitos e pelos sujeitos. Desse modo, a posição reivindicatória tanto irá se beneficiar quanto impulsionar a globalização (BURITY, 2001) e é exatamente esse contexto globalizante que viabiliza e produz as condições necessárias à expansão de demandas de identidade cada vez mais polissêmicas.

2. A VISIBILIDADE DA TEMÁTICA MULTICULTURAL NA VR - UM BREVE BALANÇO DA REVISTA CONVERGÊNCIA

Na tentativa de analisar a existência e as principais linhas de abordagem sobre o multiculturalismo em contexto de VR,

realizamos um breve mapeamento dos artigos publicados na Revista Convergência, de tiragem mensal, editada pela CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) durante dois anos iniciais de nosso novo século (2000 e 2001)². Se levarmos em conta que a produção teórica sobre o multiculturalismo ganha vulto a partir dos anos de 1980 e considerando-se ainda o tempo de maturação e chegada do debate na América Latina, o período de vinte e sete anos nos pareceu satisfatório para análise de como intelectuais orgânicos e demais estudiosos da VR no país têm dialogado com ou sob a influência da perspectiva multicultural.

A tabela e o gráfico abaixo sintetizam os resultados encontrados:

Tabela 1 - Artigos analisados na Revista Convergência anos de 2000 e 2001

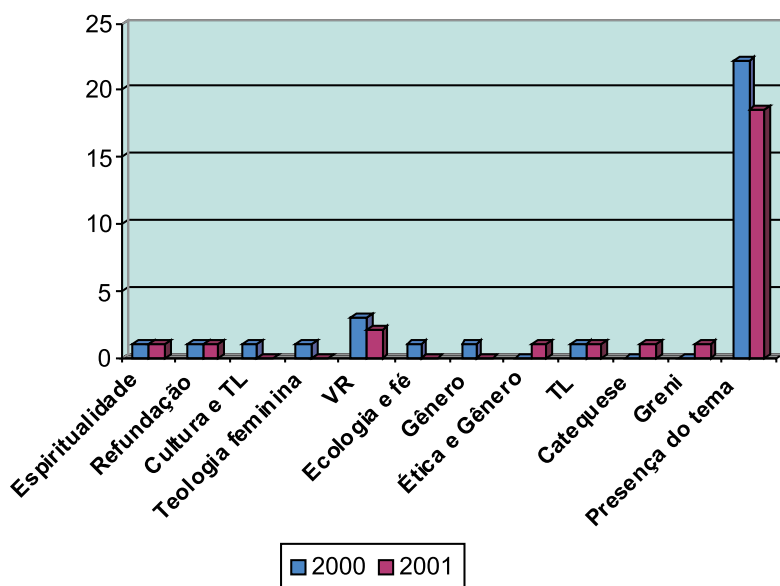
Ano	Nº de artigos publicados	Nº de artigos tematizados	Categorias centrais propostas nos artigos tematizados	%
2000	45	10	Espiritualidade, Refundação, Cultura e TL; Teologia feminina; Vida Religiosa; Ecologia; Gênero; TL	22,2
2001	43	08	Vida Religiosa; TL; Catequese; GRENI; Espiritualidade; Ética e Gênero;	18,6
Total	88	18	-	20,4

A partir da leitura dos artigos mapeamos e classificamos os mesmos tendo em vista a linha de argumentação temática adotada por seus respectivos autores. Uma primeira observação importante é que a maioria dos autores e autoras são padres e religiosas. Assim, no ano de 2000, apenas duas autoras não pertencem à VR, tendo-se em vista o conjunto de artigos publicados. Em 2001 a revista contou com a colaboração de apenas um

autor não pertencente à VR. Esse dado é relevante por indicar que a produção reflexiva da Revista está orientada por um *ethos* próprio da VR e pode favorecer a uma certa homogeneidade argumentativa e temática.

O gráfico abaixo apresenta o número de artigos em cada tema cuja abordagem do autor fez alguma interface com as teorias multiculturais. As barras cuja legenda indica “presença do tema” correspondem aos índices totais em cada ano, ou seja, 22,2% dos artigos publicados em 2000 e 18,6% dos artigos publicados em 2001 abordaram de maneira transversal ou direta o tema deste artigo.

Gráfico 1. Nº de artigos de acordo com o tema - revista Convergência 2000-2001



Faremos agora uma incursão nos artigos mapeados no ano de 2000. Um deles, classificado por nós sob o tema “espiritualidade

de”, sinaliza para uma abordagem multicultural ao propor como subtítulo a frase: “Diálogo inter-religioso na diversidade cultural”. Discorrendo sobre as celebrações eucarísticas o autor considera que “abrir-se ao outro, principalmente de cultura ou religião diferente, supõe, em primeiro lugar e antes de mais nada, uma atitude de abertura da própria vida e nas próprias atitudes” (BARROS, 2000, p. 176-177). Assim, embora o tema tratado aparentemente não explicitasse nenhuma relação com questões ligadas à diferença cultural, os argumentos do autor, ao apontarem para a prática “inculturada” das celebrações, fazem eco à reivindicação central da perspectiva do multiculturalismo: o direito à diferença.

Uma curiosidade que revela a polissemia do termo “refundação” - expressão em voga na VR - aparece em um dos artigos que abordaram o tema durante o ano de 2000. Após caracterizar o termo destacando “o que é” e “o que não é” refundação, o autor - um religioso - argumenta que “a cultura pós-moderna precisa ser incluída em qualquer discernimento sobre a refundação [...] profecia exige inculturação, pois fala na linguagem e nos conceitos de seu contexto cultural” (KEARNS, 2000, p. 190). Propondo a compreensão da refundação como um processo, o autor produz uma simetria entre elementos presentes no discurso multiculturalista (identidades em processo) e proposições discursivas que visam promover a transformação da VR. É fato que há uma repetição sobre os elementos que necessitam de revisão na VR. Fala-se de forma quase naturalizada sobre transformação das estruturas e da rigidez institucional, diz o autor que “a casa toda precisa de reformas”.

O discurso sobre refundação na VR se funda sob um aspecto principal que pode ser desmembrado em dois. Este aspecto principal supõe o retorno às origens, ao carisma fundador, como indicamos anteriormente. Tal retorno, entretanto, corre o risco de ser realizado de duas formas: 1) essencializando / mitificando a figura do fundador da congregação; 2) tentando garantir a legitimidade da reivindicação reificando o passado histórico fun-

dacional. Ambos os aspectos fazem parte de uma das principais críticas do discurso multicultural à chamada “cultura hegemônica”: a essencialização das identidades não as tomando como uma construção social, ou como uma enunciação de caráter provisório por incorporar os lugares híbridos de construção identitária.

O artigo que classificamos como apresentando a temática integrada “Cultura e Teologia da Libertação” aborda os termos “inculturação”, “alteridade” e “especificidade das culturas” (MEDEIROS, 2000, p. 161-171). O percurso feito pelo autor se inicia na distinção/diferenciação das Américas chamando a atenção para a “destruição” realizada pela conquista européia. O autor destaca que as tensões presentes na relação entre a pobreza e a cultura em nosso continente são “benéficas” e correspondem aos embates entre “alteridades” e “especificidades”. Ele não apenas demarca a situação eclesial na América Latina e no Caribe como apresenta um amplo quadro analisado no subitem intitulado “Globalização, pobreza e enfoques culturais”. Tratando especificamente do tema “juventude” o autor menciona o atual perfil dos jovens sinalizando para suas atuais reivindicações e contestações. O outro artigo que classificamos apenas como “Teologia da Libertação”, escrito por um padre, faz um balanço dos 30 anos dessa Teologia na América Latina ressaltando que se trata de uma “resposta situada a um contexto socio-eclesial determinado” (PALÁCIO, 2000, p. 506). Esse caráter situacional da Teologia da Libertação quer exatamente contestar uma concepção teológica monolítica com pretensões de universalidade.

As relações de gênero se configuram como um dos temas principais da abordagem multicultural. A “diferença feminina” só é abordada de forma sistemática pela “segunda onda” do feminismo já que a “primeira onda” reivindicava a igualdade entre os sexos seja do ponto de vista legal, civil, político ou social (PIERUCCI, 1999). Sabe-se que as diferenças de gênero ganharam, há algum tempo, espaço na pauta de reflexões dos sujeitos da VR. Ainda assim, no ano de 2000 foram apenas dois os artigos publicados na

revista *Convergência* sobre esse tema e nós classificamos o primeiro, mais específico, como “teologia feminina”. O artigo realiza uma incursão histórica que descreve a presença de mulheres na Igreja, graças ao caráter citacional de passagens bíblicas sobre mulheres. O outro artigo classificado por nós apenas como “gênero” apresenta uma interface entre a presença histórica das mulheres na vida da Igreja (incorporando claramente a linguagem presente no debate feminista) e uma convocação reflexiva aos leitores:

[...] sempre houve esta relação de opressão às mulheres? De onde surgiu esta situação? É importante compreender como os valores femininos foram sendo desalojados, cedendo lugar aos masculinos [...] é no campo de uma identidade não permitida que o feminino demonstra que sua história está ancorada em ‘lugares de memória’ (MORRA, 2000, p. 552).

A idéia de invisibilidade dos sujeitos (“identidade não permitida”) expressa no discurso desta religiosa é uma das marcas da abordagem multicultural para a qual estes sujeitos invisibilizados devem lutar por um espaço que lhes foi negado ou solapado.

A diferença reivindicada em contexto de multiculturalismo se expressa sempre dentro de um binômio valorativo composto por um “bem” e um “mal”. Assim, no caso das mulheres, o “mal” é revelado por meio do desenvolvimento do que a bibliografia sobre o tema considera uma cultura machista e patriarcal que negou às mulheres seu lugar no mundo, oprimindo e gerando as assimetrias de gênero instauradas em nossas sociedades. Especialmente as demandas colocadas na produção teórica sobre as relações de gênero demonstram que a construção de uma identidade ocorre sempre em relação a uma outra e em ambiente de tensão contínua.

Três artigos cuja nossa classificação denominou “Vida Religiosa” (VR) abordaram a temática do multiculturalismo e os três foram escritos por padres ou religiosos. No primeiro, o religioso Marcelo de Barros (2000, p. 26) questiona quais seriam os novos

paradigmas que interpelam hoje a VR e argumenta a respeito deles sugerindo uma reflexão da VR sobre si mesma tendo-os como ponto de partida. O autor faz uma observação sobre a presença “inculturada” que, em sua visão, por mais autêntica que seja continuará fazendo dos religiosos e religiosas “estrangeiros” a uma dada cultura. No segundo artigo, intitulado “Vida Religiosa e formação inculturada: entre Atabaques e Guasás” o autor ao analisar o tema da formação, propõe que se leve em consideração a emergência de novos sujeitos culturais que, segundo ele “denunciam também e, sobretudo, uma vida religiosa concebida a partir de uma única referência cultural que se impôs de forma hegemônica.” (SILVA, 2000, p. 236). O autor menciona que a emergência desses novos sujeitos culturais conduz a VR a novas perguntas e estas estão claramente relacionadas com as demandas identitárias do multiculturalismo: “É possível ser religioso sem deixar de ser negro, índio e gente do povo?” Para ele há uma interatividade possível entre as várias identidades. O terceiro artigo, escrito por um teólogo, com vasta produção sob o tema da “inculturação” indica a possibilidade da existência do que denomina de “universalidade contextualizada”: “Ao global, a face escura da modernidade, se opõe à face luminosa desta mesma modernidade -autonomia, fraternidade, liberdade, igualdade - que é ‘universal’ e ao mesmo tempo ‘contextual’” (SUESS, 2000, p. 460).

Classificamos como “Ecologia e Fé” o artigo de um padre que aborda a “crise ecológica” ressaltando o papel do cristão diante dela. Para o autor, a crise ecológica é identificada como “a própria face da crise cultural e civilizacional deste fim de século e milênio” (JUNGUES, 2000, p. 524). A questão diagnosticada por ele é que os elementos que fundamentam a moderna civilização (autonomia, urbanização, individualismo, ciência) são questionados pela crise ecológica, produzida, sobretudo, pelo antropocentrismo da cultura moderna.

Ecologia, pacifismo, negros, gays etc. teríamos uma

infinidade de temas na agenda multicultural para serem incluídos e abordados sobre a égide das identidades que demarcam cada vez mais e atrativamente o tema da diferença. Só recentemente, entretanto, o elogio da diferença vem sendo trabalhado de forma mais crítica, sinalizando para a necessidade de revisões práticas e discursivas.

Passemos agora a verificar os artigos publicados na Revista Convergência, no ano de 2001. Como vimos, dentre os 43 artigos publicados na revista, 08 trouxeram à tona, de alguma forma, elementos presentes no debate multicultural.

No artigo que classificamos como “espiritualidade” uma teóloga ao analisar a globalização questiona: “se a globalização parece ser inevitável, é possível pensá-la numa perspectiva de intercâmbio cultural buscando ter cuidado para não violar a identidade dos povos?” (MORRA, 2001, p. 452). Ela sugere ainda o comprometimento da Vida Religiosa nesse processo. As perguntas sobre o “novo” da VR e a partir de quais elementos ele estaria sendo construído são freqüentes em vários artigos incluindo-se este. Essa angústia sobre a reformulação ou revisão das tradições constitui a perspectiva da alta modernidade sugerindo permanentes mudanças dos lugares identitários anteriormente consolidados. O questionamento permanente integra, portanto, a formatação da auto-identidade, ou seja, do *self* compreendido de modo reflexivo pelo indivíduo em relação à própria biografia (GIDDENS, 2002).

A temática da refundação sob a ótica do multiculturalismo é abordada no ano de 2001 em um texto no qual o autor defende a tentativa de recuperar o que denomina de “diferença cristã”. Ele argumenta que “um dos grandes desafios que o cristianismo terá que enfrentar, ao atravessar o umbral do terceiro milênio, é o de recuperar de maneira clara e transparente sua especificidade” (PALÁCIO, 2001, p. 21).

A VR foi retratada em dois artigos fazendo interface com a temática do multiculturalismo, no ano de 2001. No primeiro, uma religiosa se posiciona de forma crítica denunciando o que ela

compreende como uma certa importação pela América Latina de um modelo de Vida Religiosa européia, já em extinção: “Existe na América latina uma vida religiosa européia - histórica, social e culturalmente transplantada. Ainda hoje!” (AMBROSIO, 2001, p. 44) O discurso dessa religiosa sinaliza para outra crítica fundante do multiculturalismo ao *ethos* ocidental: o eurocentrismo. A perspectiva de descentramento adotada por teóricos como Homi Bhabha e Edward Said (para citar apenas dois analistas) sinalizam para o deslocamento da Europa como lugar legítimo de produção da cultura e dos discursos nos vários campos da vida social. Em função desse necessário descentramento as teorias elaboradas a partir do olhar multicultural sugerem que as fronteiras sejam retraçadas levando-se em conta o dado contingencial que constrói a diferença social como algo “intervalar”, ou seja, no intervalo de uma identidade que não é nem o Um e nem o Outro (BHABHA, 1998).

O segundo artigo, escrito por um padre, faz menção à tolerância, um tema caro ao discurso multicultural. O autor argumenta que a tolerância não pode ser ilimitada sob pena de colocar em risco a própria à VR. Assim, ele sinaliza para uma definição de tolerância como uma liberdade recíproca onde cada indivíduo possa expressar suas idéias sem violência: “aprender a viver exige uma delicadeza respeitosa ao diferente em todas as relação” (LIBÂNIO, 2001, p. 364).

O tema “Ética e Gênero” em nossa categorização preconiza o artigo de um religioso que ressalta a emergência das mulheres na consolidação do paradigma do cuidado. Este é o único artigo que trata a questão de gênero sob o ponto de vista masculino. Utilizando-se de um estudo feito por Carol Gilligan³ (1982), o autor faz uma incursão sobre o surgimento do que denomina “paradigma do cuidado” apresentando o que seriam os pressupostos antropológicos desse paradigma. Nessa direção ele indica as contradições da modernidade e sinaliza pra o fato de que a falência do projeto coloca em xeque a “visão dominadora

do macho vencedor” (JUNGES, 2001, p. 600).

No artigo que classificamos como “Teologia da Libertação” dentre os que foram publicados em 2001, destaca-se uma crítica radical à globalização e a proposta de busca de alternativas ao sistema dominante. Assim, o autor declara que as várias teologias que emergiram sob o guarda-chuva da Teologia da Libertação (Teologia indígena, da Mulher, dos jovens, afro-americana etc.) cumprem um papel relevante na medida em que se constituem como alternativas possíveis ao “sistema”. O autor afirma que: “essas teologias expressam diretamente os sujeitos emergentes no mundo dos excluídos, e, ao mesmo tempo, fazem uma crítica global ao sistema a partir de uma perspectiva e situação concreta e específica” (RICHARD, 2001, p. 212).

Ao traçar um panorama da história da catequese no país a autora do artigo que classificamos como “Catequese” sugere a existência e emergência de uma “catequese inculturada e situada”, levando-se em conta as diferenças entre os vários destinatários da catequese. Sua sugestão é que se procure conhecer as diferentes linguagens e expressões culturais no exercício dessa atividade eclesial (BROSHUIS, 2001, p. 383).

Finalizando os comentários sobre os artigos analisados, um dos textos que integra um número da Revista, possui a função de informar a respeito de um encontro ocorrido no centro-oeste do país reunindo membros ativos do GRENI (Grupo de Reflexão de Religiosas (os) Negras (os) e Indígenas)⁴. A autora comenta que uma das preocupações dos participantes do encontro indicava a necessidade de se combater os estereótipos em relação às identidades negra e indígena. O artigo faz interface com o multiculturalismo ao fazer um balanço desse encontro construindo uma proposta de “recuperação da identidade”. Nessa direção, um dos sub-itens traz como título o tema da identidade: “Identidade - quem sou eu?” Transcrevo, a seguir, parte da análise da autora:

Antigamente, com a pedagogia da reprodução, a formação era mais fácil: de geração em geração se repetia o processo. Havia uma uniformização, tudo era padronizado. O (a) formando (a) aniquilava seu projeto pessoal e assumia o projeto do fundador (imitatio). Hoje, a questão gira em torno de como conjugar o seu projeto pessoal, sua identidade cultural com o carisma congregacional [...] (COSTA, 2001, p. 402).

A última parte de nosso artigo procura discutir exatamente essas demandas a partir da problematização do discurso multicultural. Em sua lucidez analítica, Zygmunt Bauman (2005) propõe que não há solidez rochosa na identidade, não há nada que possa garantir sua permanência. Se a modernidade se apresenta de forma “líquida”, as tentativas de solidificação dessas identidades a partir do desenvolvimento das políticas de identidade configuram-se como um problema para a formulação do pensamento crítico.

3. DEMANDAS DE IDENTIDADE NA VR- RISCOS E NOVOS LUGARES DISCURSIVOS (TOLERÂNCIA, RESPEITO E ABERTURA)

Considerando a análise dos artigos vistos até aqui temos uma percepção nítida de que tanto o direito à diferença quanto a reivindicação de reconhecimento identitário compõem parte do momento reflexivo da VR. Negar a influência do discurso multiculturalista ou dar as costas para todas essas construções narrativas não se configura como a melhor saída para o dilema já colocado para todas as instituições modernas. Assim, a perspectiva do discurso multicultural invade nossa forma de pensar e re-pensar a diferença. Ser diferente tem suscitado maiores emoções e lugares politicamente corretos do que ser simplesmente igual. O que parece nos mover é muito mais a valorização do específico no universo plural do que do universal ainda que se leve em conta as singularidades. Na medida em que não há mais um único centro, argumenta a formulação do multi-

culturalismo, obliteraram-se as forças determinantes e totalizantes que moldariam as relações sociais. O discurso e as práticas são, portanto, cada vez mais polifônicos e polissêmicos e vão informar as novas identidades no cenário mundial.

Mas há críticas não pouco relevantes feitas a essa perspectiva e nos ateremos brevemente a elas. Essas críticas podem ser resumidas em duas teses que indicaremos como riscos: 1) o re-engessamento das novas identidades; 2) as implicações dessas mudanças no que tange à perspectiva dos direitos universais.

Nessa direção, Bauman, destaca a ambigüidade das identidades que em um momento se transmutam nas pressões coletivas das minorias e em outro provocam intolerâncias contra um grupo maior acusando-o de querer devorá-lo. A instauração dos novos fundamentalismos tem pontos de contato nessas duas vertentes (BAUMAN, 2005). Sendo assim, o pensador analisa que a identidade é um campo altamente contestado, um verdadeiro “campo de batalha”.

Danilo Martuccelli (1996) discute os efeitos políticos do multiculturalismo e considera que “ao visar a destruição de um modelo dominante, a política da diferença arrisca-se, pois, a transformar a sociedade em mera justaposição de grupos [...] todos contra todos, uns após os outros, todos estão sob a mira” (p. 26). Para o autor há um drama identitário das políticas de identidade porque os seus sujeitos não podem tornar-se universais e, sendo assim, existem de maneira reativa ou aceitam a própria dissolução identitária.

A análise crítica de Livio Sansone (2003) apresenta ainda outro ponto a se considerar, a saber, o fato de que as políticas multiculturais partem do princípio da existência de uma coesão de classe e uma homogeneidade social e étnica entre os grupos que demandam direitos. Assim, o autor qualifica como “alarmante” o fato de que as categorias que orientam as políticas multiculturais em geral são dotadas de uma rigidez que elimina as diferenças de classe no interior de um determinado grupo minoritário.

Por fim, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (2006) traça a mais

radical das críticas ao multiculturalismo considerando que este, quando despolitizado, significa a mais nova ideologia do capitalismo global. Na medida em que a política atual produz uma espécie de curto-circuito entre o universal e o particular, o processo de despolitização da política pode favorecer a perpetuação da condição de excluídos, tendo o adepto do multiculturalismo uma atitude cínica diante do outro, em relação ao qual mantém uma postura de respeito, traduzida pelo autor como uma espécie de “racismo à distância”: “o respeito do multiculturalismo pela especificidade do Outro é precisamente a forma adotada pela afirmação da sua própria superioridade” (ŽIŽEK, 2006; p. 73). Essa afirmação bombástica para os defensores do multiculturalismo quer indicar que o giro das construções identitárias pode funcionar como um *boomerang* que vai longe e volta ao mesmo lugar. Nesse caso, entretanto, como discurso de autoridade legitimado pela teoria da abertura.

Voltando nosso olhar para a VR, que provocações a teoria do multiculturalismo suscita? Depois de aproximadamente 10 anos em contato direto com congregações religiosas no Brasil, desde que concluímos nosso trabalho de mestrado juntamente a congregações femininas, temos algumas observações sobre as demandas identitárias que percebemos nos sujeitos da VR. Encontramos religiosas que questionam os papéis de gênero no interior da instituição; outras que demandam reformas radicais na VR; outras em crise por retirar o hábito religioso e outras realizadas com a possibilidade de ser minoria. Além disso, os impasses enfrentados no processo de inculturação, especialmente nas congregações que possuem comunidades inseridas em lugares periféricos e desfavorecidos socio-economicamente, se configuram pela tentativa, muitas vezes inócua, de transformar-se no Outro (crítica já consolidada suficientemente na VR) ou pela crítica do Outro a essa tentativa: - “irmã, vocês nunca serão como a gente: vocês falam línguas, têm dinheiro para viajar quando precisam...”, dizia um morador de favela a uma freira “inculturada”. Essa afirmação expressa a lucidez de um sujeito que chega a uma conclusão banal

sobre os intercâmbios sócio-culturais: não há que se ter pretensões de imersão cultural se esse movimento significar a apologia da diferença não desejada pelo Outro endeusado, em sua condição adversa, como alimento do desejo de missão de cada inserção.

Em outro trabalho⁵, analisamos o discurso de jovens candidatos à VR e sacerdotal visando compreender suas motivações para engrossar as fileiras das instituições de vida consagrada. Se por um lado, observou-se no discurso dos jovens (rapazes e moças) investigados, semelhanças entre os aspectos motivacionais para o pertencimento às congregações por outro, constatou-se que no segmento feminino há uma leitura institucional mais crítica no que tange aos lugares de poder instaurados na VR. Assim, as críticas ao exercício do poder na VR ficam mais explícitas no discurso das jovens.

Ideais de autenticidade se manifestam quando rapazes e moças constroem suas identidades sublinhando que são “diferentes” dos demais ou possuem valores opostos àqueles presentes na sociedade em que vivem. Assim, ora podem buscar refúgio nos seminários e conventos onde se pode adotar uma atitude de estranhamento ou indiferentismo frente à vida social, ora a adesão a essas instituições significará uma tentativa de colonizar o “mundo” no que tange à disseminação dos ideários cristãos.

Aqui se encontra o “paradoxo no qual repousa a condição existencial dos indivíduos da sociedade moderna” (BAUMAN 1999, p. 212) pelo fato de que a ênfase na individualidade ou na diferença traz necessariamente a busca de afirmação ou de aceitação social. Essa, contudo, não é uma relação dissociada de tensões e muitas vezes, seminários e conventos irão atender a essa exigência de reconhecimento social (FERNANDES, 2004).

Ressalte-se que o discurso da tolerância, do respeito à alteridade e da abertura assumem tonalidades muito diversas em cada congregação religiosa. Na Igreja católica de modo mais amplo, muitas vezes tolerar representa permitir que o outro esteja em seu lugar desde que se assegure a “verdade” do lado de cá. Nesse sentido, tolera-se os

gays, os “irmãos evangélicos”, os novos movimentos religiosos, os novos modelos de VR... mas a abertura integral, na visão filosófica, a percepção de que a identidade implica no reconhecimento em si daquilo que Jacques Derrida (1999) descreveu como a “metafísica da presença”, isto é, a presença “ausente” de outros sujeitos. Esse reconhecimento imprimiria aos religiosos e religiosas novas possibilidades de solidariedade numa luta que tem como premissa a promoção de relações mais plenas baseadas na implicação de todos. Reflexivamente esses sujeitos entrariam em um movimento de recomposição e auto-crítica permanente.

Dizer que se está destinado a hibridez da ausência de lugar é - em nome do híbrido - sacralizar a exclusão, o silenciamento e a segregação do Outro que não usufrui das mesmas condições econômicas e culturais do seu “diferente” situado. O discurso multicultural defenderá a flutuação das identidades igualmente condicionadas pelos tempos, mas em condições sociais diversas. Assim, argumenta Slavoj Žižek (2006), enquanto uma elite cosmopolita pode circular pelos países na apreciação da diferença, o migrante expulso de sua terra pela pobreza experimenta um choque traumático sobre o qual o discurso de que deve gozar de sua condição identitária híbrida explicita a força e o selo do estigma da exclusão. Desse modo pode-se dizer que temos os híbridos por opção e os híbridos por falta de opção ou por exclusão.

Transpondo essa abordagem teórica para a VR e outros grupos na sociedade brasileira que, de uma forma ou de outra, reivindicam identidade, consideramos que não há que se celebrar a diferença pela diferença ou a identidade por seu caráter pós-moderno irreversível. Pode-se ensaiar a busca de aprofundamento no que tange à diversidade cultural e definir conjuntamente espaços de sociabilidade mais igualitários sem propostas que engessem as alternativas possíveis e muitas vezes, nada ameaçadoras, trazidas por novos sujeitos coletivos para a reformulação das tradições.

Quando uma jovem freira relata que em sua congregação não lhe

é permitido deitar ao sofá ao chegar cansada de um dia de trabalho, fica explícito que a capacidade reflexiva dos que estão em situação de liderança e que são detentores da elaboração das regras, está condicionada por um engessamento normativo interno que entra em contradição com o apelo de valorização das culturas ou dos povos “diferentes” que motiva tantas missões religiosas ainda hoje.

Uma proposta simples feita por um antropólogo português (e aqui não vai nenhuma piada de brasileiro!) para a experimentação de um multiculturalismo mais enriquecedor sugere que a partilha cultural seja acompanhada da partilha do poder, o que implica em “dupla partilha”. Nessa direção - o autor argumenta - a afirmação legítima de uma identidade não estará em situação de risco de se transformar num instrumento de guerra (RODRIGO DE AREIA, 2004).

Os novos lugares discursivos na VR são formados por demandas mais amplas que a penetram, tais como as narrativas de gênero, de etnia e raça, de pacifismo, de juventudes e de cada vez mais emergentes revisões identitárias. Por outro lado, há que caracterizar e questionar solidariamente a convencionalidade de cada discurso originário, fundador e sólido na VR que recorre à história, à natureza essencializada ou ainda a uma suposta superioridade sociocultural em busca de legitimação. Ao caracterizar essa convencionalidade discursiva realizar o velho esforço - para o qual ainda não se possuem receitas e nem certezas quanto aos seus resultados - de ir podando as arestas de identidades mais estritas e fortalecendo as identidades mais inclusivas. A atribuição de valor a cada uma dessas identidades resultará em novo esforço a se estabelecer com critérios definidos à luz da contingência e da abertura.

NOTAS

- 1 Denomina-se Vida Religiosa a instituição que agrega congregações e ordens religiosas com as quais os indivíduos realizam vinculação de caráter permanente passando a assumir as identidades: padres religiosos, irmãos ou frade no caso masculino e freira, no caso feminino.

- 2 Minha proposta é integralizar a análise posteriormente considerando os artigos publicados durante os anos de 2002 a 2006.
- 3 O objetivo desta pesquisa, sob o ponto de vista da psicologia é demonstrar que as mulheres avaliam e elaboram os conflitos morais de forma diferente dos homens.
- 4 A distinção dos artigos feminino (a) e masculino (o) ao final das palavras informa sobre o uso “politicamente correto” dos termos a partir das teorias feministas. Nesse caso, observe-se que a autora do artigo na revista optou por colocar o artigo feminino à frente do masculino, indicando claramente o deslocamento simbólico das identidades femininas.
- 5 Trata-se de tese doutoral sobre jovens candidatos ao sacerdócio e à Vida Religiosa (FERNANDES, 2004).

REFERÊNCIAS

AMBROSIO, Márian. Um oceano entre dois mundos. **Convergência**, São Paulo, n. 339, p. 43-49, 2001.

BARROS, Marcelo. O pão que nos faz irmãos. **Convergência**, São Paulo, n. 331, p. 172-181, 2000.

_____. A Vida Religiosa, Profecia para o Terceiro Milênio? **Convergência**, São Paulo, n. 329, p. 23-32, 2000.

BROSHUIS, Inês. A caminhada da catequese no Brasil. **Convergência**, São Paulo n.344, p. 374-388, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BURITY, Joanildo. **Globalização e identidade**: desafios do multiculturalismo. Disponível em: <<http://fundaj.gov.br/tpd/107.html>> Acesso em: 12 abr. 2006.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FERNANDES, Sílvia Regina A. **“Ser padre pra ser santo; ser freira pra servir”** - a construção social da vocação religiosa - uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro. 2004. Tese (Doutorado)–Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente**. Psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

IRIGARAY, Luce. **This sex which is not one**. Ithaca: Nova York Cornell University Press, 1985.

JUNGUES, Roque. Ética e gênero: o paradigma do cuidado. **Convergência**, São Paulo, n. 348, p. 591-623, [20--].

_____. Crise ecológica e fé na criação. **Convergência**, São Paulo, n. 337, p. 524-550, 2000. (Editora Loyola).

KEARNS, Lourenço. A refundação da Vida Religiosa. **Convergência**, São Paulo, n. 331, 2000.

LIBANIO, João Batista. A arte de formar-se no limiar do novo milênio. **Convergência**, São Paulo, n. 344, p. 357-373, 2001.

MARTUCCELLI, Danilo. As contradições políticas do multiculturalismo. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 2, 1996. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital>> Acesso em: 12 maio 2007.

MEDEIROS, Tito Figueirôa. Libertação, Cultura e atividades apostólicas na Igreja latino-americana. **Convergência**, São Paulo, n. 331, p.161-171, 2000.

MORRA, Maria Helena. O encontro homem-mulher, forma básica de co-humanidade. **Convergência**, São Paulo, n. 337, p. 551-561, 2000.

_____. Vida para todos no novo milênio: releitura de uma instituição evangélica. **Convergência**, São Paulo, n. 345, p. 442-452, 2000.

PALÁCIO, Carlos. Reflexão teológica. A vida religiosa Pro-vocada. **Convergência**, São Paulo, n. 339, p.13-24, 2001.

_____. Trinta anos de teologia na América Latina. **Convergência**, São Paulo, n. 336, p.503-512, 2000.

RICHARD, Pablo. A Igreja que opta pelos pobres e contra o sistema de globalização neoliberal. **Convergência**, São Paulo, n. 342, p.203-227, 2001.

RODRIGODEAREIA, M. L. **O multiculturalismo em contexto afro-americano: o verso e o reverso**. CONGRESSO INTERNACIONAL D'ESTUDOS AFRICANOS, 1., 2004, Barcelona. **Trabalhos apresentados...** Barcelona, 2004. Mimeografado.

SILVA, Antonio Aparecido. Vida Religiosa e formação inculturada: entre Atabaques e Guasás. **Convergência**, São Paulo, n. 332, p. 235-243, 2000.

SUESS, Paulo. Como hóspedes na tenda de Abraão. **Convergência**, São Paulo, n. 336, p. 458-470, 2000.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: USP, Ed. 34, 1999.

PRYSTON, Ângela. **Estudos culturais: uma [in] disciplina?** In: SEMINÁRIO DE METODOLOGIAS E OBJETOS DA COMUNICAÇÃO NO PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO DA UFPE, 1., 2003, Recife. **Trabalhos apresentados...** Recife: UFPE, 2003. Mimeografado.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANSONE, Lívio. Multiculturalismo, Estado e modernidade - as nuances em alguns países europeus e o debate no Brasil. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 46, n.3, p.535-556, [19--].

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença - a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: _____. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

VECCHI, Benedetto. Introdução. In: BAUMAN, Z. (Org.). **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ZENAIDE, Maria. II Encontro inter-regional do Greni - tema: mística e espiritualidade nas culturas negras e indígenas. **Convergência**, São Paulo, n. 345, p.400-405, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj. **Elogio da intolerância**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

Recebido em: Maio de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

2

A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais

Miriam Cabral Coser

Doutora em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense – UFF, Professora de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRural – RJ

E-mail: miriamcoser@yahoo.com.br

Resumo. A Revolução de Avis em Portugal (1383-1385) dá início a uma nova dinastia que desenvolve um determinado discurso político, através da literatura, das festas públicas, do teatro e especialmente com a contratação de cronistas oficiais para escreverem a memória do reino português. Seus primeiros cronistas, Fernão Lopes e Gomes Eanes Zurara, representam dois momentos políticos diferentes na primeira fase da nova dinastia, o primeiro identificado com a sua legitimação e a afirmação do que era ser português e o segundo com a expansão armada no norte da África, como expressão de honra e glória do reino. Mas, em que pesem as diferenças, são representantes da dinastia que tinha como projeto a elevação do rei a soberano de fato do reino português, em torno do qual produzia-se uma memória, por sua vez subsídio da formação da identidade nacional portuguesa.

Palavras-chave: Idade Média portuguesa. Discurso político.

Abstract. The Revolution of Avis in Portugal (1383-1385) begins a new dynasty which develops a certain political discourse through literature, public festivities, the theatre and, especially, the engaging of official chronicles to write the memory of the Portuguese kingdom. Its first chroniclers, Fernão Lopes and Gomes Eanes Zurara, represent two different political moments in the first phase of the new dynasty, the former identified with its legitimation and the assertion of what was to be Portuguese, and the latter, with the armed expansion in the north of Africa, as an expression of honor and glory of the kingdom. However, whatever the differences might be, they are representatives of the dynasty which had as a project the elevation of the king to true sovereign of the Portuguese kingdom, around whom a memory was developed, which was, in its turn, a base for the formation of the Portuguese national identity.

Keywords: The Portuguese Middle Ages. Political discourse.

1. O PROJETO POLÍTICO DE AVIS

Em 1434, pela primeira vez em Portugal, há o registro de que a coroa designou uma tença a um cronista encarregado de escrever a história de seus reis. Uma carta régia de D. Duarte afirma que Fernão Lopes receberia anualmente 14 000 reais brancos para realizar a tarefa (MONTEIRO, 1988). Antes disso, no reinado anterior, o de D. João, primeiro rei da dinastia de Avis, foi elaborada a crônica dos sete primeiros reis de Portugal, que hoje chamamos de Crônica de 1419, por ter sido produzida a partir dessa época. Tal crônica é provavelmente uma refundição da Crônica Geral de Espanha de 1344, de autoria do conde D. Pedro, filho bastardo de D. Dinis, sob a dinastia de Borgonha (CINTRA, 1951). A Crônica Geral de Espanha de 1344 é considerada a primeira compilação histórica de origem portuguesa (SERRÃO, 1963) e foi baseada na produção castelhana.

A preocupação com a produção de uma memória do reino português antecede a dinastia de Avis, como mostra a iniciativa do conde D. Pedro. Entretanto, a decisão de D. Duarte de financiar um cronista oficial do reino transforma essa preocupação num projeto cuidadosamente desenvolvido, dentro de um movimento mais amplo de legitimação e glorificação da dinastia de Avis.

A nova dinastia assumia o trono de um reino que passara por importantes transformações ao longo do século XIV: alterações na exploração da terra com o aumento dos arrendamentos, crescimento do comércio e do artesanato, maior mobilidade da mão-de-obra, migrações para as cidades, inúmeras crises cerealíferas, constantes desvalorizações do numerário, diminuição da população devido à fome e à peste. As guerras nas regiões fronteiriças, especialmente com Castela, assumiam um significado mais amplo dentro do contexto da Guerra dos Cem Anos e do Grande Cisma, num jogo de troca de alianças, no qual a coroa portuguesa buscava o apoio dos ingleses e seguia o papa instalado em Roma, mas nos momentos de acordo com Castela submetia-se ao acordo com os franceses e

ao papa de Avinhão. A mudança na correlação de forças internas, os anseios dos homens bons das cidades, a insatisfação dos filhos segundos da nobreza, o peso das guerras e das pilhagens geravam conturbações sociais que se agravaram no reinado de D. Fernando, o último rei da dinastia de Borgonha.

Somado a todo esse quadro de crise, D. Fernando fez um casamento que provocou descontentamento de parte do reino, escolhendo Leonor Teles – mulher de D. João Lourenço da Cunha, senhor de Pombeiro e vassalo do rei –, ao invés dos vantajosos acordos de casamento com herdeiras dos reinos vizinhos. Não tiveram filhos homens e sua única filha, Beatriz, foi entregue em acordo de casamento ao rei D. João de Castela. Tal situação criava a possibilidade de que o rei de Castela vir a tornar-se também rei de Portugal, fato que D. Fernando procurou evitar mediante certas determinações no acordo de casamento. Uma delas era a de que Leonor Teles seria a regente de Portugal até que Beatriz tivesse herdeiro com idade de quatorze anos. Com a morte de D. Fernando, a rainha torna-se de fato a regente, com o apoio do Condestável, o conde João Fernandes Andeiro, que já exercia muita influência no reinado de D. Fernando.

A oposição à rainha intensificou-se em Portugal, em especial em Lisboa, onde iniciou-se o movimento que seria chamado de Revolução de Avis, quando, em dezembro de 1383 o conde Andeiro foi assassinado pelo grupo de D. João, o Mestre de Avis, filho bastardo do rei D. Pedro e meio-irmão de D. Fernando. O movimento iniciado em Lisboa contra a regente alastrou-se por várias regiões do reino e o Mestre de Avis assumiu a regência do reino. Neste meio tempo, o rei de Castela marchava para Portugal para reclamar seus direitos sobre o trono, que culminaria no cerco da cidade de Lisboa, no ano seguinte. A cidade resistiu à invasão e em 1385 D. João, o Mestre de Avis, foi escolhido o novo rei de Portugal nas Cortes de Coimbra. No mesmo ano, o rei de Castela invadiu mais uma vez Portugal e foi vencido em Aljubarrota, numa batalha que foi tida como milagre pelos portugueses.

A dinastia de Avis é, portanto, parte dessas transformações que se delineavam em Portugal desde a dinastia anterior, na medida em que soube lidar com a nova correlação de forças que se configurava e com a insatisfação de diversos segmentos sociais, manifestos na regência de Leonor Teles. D. João subia ao trono com o apoio, principalmente, das cidades e de parte da nobreza que se sentira lesada no reinado de D. Fernando, encabeçada por Nuno Álvares Pereira, que se tornaria o novo condestável de Portugal.

Após a vitória de Aljubarrota, D. João iniciou a reconquista de todas as localidades portuguesas que ainda obedeciam ao rei castelhano, até 1411, quando firmaram-se as pazes com Castela. Ainda neste período, os portugueses estreitaram as alianças com a Inglaterra, e o Tratado de Windsor (1386) integrou a guerra de Portugal contra Castela na Guerra dos Cem Anos. Foi nesta primeira fase do reinado de D. João que o rei casou-se com Filipa, filha do duque de Lancaster, de importante linhagem inglesa.

O acordo de paz de 1411 fez com que o reino português retomasse suas fronteiras tradicionais (as de 1297) e pudesse voltar-se para o projeto de expansão no norte da África. O primeiro sucesso nessa expansão deu-se com a conquista de Ceuta, no Marrocos, em 1415. Ceuta tornou-se fonte de honra e prestígio para a nobreza e o rei, tendo na luta contra os infiéis a justificativa para a empresa. Ainda no reinado de D. João, a expansão chegou à ilha da Madeira (1419-1421), Açores (1427-1432) e à costa da África até o cabo Bojador (1422-1433). Outro traço importante na administração de D. João foi apoiar-se nas cidades através das cortes e promover a ampliação do poder real (SOUZA, 1992).

D. Duarte iniciou seu reinado em 1433, após a morte de seu pai D. João, mas já estava associado ao governo de Portugal desde 1412, incumbido da Justiça e da Fazenda. Deu continuidade à política no norte da África e apoiou a expedição a Tânger, em 1437, iniciativa de seus irmãos D. Henrique e D. Fernando, que teve a oposição de D. Pedro, também irmão do rei. A expedição fracassa e D. Fernando

é feito prisioneiro em Fez, onde morre. No ano seguinte, D. Duarte morre e deixa sua mulher, Leonor de Aragão, como regente, uma vez que seu filho tinha apenas seis anos. Essa decisão provocou descontentamento do reino, por parte dos concelhos¹ e da maioria da nobreza. Armindo de Souza afirma que esse descontentamento tinha dois fundamentos: tanto a resistência a uma regência feminina, quanto o temor da influência dos príncipes de Aragão, irmãos da rainha, nos assuntos do reino (SOUZA, 1992, p. 502).

Assim, as cortes reuniram-se e ficou decidido que o poder seria partilhado pela rainha, por D. Pedro e pelas “cortes restritas” instituídas para essa finalidade. Mas o arranjo político não funcionou e as cidades de Lisboa e Porto acabam por promover D. Pedro a regedor e defensor do reino, além de tutor e curador do rei. Leonor de Aragão tentou resistir, mas acabou fugindo para Castela, onde morreu em 1445.

A regência de D. Pedro abrangeu os anos de 1439 a 1448 e, apesar do forte apoio concelhio no início de seu governo, foi obrigado a conceder e manter certos privilégios da nobreza, oscilando entre uma política de tentativa de centralização monárquica e concessão a privilégios feudais. Sua política com relação à África foi a de evitar os contatos armados, procurando estabelecer relações comerciais. Já afastado da regência, foi morto por partidários de D. Afonso V em Alfarrobeira, em 1449.

O reinado de D. Afonso V é considerado por parte da historiografia portuguesa como uma volta ao feudalismo: “Enfim, depois do infante D. Pedro, os concelhos, e logo os povos, perderam terreno em proveito da nobreza e do clero. Regrediram. Tal como direito comum em benefício do canônico e do privilégio. E porque assim foi, regrediu o Estado em prol do feudalismo” (SOUZA, 1992, p.505). D. Afonso V é tido também como o “ultimo cruzado”. Respondendo a um apelo do papa Calisto III, chegou a preparar o reino para uma cruzada que acabou por não acontecer. Direcionou, então, os preparativos para a expansão africana, con-

quistando Alcácer Ceguer em 1458, Anafé (Casablanca), em 1469, Arzila em 1471 e finalmente Tânger (também em 1471), que havia sido abandonada pelos mouros. A partir de 1475, D. Afonso volta seus esforços para a Península Ibérica, reclamando seus direitos sobre o trono de Castela, após a morte de D. Henrique V, que era casado com uma irmã do rei português. D. Afonso V é derrotado e retorna a Portugal, onde morre em 1481, pondo fim à chamada primeira fase da Dinastia de Avis. Mas, em que pese as concessões feudais no período de D. Afonso V, é justamente nesse momento da história de Portugal que o “homem de cabedal”, o comerciante voltado para o grande comércio externo, ganha força e distancia-se do “mesteiral”, homem dos ofícios e da “arraia miúda”.

Durante todo esse período, do reinado de D. João ao de D. Afonso V, foi mantida a determinação da monarquia de produzir uma memória do reino. É dentro deste contexto que se compreende não apenas a decisão de D. Duarte de financiar um cronista, como o movimento mais abrangente, observado ao longo da primeira fase da dinastia de Avis, designado pela historiadora Vânia Fróes como o “discurso do paço”.

O discurso desenvolvido pela nova dinastia, para além da afirmação de sua legitimidade, objetivava promover o rei a um soberano de fato no reino português. E o rei como verdadeiro soberano seria o rei capaz de unir todos os segmentos sociais, justamente por sobrepor-se a eles, formando uma unidade reconhecível por todos, que viria a constituir a nação portuguesa. Tal discurso implicava portanto a apresentação do rei como aquele que reunia as qualidades necessárias para a promoção dessa unidade. Qualidades baseadas em virtudes que a um só tempo permitiam a proteção aos humildes, o controle dos mercadores, o afastamento dos inimigos e uma “ação civilizadora” – no sentido apontado por Norbert Elias (ELIAS, 1994). – que colocaria os senhores sob o domínio da realeza.

A afirmação da identidade nacional e a construção de uma imagem da realeza carismática e aliada ao “povo” na

dinastia de Avis foi o que a historiadora Vânia Fróes (1993) denominou "discurso do paço". Discurso no sentido mais amplo da palavra, incluindo festas, teatro e literatura.

No plano literário, o "discurso do Paço" ocorreu com um movimento de expansão da produção, reprodução e organização de livros no século XV. Neste momento, como afirmam Saraiva e Lopes (1985, p. 113), "os príncipes organizam livrarias, apreendem iniciativas como a redação de grandes compilações, são, por vezes, autores de obras originais".

Os príncipes de Avis empenharam-se pessoalmente na produção desse discurso. D. João escreve o Livro da Montaria, manual que se dedicava a ensinar como reconhecer os rastros de animais (recorrendo inclusive a ilustrações), quais as melhores armas e vestimentas para a caça e quais as relações adequadas entre os grandes senhores que lideravam as caçadas e seus subalternos. D. Pedro é autor do Livro da Virtuosa Benfeitoria, expondo sua concepção de ordem social, baseada nos fundamentos da hierarquia e da benfeitoria (tendo como referência a obra de Sêneca), conferindo ao rei o papel de promotor da concórdia e unificador do reino. D. Duarte escreve o Leal Conselheiro, livro que tinha como objetivo orientar o bom cristão, enfatizando sobretudo a necessidade do comedimento. Escreve também o Livro da Ensinança do Bem Cavalgar Toda Sela, em que explicita os motivos pelos quais cavaleiros e escudeiros devem aprender a cavalgar bem e os recursos econômicos necessários para cavalgar corretamente, fornecendo ainda toda espécie de conselhos sobre a arte de cavalgar². Os cronistas do reino, em especial Fernão Lopes e, mais tarde, Gomes Eanes de Zurara e Rui de Pina, produzem uma longa lista de obras sobre os reis de Portugal, suas batalhas e conquistas.

O que passou despercebido pela historiografia portuguesa durante muito tempo é o fato de que estas obras, além de seu caráter de literatura apologética, ascética e moral – como no caso do Livro da Virtuosa Benfeitoria e do Leal Conselheiro – e de tratado técnico –

como o Livro da Montaria e o Livro da Ensinança do Bem Cavalgar Toda Sela – revelam sobretudo um modelo a ser seguido, no qual o rei é apresentado como o condutor para a perfeição, assim como seu maior exemplo. Nessa caminhada, os diversos setores sociais devem estar conscientes do papel a desempenhar, não apenas em termos morais, mas também práticos. Os conselhos, práticos ou morais, funcionam como um espelho, a exemplo dos diversos "espelhos de reis", bastante divulgados na baixa Idade Média.

O discurso produzido ao longo da primeira fase da dinastia de Avis, sobretudo aquele das crônicas oficiais do reino, tinha a dupla função de anunciar uma nova era em Portugal, legitimando o reinado de D. João e afirmando sua diferença em relação ao reinado anterior, mas também a de reafirmar uma determinada continuidade na história do povo português e conferir um caráter singular a esse povo.

Sabe-se que, em Portugal, delineavam-se precocemente os elementos formadores do Estado, como a permanência prolongada de uma população em um determinado espaço geográfico, formação de instituições políticas impessoais, reconhecimento por parte da população da necessidade de obediência a uma autoridade central (STRAYER, [19--?]); ao passo que se formavam também os indicadores do surgimento de uma Nação, com uma série de fatores de auto-identificação, como o nome, os interesses políticos, a língua a religião comuns e, o que especialmente nos interessa aqui, o reconhecimento de uma origem e um passado comuns (GUENEÉ, 1981).

Esses dados são essenciais para a compreensão do universo de produção das crônicas oficiais do reino na fase inicial da dinastia de Avis e da contribuição dessas crônicas para o processo de formação da identidade nacional portuguesa. O primeiro cronista designado pela coroa tinha como tarefa produzir esse passado comum do reino português, ao mesmo tempo que afirmar a singularidade da dinastia que se estabelecia em Portugal.

2. OS CRONISTAS DA TORRE DO TOMBO

Fernão Lopes, primeiro cronista oficial do reino, desempenhou diversas funções ao longo dos três primeiros reinados da dinastia de Avis. Em 1418, foi nomeado guarda-mor da Torre do Tombo, sendo responsável por dar certidões de documentos régios. Neste mesmo ano, já era escrivão dos livros do infante D. Duarte e, no seguinte, dos livros do rei D. João I. Em 1421, aparece como escrivão da puridade do infante D. Fernando, tarefa que desempenhou até a morte deste em 1433. Por volta de 1430, torna-se notário geral (tabelião), cargo de nomeação régia, que requeria exame e habilitava a lavrar documentos em qualquer parte do reino. Em 1434, recebe a já referida tença anual de 14.000 reais para escrever as crônicas dos reis de Portugal, tarefa que provavelmente já vinha desempenhando anteriormente e só seria assumida por um novo cronista em 1450. Um ano antes, teve sua tença aumentada para 20.000 reais. Em 1454 é reformado.

São três as crônicas indiscutivelmente escritas por Fernão Lopes: Crônica de D. Pedro, Crônica de D. Fernando e Crônica de D. João (partes I e II). A autoria da Crônica de 1419 não pôde ser comprovada e provavelmente trata-se de uma refundição de crônica anterior, como foi dito no início deste capítulo. Autores como Saraiva acreditam que Fernão Lopes teria preparado ainda material que seria utilizado por seu substituto, Zurara, na Crônica da Tomada de Ceuta e outro relativo a D. Duarte, utilizado por Rui de Pina.

Para um homem que foi encarregado de tarefas tão importantes, sabe-se pouco de sua vida pessoal. Ignora-se as datas exatas de nascimento e morte, estimando-se que tenha nascido entre 1380 e 1390 e morrido após 1459, data em que assinou um documento para deserdar um neto bastardo. O local de nascimento também é ignorado, mas viveu grande parte da sua vida em Lisboa. Não era de origem nobre, mas foi nobilitado por D. João em 1434, tornando-se vassalo do rei. Casou-se com Mor Lourenço, mulher que tinha

parentesco com mesterais. Teve um filho, Martinho, que era físico a serviço do infante D. Fernando e morreu em Fez.

A formação de Fernão Lopes também é uma incógnita. Não se sabe se teria cursado a universidade, o Estudo Geral, ou apenas uma escola conventual. O ofício de notário exigia um saber especializado, mas não necessariamente universitário. As citações em seus escritos evocam alguns autores antigos – como Aristóteles, Tito Lívio, Santo Agostinho e Beda –, textos bíblicos, crônicas – as de Pero Lopes de Ayala, de Martim Afonso de Melo, de Christophorus e a Crônica do Condestabre – e revelam a influência dos romances arturianos, de forma que, mesmo que o cronista não tenha recebido uma educação formal, teve acesso a um leque amplo de leituras.

Mas, para além da sua formação, os ofícios de tabelião e guarda-mor da Torre do Tombo, paralelos ao de cronista, conferiram a Fernão Lopes uma singularidade que é a marca de suas crônicas. Peter Russel (RUSSEL, 1941 apud MONTEIRO, 1988) chegou a afirmar que não houve, no mundo medieval, outro cronista que fosse simultaneamente encarregado de conservar os documentos oficiais do reino. Embora essa afirmação não seja exata – o sucessor de Fernão Lopes também desempenhou essa dupla função –, Lopes foi o primeiro cronista medieval a vivenciar essa familiaridade com os documentos de chancelaria, cartas, diplomas oficiais, tratados, capítulos de cortes, testamentos, bulas, etc., fato que foi subsídio para uma nova maneira de redigir as crônicas. Nas palavras de Monteiro, é a passagem do estilo “memorial” ou do “cronicão” para a “crônica” propriamente dita: “A simples anotação do acontecimento, [...] cede definitivamente o lugar a uma narrativa ordenada (diacronicamente), de estrutura e apresentação internas muito complexas e apurada no manuseamento de materiais informativos muito diversificados” (MONTEIRO, 1988, p. 85-86).

Além dessa documentação, por cuja conservação era responsável, Fernão Lopes recolheu também sermões, observou representações em túmulos, anotou epitáfios. Viajou pelo reino,

procurando os lugares em que ocorreram os acontecimentos que deveria relatar, anotando depoimentos orais, elementos lendários e tradicionais, ditos populares, músicas.

O cronista utiliza as fontes narrativas já mencionadas, completando com os documentos e testemunhos orais, de forma a construir uma história coerente, de acordo com seu ponto de vista. Esse procedimento, para Luiz Costa Lima, está relacionado com a crise da cosmologia cristã, a partir dos séculos XIV e XV, que levou ao descrédito da idéia de verdade como algo inscrito nas coisas e aparente no mundo, revelado por indícios divinos (LIMA, 1986). A idéia de que nem tudo o que está escrito é a revelação da verdade norteia o texto de Fernão Lopes. Daí a relevância da figura do autor, em busca da verdade, refutando outros autores que teriam faltado com esta. Há uma excepcionalidade na formulação das regras do discurso historiográfico na obra de Fernão Lopes que não se tornou uma prática comum até o século XIX.

Na Crônica de D. João (parte I), Fernão Lopes deixa clara essa posição de historiador que, detendo documentos, contradiz outro autor. O capítulo CXVII intitula-se justamente “Resposta as rezões alguas que hum estoriador pos em sua cronica”. Aqui, o cronista procura provar que D. João não desrespeitou o acordo de casamento firmado com o pai de Filipa de Lancaster e que não havia desavenças entre ambos. Para tal, Fernão Lopes utiliza-se do próprio tratado de casamento, que tinha em mãos, e de uma carta do duque de Lancaster (pai de Filipa) remetida a D. João, com termos muito amigáveis. Antes, porém, o cronista deixa muito clara a sua intenção: “[...] queremos primeiro reprender alguas nom bem ditas rezoens que hum autor em este passo, mais por desamor que por fazer historia, enxertou em seu volume” (LOPES, 1949, p. 260). Da mesma forma, o cronista refuta as acusações de que o casamento de D. João foi ilegítimo por algum tempo, devido ao fato de o rei pertencer à Ordem de Avis e portanto estar impedido de casar sem dispensa do papa. Mais uma vez, o cronista é claro em seus

propósitos: “[...] convem que respondamos, ante que contemos outra cousa, aquella mall falada rezaom em que pos boca aquel estoriador que disemos, notado por mall dizer: – que o Papa não despensara com el Rei que cassar podesse [...]” (LOPES, 1949, p. 269). Reconstitui, então, todo o processo de pedido de dispensa ao papa e reproduz as letras papais (documento de que também estava de posse) com a dita dispensa. Independentemente de estar certo ou errado, Fernão Lopes argumenta de forma ordenada e sempre citando suas fontes, para impor sua verdade em detrimento do que deixou escrito o outro autor.

Voltando ao texto de Costa Lima, essa excepcionalidade de Fernão Lopes deveu-se justamente ao fato de o cronista estar a serviço de uma dinastia recém-chegada ao poder e que o assumira através da Revolução de Avis e não pelo direito incontestado de hereditariedade: “Assim, a quebra do direito de sucessão e a presença de setores sociais não reconhecidos na prática política medieval explicariam a radicalização do exame subjetivo e, com ela, a metamorfose do cronista em historiador” (LIMA, 1986, p. 32).

Sem dúvida, o contexto histórico em que viveu o cronista – aproximadamente entre Aljubarrota e Alfarrobeira – e, mais especificamente, o contexto dos vinte anos em que escreveu suas crônicas – de 1430 a 1450, abrangendo os dois primeiros reinados da dinastia e a regência de D. Pedro – são esclarecedores para o estudo de seus textos. Fernão Lopes precisava lidar com as versões conflitantes sobre a legitimidade de D. João, e faz isso cuidadosamente ao longo de sua trilogia, inclusive lançando suspeitas sobre os herdeiros do trono da dinastia anterior. Era preciso também lidar com os novos atores políticos em cena e o cronista narra os antecedentes e o desenrolar da Revolução de Avis colocando em posição de destaque, por um lado, os homens das cidades e, por outro, a nova nobreza encabeçada por Nuno Álvares.

Alguns autores procuram mostrar uma relação ainda mais direta entre esse contexto histórico e a narrativa do cronista, fazendo um

paralelo entre a descrição da Revolução de Avis que faz na Crônica de D. João (escrita durante a regência de D. Pedro, 1440-1448) e a sua vivência da disputa política pela regência, entre D. Pedro e a rainha Leonor, nos anos de 1438-1439 (MONTEIRO, 1988).

Essa simpatia pela causa de D. Pedro teria inclusive influenciado a caracterização de D. João em suas crônicas, lembrando-se que pai e filho divergiram algumas vezes quanto aos rumos da política portuguesa no norte da África. A defesa de um ponto de vista, que para o cronista é a própria verdade, leva ao desenvolvimento de um método e um estilo muito próprios do cronista. Fernão Lopes diversas vezes dirige-se aos seus “ouvintes”, o que leva a crer que seu texto destinava-se a uma audiência, provavelmente da corte, e não à leitura de gabinete. Esse público, através de sua narrativa, é convidado a ser cúmplice de sua versão dos fatos (a “verdade” de que fala o autor), através de alguns recursos, que Roger Chartier chamaria de “armadilhas dentro do texto” (CHARTIER, 1990), estratégias através das quais os autores tentam impor uma ortodoxia do texto, uma leitura forçada. Essas estratégias seriam tanto explícitas, através de prefácios, advertências, glosas e notas, quanto implícitas, as “armadilhas” propriamente ditas, como o recurso de apresentar mais de uma versão para um acontecimento (teoricamente demonstrando imparcialidade), mas direcionar o leitor para a aceitação de uma delas.

Contudo, as “armadilhas” preparadas por Fernão Lopes são, na verdade, a fonte da genialidade de seu texto. Um texto parcial, apaixonado e que leva o leitor a tomar para si as conclusões (ainda que não declaradas) do autor, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta como isento, fiel e, acima de tudo, sem “mínguas”. As crônicas de Fernão Lopes, portanto, revelam-se fonte riquíssima, se levarmos em conta, por um lado, o aspecto mais amplo do projeto da dinastia de Avis, dentro do movimento de construção da identidade nacional portuguesa, e, por outro, a inserção do cronista dentro de uma conjuntura histórica específica, assim

como o método e o estilo por ele desenvolvidos.

O segundo cronista de Avis foi Gomes Eanes de Zurara, que viveu, aproximadamente, entre 1420 e 1474. Seu pai era o cônego de Coimbra e Évora, João Eanes de Zurara, mas não há referências a respeito de sua mãe. Menciona em suas crônicas que educou-se no Paço Real, e Francisco Pereira, na sua introdução da Crônica da Tomada de Ceuta (PEREIRA, 1915), levanta a hipótese de que Zurara, ainda muito jovem, tenha sido admitido no Paço para ajudar no serviço da guarda, livraria e cartório, tendo depois recebido a instrução que em geral só era concedida aos jovens fidalgos. Não há indícios de que tenha freqüentado a universidade ou os Estudos Gerais. Foi protegido do infante D. Henrique, de quem recebeu duas comendas da Ordem de Cristo, assim como de D. Afonso V, de quem recebeu muitas mercês. Tornou-se cavaleiro da Casa Real e cronista do rei em 1451, guarda da Livraria Real em 1452 e substituiu Fernão Lopes em 1454 como guarda das escrituras do Tombo.

Gomes Eanes de Zurara escreveu quatro crônicas: Crônica da Tomada de Ceuta, Crônica dos Feitos da Guiné, Crônica de D. Pedro de Meneses e Crônica de D. Duarte de Meneses.

O texto de Zurara contrasta muito com o de Fernão Lopes. Da mesma forma que seu antecessor, Zurara era encarregado de zelar pelos documentos do reino, sendo guarda-mor da Torre do Tombo. Entretanto, a sua narrativa dá preferência aos feitos dos príncipes que se dedicou a exaltar, em especial D. Henrique, baseando-se principalmente nos testemunhos orais desses príncipes, o que leva a refletir sobre a tese de Peter Russel acerca da originalidade de Fernão Lopes pela sua condição de cronista ao mesmo tempo que responsável pelos documentos oficiais do reino. Zurara teve acesso aos mesmos documentos, mas desempenhou de forma diversa sua função de cronista. Para Saraiva: “O estilo de Zurara, nem sempre fluente, tem algumas das características do gótico decadente, como a sobrecarga do ornato (citações, alusões, prosopopéias, hipérboles), e anuncia a

Renascença por certa majestade, pelo gosto da frase longa e pelo freqüente uso das conjunções subordinativas” (SARAIVA, 1971).

São muitos os autores citados nas obras de Zurara. Francisco Pereira faz um levantamento minucioso destas citações: a Bíblia (Pentateuco, Paralipomenos, Esdras e Macabeus, os livros de Salomão e dos Profetas, os Evangelhos, as Epístolas canônicas e o livro apócrifo Pastor de Hermas), os antigos Santos Padres (S. João Crisóstomo, S. Gregório, S. Jerônimo e S. Agostinho), os antigos Padres da Idade Média (S. Bernardo, S. Tomás de Aquino, Alberto o Magno), os escritores gregos (Homero, Hesíodo, Heródoto, Aristóteles, Josepho e Ptolomeu), os escritores romanos (Cesar, Tito Lívio, Marco Tullio Cícero, Ovídio, Salustio, Valerio Maximo, Plínio, Lucano, Sêneca trágico, Sêneca filósofo e Vegecio), os escritores da Idade Média (Paulo Osório, Isidoro de Sevilha, Lucas de Tuy, Rodrigo de Toledo, Pedro d’Ailly, Egidio, Frei Gil de Roma, João Duns Scoto) (PEREIRA, 1915).

Há também, uma longa citação do Livro da Virtuosa Benfeitoria, da autoria do príncipe D. Pedro que, por não vir acompanhada de menção ao verdadeiro autor, foi alvo de críticas dos historiadores portugueses acerca do trabalho do cronista. Utilizou-se também do Leal Coselheiro, de D. Duarte, em algumas passagens da Crônica da Tomada de Ceuta, igualmente sem menção à obra original. Entretanto, é importante lembrar que a noção de autoria na Idade Média não era a mesma que viria a se desenvolver mais tarde e a utilização de trechos de outros pensadores, sem a indicação do autor, era uma prática comum.

Mas, paradoxalmente, assim como se observa em Fernão Lopes, Zurara parece estar consciente da importância da figura do autor, fato que, curiosamente, é geralmente exaltado pela historiografia com relação a Fernão Lopes, mas criticado na obra de Zurara. Acerca desta característica de Zurara, Saraiva observa: “O autor, falando na primeira pessoa, é um personagem indiscretamente interveniente nos seus livros. Pode mesmo dizer-se que

há nas suas crônicas um pessoalismo exibicionista, como nunca houvera antes na literatura portuguesa” (SARAIVA, [19--], p. 256).

Outra crítica que se faz às crônicas de Zurara é a referente a sua imprecisão, principalmente quando comparadas às crônicas de Fernão Lopes. “Esta pobreza de informações acerca das terras, das populações, do comércio, da navegação, contrasta com a minúcia exaustiva da narrativa dos feitos de armas”, afirma Saraiva (SARAIVA, [19--], p.261). Essas imprecisões ou omissões eram, em alguma medida, intencionais, como ressalta José de Bragança, na sua introdução à Crônica da Guiné:

É sistemático o silêncio desta Crônica da Guiné não só a respeito dos lucros com o tráfico do ouro em pó, e das relações comerciais com os povos africanos do interior, mas também quanto às feitorias que o Infante mandou levantar em diferentes pontos da costa no período abrangido pela narrativa: na foz do rio do Ouro, na ilha de Arquim, e outra na foz do rio de S. João. A elas se referem Diogo Gomes, Cadamosto e Valenim Fernandes; e indicam-nas algumas cartas geográficas. Vê-se também que o resgate de escravos é nela apoucado, se o compararmos a outros testemunhos insuspeitos (BRAGANÇA, 1973, p. XXI).

O intuito de conferir à expansão ao norte da África as honras de conquistas cavalheirescas, exaltando o infante D. Henrique e o rei D. Afonso V, fez com que o cronista procurasse omitir os objetivos de lucro que envolviam o empreendimento. Da mesma forma, procurou conceder todos os louros ao reinado de D. Afonso V, transferindo para esse período alguns feitos ocorridos na regência de D. Pedro.

Por outro lado, Francisco Pereira, em sua introdução ao texto de Zurara, faz um interessante elogio ao cronista, comparando-o com Fernão Lopes: “Gomes Eannes de Zurara evitou, o que não fez Fernão Lopes algumas vezes, o uso de linguagem livre, e não empregou palavras torpes, nem narrou fatos obscenos; [...] e as

suas obras podem ser lidas sem hesitação nem rubor diante de todas as pessoas, qualquer que seja a sua idade ou sexo” (PEREIRA, 1915, p.LXXI). No entanto, a narrativa de Zurara diferencia-se sobretudo daquela de seu antecessor pelo enfoque e a amplitude dos episódios narrados. Ambos estavam a serviço da Casa de Avis e tinham como função a produção da memória do reino, dos reis e de seus feitos. Entretanto, Fernão Lopes acaba por produzir um panorama mais amplo da sociedade portuguesa de seu tempo e é capaz de apontar vicissitudes e falhas dos próprios personagens que tinha como função exaltar. Zurara retoma uma narrativa mais centrada nos feitos de cavalaria, o que reduz a abrangência da caracterização da sociedade em que vivia.

Os dois autores viveram também conjunturas políticas diversas e representaram facções opostas dentro da Casa de Avis. Como foi dito, Fernão Lopes nasceu pouco antes da Revolução de Avis e serviu, desde cedo, ao primeiro rei da nova dinastia, D. João e seu filho D. Duarte. Foi simpatizante de D. Pedro, que muitas vezes posicionou-se de forma contrária às guerras no norte da África, entrando em conflito com seu pai e depois com seu irmão D. Henrique, justamente o protetor de Zurara. A morte de D. Duarte, deixando o herdeiro (D. Afonso) ainda criança, abriu caminho para o acirramento das disputas entre os irmãos, culminando na morte do aliado de Fernão Lopes em Alfarrobeira, como já foi dito.

A questão central no momento em que Fernão Lopes escrevia era a afirmação da legitimidade da dinastia de Avis, mesmo que seu discurso vá muito além disso. Na conjuntura em que Zurara escreve, o ponto crucial a ser defendido é a justificativa da expansão no norte da África. A memória que este autor se dispõe a produzir tem como prioridade exaltar o valor pessoal daqueles que se aventuraram nas terras africanas. É justamente este contraste entre os cronistas que enriquece as possibilidades de análise do historiador, como será visto adiante.

3. As visões da vila e do castelo

A obra de Fernão Lopes tem sido muito estudada por historiadores portugueses, que levantaram hipóteses por vezes divergentes acerca de seu significado. A interpretação de Antônio José Saraiva das crônicas de Fernão Lopes está intimamente relacionada com sua compreensão do movimento da Revolução de Avis. Saraiva enfatiza o fato de a Revolução de Avis ter significado o triunfo da vila sobre o castelo, como resultado de um conflito latente, que explode com a morte de D. Fernando e acaba por precipitar a passagem de um direito pessoal para um direito territorial (SARAIVA, 1993).

Para o autor, a identificação de Fernão Lopes em suas crônicas é com a cidade, onde nascia este novo direito ligado à nacionalidade. O cronista não compartilharia com a mentalidade senhorial, procurando desmascará-la. Por outro lado, sua simpatia pelas cidades, às quais confere papel principal na derrota ao invasor, levaria mesmo a uma indulgência até mesmo com as violências populares que relata. O cerne da produção do cronista, para Saraiva, está na questão da formação de um sentimento nacional e da afirmação da cidade: “É evidente que ele toma partido; que é a favor dos Portugueses contra os Castelhanos; das vilas contra os castelos; dos povos do Reino contra D. Fernando” (SARAIVA, 1993, p. 30).

O quadro interpretativo proposto por Luis de Sousa Rebelo não se distancia muito das concepções de Saraiva. Rebelo, entretanto, centra suas hipóteses explicativas acerca das crônicas na questão do poder (REBELO, 1983). Para o autor, o texto de Fernão Lopes é constituído a partir de três grandes planos: o plano ético-político, o jurídico e o providencial.

O plano ético-político privilegia três temas: igualdade do homem perante a lei; cumplicidade da politeia ou constituição do reino; patriotismo e legitimidade do governante para exercer os seus direitos. Este plano ético-político funda-se na concepção aristotélica

de que a prática do poder é indissolúvel da moralidade da ação. Todo esse plano é subordinado ao plano jurídico, a “dereitura de justiça”. O afastamento dessa “dereitura” afeta o carisma do governante, minando o acordo tácito entre governados e governantes. Isso é justamente o que ocorre durante a regência de Leonor Teles.

O plano jurídico da narrativa vê-se diante do problema da legitimidade eletiva, seguindo as argumentações de João das Regras nas cortes de Coimbra de 1385. Assim, “paralelamente ao carisma de sangue, se encontra o problema do carisma do poder, que afeta o sentido da Ordem e da Hierarquia no imaginário social do homem medieval” (REBELO, 1983, p. 19).

Quando o sucessor do trono perde o carisma do poder (no caso, Leonor Teles e sua filha, Beatriz), cabe identificar a personalidade que irá recebê-lo. Entra-se então no plano providencial da narrativa, pois a escolha carece da chancela divina. Quando o carisma de sangue sofre carência, maior importância assume o carisma de poder, daí a importância do messianismo no texto. Isso explicaria, no texto de Fernão Lopes, as passagens em que o mestre de Avis é comparado a Jesus Cristo e a nova dinastia com a Sétima Idade, que seria o início de uma nova era em Portugal.

Análise interpretativa bem diversa é a de João Gouveia Monteiro. Para o autor, a questão principal da trilogia de Fernão Lopes é a apologia à unidade: “Creio, desde logo, que [...] a proposta de Lopes assenta numa certa organicidade interna, que se exprime designadamente em termos de uma apologia de uma unidade consubstancial à afirmação da idéia da coletividade, em todas as suas dimensões” (MONTEIRO, 1988, p. 123-124). Essa apologia à unidade estaria presente não apenas na veemente afirmação da unidade da Igreja, como também da organização social do reino. O sentimento nacional, entretanto, para Gouveia, não seria questão central das crônicas e estaria sendo supervalorizado pelos historiadores.

Ainda para o autor, há em Fernão Lopes um desenho de sociedade a propor a Portugal de seu tempo. A base desta sociedade

estaria numa “nobreza ideal, norteadada pela sua bravura, dedicação e desprendimento material” (MONTEIRO, 1988, p.127), representada pelo condestável, Nuno Álvares Pereira. Seria uma nobreza que valia mais por suas qualidades do que por sua origem e capaz de promover a unidade e a prosperidade do reino. Gouveia acredita que Fernão Lopes não merece a fama de “cronista do povo”, que, em última instância, não seria sujeito da história em suas crônicas.

Tal análise interpretativa segue a linha aberta por Maria Ângela Beirante. A autora faz o estudo das hierarquias sociais reveladas nas crônicas e a análise do esquema mental do cronista, procurando demonstrar seu aspecto tradicional e conservador, contrapondo-se àqueles que apresentam Fernão Lopes como cronista do povo: “[...] o povo não é, de modo nenhum, o sujeito da história nas crônicas de D. Pedro e pouco mais o é na de D. Fernando. Ele só está verdadeiramente presente nas crônicas de D. Fernando e D. João, na medida em que é responsável por uma insurreição favorável ao Mestre de Avis e à resistência anticastelhana” (BEIRANTE, 1984, p. 98).

A discussão em torno da idéia de que Fernão Lopes seria um “cronista do povo”, como sugere Saraiva, ou um cronista conservador, como afirmam Gouveia e Beirante, leva a uma polarização que, em última instância, não está presente na obra do cronista. Luiz Costa Lima, ao abordar a questão da subjetividade nos textos de Fernão Lopes, lembra justamente o fato de que o cronista precisava lidar com setores sociais diversos que participaram da Revolução de Avis. Nuno Álvares é o herói de Fernão Lopes e representa a nobreza que se insurgiu contra os castelhanos e elegeu um novo rei. Mas as cidades, especialmente Lisboa, têm um papel fundamental na luta contra o inimigo e aparecem como um organismo coeso, que muitas vezes influi no curso dos acontecimentos, não sendo apenas “pano de fundo” para os feitos de Nuno Álvares. Entretanto, Gouveia levanta um ponto importante ao falar da defesa obstinada que o cronista faz da unidade. Mas a unidade defendida é justamente através da idéia de nacionalidade que perpassa suas

crônicas. A luta é dos “verdadeiros portugueses” contra os “falsos portugueses” e o que identifica os verdadeiros portugueses é sua ligação com a terra, com o reino. O que aglutina os verdadeiros portugueses não é a nobreza e sim o rei.

Fernão Lopes, ao longo de suas crônicas, recorre a diversas expressões para designar esses verdadeiros portugueses, ou seja, aqueles que não aceitaram a ingerência castelhana em Portugal: são os naturais da terra, os naturais do reino, os bons portugueses, os portugueses direitos, os leais portugueses e o lindo português. Na crônica de D. Fernando, os verdadeiros portugueses são os que tentaram prevenir o rei contra seu casamento com Leonor Teles.

Na *Crônica de D. João*, o verdadeiro português é aquele que toma partido do Mestre de Avis em oposição ao rei de Castela e seus seguidores. Nesta crônica, o autor é ainda mais explícito quanto à idéia de que o verdadeiro português está ligado à terra e a seus antepassados, não podendo sujeitar-se a senhor de outro reino. O cronista faz uma distinção entre aqueles que não têm uma origem genuinamente portuguesa – e, por isso, não seria de se estranhar que tomassem partido do rei castelhano – e aqueles que têm essa origem – incorrendo em falta muito maior ao passar para o lado do rei inimigo. De um lado está o azambujeiro bravo e de outro a boa e mansa oliveira portuguesa.

Essa busca da caracterização de uma identidade portuguesa, ligada a um passado comum, é reforçada com a imagem do rei aglutinador da sociedade e até mesmo messiânico. Recorrendo a uma tradição medieval da paródia dos textos sagrados, o cronista inclui elementos messiânicos na Revolução de Avis, conferindo à nova dinastia uma legitimidade também no plano religioso. Fernão Lopes estabelece uma comparação entre a missão do Mestre de Avis e a de Jesus Cristo, assim como a de Nuno Álvares e a de S. Pedro.

Assim, o cronista fundamenta-se no passado para identificar a boa e mansa oliveira portuguesa e no presente para definir o verdadeiro português, difusor do evangelho, ou seja, a boa nova

do Mestre de Avis. Resta apontar para o futuro, uma nova fase de prosperidade para o reino e, mais do que isso, a “sétima idade”. Partindo das seis idades de Beda, o Venerável, Fernão Lopes acrescenta a Sétima Idade, iniciada com a Revolução de Avis. O cronista elimina qualquer semelhança com as idades dos homens e não faz referência à decrepitude, tampouco a relaciona com o fim dos tempos e o Juízo Final. Trata-se do início de um novo mundo em que muitos, de baixa condição ou de cuja fidalguia já estava esquecida, por merecimento e bom serviço, foram feitos cavaleiros e constituíram nova linhagem:

O ponto central na obra de Fernão Lopes, e que interessa particularmente à presente pesquisa, é essa busca de uma identidade portuguesa que tem no rei o seu centro e que acaba por contaminar toda a narrativa do cronista.

Outra polarização presente na historiografia (sobretudo portuguesa) é a que opõe Fernão Lopes a Zurara, apontando o primeiro como defensor da proposta de centralização política representada pela facção de D. Pedro e o segundo como representante dos antigos ideais feudais dos partidários de D. Henrique e D. Afonso V. Isto estaria refletido na própria narrativa, na medida em que Fernão Lopes faria um retrato do reino como um todo, ao passo que Zurara se limitaria aos feitos de cavalaria.

A perspectiva histórica de Zurara é assim definida por Saraiva: “A perspectiva histórica de Zurara é ostensivamente individualista, aristocrática e panegírica dos feitos especialmente militares. O principal herói da tomada de Ceuta é o infante D. Henrique, a quem se deve o principal testemunho sobre o assalto da cidade [...]” (Saraiva, 1990, p. 251).

Por outro lado, são reconhecidos no texto de Zurara elementos do que viria a constituir características renascentistas, como admite Saraiva:

É interessante ver prevalecer no cronista das cavalarias de África estas feições definidoras dos escritores da Renascença: a afir-

mação pessoal do autor; a consideração da fama como prêmio das ações heróicas; a imortalidade pela mesma fama; a pretensão de as letras rivalizarem com as armas. Poderíamos acrescentar outras: a retórica erudita, embutida de citações e nomes de autores; certos processos de historiar, como o de imaginar os heróis no passado como se estivessem mortos, para dar uma certa perspetiva à narração [...]; a frase solene que se afasta do discurso oral etc. (SARAIVA, 1990, p. 257-258).

Sem dúvida, as principais idéias defendidas por Zurara são a defesa da honra cavaleiresca e a expansão da fé cristã. Justifica a expansão portuguesa na África como um combate aos infiéis e uma cruzada de evangelização dos nativos, trazendo honra ao cavaleiro que se dedicava à empreitada. Aqui não está tão presente a idéia de verdadeiro português que se opõe ao castelhano do texto de Fernão Lopes, mas sim a idéia das virtudes do cavaleiro e do cristão em oposição ao infiel e ao bárbaro, que vivem como bestas.

Entretanto, no que pese as diferenças entre Fernão Lopes e Zurara, é possível perceber uma permanência no sentido de um projeto de produção da memória do reino português e da consciência por parte de ambos os cronistas da importância da produção desta memória e da função do cronista como divulgador de modelos a serem seguidos.

Mais do que a dicotomia cronista da centralização x cronista da descentralização ou cronista do povo x cronista da cavalaria, interessa para este trabalho a oposição entre dois momentos políticos distintos, cujos cronistas estavam diante de questões imediatas com as quais deveriam lidar, a legitimação da nova dinastia e a afirmação do que era ser português, para um, e a expansão armada no norte da África, como expressão de honra e glória, para outro. Ambos contribuindo, a seu modo, para a construção da memória do reino português, importante subsídio para a formação da identidade nacional portuguesa.

NOTAS

- 1 Há uma distinção em Portugal entre os concelhos, que gerem as cidades, e o conselho do rei, que o auxilia nas suas decisões.
- 2 As quatro obras estão reunidas em ALMEIDA, Manoel Lopes de (Org.). **Obras dos príncipes de Avis**. Porto: Lello e Irmão, 1981.

REFERÊNCIAS

BRAGANÇA, José de. Introdução. In: ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica da Guiné**. Barcelos: Editora do Minho, 1973.

BEIRANTE, Maria Ângela. **Estruturas sociais em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

CINTRA, Luis Filipe Lindley. **Edição crítica do texto português da Crônica Geral de Espanha de 1344**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1951. v. 1.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FRÓES, Vânia. Teatro como missão e espaço de encontro de culturas: estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XV. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS, 1993, Braga, Portugal. **Actas...** Braga, 1993.

GUENEÉ, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV**: os estados. São Paulo: Pioneira: Edusp, 1981.

LIMA, Luiz Costa. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

LOPES, Fernão. **Crônica de D. João**. Porto: Civilização, 1949. Parte II.

MONTEIRO, João Gouveia. **Fernão Lopes**: texto e contexto. Coimbra: Minerva, 1988.

PEREIRA, Francisco Maria Esteves. Introdução. In: ZURARA, Gomes Eanes

de. **Crônica da tomada de Ceuta**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1915.
REBELO, Luis de Sousa. **A concepção do poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

RUSSEL, Peter. **As fontes de Fernão Lopes**. Coimbra: 1941.

SARAIVA, Antônio José. **As crônicas de Fernão Lopes**. Lisboa: Gradiva, 1993.

_____. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, [19--].

_____. Zurara. In: SERRÃO, Joel (Org.). **Dicionário de História de Portugal**. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971.

_____.; LOPES, Oscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto, 1985.

SERRÃO, Joel (Dir). Crônicas. In: **Dicionário de História de Portugal**. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1963.

SOUZA, Armindo; MATTOSO, José (Org.). **História de Portugal: A monarquia feudal**. Lisboa: Estampa, [1992]. v. 2.

STRAYER, Joseph. **As origens medievais do Estado moderno**. Lisboa: Gradiva, [19--?].

Recebido em: Junho de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

Tradução

APRESENTAÇÃO

Um passado para justificar o presente:
memória coletiva, representação
histórica e dominação política na região
cacaueira da Bahia

MAHONY, Mary Ann

Por Marcelo Henrique Dias

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense e professor
adjunto da disciplina Metodologia da Pesquisa em História da Universi-
dade Estadual de Santa Cruz
E-mail: mhenriquedias@uol.com.br

A história age na tradição. Com esta assertiva, o historiador alemão Jörn Rüsen se referia ao conteúdo crítico que necessariamente deve caracterizar a narrativa histórica. Na tradição, o passado exerce uma função de orientação para os indivíduos antes da intervenção interpretativa da história. Esse caráter, digamos, pré-histórico da tradição reflete um estágio da consciência histórica que se nutre na memória coletiva, ou seja, num conjunto de narrativas sobre o passado que oferece elementos constitutivos de identidades. A história, ao penetrar nas fendas da tradição, na busca de sua essência, deve oferecer elementos capazes de promover uma reflexão crítica não somente sobre o passado, mas sobre a maneira dos membros de uma coletividade se enquadrar no presente. É esta a direção que a historiadora norte-americana Mary Ann Mahony tem dado aos seus trabalhos sobre a região cacaujeira da Bahia. Apesar de pesquisar e escrever sobre o tema desde a década de 1990, sua produção, à exceção de um único artigo¹, ainda não foi traduzida e publicada no Brasil². A iniciativa da revista *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria* vem, assim, cobrir em parte esta dificuldade de acesso para o público brasileiro interessado no assunto.

Apesar da defasagem de mais de sete anos em relação ao momento da sua produção, o conjunto de idéias expressas no artigo em foco expressa o estágio mais avançado da pesquisa histórica sobre o sul da Bahia a partir da expansão do cacau, iniciada em meados do século XIX. Ao privilegiar como objeto de estudo o processo de construção de uma memória coletiva, incluindo o campo das lutas políticas que deram o norte de tal processo, a autora passa a transitar do terreno da experiência histórica para o das representações e vice-versa, demonstrando a complementaridade e a interdependência entre ambos.

A construção e a divulgação das idéias que formarão o substrato da memória coletiva se fazem a partir de vários meios, a exemplo dos livros de história, da literatura, das artes plásticas, da toponímia urbana etc. A autora destaca para o estudo em questão

os textos escritos que apresentam uma narrativa histórica sobre a formação do território e da sociedade da região em apreço. Entram no conjunto das fontes textos literários, escritos técnicos, artigos jornalísticos, editoriais, discursos políticos etc., além da historiografia, propriamente dita. Cada texto, apresentado como sedimento da memória coletiva, é devidamente contextualizado no cenário mais amplo da economia e das lutas políticas que lhes dão sentido. Para tanto, a autora recorre também a documentos de arquivo, como testamentos, inventários, livros de notas, registros paroquiais etc. e, ainda, a fontes não escritas, como a oralidade, compondo um quadro consistente e coerente de informações que dão amparo e direcionamento a suas reflexões.

Mahony aponta os traços gerais da tradição que se fundamenta num certo mito de origem da região cacauieira. Segundo o mesmo, a região teria sido colonizada, ou melhor, desbravada, por homens de origem humilde, na maioria migrantes nordestinos e imigrantes alemães, que teriam trabalhado duro para formar os cacauais responsáveis pela prosperidade local. Ao contrário da tradicional aristocracia agrária brasileira, herdeira do escravismo e do latifúndio, a elite ilheense teria se constituído pelo esforço daqueles antepassados, o que legitimaria o papel de certas famílias nas hierarquias locais, ao longo de todo século XX. A origem do mito, a autora identifica nos discursos e nos editoriais de Antonio Pessoa, no contexto das lutas políticas do início do século XX. Contra o poder consolidado da velha aristocracia agrária local, Pessoa passou a valorizar e a exaltar justamente aquilo que seus opositores denunciavam, ou seja, o fato dos “novos-ricos” de então ascenderem de gente mestiça, destituída de patrimônio e de educação formal.

Como a autora salienta, esta história não foi inventada, mas desbastada e lapidada de acordo com os interesses em jogo. Aqui se revela a perspectiva teórica que dá o tom da análise: a construção da memória, como invenção de uma tradição, envolve rememoração e esquecimento na mesma medida. A “história”, assim contada

através da pena dos novos-ricos, representados, sobretudo, na figura de Antonio Pessoa, não faz referência ao uso de escravos ou mesmo ao papel da velha aristocracia na expansão do cacau na região. A expansão do cacau, como condutor do progresso, não poderia comportar no seu processo os elementos retrógrados associados à velha aristocracia, como o latifúndio originado das vetustas sesmarias ou a mão-de-obra escrava. Assim, desbastada daqueles fatos que contradiriam a versão pretendida pelo grupo em ascensão, uma “história” mítica passou a ser divulgada e logo se propagou para muito além do espaço regional.

A dinâmica da circulação dos textos, no âmbito nacional e internacional, também foi importante na divulgação das idéias e na conseqüente legitimação de determinadas versões da história. A versão pessoista teria ganhado o mundo nas edições de autores como Bondar e Zehntner, por exemplo, e retornado à origem com o aval da legitimidade supostamente conferida por esta circulação internacional. Temos, então, um processo em que a seleção dos fatos que configurarão uma determinada versão da história se fez de forma consciente e voluntária e o consumo ou a adoção de tais histórias, pelo contrário, ocorreu de maneira inconsciente. Daí a eficácia da tradição enquanto esteio de referências sobre o passado, capaz de fornecer uma primeira orientação do agir no presente.

No percurso dos textos que Mahony analisa um momento de ruptura com a tradição surge na obra de Jorge Amado, a qual denuncia o caráter retrógrado e as práticas ardilosas e violentas da elite local. Como esta teria reagido à sua obra, levando em conta o sucesso de seus livros mundo afora? Segundo a autora, as reações foram marcadas pela ambivalência. Não obstante os estereótipos negativos demarcados por Jorge Amado para a elite local, o escritor não negava o mito de origem: “seus romances são estudos dos novos-ricos, de suas raízes, seus métodos, seus costumes e, especialmente, de suas preensões.” Isso permite compreender não somente o acolhimento da sua obra pela elite local, malgrado algu-

mas críticas pontuais, mas o tipo de apropriação que hoje se faz de seus enredos como meio de promoção do turismo. A violência, os caxixes, a perversão sexual etc. aparecem como elementos de uma certa nostalgia dos “tempos dos coronéis”, uma pitada de fantasia que teria a função de apimentar as sensações dos visitantes ao se deparar com os cenários amadianos. O mito, já tão enraizado na memória coletiva, é agora reforçado, na condição de um vetor de renda para uma região que busca a superação da crise do cacau.

Porém, como bem aponta Mahony, recuperando Roger Bastide, mudanças no grupo social contribuem para mudanças na memória social. A crise do cacau abriu caminho ou impulsionou outras atividades econômicas, a exemplo do próprio turismo, da indústria e da diversificação agrícola. A elite econômica, política e, sobretudo, a intelectual, se renova no atual contexto. Parcelas da sociedade até então marginalizadas na tradição histórica regional – como negros e índios – hoje estão organizadas e lutando, entre outras coisas, pelo reconhecimento de seus papéis na história. Além disso, uma quantidade significativa de novos “forasteiros” chega à região atraída pela Universidade, pelas possibilidades de empreendimento, pelos empregos no setor hoteleiro e de serviços, pelas belezas naturais, pela qualidade de vida. O trabalho de Mahony, agora em parte acessível à própria sociedade que se constitui no seu objeto de estudo, passa, neste ínterim, da condição de uma análise histórica da realidade, para a condição de um importante elemento no processo de construção e desconstrução de uma tradição. É a história cumprindo seu papel.

NOTAS

1 MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. In: *Afro-Ásia*: 25-26, Bahia, 2001, p. 95-139.

2 Com destaque para sua tese de doutoramento: *The World Cacao Made: Society, Politics and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919*. Ph D. diss., Yale University, 1996.

Recebido em: Março de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

TRADUÇÃO

Um passado para justificar o presente:
memória coletiva, representação
histórica e dominação política na região
cacaueira da Bahia¹

Mary Ann Mahony

Professora Associada do Departamento de História da Central Connecticut State University

Traduzido do original em inglês por Ana Claudia Cruz da Silva, com
revisão da autora

A identidade da elite regional e a busca de sua legitimação social e política influenciaram fortemente as discussões sobre a história da região cacaueira na Bahia ao longo do século XX¹. Durante todo esse período, essas questões ajudaram a configurar e reconfigurar uma tradição narrativa sobre a fundação e o desenvolvimento da região cacaueira, assim como as origens de sua elite. Em poucas palavras, essa narrativa conta a história de homens que trabalharam e lutaram muito para transformar as florestas virgens do sul da Bahia em roças de cacau durante o século XIX. Ela prossegue contando a trajetória dos poucos “desbravadores”², que tiveram sucesso tornando-se ricos e, assim, membros da elite local no século XX. Finalmente, apresenta a sociedade cacaueira como dominada por homens que se fizeram por seus próprios esforços³, sem lançar mão da exploração do trabalho escravo, e, portanto, bem diferente de outras regiões, no Brasil, onde a aristocracia agrária construiu sua riqueza apoiada no trabalho cativo. Estudiosos da história desta região, tanto brasileiros como estrangeiros, já colocaram à prova partes dessa narrativa com pesquisas em história oral ou em arquivos, mas, ainda assim, continua sendo a versão da história contada pelas elites do sul da Bahia a mais freqüentemente encontrada nas publicações de história regional até hoje.

Na verdade, esta narrativa é um mito de origem que conta a história do nascimento da economia cacaueira e da formação de sua elite regional. Como a maioria dos mitos históricos, é uma narrativa que pretende explicar e justificar o passado, mas que também tenta explicar e justificar o presente⁴. Ao expor as dificuldades dos desbravadores do século XIX, ele ajuda a obscurecer desigualdades raciais e a justificar a imensa concentração fundiária e de renda que se desenvolveram na região no século XX. Também ajudou a elite a se defender da reforma agrária, da organização dos trabalhadores e da regularização das leis trabalhistas no meio rural, assim como a reforçar seus apelos por

assistência federal em tempos difíceis. Então, nós sustentamos que esta versão histórica serviu como uma arma na luta da elite cacaueira por legitimidade e poder tanto no contexto local quanto nos contextos regional e nacional.

Portanto, essa narrativa heróica do pioneirismo das elites cacaueiras não foi inventada, pelo menos não completamente⁵. Defendemos que ela reflete as experiências e as preocupações de um grupo de novos-ricos⁶ da elite cacaueira no início do século XX, as quais podem ser comprovadas em documentos oficiais, em publicações dos primeiros anos do século XX, em estudos agrônômicos, pela tradição oral e pelas memórias. Mas a tradição virou mito quando começou a superdimensionar o papel histórico deste grupo em detrimento do papel de outros grupos, entre eles o dos grandes proprietários que mandaram seus escravos para plantar cacau no século XIX e também formaram parte da elite cacaueira do século XX.

O presente trabalho reflete sobre o desenvolvimento da tradição narrativa do pioneirismo heróico, como ela se relacionou com as disputas políticas regionais e como, com o passar do tempo, foi sendo transformada em memória coletiva e em história⁷. Ele mostra que elites cacaueiras, funcionários do governo, cientistas e intelectuais não a criaram, embora, várias vezes, tenham ajudado a dar forma, a disseminá-la e a torná-la o paradigma dominante da história regional. Como veremos, a batalha pelo controle político da região sempre esteve intimamente ligada à luta pelo controle da história.

1. DA MADEIRA, DOS PRODUTOS ALIMENTÍCIOS E DO AÇÚCAR AO CACAU: ILHÉUS ATÉ OS ANOS 1880

Ao longo do período colonial e nos primeiros dois terços do século XIX, o que viria a ser a região cacaueira da Bahia

produzia madeira, aguardente, açúcar e produtos alimentícios, principalmente mandioca. Boa parte do que ali era produzido era consumido em Salvador, mas uma pequena parte era exportada para a Europa. No século XVIII, jesuítas, autoridades coloniais e imigrantes europeus introduziram a cultura do cacau, o fruto que serve de base para o chocolate, e vários grupos de moradores da região iniciaram pequenos plantios testando a viabilidade econômica do produto. Como resultado, antes de 1800, agricultores da Bahia já exportavam pequenas quantidades de cacau⁸. Ao longo das seis primeiras décadas do século XIX, seu cultivo cresceu muito e, em torno de 1870, emergiu como o mais importante produto de exportação da região. Em 1890, o cacau se tornou o mais importante produto de exportação do Estado da Bahia, colocando o Brasil como o segundo maior produtor do mundo. A essa altura, o cacau desbancou a cana-de-açúcar como principal fonte de riqueza do Estado e expandiu a fronteira agrícola para o oeste e o sul, expulsando os povos indígenas da região à medida que avançava.

Diversos grupos de pessoas participaram nos negócios de plantação e comercialização do cacau, inclusive índios aldeados, colonos europeus, migrantes pobres do Nordeste brasileiro, escravos africanos e alguns poucos grandes proprietários ali residentes no século XIX. O grande atrativo da lavoura cacaueira residia no fato de não se precisar de muito capital nem de braços para cultivá-la, especialmente quando comparada com as lavouras de cana e fumo, os dois grandes produtos de exportação da Bahia na época. Era, portanto, uma cultura aberta a todo mundo, desde os mais pobres até os senhores de engenho com seu capital já empregado em engenhos, escravos e plantações de cana.

Ainda que a lavoura cacaueira fosse aberta à maior parte da população, nem todos os agricultores tinham condições de plantar muitos pés de cacau. Funcionários do governo baiano encontraram grandes diferenças entre os produtores agrícolas

de Ilhéus quando investigaram a economia da comarca em 1866. No seu relatório, notaram 520 roças de cacau e café, mais nove engenhos de cana de açúcar, doze engenhocas para aguardente e dezoito serrarias de madeira em funcionamento. Os oficiais não indicaram quem eram os donos dessas “fábricas”, mas consideraram que umas 100 roças de cacau e café estavam nas mãos de fazendeiros bem estabelecidos, outras 120 pertenciam a agricultores mais ou menos estabelecidos, e umas 300 eram propriedade de “pobres” que o governo nem chamava de agricultores. O que não disseram foi que as melhores roças de cacau e café pertenciam a um pequeno grupo de grandes proprietários, os quais também eram os donos dos engenhos, engenhocas e serrarias, assim como de muitas terras e escravos. Os oficiais também não mencionaram que muitos dos lavradores “pobres” eram escravos dos grandes proprietários ou dos bem estabelecidos e que estes cativos cultivaram cacau na terra dos donos como parte da economia interna da escravidão, às vezes chamada de “brecha camponesa” na literatura brasileira⁹. Outros lavradores “pobres” eram descendentes dos povos indígenas que haviam sido aldeados em Almada, Ferradas, Catulé ou Olivença no período colonial ou nas primeiras décadas do Império. Em outras palavras, os funcionários do governo baiano não diziam que a economia cacaueira estava intimamente ligada ao sistema escravocrata e à hierarquia social da Bahia e do Brasil.

Nos vinte anos seguintes, a economia cacaueira cresceu, mas as diferenças entre os produtores de cacau não foram apagadas. Em 1880, a maioria das roças de cacau estava nas mãos de pobres com um pouco mais ou um pouco menos de mil cacaueiros, enquanto um outro grupo de agricultores possuía entre cinco e dez mil pés. Mas os grandes proprietários tinham conseguido plantar entre cinquenta e duzentos mil pés de cacau¹⁰.

Os diferentes tamanhos das roças de cacau refletiam a grande diferença quanto à posse de recursos por parte dos agricultores

de Ilhéus. O maior desafio para todos os produtores de cacau, como para todos os agricultores do Brasil, na época, era o acesso à mão-de-obra. Terra para plantar cacau era razoavelmente fácil de se encontrar em Ilhéus no século XIX, mas a mão-de-obra para trabalhá-la, não. Só alguns poucos produtores dispunham de muitos trabalhadores - fossem escravizados ou livres. A maioria dos agricultores em Ilhéus só podia contar com sua própria mão-de-obra ou dos membros de suas famílias, uma vez que não possuíam escravos nem podiam pagar a trabalhadores livres. Na verdade, em muitos casos, esses lavradores eram ex-escravos que complementavam a renda familiar prestando trabalho temporário nas grandes propriedades. Então, era difícil para eles plantar muito cacau - ou, aliás, qualquer outro cultivo, o que fez com que as desigualdades já existentes na região fossem intensificadas no processo de implantação da nova lavoura.

O sistema comercial também contribuiu para aumentar as desigualdades hierárquicas entre os cultivadores de cacau. Os donos das grandes propriedades não só eram os maiores produtores, como também controlavam as ligações comerciais com Salvador, o porto internacional mais próximo a Ilhéus. Sua posição chave nasceu da prática dos comerciantes exportadores em todo o Brasil escravista de negociar apenas com os maiores proprietários - eram eles que possuíam muitos escravos. Isso significava, para os comerciantes, garantias seguras de reembolso de capital em caso de endividamento do freguês. Durante o período imperial, a pessoa escravizada, como bem móvel, era a única garantia de crédito agrícola que interessava aos comerciantes. Já que esses comerciantes eram também a principal fonte de crédito agrícola no Brasil, apenas o proprietário que possuísse muitos escravos tinha acesso direto ao crédito. Assim, a maioria dos agricultores de Ilhéus não conseguia negociar diretamente com os comerciantes da praça de Salvador. Era preciso adquirir crédito agrícola e vender seus produtos de exportação através de

um intermediário – pois poucos proprietários de terras e escravos tinham acesso a Salvador. Então, esses proprietários, que já eram os maiores donos de terras, os maiores produtores de cacau, assim como de açúcar, café, madeira e produtos alimentícios, também monopolizavam o comércio entre Ilhéus e Salvador e, conseqüentemente, a distribuição do crédito agrícola local¹¹. Vê-se, assim, que antes da abolição, os cultivadores de cacau de Ilhéus foram submetidos a um sistema comercial e financeiro hierárquico muito parecido com o encontrado no Recôncavo Baiano, ainda que em menores dimensões.

A invenção do chocolate ao leite na década de 1870, a abolição da escravidão e a reforma da legislação sobre dívidas agrícolas na década de 1880 trouxeram grandes mudanças para a região cacaueira. Em Ilhéus, as novas leis quebraram o monopólio dos grandes proprietários sobre o crédito agrícola e sobre o comércio com Salvador, além, é claro, de libertar os escravos do município, muitos dos quais passaram a reivindicar terras para plantar cacau. Nos anos seguintes, comerciantes de Salvador começaram a investir diretamente no novo produto, não mais limitando seus negócios aos antigos proprietários de escravos. Foi também nesse momento que milhares de nordestinos dirigiram-se para a fronteira agrícola do sul da Bahia, onde buscavam trabalho junto a fazendeiros já estabelecidos ou ocupavam terras públicas para que eles mesmos pudessem plantar cacau. A combinação de investimento do novo capital e de crescimento da população junto com a elevação dos preços do cacau permitiram uma extraordinária expansão da lavoura cacaueira e da exportação do produto. Em 1880, a comarca de Ilhéus era um território de mata ocupado por cerca de cem índios independentes e cerca de quinhentas propriedades agrícolas de vários tamanhos, cujas plantações variadas eram trabalhadas por aproximadamente 10.000 habitantes, entre escravos e livres. Nos quarenta anos seguintes, isto foi modificado, tanto que, em 1920,

a comarca ostentava mais de seis mil fazendas de cacau de vários tamanhos, divididas em dois municípios, e ocupadas por pelo menos 105.000 habitantes. Os índios independentes já tinham se deslocado mais para o sul¹². Nesse processo, os donos das grandes propriedades ficaram mais ricos do que antes, enquanto um grupo de pequenos e médios produtores de cacau conseguiu aumentar suas fazendas, tornando-se ricos.

2. UMA ELITE EM UMA SOCIEDADE PÓS-EMANCIPAÇÃO: CONFLITO INTERNO E IDENTIDADE

Devido a essas mudanças, por volta de 1900, a elite do sul da Bahia estava dividida em dois grupos: um composto de famílias aristocráticas brasileiras e outro formado pelas famílias dos novos-ricos. Embora ambos os grupos fossem igualmente ricos, nesse período, eles não compartilhavam uma identidade de elite. Em vez de uma classe social unida, eles representavam dois grupos de diferentes status, cujas visões de si em relação ao outro refletiam noções de hierarquia social e racial herdadas da sociedade escravocrata que tinha sido abolida ainda muito recentemente¹³.

As grandes fazendas de cacau na época, entre elas Almada, Castelo Novo, Ermo Nobre, Pirata, Vitória, Sant'Anna, Santo Antonio das Pedras, e Esperança, pertenciam a famílias de grande prestígio na Bahia, aí incluídos os Cerqueira Lima, Gallo, Saraiva, Sá Bittencourt Câmara e outras. O dono do Engenho Almada em 1880, Pedro Augusto Cerqueira Lima, era membro de uma família cuja riqueza fora construída, principalmente, a partir do comércio de escravos e seu prestígio era tanto que, supostamente, um de seus parentes convenceria o Imperador Pedro I a não fazer valer os tratados firmados com os ingleses para pôr fim ao tráfico negreiro. O dono do Engenho Santo Antonio das Pedras na mes-

ma época, Fortunato Pereira Gallo, estudou em Coimbra e era descendente de gerações de abastados senhores de engenho do Recôncavo Baiano. Maria Joaquina de Saraiva, dona do Engenho Jacarecica, no Rio Cachoeira, era viúva de um senhor de engenho nascido e criado no Recôncavo Baiano e irmã de José Antonio Saraiva, um dos conselheiros de maior confiança do Imperador D. Pedro II. O Engenho Esperança era propriedade da família Calasans Bittencourt, primos dos donos de grande engenho de açúcar em Sergipe¹⁴. Já os engenhos Vitória, Sant'Anna, Castelo Novo e outros ficaram nas mãos dos vários ramos da família Sá Bittencourt Câmara.

A liderança política local do grupo pertencia a esta última família, a única que mantinha sua residência permanente em Ilhéus. Na virada do século, Domingos Adami de Sá e seu tio Ernesto Sá Bittencourt chefiavam uma família com destacada presença na história de Ilhéus e da Bahia. A fortuna familiar nasceu nas minas de ouro de Minas Gerais e no serviço aos reis de Portugal na época colonial. Em meados do século XVIII, o desembargador João de Sá Bittencourt supervisionou a expulsão dos jesuítas da Bahia e a transferência de algumas das propriedades da ordem para particulares. Entre esses novos donos, encontrava-se a irmã do desembargador, que, com seu marido, tornou-se proprietária do Engenho Acaraí, em Camamu. Os filhos dos novos senhores do engenho, José de Sá Bittencourt Câmara, e o irmão dele, Manuel Ferreira da Câmara, formaram-se em Coimbra, participaram do movimento de independência e exerceram grande influência nos governos do final da época colonial e do início do período imperial. Os dois também contribuíram para o crescimento da comarca: Manoel, por ter escrito um dos primeiros estudos sobre o cacau na Bahia, e José de Sá, por construir estradas ligando o sul da Bahia a Minas Gerais e por escravizar os índios que encontrava pelo caminho, empreendimentos realizados com fundos imperiais. Após a morte deste último, seus doze filhos adquiriram o

Engenho Sant' Anna e outras propriedades em Ilhéus. Os homens dessa geração da família foram condecorados pelo Imperador por participar das guerras da Independência e da Sabinada. As mulheres da família eram letradas, algo bastante raro num período em que poucos homens, e menos ainda mulheres, tinham tais oportunidades. Nos fins do século XIX, os representantes da família em Ilhéus não carregavam o distinto sobrenome Sá Bittencourt Câmara; já não desfrutavam do mesmo nível de educação e influência política de seus ancestrais, mas o clã era o maior dono de terras e escravos da freguesia, administrava as aldeias indígenas da comarca e controlava a política local. E todos os seus membros viam a si mesmos como a geração mais nova de uma distinta família luso-brasileira¹⁵.

Os proprietários "novos-ricos", por outro lado, eram um grupo muito diferente, dado que saíram das camadas baixas da sociedade. Manuel Misael da Silva Tavares, o filho natural de uma índia solteira, trabalhou como tropeiro antes de se tornar um dos homens mais ricos da Bahia. Já sua esposa, Efrosina Berbert, era parda, tornada filha legítima pelo pai só em seus últimos dias de vida, quando casou com a mãe dela. Miguel José Alves Dias, outro pardo, fora vendedor ambulante de jóias pelas fazendas do interior antes de começar a comprar propriedades de cacau. A esposa dele era filha ilegítima de um abastado fazendeiro de Alagoinhas com sua amante. Firmino Alves era outro pardo, de Sergipe, que se estabeleceu na região em meados do século XIX e se casou com uma mulher de ascendência indígena¹⁶.

A liderança desse grupo pertencia a Antônio Pessoa da Costa e Silva, cujos traços faciais sugerem ancestralidade indígena. Pessoa era natural de Jeremoabo, Bahia, onde nasceu em 1864, filho de agricultor de porte médio. Ainda jovem, estudou com um advogado, tornando-se rábula. Mesmo sem formação universitária, o jovem advogado ganhou emprego como promotor público, primeiro em Vitória da Conquista e em Canavieiras,

também cidades baianas, e depois em Ilhéus, em 1881. Em 1883, ele perdeu o cargo para um advogado formado, mas logo depois conseguiu emprego no governo do Ceará. Lá casou-se com uma senhora de pele mais clara antes de retornar a Ilhéus, sem cargo oficial, para advogar como porta-voz da oposição contra a elite tradicional de Ilhéus¹⁷.

Ainda que não viessem de famílias ricas, nem todos os membros desse grupo de novos-ricos descendiam de africanos ou indígenas. Henrique Berbert Júnior era filho de alemães pobres fugidos das guerras napoleônicas em meados do século XIX. Nasceu na pequena roça de cacau que o pai tinha aberto algumas décadas antes. Ramiro Ildefonso de Araújo Castro, também branco, era descendente de antigos colonizadores de Ilhéus, desde muitos anos sem grandes recursos financeiros. Finalmente, João e Virgílio Calasans de Amorim, outros brancos, trabalharam na venda de seu pai antes de começar a cultivar cacau, ainda que por parte de mãe descendessem de senhores de engenho de Sergipe¹⁸.

Embora esses homens não tivessem nascido em famílias destacadas da Bahia, também não pertenciam às classes mais baixas. A maioria deles era alfabetizada, enquanto cerca de 80% da população local não eram¹⁹. Em geral, suas famílias haviam sido donas de pequenas propriedades ou casas de comércio e, em alguns casos, até de alguns poucos escravos. Mas, se eles não eram completamente pobres antes de se tornarem ricos, quando comparamos suas trajetórias e experiências com as dos membros do grupo aristocrático, todos eles pareciam ter nascido pobres ou pelo menos sem muitos recursos. Eles não herdaram grandes fortunas, não possuíam grande número de escravos e, com poucas exceções, não tinham conexões de parentesco legítimo com as famílias poderosas, nem da Bahia nem do Brasil.

Considerando as diferenças sociais, culturais e mesmo raciais entre os dois grupos, não surpreende que suas relações fossem

tensas, refletindo os legados de três séculos de escravidão e a hierarquia social colonial. O problema central estava na recusa da elite tradicional ilheense em tratar os novos-ricos como iguais – como membros da mesma classe social. As elites tradicionais consideravam os proprietários novos-ricos como inferiores. Eles encontravam a confirmação para as suas atitudes nos hábitos de consumo dos agricultores novos-ricos. Para os proprietários da aristocracia, as marcas de riqueza dos novos-ricos – as casas enormes e cheias de ostentação, como monogramas acima de cada porta de entrada, os penicos de porcelana *Limoges* importados da França (considerados muito bonitos e elegantes para o uso para o qual foram feitos) usados como vasos de flores nas sacadas das novas mansões, os pianos nas casas das fazendas onde ninguém sabia tocar – simplesmente mostravam que os novos-ricos cacauicultores eram “grosseiros”. Para os aristocratas baianos, o novo grupo tinha riqueza, mas isso não os elevava à condição de indivíduos distintos e ilustres. No máximo, eram pouco mais do que uns lavradores caboclos ou mulatos e, na pior das hipóteses, ex-escravos arrogantes com dinheiro.

A elite de Salvador partilhava as atitudes de seus parentes e amigos das famílias aristocráticas de Ilhéus em relação aos novos-ricos, mesmo porque muitos membros da elite tradicional ilheense descendiam de famílias ricas do Recôncavo. Quando os novos-ricos começaram a aparecer em Salvador para tratar de negócios, cuidar da saúde, educar os filhos, tirar férias ou morar, eles enfrentaram muita discriminação social por parte da elite soteropolitana. Talvez os homens novos-ricos e os aristocratas se encontrassem nas casas de comércio da Cidade Baixa de Salvador, mas as famílias não conviviam. As famílias aristocráticas de Salvador não abriam suas casas para receber os novos-ricos como hóspedes, nem os convidavam para almoçar em casa ou participar de festas de aniversário, de batismo ou de casamento. Além disso, não consideravam os filhos ou filhas dos novos-ricos

adequados para casar com membros de suas famílias. O fato de os novos-ricos terem acumulado fortuna e adquirido casas luxuosas em bairros prestigiados de Salvador não era suficiente para torná-los aceitos nos salões da aristocracia baiana. Eles queriam saber como a aristocracia se portava nas suas salas e corredores, mas não desfrutavam de genealogias importantes nem carregavam nomes de famílias distintas; muitos deles nem brancos eram²⁰.

O desdém que essas famílias aristocráticas nutriam pelos novos-ricos não era baseado em superioridade financeira, uma vez que elas sofreram sérias dificuldades quando a economia açucareira entrou em crise depois da abolição. Aquelas famílias que diversificaram os investimentos antes da abolição, como as que investiram em cacau, preservaram e melhoraram suas fortunas, mas muitas não podiam ou não queriam fazê-lo. O fato é que, ricos ou pobres, os membros dessas famílias viam a si mesmos como a verdadeira aristocracia baiana. Suas jóias antigas, os retratos de antepassados ilustres e as construções e monumentos remanescentes dos tempos em que Salvador era a capital da Colônia apenas fortaleciam a confiança em sua própria superioridade. Na virada do século, muitos olhavam com nostalgia para os tempos da escravidão e do auge da cana-de-açúcar e viam com temor e desdém o progresso e a ascensão dos novos-ricos cacauicultores²¹.

Evidentemente que os novos-ricos do cacau se ressentiam dessas atitudes da aristocracia. Eles se orgulhavam de suas realizações, especialmente da riqueza e do progresso que estavam trazendo para o Estado. Achavam que estavam criando uma economia forte em uma parte da Bahia onde os colonizadores portugueses e os senhores do engenho não tiveram sucesso na época colonial. A seu ver, eram eles mesmos, os novos-ricos, que faziam do sul da Bahia um dos maiores produtores de cacau do mundo e que trouxeram as mansões, a linha férrea, o hotel com elevador, os quatro cinemas e os seis cabarés para Ilhéus. Além disso, consideravam

que seu cacau sustentava os negócios no Porto de Salvador e o orçamento do Estado e que tornava possível ao governo erguer novas construções, investir na abertura de novas vias públicas e implantar novos bondes em Salvador. Eles pensavam que seu sacrifício e seu trabalho duro contribuíam para o engrandecimento do Estado e isso deveria ser valorizado. Sobretudo, na visão deles, seu sucesso merecia respeito, especialmente porque a mobilidade social era difícil na Bahia e no Brasil.

Em vez de esforçar-se pela aceitação social no nível estadual, onde alianças familiares e força política se fundiam, os novos-ricos começaram sua escalada em direção ao poder local²². Entre 1893 e 1911, Antônio Pessoa da Costa e Silva, o chefe político dos novos-ricos da região, concorreu ao cargo de intendente e vários de seus aliados candidataram-se a vereador da Câmara Municipal. Ao menos em duas ocasiões, eles reivindicaram ter ganhado as eleições, mas não conseguiram chegar ao poder por força de manobras eleitorais que favoreceram o grupo aristocrático liderado por Domingos Adami de Sá e seu tio Ernesto Sá Bittencourt Câmara. Por isso, o controle da intendência municipal ficou nas mãos das famílias aristocráticas durante quase duas décadas após a queda do Império.

A exclusão política trazia sérias consequências que mostravam a importância do controle da prefeitura de Ilhéus na época. O intendente recebeu o direito de nomear os delegados de terra, os delegados de polícia e os oficiais de justiça, prerrogativa importante numa época em que milhares de pessoas pobres estavam tentando estabelecer uma roça de cacau nas terras devolutas de Ilhéus pertencentes ao Estado e os donos das grandes propriedades precisavam medir e demarcar judicialmente suas terras. Como intendentess, Ernesto Sá e Domingos Adami de Sá indicavam seus aliados para os cargos de confiança do município e essas pessoas mostravam clara preferência pelos outros colaboradores do intendente ao demarcar sesmarias, medir terras

devolutas, expulsar posseiros, cobrar dívidas, realizar inventários e instaurar processos criminais. Os adamistas também receberam acesso preferencial a fundos municipais e ao limitado programa de crédito agrícola do Estado. Talvez o mais importante é que eles conseguiram manipular a construção da ferrovia e fizeram com que esta servisse aos distritos adamistas - Itaípe, Castelo Novo e Almada, deixando de fora o principal distrito pessoísta da época, Cachoeira de Itabuna. Em nível estadual, bloquearam os esforços dos novos-ricos para criar um novo município, Itabuna, emancipando-o do território controlado por Ilhéus e não protegeram o cacau de uma taxa de exportação astronômica de 14%, ainda que a exportação do açúcar estivesse em um por cento²³. Não surpreende, então, que os novos-ricos achassem que os adamistas e seus aliados da capital os estivessem explorando.

A percepção por parte dos novos-ricos de se sentirem explorados pela aristocracia contribuiu para a formação de sua identidade como elite e alimentou duas décadas de conflitos violentos entre eles e seus inimigos políticos; também deu o tom dos discursos das campanhas políticas de Antônio Pessoa. Nas páginas do seu primeiro jornal, *A Gazeta de Ilhéus*, Pessoa identificava seus inimigos - Domingos Adami de Sá, Ernesto Sá Bittencourt Câmara e seus aliados - como os “senhores de escravos”, “ditadores” e “senhores feudais” da região. Ele chamava Adami de o “Imperador Nero de Ilhéus”; e comentou que, se Ernesto Sá Bittencourt Câmara não era rico, não foi por falta de escravos ou de herança; e até lembrou aos seus leitores que a família Sá foi acusada de obter um enorme contingente de escravos ilegalmente em 1851. Ele acusava seus oponentes de manipular o governo em benefício próprio, de atacar agricultores pobres e pacíficos, assim como de agredi-los e insultá-los chamando a atenção para as suas origens na África e na escravidão. Ao mesmo tempo, Pessoa apresentava a si mesmo como o defensor dos pequenos e o promotor do progresso. Pessoa enfatizava que

ele e seus “correligionários” e amigos haviam trabalhado duro e lutado muito para ganhar o que tinham e que suas fortunas não nasceram de riqueza herdada. Nas palavras dele, eram “produtos dos seus próprios esforços” e eram vítimas da visão retrógrada dos autoritários aristocratas da Bahia²⁴. De diversas maneiras, Pessoa e seu grupo admitiam ser pessoas de origem humilde, que não tinham nascido em famílias ilustres e que eram homens que trabalhavam em vez de mandar trabalhar, mas deram novos significados a esta condição.

O discurso de Pessoa era também um apelo direto ao apoio político de centenas de proprietários de roças de cacau de pequeno e médio porte da região - a maioria de descendência afro-brasileira ou indígena - e aos milhares de migrantes nordestinos que inchavam a população local buscando trabalho ou tentando se estabelecer como cacauicultores. Até 1888, tanto dentre os que nasceram no sul da Bahia como os que vieram de outras partes do estado ou de Sergipe, havia pessoas que viveram a escravidão enquanto outras formavam parte da população livre e pobre, de cor. Todas elas haviam crescido em Estados controlados pela aristocracia da cana-de-açúcar, donas de muitos escravos e viam o cacau como a esperança para uma nova vida em outro tipo de sociedade. A estratégia de Pessoa era brilhante: identificava seus aliados - os novos-ricos - com os trabalhadores, pequenos produtores e novos migrantes na região, e seus inimigos - os Adamis - com os aristocratas e ex-senhores de escravos que dominaram os lugares onde eles nasceram. Era uma maneira eficaz de recrutar trabalhadores rurais para as grandes fazendas dos novos-ricos, jagunços para a guerra com Adami e apoio político dos pequenos produtores. O que Pessoa nunca mencionou é que várias das famílias de seu grupo também já haviam possuído escravos, que as fortunas de muitos dos homens bem sucedidos de seu partido eram baseadas em casamentos com mulheres de famílias já razoavelmente bem estabelecidas, ou que muitos

deles expandiram seus negócios por meio da expropriação de pequenos proprietários endividados. Em vez disso, ele oferecia um sonho de mobilidade social acessível a qualquer trabalhador.

Seria tentador sugerir que aqueles pequenos fazendeiros e trabalhadores rurais que se uniam ao campo pessoísta estavam sendo iludidos. Mas é mais útil ver a retórica de Pessoa como um apelo aos “joões-ninguém” bem sucedidos e àqueles que esperavam se tornar bem sucedidos para se unissem contra a elite tradicional baiana nos anos pós-abolição e proclamação da República. Esses apelos refletiam as autopercepções e, em certo grau, as realidades de um grupo crescente de ricos cacauicultores e comerciantes oriundos de famílias não-aristocráticas. A retórica pessoísta também refletia as aspirações de milhares de pessoas em Ilhéus que acreditavam que as mudanças que acabavam de ocorrer no Brasil criariam oportunidades para eles no interior baiano²⁵.

Experiências e retóricas como a pessoísta ressoavam além dos limites da região cacaueira e mesmo da Bahia. Por todo o Brasil, grupos sociais representando novos setores econômicos emergiram durante o século XIX para desafiar aristocratas tradicionais. Os membros desses novos grupos aderiram às idéias republicanas durante as décadas que antecederam a queda da Monarquia e ficaram desiludidos quando perceberam que muitas das reformas que esperavam não foram implementadas e que muitos aristocratas da época imperial mantiveram intactos seu poder e privilégios após a transição para o governo republicano. Este era particularmente o caso da Bahia, o último Estado a aderir à república, onde aristocratas do Império eram muito fortes, onde o movimento republicano era um dos mais fracos da nação e onde hierarquias sociais, raciais e políticas estavam profundamente enraizadas²⁶.

Outros elementos do discurso pessoísta não eram tão amplamente compartilhados, fosse na Bahia ou no Brasil. Pessoa não

se referia explicitamente à raça quando comentava sobre aqueles que o apoiavam, mas havia uma referência à raça em sua retórica e seus leitores e ouvintes teriam entendido isso. Mestiços, caboclos ou negros formavam cerca de 80% da população ilheense. Além do mais, pelo menos dois terços dos habitantes da Bahia e de outros Estados nordestinos eram negros ou mestiços. Embora não houvesse uma divisão rígida de cor e classe no Nordeste, era, em geral, verdade que brancos e mulatos “claros” ou mestiços tendiam a pertencer às classes mais altas, enquanto mestiços “escuros”, mulatos, indígenas ou negros pertenciam às classes mais baixas. Nas primeiras décadas do século XX, como ainda hoje, falar de migrantes nordestinos ou baianos humildes era falar de pessoas com pele “escura”²⁷.

Esta mensagem racial fez a retórica de Pessoa ser bastante diferente daquela que seria mais comum no Brasil naquele momento. Aqueles que apoiavam as reformas republicanas não necessariamente acreditavam em igualdade racial: a intelligentsia do primeiro período republicano era fortemente influenciada pelos princípios do positivismo e pelo darwinismo social. Intelectuais e outras elites acreditavam que a população miscigenada e a africana eram responsáveis pelo atraso do Brasil. Para resolver o problema, agricultores brasileiros esperavam encorajar imigrantes europeus a virem “embranquecer” a população. Nós conhecemos os esforços paulistas para se fazer isso; o que é menos conhecido é que a elite açucareira baiana teve os mesmos objetivos. Seus planos, porém, fracassaram, mas a falta de sucesso em “embranquecer” a Bahia não deve ser percebida como uma ausência de interesse por essa mesma política, ou tomada como evidência de que seus representantes tinham atitudes mais tolerantes em relação a afro-brasileiros ou a outros não-brancos²⁸.

Quando Pessoa começou a escrever em *A Gazeta de Ilhéos* afirmando que alguns dos homens mais ricos da Bahia eram “produtos de seus próprios esforços”, o Estado da Bahia havia

acabado de executar milhares de seguidores de Antônio Conselheiro²⁹. Essas pessoas eram todas de ascendência misturada de índios, africanos e europeus e vinham das mesmas regiões e camadas sociais dos migrantes que se dirigiram à área do cacau. Ainda que pudesse haver algumas diferenças entre os migrantes que foram para Ilhéus e os que foram para Canudos, a população rural pobre nativa de Ilhéus e a que residia em Canudos compartilhavam de uma herança racial similar³⁰. A retórica de Pessoa, argumentando que pessoas de origem não-aristocrática e, por extensão, não-brancas haviam criado a economia mais importante da Bahia, fazia com que as atitudes baiana e brasileira em relação à raça e classe fossem invertidas. Não-brancos e pobres não puxavam o Estado para baixo. Ao contrário, eram eles que o faziam crescer.

3. OS NOVOS-RICOS NO PODER MUNICIPAL

Em 1911, com a força das elites tradicionais na Bahia em declínio, Pessoa conseguiu se eleger para a Assembléia Legislativa da Bahia. No ano seguinte, ele e o grupo novo-rico finalmente ganharam o controle da prefeitura de Ilhéus quando J. J. Seabra, amigo e aliado político, foi eleito governador. No novo governo, Pessoa conseguiu eleger-se para o cargo de presidente da Assembléia Legislativa e também tornou-se intendente de Ilhéus. Depois de vários anos ocupando simultaneamente os dois cargos, Pessoa foi substituído na intendência por Manuel Misael da Silva Tavares, seguido por outros aliados políticos, mas manteve sua posição na legislatura estadual e ainda continuou exercendo seu poder em nível local como membro da Câmara Municipal durante muitos anos.

Ainda que tivessem alcançado o poder municipal, os novos-ricos não destituíram completamente a aristocracia do poder político, já que o marido de uma das sobrinhas de Adami, João

Mangabeira, fora eleito para a legislatura federal e lá permaneceu. Além disso, vários membros do clã dos Cerqueira Lima, embora nunca tenham se envolvido formalmente com a política local, negociavam em Salvador para influenciar políticas estaduais e nacionais referentes à região cacaujeira e à Bahia através da Associação de Agricultura Baiana³¹. Pela primeira vez, tanto os aristocratas quanto os novos-ricos tinham acesso ao poder político.

A crescente influência de Pessoa e dos novos-ricos, tanto na política quanto na história, não significava que a tensão entre os dois grupos de elites em Ilhéus tivesse arrefecido. Ao contrário, tornou-se mais explosiva nos anos seguintes com a ascensão dos novos-ricos ao poder municipal. A violência política que, até a década de 1880, era esporádica, tornou-se uma marca das disputas na área do cacau: aristocratas e novos-ricos e seus aliados lutavam uns contra os outros, assim como ambiciosos recém-chegados e pequenos produtores. Disputas por cobrança forçada de dívidas, dúvidas sobre limites de propriedades, controle sobre as estações da estrada de ferro, nomeações municipais, eleições e honra de família quase sempre resultavam em assassinatos e tiroteios.

Nessa época, os novos-ricos também começaram uma luta pelo controle da história regional. Em 1914, para exibir e enfatizar a modernização da estrutura urbana da cidade de Ilhéus e o papel dos novos-ricos em trazê-la, Pessoa encomendou uma obra sobre a história de Ilhéus que dotaria o município “de um índice de seus fatos mais notáveis na História do Brasil”³². O livro, *Memória sobre o município de Ilhéus*, escrito por Francisco Borges de Barros, conta a história das lutas dos colonizadores portugueses contra os índios em Ilhéus e as dificuldades em estabelecer uma economia de vulto na região na época colonial. A maior parte do texto, entretanto, narra a introdução do cacau na região e as contribuições heróicas dos fazendeiros novos-ricos para o progresso da cidade. De acordo com o autor, um viajante europeu teria plantado o primeiro pé de cacau em Canavieiras em 1746.

Ninguém havia reconhecido o potencial da planta até que um grupo de alemães começou a cultivá-la no começo do século XIX. Posteriormente, ondas de migrantes nordestinos continuaram a plantar o cacau, tanto que foi significativo seu crescimento ao longo do século XIX. Mas o cacau só se tornou importante depois de 1890 devido à iniciativa de homens pioneiros que, com o seu trabalho, criaram a prosperidade de Ilhéus³³.

Essa narrativa, que confundia a história da cidade com a própria trajetória dos novos-ricos, era, como estamos argumentando, um texto político concebido no contexto de uma batalha política. Ao longo do livro, o progresso foi associado ao cacau e o cacau foi associado aos novos-ricos e a seus ancestrais. Jesuítas, administradores coloniais, aristocratas e escravos nada tiveram a ver com a introdução ou o desenvolvimento do cacau no sul da Bahia. Em vez disso, um estrangeiro, em uma outra cidade, foi o primeiro a plantá-lo e seu cultivo só se espalhou quando os colonizadores alemães e os nordestinos chegaram. Entre esses colonizadores alemães, todo mundo sabia, estavam os Berbert; entre os nordestinos, estavam os Calasans e o próprio Pessoa. Pessoa e Misael Tavares foram apresentados como “produtos de seus próprios esforços” e progressistas. Domingos Adami e Ernesto Sá apareceram como homens de famílias tradicionais, ex-donos de muitos escravos. Embora muitos dos mais proeminentes pessoístas também tenham possuído escravos, Borges de Barros nunca mencionou tal fato inconveniente, e colocou Pessoa na liderança de uma campanha abolicionista em Ilhéus³⁴.

Contratado por autoridades locais para escrever a história da cidade, Borges de Barros dificilmente iria produzir uma narrativa em que seus próprios padrões e antepassados não figurassem como os principais atores. É mais surpreendente, entretanto, que esta mesma versão da história aparecesse em outros trabalhos feitos por biólogos, agrônomos, burocratas e cientistas sociais de outras partes do Brasil, da Europa e dos Estados Unidos no século

XX. Mas foi isso o que aconteceu. O processo começou quando o agrônomo holandês Leo Zehntner, o maior especialista de seu tempo em cacau, veio ao sul da Bahia para estudar as fazendas de cacau. Zehntner passou uma centena de dias no sul da Bahia, entre 1909 e 1911, contratado pelo Governo do Estado e pela Associação Comercial da Bahia. O livro que ele escreveu, baseado nas suas pesquisas, é uma fonte maravilhosa de informações sobre a região do cacau em torno de 1910, mas a pequena seção histórica deixa a desejar. Baseada em entrevistas com as elites locais e em um texto publicado em 1852, o cientista holandês observou que o cacau foi introduzido na região em meados do século XVIII, mas, por quem, ele não tinha certeza. A extensa família Sá deu importantes contribuições para a região, mas, de acordo com a sua interpretação, os colonizadores alemães tiveram o papel mais significativo no desenvolvimento do cacau no princípio do século XIX. Mais importante, a seu ver, foi que “grande parte das plantações foi feita sem outro capital que o braço forte e a energia dos pioneiros intrépidos - os pequenos produtores - que penetraram corajosamente a floresta verde e inóspita para fazer suas roças”³⁵. Quando o texto foi finalmente publicado em Berlim, foi distribuído para bibliotecas da Europa e dos Estados Unidos, onde continuam guardados³⁶.

Estudiosos do cacau, na Bahia, começaram a citar Zehntner quase que imediatamente. Em 1917, o ministro brasileiro da Agricultura, Miguel Calmon, citou-o em um estudo sobre o cacau financiado pelo Governo Federal, notando que homens sem qualquer outro capital além “da força de seus braços e do suor de seus rostos” tinham vencido a floresta hostil e estabelecido a economia cacaueira³⁷. Calmon era descendente de várias gerações de donos de escravos baianos e membro da Associação de Agricultura Baiana, organização à qual também pertenciam os donos da Fazenda Almada, os Cerqueira Lima. É inconcebível que ele não tivesse consciência do papel que as tradicionais fa-

mílias baianas donas de escravos tiveram no desenvolvimento da região do cacau, mas ele nada mencionou sobre elas. Talvez estivesse convencido de que a elite que saiu do Recôncavo para fazer fortuna com cacau também implantou a lavoura com “a força de seus braços e o suor do rosto.” Em 1923, enquanto Calmon era ainda ministro da agricultura no Governo Federal, Affonso Costa, diretor da seção de informação do ministério, escreveu simplesmente que a economia do cacau era o resultado de um trabalho tenaz. Certamente ele sabia que baianos de famílias ricas tinham investido no cacau porque alguns de seus dados vieram do clã dos Cerqueira Lima, mas ele não mencionou o papel da família no desenvolvimento da lavoura. Pessoa deve ter ficado satisfeito: a trajetória dos novos-ricos estava se confundindo com a história da região cacaueira em publicações nacionais.

Enquanto a história regional era cada vez mais ligada aos novos-ricos, a situação no campo era mais conflituosa. Em 1919, uma desavença entre dois clãs estabelecidos em Sequeiro do Espinho - hoje Itajuípe -, um aliado dos Pessoístas e outro dos Adamistas, explodiu em uma luta sangrenta quando Basílio de Oliveira e os irmãos Badaró mobilizaram jagunços e aliados políticos numa luta sanguinária. Pequenos proprietários, trabalhadores e bandidos se uniram a cada um dos lados e muitos pareceram tirar vantagem da violência para acertar contas decorrentes do processo de expropriação que vinha ocorrendo há muitos anos. Eventualmente, a Associação Comercial de Ilhéus persuadia o Governador para que enviasse a milícia estadual para ocupar a região e acabar com a violência. Outros interesses conseguiram que o Governo Federal mandasse o couraçado “Deodoro”, da Divisão Naval do Norte, passar duas semanas ancorado no porto de Ilhéus em fevereiro de 1920³⁸. Quando a luta acabou, tanto membros dos pessoístas quanto dos adamistas haviam perdido propriedades que valiam milhares de dólares.

4. APRENDENDO SOBRE TOLERÂNCIA

Na década de 1920, os dois grupos das elites começaram a perceber que partilhavam inimigos comuns. A luta por Sequeiro Grande, ou a “guerra” dos “Badarós e de Basílio,” como veio a ser conhecida, foi um ponto crítico nesse processo. A fúria dos trabalhadores rurais desempregados e pequenos fazendeiros expropriados que havia sido liberada pela desavença entre as elites chocou a ambos os grupos. Sua emergente consciência definiu-se com maior clareza quando se defrontaram com as altas taxas de juros e os preços internacionais instáveis para o cacau. Aos poucos, os fazendeiros de cacau reconheceram que sua incapacidade de caminhar unidos podia levá-los à ruína financeira e à instabilidade política da região³⁹. Ficou cada vez mais evidente, a ambos os grupos, que a solidariedade de classe era mais importante que a disputa pelo poder.

Esse desenvolvimento de consciência de classe foi ajudado pelo gradual abafamento das tensões sociais. Enquanto na primeira geração as elites de cacau vieram de mundos muito diferentes, seus filhos e filhas já não experimentaram tão radicalmente as diferenças que dividiam seus pais. Na segunda geração, os filhos freqüentaram os mesmos internatos em Salvador e obtiveram seus títulos de direito ou de medicina nas mesmas faculdades, enquanto as filhas freqüentavam as mesmas escolas religiosas. Eles se encontravam nas férias no Rio, em São Paulo e em Paris. Aos poucos, as diferenças sociais entre as elites dos novos-ricos e dos tradicionais estavam desaparecendo⁴⁰. Esta crescente aliança não significava que não houvesse mais diferenças de opinião entre elas, ou que todos os vestígios da antiga rivalidade haviam sido apagados. Mas a divisão novo dinheiro/velho dinheiro começava a findar ou a se fundir. Filhos e filhas bem-educados de ambos os grupos caçoavam do comportamento provinciano de seus pais. Os pais novos-ricos tentavam proteger as fortunas de seus filhos em casamentos com quem eles não confiassem. Pessoa

deixou de atacar os Adami e abriu briga com Tavares baseada em suas práticas comerciais, e muitos desprezavam Pessoa. Mas os dois grupos deixaram de tentar se matar.

Em 1923, o governo municipal de Ilhéus financiou a publicação de um livro que refletia a nova situação. Intitulado O livro de Ilhéus: a colaboração do município para o progresso geral do Estado da Bahia, o texto incluía discussões sobre desenvolvimento social, agricultura, indústria, comércio e transporte nos anos 20, além de fotos de homens proeminentes de ambos os grupos e dois ensaios sobre história regional. Um contava as contribuições dos jesuítas, administradores coloniais, senhores de engenho, alemães e migrantes nordestinos no estabelecimento da região do cacau. O outro, baseado “nos trabalhos de Borges de Barros e outros”, omitia toda essa história, contudo, lembrava aos leitores que os Sá haviam roubado duas eleições de Pessoa. Mas ambos concordavam que o cacau e o progresso estavam ligados e nenhum deles mencionava que escravos tinham em momento algum plantado um só pé de cacau nas fazendas do sul da Bahia⁴¹.

A consciência de classe por parte das elites se desenvolveu mais quando a economia internacional entrou em crise, em 1929, coincidindo com a morte da geração que se formou antes da abolição e consolidou-se pouco depois da proclamação da República. Na década de 1930, Adami e Ernesto Sá estavam mortos. Pessoa ainda vivia e desfrutava de enorme influência local, mas aos poucos deixava seus negócios para seus filhos e netos. Além disso, o mercado mundial, antes fonte de grande riqueza, ameaçava destruí-los numa conjuntura bastante desfavorável às exportações de cacau e a outros produtos agrícolas brasileiros. Muitos cacauicultores, mergulhados em dívidas, tiveram que enfrentar seus credores na justiça. Muitos de seus trabalhadores tiveram seus salários cortados ou simplesmente perderam o emprego. Não surpreendentemente, os trabalhadores responderam começando a se organizar para mudar os termos das relações de

trabalho no campo, enquanto os índios do interior começaram a se unir para se opor à expansão da lavoura cacauaieira⁴².

Foi nessa difícil conjuntura para os cacauicultores que uma nova política de aliança juntou, sob um mesmo guarda-chuva partidário, os filhos graduados dos proprietários tradicionais e alguns dos novos-ricos, particularmente os Lavigne e os Berbert. Seu programa, esboçado por Ramiro Berbert de Castro e Eusínio Lavigne em várias publicações, prometia estabelecer a ordem legal na região; promover a educação e a saúde nas zonas rurais e urbanas; melhorar a infra-estrutura, a pesquisa sobre o cacau e os programas de extensão agrícola; fazer lobby em favor do cacau baiano em capitais estrangeiras; estabelecer uma bolsa de valores para o cacau com informações completas sobre as transações diárias nos mercados estrangeiros; reformar o sistema de impostos; estabelecer cooperativas entre os produtores para negociar a compra e a venda de cacau; e incentivar a industrialização do chocolate na própria região cacauaieira⁴³. Era um programa de reforma abrangente e muito bem pensado.

Eusínio Gaston Lavigne emergiu como o líder do grupo político. Ele era descendente, por um lado, da família Sá e, por outro, de imigrantes franceses que chegaram ao Brasil com a expedição de Taunay. Ele nasceu em 1883, pouco antes da abolição, e formou-se em direito na prestigiada Faculdade de Direito de Recife, em 1908. Apesar de seus ancestrais, ele era um tipo de político muito diferente de Domingos Adami e de Ernesto Sá. Muitos o chamavam de comunista, mas sua filosofia política era bem mais populista. Como outros populistas de sua época, ele via a si mesmo como amigo do homem comum e defensor da soberania regional contra a agressão do capital estrangeiro. Acreditava que a cooperação entre classes e uma liderança iluminada poderiam trazer importantes benefícios para a região e para a nação. Mas ele e seus aliados tinham um problema político: de que maneira se apresentar como reformadores legítimos

com os antepassados que tinham? No final das contas, Pessoa efetivamente rotulou os ancestrais de Eusínio Lavigne como aristocratas donos de escravos, um legado que nem os Lavigne nem os Berbert estavam interessados em enfatizar. Tão ruim, senão pior do que isso, os credores que arrasavam os pequenos produtores com as cobranças das dívidas e os cacauicultores que demitiam um grande número de trabalhadores rurais eram seus amigos, ou mesmo membros de suas famílias. O casamento de Lavigne com Odília Teixeira, uma mulher mestiça, ajudou simbolicamente, mas, quando Vargas o nomeou como intendente, em 1931, novas oportunidades para ele se abriram⁴⁴. Seguindo os passos de Pessoa, Lavigne também lançou mão da história para justificar e favorecer suas aspirações políticas. Como veremos adiante, dois textos encomendados por sua administração ajudam a mostrar como a forma de contar a história da cidade serviu como estratégia de luta pelo poder local.

Nas celebrações marcando o quinquagésimo aniversário da criação da vila de Ilhéus, Lavigne convidou Epaminondas Berbert de Castro, o maior intelectual das famílias novas-ricas, para falar sobre a história regional⁴⁵. O discurso foi uma sofisticada encenação da tradição nova-rica. Nele, Berbert de Castro argumentou que Ilhéus tinha crescido vagarosamente, mas era “à maneira dessas povoações criptógamas que, como se tocadas de uma vara mágica, vão surgindo, a súbitas, perfeitas e acabadas, no *hinterland* da América do Norte ou de São Paulo”⁴⁶. Ilhéus tinha uma história tão antiga quanto qualquer outra no Brasil; se não era uma história de prestígio, isso não era culpa de seus habitantes. Ilhéus não realizou seu potencial durante o período colonial porque não foi apoiada pelo governo colonial. Mas correntes de colonizadores vindos de diferentes lugares, primeiro da Alemanha e em seguida de vários estados brasileiros, começaram a substituir a floresta virgem por plantação de cacau. Finalmente, a vila de Ilhéus começou a crescer e, em 1881, a Província da Bahia

recompensou seus habitantes ao torná-la uma cidade. Nos anos seguintes, o cacau cumpriu sua promessa e, em 1931, era “uma esplêndida realidade”, tornada possível pelos cacaucultores⁴⁷.

Lavigne também contratou João da Silva Campos, o mais importante historiador baiano da época, para escrever uma história de Ilhéus. A Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus não foi publicada até 1938, mas é o trabalho de vários anos e claramente esboça idéias de Lavigne sobre a história regional. O texto volumoso faz uma crônica do período de 1500 a 1936 e inclui referências à escravidão, ao tráfico de escravos, aos produtores aristocráticos e desbravadores sulbaianos. Foi uma pesquisa muito séria: Silva Campos consultou todas as fontes primárias e secundárias que descobriu sobre Ilhéus em arquivos locais, estaduais e nacionais. Entretanto, o texto não contém argumento narrativo claro, as fontes não são contextualizadas, nem contradições entre elas são explicadas. É possível, porém, identificar idéias gerais que marcam sua interpretação. A posição política de Eusínio Lavigne surge claramente ao longo de toda a crônica. Na visão de Silva Campos, a região merecia administração iluminada. O primeiro representante de tal administração era Manuel Ferreira da Câmara – formado em Coimbra, amigo do imperador português, pai fundador da nação, administrador colonial, bastante responsável pela introdução do cacau na região, e ancestral de Lavigne. Os Sá, Lavigne, Cerqueira Lima e outros proprietários locais foram produtores de vanguarda, em larga medida responsáveis pela expansão do cacau no século XIX. Pessoas de origem humilde, especialmente colonos alemães e nordestinos, também deram importantes contribuições, tanto que na década de 1880, havia um significativo crescimento econômico na região do cacau envolvendo tanto pequenos fazendeiros quanto os maiores proprietários do Estado. Todas essas pessoas contribuíram para o desenvolvimento de Ilhéus, embora em variados momentos e de diversas maneiras. Frequentemente,

eles foram rivais implacáveis, mas a escolha de Eusínio Lavigne como intendente abriu as portas de uma nova era de cooperação e trabalho⁴⁸.

Argumentos como esses eram um forte apelo ao orgulho regional e à unidade num momento em que a região cacauieira estava sofrendo os efeitos severos de uma crise econômica. Eles também ligavam o passado e o presente da região a noções de nacionalismo e desenvolvimento brasileiro no momento em que a nação inteira estava sofrendo os efeitos da crise econômica internacional e conflitos sociais estavam se intensificando. Além do mais, a ênfase sobre desbravadores e produtores progressistas fez com que os cacauicultores e seus ancestrais parecessem mais com os heróicos bandeirantes e os produtores progressistas de São Paulo do que com os abatidos aristocratas da indústria açucareira da Bahia⁴⁹. Dessa perspectiva, salvar os cacauicultores baianos do colapso econômico provocado pelos baixos preços do cacau era fazer justiça à própria história de homens que fizeram a riqueza de uma região.

Conceber a história nestes termos contribuiu com os esforços da elite cacauieira para obter maior atenção dos governos estadual e nacional na década de 1930. Em junho de 1931, importantes segmentos das lideranças baiana e brasileira pareciam convencidas da legitimidade das reivindicações da elite ilheense. Evidentemente que isso não resultou apenas dos esforços de Lavigne e de Berbert de Castro de conectar a história da região cacauieira à história de São Paulo, mas ajudou a desenvolver simpatia estadual e nacional em relação aos fazendeiros de cacau. Logo que assumiu a prefeitura, Lavigne enviou imediatamente uma delegação de cacauicultores para reunir-se com o presidente Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro, então capital do país. O presidente concedeu dez minutos aos delegados da região cacauieira, mas a conversa o impressionou tanto que terminou se estendendo por uma hora. Depois da reunião, Vargas os encaminhou ao ministro

da agricultura. Meses depois, Vargas anunciou uma moratória para os cacaucultores endividados e criou o Instituto de Cacau da Bahia (ICB), um programa de pesquisa e desenvolvimento, assim como uma cooperativa de crédito e comércio, financiada com uma subvenção inicial do governo de 10:000\$ e uma taxa sobre as exportações do cacau⁵⁰.

Em face das dificuldades financeiras pelas quais a região e o Brasil se encontravam, não foi difícil convencer o Governo de que os cacaucultores necessitavam de auxílio governamental. Porém, persuadir o Governo Federal de que eles mereciam ajuda, indubitavelmente, não era tão fácil. Muitos grupos estavam demandando socorro e, nos anos 30, brasileiros do sul associavam os nordestinos, e baianos em particular, com o atraso, e os consideravam um obstáculo ao progresso do Brasil. Não sabemos exatamente como foi possível convencer o presidente Vargas, oriundo do estado sulista do Rio Grande do Sul, de que esses baianos e nordestinos mereciam ajuda, mas apresentar a si mesmos como os descendentes dos desbravadores que trabalharam com as próprias mãos para construir o progresso da região certamente foi um argumento muito forte⁵¹.

O Instituto era um projeto abrangente e ambicioso para a defesa “da classe agrária”⁵². Apesar do idealismo de seu programa inicial, ele nunca atingiu todas as suas expectativas e acabou exacerbando a concentração de terras. Havia vários problemas inerentes ao programa. O primeiro era que não havia uma classe única de cacaucultores. Eles pertenciam a, no mínimo, três classes: a elite, composta por produtores muito ricos - fossem aristocráticos ou novos-ricos - que também tinham investimentos em comércio e por um grupo de comerciantes também ricos com investimentos em cacau; um grupo de produtores de médio porte que também comercializava o cacau; e um grupo de pequenos produtores sem investimento em comércio, mas cujos filhos e irmãos complementavam a renda familiar trabalhando para

outros produtores. O segundo problema era que os aristocratas do cacau da Bahia, sobretudo os Cerqueira Lima, parecem ter influenciado a política do Instituto por baixo dos panos. Octavio Muniz Barreto, casado com a neta de Pedro Augusto de Cerqueira Lima, participou da preparação do plano que o ICB apresentou para o governo da Bahia em março de 1931 e, provavelmente, também teve participação na escolha de Ignácio Tosta Filho como seu primeiro diretor executivo. Outro membro da família, Armando de Lemos Peixoto, um produtor/comerciante português casado com uma outra neta de Pedro Augusto de Cerqueira Lima, tornou-se um dos seus diretores associados. A fazenda experimental onde os técnicos do Instituto começaram a conduzir suas experiências fazia limite com a propriedade dos Cerqueira Lima e provavelmente foi desmembrada do Engenho Almada, que lhes pertencia. Por fim, a família possuía um grande número de cotas na cooperativa que o ICB formou. Não sabemos ao certo se eles estavam determinando a política do Instituto, mas sua presença na instituição pode, talvez, explicar a falta de interesse dos funcionários quanto ao futuro dos produtores de pequeno e médio porte.

Pelo menos no papel, Tosta Filho foi uma excelente escolha para a direção do Instituto, embora Lavigne não tenha ficado muito contente com esta nomeação. Ele veio de uma família produtora de café muito bem sucedida e estudou cooperativismo agrícola nos Estados Unidos. Ele era, na verdade, filho do homem que havia instituído o programa de valorização do café no Brasil na década de 1910 e certamente aprendeu com os erros de seu pai. Além disso, estava cheio de idéias sobre o que era possível fazer na região do cacau. Mas os aspectos mais socialmente progressistas de seu programa, aqueles direcionados aos pequenos produtores, rapidamente foram deixados de lado porque o Instituto insistiu em trabalhar só com produtores já com título legal de suas terras. A maioria dos pequenos produtores

não o possuía e, por isso, não podia participar dos programas para perdoar as dívidas, nem receber crédito do instituto. Por outro lado, Tosta Filho permitiu que exportadores de cacau que tinham adquirido fazendas se tornassem os maiores acionistas do Instituto, contrariando um dos objetivos traçados por ocasião de sua criação: a proteção de todos os produtores da ação dos exportadores. Posteriormente, ficou evidente que ocorreu o contrário, pois o Instituto terminou contribuindo com a exclusão dos pequenos da lavoura cacaueira e a concentração fundiária na região⁵³. “Boa” administração combinada com depressão econômica concorreram para reduzir o número de fazendeiros envolvidos no cultivo do cacau.

Por ironia, o Instituto continuou a endossar o discurso que valorizava a saga dos desbravadores que ergueram o progresso da região com os próprios braços. Em dois importantes estudos sobre a região, Tosta Filho analisou a lavoura cacaueira só a partir de 1890, quando a Bahia já estava na pauta dos maiores produtores de cacau no mundo. Argumentou que a grande propriedade cacaueira se formou à custa dos pequenos produtores que foram aniquilados pela ação combinada dos ciclos dos preços internacionais, dos caxixes (fraudes em relação a títulos de terra), das redes informais de crédito e comércio e da psicologia. Mas a ênfase no período pós-abolição sugeria que a lavoura cacaueira e os problemas dela eram produtos da República. Mais uma vez, um estudo ignorando a história da transferência das hierarquias coloniais e imperiais para a lavoura cacaueira foi preparado e distribuído para bibliotecas do Rio de Janeiro, de São Paulo, dos Estados Unidos e da Europa⁵⁴.

Essa não era, entretanto, a única versão da história que circulava no interior do Instituto. Gregório Bondar, entomólogo russo e diretor da estação experimental do Instituto de Cacau, direcionou sua atenção rapidamente para a história da região cacaueira em *A Cultura de Cacau na Bahia*, publicado em 1938. No

estudo, ele reiterou a tradição dos desbravadores. “Não foram”, ele disse, “os efeitos de braço estranho, não o ouro de abastadas bolsas, não foi o amparo de governos fortes, mas a constância de modestos homens, a intrepidez do trabalhador patricio, cujo único capital constituía nos seus braços, quem a fez [a economia cacauera] triunfante”⁵⁵. Foi uma reiteração elegante da posição de Borges de Barros e uma resposta a Silva Campos. Bondar trabalhou em uma fazenda experimental vizinha à propriedade dos Cerqueira Lima, mas insistia no fato de que as raízes da economia cacauera estavam nos pequenos produtores do século XIX. Os livros dele tiveram a maior distribuição dentre os estudos já feitos e também terminaram guardados em bibliotecas de todo o Brasil, da Europa e dos Estados Unidos.

5. UMA VOZ SE LEVANTA FAZENDO OPOSIÇÃO

Nem todos os membros da elite cacauera aceitavam essa visão da política e da história regional. Um jovem escritor da região, Jorge Amado, via as coisas de maneira bem diferente. Amado nasceu numa fazenda de cacau baiana, em 1911, e sua família pertencia à elite nova-rica de Ilhéus. Como muitos outros filhos dos novos-ricos, adolescente, Amado deixou a região cacauera para estudar num internato em Salvador e voltava só para passar as férias na fazenda. Mas, em vez de assumir atitudes conservadoras e elitistas, Amado terminou aderindo à esquerda política. Aos vinte anos, deixou a faculdade de Direito, entrou para o Partido Comunista e começou a escrever romances. O segundo deles, *Cacau*, foi publicado no Rio de Janeiro em 1933. Nesse livro, ele tentou “contar... com um mínimo de literatura para um máximo de honestidade, a vida dos trabalhadores nas fazendas de cacau do sul da Bahia”⁵⁶. Sobre a fazenda Fraternidade, ele escreveu que os trabalhadores eram tratados como

escravos. O dono da fazenda, Manuel Misael de Souza Telles, era um novo-rico que havia começado do nada e que, de repente, fez fortuna nos primeiros tempos do cacau. Seu nome era muito semelhante àquele do homem que era chamado o “Rei do Cacau”, o milionário self-made man Manuel Misael da Silva Tavares⁵⁷. Seus trabalhadores não compartilhavam de sua experiência, já que dos milhares de pessoas que tentaram plantar cacau, apenas uma se deu bem. Trabalhar duro não era suficiente: roubo, violência e mesquinhaaria também faziam parte do processo de acumulação de riquezas. Os trabalhadores demonstravam sua compreensão do processo de expropriação nas expressões desdenhosas como definiam os patrões: “Mané Miserave Saqueia Tudo” ou “Merda Mexida Sem Tempero” ou “Mané Flagelo”. Somente o comunismo os salvaria, era a mensagem do romance⁵⁸.

Amado escreveu *Cacau* numa época em que o Partido Comunista vinha ganhando adesões entre trabalhadores urbanos e rurais e entre alguns filhos da elite. Mas essa arregimentação foi interrompida em 1937, quando o presidente Vargas declarou o Estado Novo, reprimindo dissidentes tanto da esquerda quanto da direita, tanto na cidade quanto no campo. Defensores das reformas comunistas foram presos, trabalhadores rurais que estavam se organizando foram presos ou assassinados. Na mesma ocasião, a polícia reprimiu um movimento indígena na Reserva Catarina Paraguaçu, acusado de ser o berço de uma insurreição comunista. *Cacau* foi censurado e milhares de exemplares foram queimados em Salvador. Amado foi forçado ao exílio no Uruguai. A neurose repressiva atingiu até mesmo Eusínio Lavigne, que, durante algum tempo, ficou preso.

No exílio, Amado escreveu mais dois romances atacando a versão heróica da história dos desbravadores progressistas. Terras do Sem Fim e São Jorge dos Ilhéus contam a história de expropriação e exploração dos pobres pelos ricos⁵⁹. Mas mesmo que os dois romances mostrem claramente a exploração dos pobres

pelos grandes, também mostram que os grandes cacaucultores nasceram das famílias de baixa renda e só depois ficaram ricos. Em outras palavras, os cacaucultores novos-ricos inspiravam os personagens dos dois romances, assim como do romance *Cacau*. Eles eram pequenos produtores ou comerciantes que enriqueceram rapidamente impulsionados pela maré favorável dos primeiros tempos⁶⁰. O personagem Horácio da Silveira, de *Terras do Sem Fim*, é o melhor exemplo dessa trajetória novelesca. Amado começou por lhe dar o nome de Horatio Alger, o jornalista americano que fez sua fortuna escrevendo sobre homens que se fizeram por seus próprios esforços. No romance, Coronel Horácio começou sua vida profissional como tropeiro, transportando cacau das fazendas para o porto nos tempos iniciais do crescimento da lavoura cacaueira. Em seguida, adquiriu um pequeno pedaço de terra e, por sua coragem, seu trabalho duro, pela violência, por suas trapaças, e talvez por um pacto com o diabo, ele transformou seu pequeno lote em uma das maiores propriedades do sul da Bahia⁶¹. Logo que alcançou a riqueza, cuidou de conseguir esposa e, embora tosco, conseguiu se casar com uma refinada filha de comerciante, educada em escola religiosa de Salvador, e a instalou em uma fazenda no meio da mata, com um piano para seu entretenimento⁶². O personagem, como o fazendeiro de *Cacau*, era um amálgama das características reais de vários fazendeiros vivos, mas claramente se assemelhava a Manuel Misael da Silva Tavares.

Nos romances de Jorge Amado, Silveira e os demais fazendeiros de cacau aparecem como autênticos senhores feudais, bem longe de serem modernos capitalistas. Eles se preocupavam mais com honra do que com lucro. Aliás, prestavam mais atenção às traições das esposas do que aos embustes dos exportadores. As terras que possuíam eram fruto de roubos e fraudes e não hesitavam em mobilizar seus jagunços contra seus inimigos. Eles tratavam os trabalhadores como escravos e, como nos tempos da

escravidão, acreditavam que tinham direitos a favores sexuais de qualquer mulher ou menina que vivesse em suas terras⁶³. A abolição não tinha trazido mudança alguma. Como um velho disse: “Eu era menino no tempo da escravidão... Meu pai foi escravo, minha mãe também... Mas não era mais ruim que hoje... As coisas não mudou, foi tudo palavra”⁶⁴. Eles não trouxeram nem progresso nem modernidade para a região. Modernidade e capitalismo chegaram com os exportadores que usaram suas relações internacionais para se apropriarem das terras dos cacauicultores. E tudo isso aconteceu à sombra do Instituto de Cacau da Bahia, que para nada servia⁶⁵.

O trabalho de Amado cativou leitores do Brasil e de quase todo o mundo, uma vez que seus romances foram publicados em várias línguas. *Terras do Sem Fim*, o maior sucesso de seus primeiros romances sobre o cacau, foi traduzido em vinte e uma línguas, e em 1987 já existiam oitenta e sete edições em português⁶⁶. No início dos anos 50, Amado era a fonte mais amplamente conhecida de informações sobre o sul da Bahia. Já as elites da região cacauieira não o viam com o mesmo deslumbramento. A maior parte dos cacauicultores certamente não leu os livros quando saíram pela primeira vez, mas os que os conheceram, não gostavam de ser chamados de atrasados, clientelistas, exploradores, e ‘cornos’ assassinos. Mas, pelo menos, alguns reconheciam que Amado amava sua terra natal, partilhava de suas visões sobre os exportadores e nunca contradizia os pontos básicos da origem social da elites. Os desbravadores dos romances de Amado se comportavam como senhores de escravos quando se tornavam ricos, mas eles tinham sido pobres quando a escravidão ainda existia. Além do mais, de muitas formas, estes romances são estudos dos novos-ricos, de suas raízes, seus métodos, seus costumes e, especialmente, de suas pretensões. Os romances de Amado estão povoados pelos novos-ricos e grapiúnas, pessoas que migraram de outras regiões do Nordeste para o Sul da Bahia e

colonizaram o interior da zona cacauífera⁶⁷. Era possível concordar com Amado sem admitir que a sociedade e a economia cacauífera tinham nascido do sistema escravocrata brasileiro.

6. VIDA PRÓPRIA

No período pós-guerra, a tradição histórica da ação dos desbravadores ganhou vida própria, uma vez que uma ampla variedade de técnicos e estudiosos do Brasil e dos Estados Unidos se interessaram pelo cacau baiano. Tratava-se de profissionais ligados a altos escalões do governo brasileiro, organizações internacionais ou universidades, cujos trabalhos apareciam em publicações de prestígio. Como profissionais, eles liam os melhores trabalhos a que pudessem ter acesso sobre a região cacauífera, dando preferência às opiniões de cientistas e burocratas como eles mesmos. Valorizavam muito Zehntner e Bondar e, por isso, quando escreveram sobre a origem da lavoura cacauífera na Bahia, repetiram os comentários sobre homens pobres cultivando o interior com os próprios braços. Assim, a velha história da origem dos novos-ricos retornava maquiada de modernidade nas páginas da Revista Brasileira de Geografia, pelo Serviço de Informação Agrícola do Ministério de Agricultura do Brasil, pela União Pan-Americana e pela Universidade de Columbia, entre outras instituições⁶⁸.

A publicação desses trabalhos coincidiu com o início de outra séria crise econômica na região. Os preços do cacau caíram depois de terem estado altos durante a Segunda Guerra e os cacauíferos plantados no início do século estavam envelhecendo. Muitos cacauicultores estavam endividados e continuavam sem o título da terra. O Instituto de Cacau estava praticamente moribundo, com sua ação reduzida a um programa de construção de estradas e, muitos diziam, um mecanismo fraudulento para enriquecer

seus diretores. Ilhéus ainda não desfrutava de um porto para grandes embarcações. O desemprego na agricultura era alto e os trabalhadores tinham recomeçado a organização sindical, liderados pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Em 1957, o Ministério do Trabalho brasileiro reconheceu a União dos Trabalhadores Rurais de Ilhéus e Itabuna, a única organização rural da Bahia a receber tal distinção. No início da década de 1960, ligas camponesas estavam ativamente reivindicando uma reforma agrária radical⁶⁹. Mais uma vez, a elite se sentiu ameaçada por inimigos internos e externos.

No meio desses tempos difíceis para os cacauicultores, Jorge Amado publicou outro livro sobre a região do cacau. Muitos intelectuais brasileiros criticaram Gabriela, Cravo e Canela porque ele não se encaixava no gênero do realismo socialista. A elite cacauieira o odiou por uma razão diferente: o livro a criticava e a ridicularizava ao mesmo tempo, justo quando ela estava tentando se apresentar ao governo federal de maneira positiva. Em Gabriela, Cravo e Canela, Amado não retratou a vida rural, mas continuou rotulando as elites cacauieiras como assassinas que ganharam suas terras no roubo e que continuavam a tratar seus trabalhadores como escravos. Mais uma vez, ele ridicularizou as pretensões das elites locais, desta vez por compará-las com a elite dos fazendeiros sofisticados e modernos do café. Seus cacauicultores só se interessavam por fofocas locais, sexo ilícito e festas. Eles eram tão ligados aos seus velhos costumes que não podiam suportar as mudanças de que a região cacauieira precisava para progredir, especialmente um porto de águas profundas em Ilhéus. Alguns fazendeiros locais mais jovens defendiam as melhorias que a moderna tecnologia pudesse trazer, mas a maioria acreditava que não havia necessidade de mudança. Pouco a pouco, mas definitivamente, o capitalismo os estava arrastando para o mundo moderno. Contudo, isso ocorria sem a cooperação dos próprios cacauicultores⁷⁰.

Eusínio Lavigne ficou furioso com Amado por causa do romance Gabriela. Em Cultura e regionalismo cacaueiro: A personalidade de Manuel Ferreira da Câmara Betencourt e Sá, ele argumentou que era responsabilidade dos intelectuais da região cacaueira trabalhar pelo seu bem. Em sua visão, Amado traiu sua terra natal ao escrever um romance que mostrava que a riqueza do cacau havia criado uma sociedade podre, uma terra de aventureiros, charlatões e mulheres pervertidas. Alguns ficaram enfurecidos pelo tratamento que Amado deu às mulheres ilheenses. Outros não gostaram de ter sido chamados de grileiros, exploradores de seus trabalhadores e de serem comparados aos senhores de escravos do século XIX. Houve os que ficaram escandalizados porque ele parecia estar “lavando a roupa suja” de várias famílias da região cacaueira em público. Gabriela foi polêmico em todo o Brasil, mas em Ilhéus a polêmica ganhou cores fortes entre a elite ilheense que se sentiu atacada em seus valores e símbolos fundamentais⁷¹.

Apesar de Gabriela, os cacaucultores receberam assistência significativa do governo Kubitschek, os quais há muito tempo reclamavam do governo federal a modernização do porto, a grande obra que não veio com esta gestão. Mas, em compensação, em 1957 a administração federal mais uma vez perdoou as dívidas dos cacaucultores, declarou moratória para o pagamento dos empréstimos e criou a Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC), o maior programa de pesquisa e desenvolvimento de cacau do mundo⁷². Os produtores logo perceberam que a CEPLAC não era o Instituto de Cacau da Bahia. Tosta Filho planejou o novo Instituto, mas ele aprendeu com seus erros. Especialistas de todo o Brasil vieram trabalhar na CEPLAC nos vários estágios da lavoura cacaueira, menos em sua história e cultura. Influenciados por Tosta, muitos sociólogos e agrônomos logo perceberam que era fundamental conceder títulos de terras aos pequenos produtores. Não demorou muito

para que a elite viesse a perceber que aqueles técnicos representavam uma ameaça.

Foi nesse contexto que um “jornalista, interessado nos problemas da economia cacauêira”, Carlos Pereira Filho, publicou um livro em que afirmava que a economia cacauêira fora fundada por famílias aristocratas que possuíam latifúndios e muitos escravos. Ele rejeitou a versão da história regional que afirmava que a economia cacauêira era “produto do obscuro trabalhador, cujo único capital foram os seus braços.” “Ao contrário”, ele escreveu, “nasceu a lavoura cacauêira ao lado dos engenhos de açúcar, economia explorada naquele tempo nas fazendas do Almada, Castelo Novo e Provisão, dos Cerqueira Lima, dos d’El Rei, dos Adami, famílias tradicionais, que dominavam aquelas passagens com suas propriedades”⁷³. Esses cacauicultores sofreram com a abolição, porque “a alforria libertou os escravos e a lavoura ficou sem braços”⁷⁴. Alguns trabalhadores assalariados ou desbravadores prosperaram, acreditava, mas ele valorizava mais as ações de famílias nobres na formação e no desenvolvimento da lavoura cacauêira.

Pereira Filho poderia ter economizado sua energia e seu papel, pois ninguém deu muita atenção ao que ele escreveu - algo injusto, pois a história que ele contou aproxima-se das evidências encontradas nos documentos do século XIX. A nova geração da elite cacauêira, em sua maioria filhos e netos dos primeiros cacauicultores, ignorava o fato de que alguns de seus avós haviam se utilizado de mão-de-obra escrava. Tendo sido criados com histórias sobre os desbravadores heróicos, de acordo com Odette Rosa da Silva, eles acreditavam que seus antepassados foram pioneiros que conquistaram a floresta apesar de muitas dificuldades. Viam a si mesmos como os herdeiros daqueles primeiros heróis regionais lutando para plantar cacau a despeito das imensas dificuldades criadas por governos incompetentes, trabalhadores inquietos e especuladores internacionais⁷⁵. Essa noção de heroís-

mo refletiu-se no livro *Estórias da história de Ilhéus*, publicado em 1970. Suas páginas estão repletas de descrições e fotos dos cacaucultores do início do século XX e de seus descendentes. As famílias Pessoa e Adami estão representadas, mas os membros das famílias aristocráticas não constam na galeria dos pioneiros. Os desbravadores são os grandes personagens dessa história e Misael Tavares, o Rei do Cacau que se fez por si mesmo, recebeu especial menção. Seria o símbolo mais perfeito do tipo pioneiro que fez brotar riqueza no meio da mata inóspita⁷⁶.

A breve biografia de Odilon Pompílio de Souza é ilustrativa da versão da história apresentada no livro. De acordo com o texto, originalmente vindo do Nordeste, Souza chegou em Ilhéus ainda criança, acompanhado por seu pai e outros parentes. Eles passaram três anos trabalhando de “empreitada” para um fazendeiro num lugar chamado Vai Quem Quer, onde um de seus irmãos morreu de febre. Em 1915, Souza estabeleceu-se como comerciante, estocando a loja com mercadorias adquiridas através de crédito e se casou com Clara, a quem ele sempre chamava de seu “braço direito na construção de seu patrimônio.” Logo depois, ele adquiriu metade da Fazenda Providência. Seu pai morreu em 1920, pouco depois da batalha de Sequeiro do Espinho, deixando muitas dívidas. Encarregado de lidar com o problema, Souza foi até os credores e lhes disse: “Deixem-me trabalhar. O que lhes devo, não sei se lhes pagarei. Mas o débito de meu pai, Teotônio Leolino de Souza, será religiosamente pago com juros.” Cinco anos depois, de acordo com a história, ele pagou a dívida e ainda tinha um crédito de 43:000\$ com a empresa de exportação Wildberger & Company, assim como um estoque considerável de mercadorias. Ele foi, para os autores do livro, o que pode ser entendido como a definição de um homem honesto⁷⁷.

Nos anos 1970, a elite cacaueira insistia que seus ancestrais trabalharam e sofreram para ganhar o que eles, herdeiros, possuíam. Sentiam necessidade de mostrar que suas famílias ganharam

seu dinheiro suado porque se sentiam sob constante ameaça da organização dos trabalhadores rurais, dos técnicos idealistas da CEPLAC, do mercado internacional, do abandono dos governos e de Jorge Amado. O golpe militar de 1964 cuidou de alguns desses problemas quando os generais colocaram na ilegalidade o PCB, sindicatos passaram a ser controlados, reprimiram as ligas camponesas e demitiram pesquisadores e técnicos da CEPLAC considerados radicais⁷⁸. No período em que os militares estiveram no poder, os cacauicultores finalmente conseguiram do governo federal a construção do porto de águas profundas que tanto reivindicavam desde há muito tempo, mas não puderam controlar nem o mercado internacional nem Jorge Amado, que passou a maior parte desse período em Paris.

Logo que os militares começaram a diminuir a censura, em 1976, a TV Globo adaptou Gabriela para a televisão. A novela foi bastante fiel ao romance original, portanto, apresentou a transição de Ilhéus de uma povoação violenta e feudal do interior para uma cidade sofisticada e capitalista durante os turbulentos anos 20. Na primeira vez em que foi apresentada, a novela foi exibida ao longo de seis meses, seis noites por semana, e foi assistida por cerca de 70% dos brasileiros que tinham televisão. Então, pessoas em todo o Brasil assistiram nas telas a falta de escrúpulos de fazendeiros assassinos, a violência dos jagunços, a usura dos exportadores, o mandonismo dos coronéis, a luta dos migrantes nordestinos, a graça e o prestígio das prostitutas, as desventuras das mulheres pervertidas e dos amores contrariados, a vida monótona de senhoras ricas, decentes e presas a uma vida doméstica opressiva e sem horizontes. Os telespectadores viram como a riqueza da região foi construída através da violência dos grandes contra os pequenos e dos homens contra as mulheres. Assistiram, também, a luta heróica de alguns visionários para construir um porto de águas profundas e modernizar a cidade de Ilhéus, a despeito da oposição dos velhos produtores. Interessante

que a praça onde os trabalhadores rurais buscavam emprego era chamada de “Mercado de Escravos” e não por acaso um dos atores, fisicamente, era muito parecido com Antônio Pessoa. A novela foi um sucesso nacional, mas deixou muita gente em Ilhéus com raiva do que ali era exibido sobre sua vida e a de seus antepassados⁷⁹.

7. NEGANDO A ESCRAVIDÃO

A elite cacauieira e suas instituições começaram a responder à novela Gabriela quase que imediatamente. Adonias Filho, o outro romancista internacionalmente conhecido da região, aceitou o desafio de Amado e escreveu um ensaio histórico intitulado Sul da Bahia, chão de cacau (uma civilização regional), publicado pela Civilização Brasileira e distribuído em todo o Brasil. No ensaio, Adonias apresentou um quadro do sul da Bahia bem diferente daquele pintado por Amado. Ele afirmou que a história singular da região produziu uma sociedade democrática, não uma sociedade exploradora. Índios hostis impediram que os portugueses se estabelecessem no sul da Bahia e a região criou um novo homem, mais forte, o lavrador brasileiro/europeu que desbravou a mata e construiu uma economia de exportação de grande valor. Esses camponeses foram os “desbravadores, que conquistaram a selva a fogo, pólvora e machado”, na “fase, hoje lendária”, do século XIX. O desbravador “não se serve do trabalho escravo - ou quando se serve é em escala mínima.” “Antes de se tornar rico, o desbravador penetrou e explorou a terra com os próprios braços. Fazia, não mandava fazer, ou, quando mandava fazer, também fazia.” A elite cacauieira do século XX tinha suas raízes nesses homens humildes que desafiaram a floresta. Eles não se envolveram em lutas violentas pela terra, pois estavam muito ocupados com seus negócios. Nem todos os desbrava-

dores ficaram ricos. Adonias Filho foi cuidadoso ao ressaltar isso, mas salientou que eles deixaram um importante legado de democracia para as elites cacaueiras do século XX. Esse passado não-aristocrático criou uma cultura regional completamente diferente da das regiões do açúcar, do gado ou do café, onde o trabalho escravo era comum⁸⁰.

Naquela ocasião, a CEPLAC também se uniu à batalha em torno da imagem da região cacaueira. O órgão contratou dois estudantes de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia, Angelina Nobre Rolim Garcez e Antônio Fernando Guerreiro de Freitas, para pesquisarem e escreverem a história da região. As duas publicações que esses pesquisadores prepararam seguiram, em linhas gerais, a versão já estabelecida sobre a história local. A primeira publicação – “Diagnóstico histórico” – sustenta que a região do cacau foi ocupada por pequenos produtores, que o trabalho familiar era o mais comum nas plantações de cacau e que os latifúndios começaram a se formar tardiamente, depois de 1890. A segunda publicação, Bahia cacaueira: um estudo de história recente, toma como marco inicial da história local o ano de 1930 e não faz referência à origem da lavoura⁸¹. O fato é que os dois pesquisadores realizaram trabalhos sérios, pesquisando em documentos primários; ambos descobriram materiais que questionavam a tradição dominante e incorporaram esse material em suas dissertações de mestrado, as quais não foram publicadas. Como Guerreiro reconheceu na introdução de sua tese, era difícil fazer um trabalho acadêmico de qualidade sobre história quando associado com instituições de pesquisa da região do cacau. “Tenho até a impressão”, ele escreveu, “que o comentado ‘folk-lore’ dos coronéis do cacau tenha se transferido para esses órgãos que no fundo expressam a vitória da burguesia cacaueira na sua luta por se tornar hegemônica”⁸².

Os mestrandos baianos não foram os únicos a achar difícil desafiar o que era uma narrativa bem-estabelecida. Angus Wright,

um doutorando americano, também estudou a história da economia cacaueira na mesma época e descobriu documentos que permitiram argumentar, em sua tese de doutorado, que uma “modesta oligarquia”, com alguns escravos e relações políticas com o governo da Província, existia em Ilhéus no século XIX. Mas ele também terminou argumentando que essas famílias, fundamentalmente, não foram importantes para o desenvolvimento geral da economia⁸³. Wright, na verdade, reiterou o que historiadores e cientistas vinham repetindo há décadas sobre a história da região⁸⁴.

Três sociólogos, Selem Raschid Asmar, Amílcar Baiardi e Gustavo Falcon, levaram a tradição histórica adiante na metade dos anos 80. Eles começaram a argumentar que o cacau tinha sido uma cultura de trabalho livre na Bahia, que os escravos nunca haviam trabalhado no cacau. Eles se apoiaram em Adonias Filho, na tradição local e em vários textos que falavam dos pobres camponeses cultivando cacau no século XIX⁸⁵. Baiardi e Falcon parecem acreditar que as elites cacaueiras eram compostas por ladrões violentos que roubavam as terras, mas eles nunca questionaram a narrativa sobre os pioneiros de forma alguma. Não havia necessidade de se fazer isso: nos anos 80, todo mundo conhecia os fundamentos da história regional e eles não incluíam grandes propriedades, donos aristocráticos ou trabalho escravo.

Em 1986, quando publicou *Tocaia Grande: a face obscura*, Jorge Amado reforçou o que antes tinha escrito sobre o processo de ocupação da região. O livro traz poucas novidades e não é uma de suas obras-primas. Está repleto de homens que usaram da violência e de redes de clientelismo para se tornar ricos⁸⁶. Mais uma vez, ele criticou o mito dos desbravadores, embora não ofereça uma narrativa histórica alternativa sobre as origens sociais da elite cacaueira.

8. QUESTIONANDO A NARRATIVA

Várias pessoas começaram a questionar essa tradição his-

tórica no final dos anos 1980. Maurício Puls, um estudante de pós-graduação da Universidade de São Paulo, argumentou, na primeira versão de sua dissertação de mestrado, que escravidão e latifúndios haviam sido fundamentais para a formação da economia cacaueteira. Seus argumentos estavam baseados em fontes secundárias obscuras dos séculos XVIII e XIX, assim como em Pereira Filho. Logo depois, Agenor Gasparetto, um sociólogo da CEPLAC, incluiu suas idéias em um livreto sobre a história da região cacaueteira financiado pela CEPLAC. O sociólogo gaúcho também dedicou uma coluna escrita em um jornal regional à pesquisa do jovem mestrando Maurício Puls. Selem Raschid Asmar, o chefe da Seção de Economia e Sociologia Rural da CEPLAC, na época, não concordou com as idéias dos dois jovens e atacou-os abertamente em sua coluna em um jornal regional. Não deve surpreender, então, que Gasparetto não tenha conseguido um emprego para Puls na CEPLAC; Puls voltou para São Paulo, deixou o mestrado e encontrou emprego como jornalista⁸⁷. Gasparetto persistiu em enfatizar que a tradição heróica da história era problemática, mas ele foi um dos primeiros pesquisadores a serem demitidos quando o presidente Fernando Collor cortou o orçamento da CEPLAC, em 1990. Ao insistir que as origens da lavoura cacaueteira eram mais complicadas do que a tradição heróica sugeria, ele fez muitos inimigos. Claro que essa não foi a única razão para a sua demissão, mas deve ter contribuído⁸⁸.

Enquanto Gasparetto estava brigando com seus colegas da CEPLAC, eu estava pesquisando a história da região do cacau para minha tese e chegando a conclusões semelhantes. Como estava terminando minha pesquisa, fui convidada a falar sobre o meu trabalho em um simpósio sobre a história da região onde hoje é a Universidade Estadual de Santa Cruz, em Ilhéus, em setembro de 1990. Mais de cem pessoas apareceram às sete horas da manhã para uma palestra sobre o trabalho escravo no cacau. Na audiência, havia estudantes e docentes da universidade e pesquisadores da CEPLAC.

Apresentei uma curta comunicação que enfocava as evidências empíricas de que havia posse de escravos entre os primeiros cacauicultores e as implicações dessa evidência para a história regional. Quando terminei a palestra, Asmar se levantou e começou a falar. Disse que, até então, ele sempre havia acreditado que o cacau começara como uma cultura de pequenos produtores na Bahia e que, por isso, era muito diferente de outros produtos agrícolas brasileiros. A seu ver, não havia tradição local de escravidão no cacau e ele nunca tinha ouvido que os negros da região afirmassem ser descendentes de escravos que haviam trabalhado no cacau. Mas as evidências documentais que eu apresentava deixaram claro que ele estava errado. Em seguida, uma câmera de TV foi colocada em meu rosto e um repórter perguntou-me se era verdade que houve escravos que trabalharam nas plantações de cacau no século XIX. Eu disse que sim e a história prosseguiu nas notícias da noite. No dia seguinte, várias pessoas me pararam na rua para dizer que elas sabiam que aquilo era verdade e se ofereceram para mostrar cacaueiros plantados com trabalho escravo ou inventários em que constavam pés de cacau e escravos.

Desde aquele momento, meus colegas na Bahia e eu temos trabalhado para mostrar que havia escravos e famílias aristocratas na história do cacau no sul da Bahia. A questão é extremamente polêmica e, embora estejamos tendo algum sucesso, isso não acontece sem luta. Nós encontramos resistência constante das elites do sul da Bahia, especialmente daquelas que se consideram descendentes dos desbravadores, em reconhecer essas evidências. Descendentes de donos de escravos também preferem evitar o assunto, mas, quando pressionados, admitem que suas famílias possuíram escravos em algum momento. Eles insistem, porém, que os escravos sempre foram bem tratados. A despeito da oposição e do silêncio oficial sobre a questão, nós temos encontrado alguns trabalhadores rurais que contam histórias de escravos que participaram da transformação dos engenhos de açúcar em plantações de cacau no século XIX. Aqueles homens e

mulheres contam uma história sobre o passado diferente daquela que é usualmente contada pela elite cacaueira.

9. CONCLUSÃO: COMO IDENTIDADE SE TORNA HISTÓRIA

Como vimos, narrativas sobre a história da região cacaueira têm sido entrelaçadas com as lutas políticas da elite local desde o início do século XX. Quer escrita por habitantes locais, romancistas internacionalmente conhecidos ou cientistas e historiadores de outras partes do mundo, quer por pessoas da direita ou da esquerda, os textos sobre a história regional de maneira geral convergem para uma narrativa sobre a origem da economia cacaueira que está integrada às políticas e à identidade da elite do cacau. O que é impressionante sobre a narrativa dominante da história do sul da Bahia é que as elites e os intelectuais sulbaianos, assim como pessoas de outros lugares, da direita e da esquerda, acreditem nela. Eles podem até não acreditar que o sul da Bahia seja democrático, nem que a riqueza dos novos-ricos no início do século tenha vindo com dinheiro honesto, mas acreditam que os primeiros fazendeiros eram lavradores pobres e que alguns deles rapidamente enriqueceram.

Em alguma medida, as pessoas acreditam na narrativa heróica porque reflete a experiência de algumas pessoas que vivem ou viveram na região. Os Berbert, os Castro, os Tavares, os Alves, assim como outros, ainda possuem propriedades produtoras de cacau e são evocados em histórias sobre a vida dos pequenos que deram certo na virada do século. Essas histórias são, por sua vez, repetidas nas casas, escolas, bares e escritórios de toda a região cacaueira. Visitantes que vão à região, sejam turistas, cientistas ou historiadores, são apresentados a essas mesmas histórias quase que imediatamente à sua chegada – e encaminhados a fontes como Amado, Bondar, Zehntner e Garcez para confirmação.

Além disso, a paisagem física mantém vestígios de pequenas propriedades, mesmo que a maioria já tenha sido tragada pelas grandes. As estradas mais movimentadas da região atravessam a área originalmente ocupada pelos pequenos produtores. A estrada Ilhéus-Itabuna segue através do que foi a colônia alemã e, embora as propriedades da margem esquerda do rio pareçam bem grandes, aquelas do lado direito – mais fáceis de se ver – parecem compridas e estreitas. As casas antigas dessas fazendas são muito simples, nada parecidas com as casas-grandes das plantações de cana-de-açúcar do Recôncavo ou de café do Vale do Paraíba no Rio de Janeiro. Os documentos de titulação das fazendas de cacau ainda carregam todas as escrituras de compra e venda, portanto, ainda carregam os nomes de todos os ex-proprietários, assim como os nomes dos numerosos pequenos produtores que foram expropriados. Os habitantes da região cacaueira do sul da Bahia têm boas razões para acreditar que os pequenos produtores foram importantes para a região e querem esquecer, se é que eles sabem, as fazendas criadas a partir de sesmarias doadas a aristocráticas famílias no final da época colonial⁸⁹.

Finalmente, nem intelectuais nem o público de maneira geral são frequentemente confrontados com evidências concretas de que a narrativa dominante é falsa. Quase todas as evidências físicas de engenhos de açúcar, serrarias e plantações de café e de cana-de-açúcar do período colonial e do século XIX desapareceram. A maioria dos engenhos foi destruída e a terra agora está coberta com pés de cacau. No Engenho de Sant'Anna, que manteve uma lavoura de cana-de-açúcar, tudo o que sobrou desse mais importante engenho de açúcar do sul da Bahia é uma capela do século XVI restaurada, um enorme caldeirão e uma pequena vila de descendentes dos últimos escravos. É ainda um latifúndio e hoje produz cana, mas o velho engenho está coberto de mato e até recentemente era cercado por plantações de cacau. Pés de cacau cobrem as ruínas da casa-grande e do Engenho

Santo Antônio das Pedras, que agora tem um novo nome. O cemitério Almada, onde escravos e vizinhos dos Cerqueira Lima foram enterrados, está agora coberto de mato. Nenhum sinal visível marca a entrada para a maior propriedade de Ilhéus, o Engenho que se tornou a Fazenda Almada, nem para as duas outras fazendas, Santa Rita e Bomfim, que foram desmembradas dela em 1894 quando o primeiro Pedro Augusto Cerqueira Lima morreu. Alguns moradores locais sabem, entretanto, que os nove quilômetros de florestas e cacauzeiros pontuados por umas poucas construções ao longo da estrada entre Ilhéus e Uruçuca são o limite das fazendas Almada, Santa Rita e Bomfim, localizadas em terras doadas pelo imperador português antes da independência.

Tudo isso sugere que a memória social ou coletiva tem sido trabalhada no sul da Bahia. Como Maurice Halbwachs afirmou há várias décadas, “o indivíduo depende das estruturas da memória social para trazer lembranças à mente”⁹⁰. O que ele quis dizer é que nossas memórias estão ligadas às daquelas do grupo social do qual fazemos parte. Roger Bastide adotou as idéias de Halbwachs ao teorizar sobre memória social e as experiências dos escravos africanos no Brasil, mas ele foi mais longe ao argumentar que a sobrevivência do grupo social é a chave para a manutenção da memória social e que mudanças no grupo social contribuirão para mudanças na memória social⁹¹. Dessa perspectiva, podemos ver que a tradição que se desenvolveu em Ilhéus está claramente relacionada ao caráter da elite durante o século XX no sul da Bahia: nós nos lembramos dos agricultores que vieram, viveram, morreram e deixaram suas famílias ali. Também nos lembramos daqueles sobre quem Jorge Amado escreveu. Nós não nos lembramos dos donos aristocráticos do Recôncavo e de outros lugares que compraram propriedades que administraram de longe, porque sempre moraram em Salvador ou no Rio, nem dos escravos que trabalharam em suas propriedades e que foram libertados em 13 de maio de 1888.

Isso não quer dizer que o esquecimento ativo, ou a repressão

da memória, não estivesse contido no desenvolvimento dessa tradição histórica no sul da Bahia⁹². No século XX, nem os descendentes de escravos nem os donos de escravos anunciavam quem eram seus ancestrais, ao menos não publicamente. Muitos dos descendentes de escravos não tinham acesso a meios que lhes permitiriam contar suas histórias para o público. Mesmo se tivessem, poderiam não desejar falar sobre o cativeiro de seus ancestrais num Brasil onde afirmar a descendência escrava poderia ensejar preconceito redobrado. Os descendentes dos donos de escravos que ainda possuíam fazendas, por outro lado, não tinham razão para estar interessados em reconhecer seu passado escravista. Possuir escravos carrega a conotação de ter explorado pessoas – de ter espancado homens e estuprado mulheres –, o que certamente não é o tipo de legado que as elites brasileiras querem carregar, especialmente numa conjuntura em que os trabalhadores organizados acusam-nas de explorar sua força de trabalho e quando elas reclamam auxílios do governo.

Embora devamos nos lembrar de que um processo ativo de esquecimento tem sido trabalhado no sul da Bahia, isso não explica por que escritores, estudando a história da região, tenham se conformado e mesmo contribuído para reforçar o mito histórico da elite. Com certeza, algumas pessoas foram pagas para cooperar e outras se sentiram pressionadas a isso. Mas outras honestamente olharam para as fontes válidas nas suas respectivas disciplinas e se contentaram apenas em confirmar a auto-imagem das elites nos documentos. O poder da mitologia da história do cacau reside no fato de que não é imposta, pois se apresenta espontaneamente como verdade nos vários estudos técnicos, históricos e literários publicados e repetidos indefinidamente por brasileiros e estrangeiros ao longo de todo o século XX.

NOTAS

- 1 Devo agradecimentos a muitas pessoas por comentários construtivos a este ensaio em seus vários estágios, inclusive a Emília Viotti da Costa, Janaina Amado, João José Reis e

- Marcio Goldman. Agradeço aos professores e estudantes do Curso de Graduação em História da UESC, assim como aos conhecedores da história regional, especialmente Agenor Gasparetto, Zilney Mattos, Marilene Oliveira Lapa, André Souza dos Santos, Antonio Guerreiro, Maria Hilda Barqueiro Paraíso e André Rosa Ribeiro. Teresinha Marcis e Ivaneide Almeida merecem menção especial. A Ana Claudia Silva, agradeço pelo trabalho da tradução e a Walter Fraga Filho pelos esforços especiais na hora da revisão.
- 2 N. da A.: Palavra utilizada na tradição histórica.
 - 3 N. da T.: em inglês, self-made men, expressão mantida em alguns momentos do texto.
 - 4 Para a discussão sobre mito, encontramos os seguintes textos particularmente úteis: Emília Viotti da Costa, *The Brazilian Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); Janaína Amado, "Construindo mitos: A conquista do Oeste no Brasil e nos EUA", em Sidney Valadares Pimentel e Janaína Amado, org., *Passando dos limites* (Goiânia: Editora UFG, 1995); e Janaína Amado, "Míticas origens: Caramuru e a fundação do Brasil", *Actas dos IV cursos internacionais de verão de Cascais (17 a 12 de julho de 1997)*, v. 3 (Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 1998), 175-209; David Cohen, *The Combining of History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944); Jeffrey Gould, *To Die is This Way: Nicareguan Índias and Mith of Mestizaje, 1880-1965* (Durham: Duke University Press, 1998); Lowell Gudmoadson, *Costa Rica Before Coffee: Society and Economy on the Eve of Export Boom* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986); Alessandro Portelli, "O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): Mito e política, luto e senso comum." In Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado, eds. *Usos e abusos da história oral* (Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1996, p. 103-30); Raphael Samuels e Paul Thompson, *The Myths We Live By* (New York: Routledge, 1990); Joanne Rappaport, *The Politics of Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Representation of History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995).
 - 5 Sobre tradições inventadas, ver, principalmente, E. J. Hobsbawm e Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1983).
 - 6 N. da T.: A autora utiliza o termo francês *nouveau riche* (pl. *nouveaux riches*). Dado que existe tradução do termo para o português, a mesma será usada no texto, inclusive suas formas flexionadas em número e gênero.
 - 7 Para discussões fundamentais sobre o conceito de memória coletiva, ver Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. tradução e introdução de Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Roger Bastide, *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilization*, tradução de Helen Sebba (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1960, p. 240-59); Nathan Wachtel, "Memory and History, Introduction." *History and Anthropology* 2 (October 1986, p. 207). Para um excelente exemplo de memória como um processo social, ver Daniel James, "Meatpackers, Peronists, and Collective Memory: A View From the South," *American Historical Review* 102, 5 (December 1997, p. 1404-13).
 - 8 Sobre o cultivo e o comércio da mandioca, ver B. J. Barickman, *A Bahian Counterpoint* (Stanford: Stanford University Press, 1999). A história da região cacauera, baseada em Mary Ann Mahony, "The World Cacao Made: Society, Politics, and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919," Ph.D. diss., Yale University, 1996, trata da questão da introdução do cacau ao sul da Bahia e é assunto merecedor de um estudo próprio. Até agora, foi impossível documentar a história mais freqüentemente encontrada do visitante francês que trouxe sementes a Canaveiras, que aparece pela primeira vez na literatura em 1915, mais de dois séculos depois do acontecimento. Dada, a proibição imperial da entrada de estrangeiros no Brasil na época colonial, a história deixa dúvidas e precisa ser colocada à prova.
 - 9 Mary Ann Mahony, "Creativity Under Constraint: Enslaved Afro-Brazilian Families in Brazil's

- Cacao Area, 1870-1890. *Journal of Social History*, Spring, 2008. p. 633-666.
- 10 Durval Vieira de Aguiar, *A província da Bahia*, p. 264-66.
- 11 Este sistema era essencialmente aquele descrito por Stuart Schwartz para o Recôncavo. Stuart Schwartz, *Sugar in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 204-11). (Traduzido para o Português pela Companhia das Letras em 2.000 com o título de *Segredos internos*).
- 12 Sobre legislação comercial, ver E. Ridings, *Business Interest Groups* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 149); sobre as mudanças na população e no número de fazendas, ver João da Silva Campos, *A crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Edição comemorativa de sua elevação à categoria de cidade (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Conselho Federal de Cultura, 1981), 262; Brazil, Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, Diretoria Geral de Estatísticas, *Recenseamento realizado em 1 de setembro de 1920* (Rio de Janeiro: Typografia da Estatística, 1928, 3:2, p. 26-27).
- 13 Sobre consciência de classe como um elemento necessário à formação de classe, ver E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vantage Books, 1966); sobre grupos de status, ver Max Weber, *Economy and Society* (New York: Bedminster Press, 1968).
- 14 Pierre Verger, *Notícias da Bahia, 1850* (Bahia: Editora Corrupio, 1981, p. 45); Antônio Loureiro de Souza, *Baianos ilustres: 1567-1925*, 3. ed. revista (São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1979), 103-4; Arquivo Público do Estado da Bahia (daqui em diante APEB), Seção Judiciária (daqui em diante SJ), Testamento, Salvador, 05/2177/2646/04, Pedro Cerqueira Lima, 1881; Inventário, Ilhéus, nº 03/1010/1479/08, Maria Joaquina Saraiva Carvalho, 1890; Fórum Epaminondas Berbert de Castro, Arquivo da Primeira Vara Civil (daqui em diante FEBC/APVC) Ilhéus, Inventário, Pedro Augusto Cerqueira Lima, 1894: Registro de Testamentos, vários escrivães, 1847-1939.
- 15 APEB, SJ, Inventários, Ilhéus, no. 03/1406/1285/22, Maria Piedade Mello e Sá, 1876; nº 03/757/1224/06, Luiza Theodolinda Sá Adami, 1882; FEBC/PCPVC, Acção de demarcação, Engenho Santanna, 1936; Marcos Carneiro de Mendonça, *O intendente Câmara: Manuel Ferreira da Câmara Bethencourt e Sá, intendente geral das minas e dos diamantes. 1764-1835* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958); Kenneth Maxwell, *Conflicts and Conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 116 n. 3, p. 178-9; 196); F. W. O. Morton, "The Conservative Revolution of Independence: Economy, Society, and Politics in Bahia, 1790-1840" (Ph.D. diss., University of Oxford, 1974, p. 13-14, 51-56).
- 16 Francisco Borges de Barros, *Memória sobre o município de Ilhéus* (Bahia: Typografia Bahiana de Cincinnato Melchiades, 1915, p. 15-16); Eustaquio da Souza Brito, *O livro de Ilhéus* (Ilhéus, Bahia: 1924, p. 61-62), s.n.; Arthur Brandão e Milton Rosário, *Estórias da história de Ilhéus* (Ilhéus, Bahia: Edições SBS, 1970, p. 229-33, 236-39, 318).
- 17 Borges de Barros, *Memória*, p. 14-15.
- 18 Souza Brito, *O livro de Ilhéus*, p. 61-62, s.n.; Brandão e Rosário, *Estórias da história*, p. 229-33, 236-39, 318.
- 19 Brazil Directoria Geral de Estatísticas, *Sexo, raça e estado civil – da população recenseada em 31 de dezembro de 1890* (Rio de Janeiro: Oficina de Estatística, 1928).
- 20 Sobre as atitudes das elites baianas em relação ao povo, ver Dain Borges, *The Family in Bahia, Brazil, 1870-1945* (Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 17); a mais significativa análise das atitudes da elite soteropolitana é Kátia M. Queirós Mattoso, *Bahia, Século XIX: Uma província no Império* (Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992, p. 9-12).
- 21 Dain Borges, "Salvador's 1890s: Paternalism and Its Discontents." *Luso-Brazilian Review* 30, 2 (1993, p. 48-51).
- 22 Borges de Barros, *Memória*, 14-15.
- 23 Mahony, "The World Cacao Made:" p. 471-75.

- 24 *Gazeta de Ilhéus*, 15 de agosto de 1901; 15 de setembro de 1901; 8 de janeiro de 1903; 13 de março de 1904; 2 de abril de 1905; 9 de abril de 1905, p. 2; 21 de junho de 1903.
- 25 Mary Ann Mahony, "Afro-Brazilians, Land Reform, and the Question of Social Mobility in Southern Bahia, 1880-1920." LBR 34, 2 (winter 1997): p. 59-79, publicado também em Hendrik Kraay, ed. *Afro-Brazilian Culture and Politics: Bahia, 1790s to 1990s* (New York: M. E. Sharpe, 1998, p. 90-116).
- 26 Emília Viotti da Costa, "1870-1889." Brazil: *Empire and Republic, 1822-1930* (New York: Cambridge University Press, 1989, p. 206-9); *Da monarquia à república: Momentos decisivos*, 4a. ed. (São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 226-50); Consuelo Sampaio, "Crisis in the Brazilian Oligarchical System: A Case Study of Bahia, 1889-1937." Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 1979, p. 43-51.
- 27 Mahony, "Afro-Brazilians," LBR, p. 61-62.
- 28 Sobre as visões da elite brasileira, e especialmente da elite baiana, sobre raça, ver Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 7ª ed. Coleção Temas Brasileiros 40, Brasileira 9 (Brasília: Universidade de Brasília, 1988, p. 5-7); Euclides da Cunha, *Os Sertões*, 4ª ed. corrigida (Rio de Janeiro: F. Alves, 1981, p. 66-75); Thomas Skidmore, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, with a preface to the 1993 edition and bibliography (Durham: Duke University Press, 1993); Kim Butler, *Freedoms Won, Freedoms Given* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1998).
- 29 Sobre o papel das atitudes raciais da elite baiana na repressão aos seguidores de Antônio Conselheiro em Canudos, ver Robert M. Levine, "The Singular Brazilian City of Salvador," LBR 30, 2 (1993, p. 59-69); e *Vale of Tears* (Berkeley: University of California Press, 1992, p. 4).
- 30 Sobre as origens sociais dos habitantes de Canudos, ver Levine, *Vale of Tears*, p. 97-105, 132-33. Sobre as origens dos migrantes de Ilhéus, ver Mahony, "The World Cacao Made," p. 425-27.
- 31 Campos, *Crônica*, p. 329-88.
- 32 Borges de Barros, *Memória*, iii, I-II. N. da a: conforme o original.
- 33 *Ibid.*, esp. 1-4, 15-16.
- 34 *Ibid.*, p. 13-15, 24. Nota da autora: recentemente encontramos documentos que sugerem que Pessoa liderava um esforço legal e judicial para liberar os escravos de Ilhéus na década de 1880.
- 35 Leo Zehntner, *Le cacaoyer dans l'Etat de Bahia* (Berlin: Verlag R. Von Friedlander & Sohn, 1914, p. 22-23, 34-41).
- 36 Uma leitura mais sofisticada do que a que eu fiz na época em que escrevi este artigo sugere que Zehntner estava tentando negociar entre duas versões muito diferentes da história da região.
- 37 Miguel Calmon, *Notas acerca da produção e commercio do cacau* (Rio de Janeiro: Typographia Journal do Commercio de Rodrigues & Cia., 1917, p. 4-6); Affonso Costa, *Produção, commercio, e consumo de cacao* (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924, p. 13).
- 38 Silva Campos, *Crônica da Capitania*, p. 366.
- 39 *Correio de Ilhéus*, 18 de agosto de 1923, 25 de agosto de 1923; Mahony, "The World Cacao Made," p. 475-84.
- 40 Ver APEB, SJ, Testamento, Salvador, no. 08/3445/21, Miguel José Alves Dias, 1946; Souza Brito, *O livro de Ilhéus*; Campos, *Crônica*, p. 369-427.
- 41 Souza Brito, *O livro*, p. 1-12.
- 42 Arquivo da Polícia Militar do Estado da Bahia (daqui em diante APMEB), EZB 356-X, Comdo. Das F. O. contra a célula comunista no "Posto Indígena Catharina Paraguassu," 1936 relatório apresentado ao Exmo. Sr. Cap. Secretario de Estado da Segurança Pública pelo Col. Cmt. Das Forças; Zander Navarro, "Movimentos sociais em áreas rurais do sudeste

- da Bahia: As lutas sindicais no período 1955/1964." *Revoluções Camponesas na América Latina* (São Paulo: Ícone Editora, 1985, p. 246).
- 43 Ramiro Berbert de Castro, *O cacau na Bahia* (Rio de Janeiro: 1929, p. 67-69).
- 44 Sobre Lavigne, ver Campos, *Crônica*, p. 431-519; Angus Linday Wright, "Market, Land, and Class: Southern Bahia, Brazil, 1890-1942," Ph.D. diss., University of Michigan, 1976, 175; Agenor Bandeira de Mello, ed., *Cartilha histórica da Bahia: A república e seus governadores*, 2. ed. (Salvador, Bahia: Gráfica Central, 1978, p. 172-3).
- 45 Wright, "Market, Land, and Class," III-14, p. 172-76.
- 46 N. da T.: Reprodução do original de Epaminondas Berbert de Castro, p. 11.
- 47 Epaminondas Berbert de Castro, *Formação econômica e social de Ilhéus* (Ilhéus, Bahia: Prefeitura Municipal de Ilhéus, 1981), II-21. Desse discurso, parece claro que Berbert de Castro leu a literatura sobre os agricultores progressistas paulistas que Weinstein observa que estava surgindo em São Paulo nos anos 1920 (Barbara Weinstein, "The Decline of Progressive Planter", In: Joseph, Gilbert (ed.). *Reclaiming the Political in Latin American History*. Durham: Duke University Press, 2001).
- 48 Campos, *Crônica*, p. 443.
- 49 Sobre os agricultores progressistas paulistas, ver Bárbara Weinstein, "The Decline of Progressive Planter", In: Joseph, Gilbert (ed.). *Reclaiming the Political in Latin American History*. Durham: Duke University Press, 2001.
- 50 Antes e depois da proclamação da República, o real (pl. réis) era a unidade da moeda corrente no Brasil. Mil réis eram um conto, geralmente escrito como 1:000\$000. 10:000\$, então, seriam dez contos e equivaleriam de 5.000 a 10.000 pés de cacau bem produtivos naquele tempo. Eusínio Lavigne, *Como nasceu o Instituto de Cacau da Bahia* (Salvador, Bahia, 1974), 4; Wright, "Market, Land, and Class," chapter 4.
- 51 Sobre a impressão que os nomeados de Vargas tiveram da região do cacau, ver Juracy Magalhães, *Minha vida pública na Bahia* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1957, p. 112).
- 52 Lavigne, *Como nasceu*, 4-5; Otto E. Seligsohn, *O cacau da Bahia: História e problemática* (Salvador, Bahia: Edição IPESA, 1970, p. 23); Wright, "Market, Land, and Class," chapter 4.
- 53 Instituto de Cacau da Bahia, Livro de Associados; Seligsohn, *O cacau*, p. 23; Wright, "Market, Land, and Class," chapter 4.
- 54 Ignácio Tosta Filho, *Reestabelecendo a verdade sobre o cacau brasileiro*; Tosta Filho, *Instituto de Cacau da Bahia*, seção B do volume 2 do plano de ação econômica para o Estado da Bahia, *Relatório da diretoria referente ao anno de 1935* (Salvador, Bahia, 1936).
- 55 Gregório Bondar, *A cultura de cacau na Bahia*, Instituto de Cacau da Bahia, Boletim Técnico no. 1 (São Paulo: Empresa Graphica da Revista dos Tribunais, 1938, p. 23). N. da a.: está conforme o original.
- 56 Jorge Amado, *O país do carnaval, Cacau, Suor*. 10ª ed. (São Paulo: Martins Fontes Editora, 1961, p. 149). N. da a.: Conforme o original.
- 57 Amado nega qualquer relação direta entre seus personagens e os seres humanos reais. Jorge Amado, *O menino grapiúna* (Rio de Janeiro: Editora Record, 1981), II-14; e *Navegação de Cabotagem* (Rio de Janeiro: Editora Record, 1992, p. 444-47).
- 58 Amado, *O país do carnaval, Cacau, Suor*, p. 154-55, 187-89.
- 59 Jorge Amado, *The Violent Land*. Trans. Samuel Putnam (New York: Avon, 1988), originalmente publicado como *Terras do Sem Fim* (São Paulo: Martins Fontes Editora, 1943); Jorge Amado, *The Golden Harvest*. trans. Clifford E. Landers (New York: Avon Books, 1992), originalmente publicado como *São Jorge dos Ilhéus* (São Paulo: Martins Fontes Editora, 1944).

- 60 Amado, *The Violent Land*, p. 203.
- 61 Ibid., p. 32-33.
- 62 Ibid., p. 32-33.
- 63 Amado, *Cacau*, p. 155.
- 64 Jorge Amado, *Terras do Sem Fim*, 66th ed. (30th ed. Record). (Record, 2000, p. 94.)
- 65 Jorge Amado, *São Jorge dos Ilhéus*.
- 66 Bobby J. Chamberlain, *Jorge Amado*, Twayne's World Author Series (Boston: Twayne Publishers, 1990, p. xvi).
- 67 Jorge Amado e Adonias Filho, *A nação grapiúna: Adonias Filho na Academia*, Série: Biblioteca de Estudos Literários, 2 (Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965).
- 68 Clovis Caldeira. Fazendas de Cacau na Bahia. Documentário da Vida Rural, nº 7. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço da Informação Agrícola, 1954. Pan American Union, *Documentary Material on Cacao: For use of the Special Committee on Cacao of the Inter-American Social and Economic Council*, Washington, D.C., 1947; Inês Amélia Leal Teixeira Guerra, "O cacau na Bahia," Revista Brasileira de Geografia 14 (1952, p. 81-99); Carlos de Castro Botelho, "Aspectos geográficos da zona cacauífera na Bahia," Revista Brasileira de Geografia 16, 2 (Abril-Junho, 1954, p. 161-212); Anthony Leeds, "Economic Cycles in Brazil: The Persistence of a Total Culture-Pattern: Cacao and Other Cases," Ph.D. diss., Columbia University, 1957; e Milton Santos, *Zona do cacau: Introdução ao estudo geográfico*, 2^a ed. (São Paulo: 1957).
- 69 Navarro, "Movimentos Sociais," p. 248-54; Seligsohn, *O cacau*, p. 32; Garcez e Guerreiro, *Bahia cacauífera*, p. 39-43; Amílcar Baiardi, *Subordinação do trabalho ao capital na lavoura cacauífera da Bahia* (São Paulo: Editora Hucitec, 1984, p. 62-65).
- 70 Jorge Amado, *Gabriela, Clove, and Cinnamon*, trans. James L. Taylor and William Grossman (New York: Avon Books, 1978, p. 22-28); originalmente publicado como *Gabriela, Cravo e Canela* (São Paulo, Editora Martins Fontes, 1958).
- 71 Eusínio Lavigne, *Cultura e regionalismo cacauífera: A personalidade de Manoel Ferreira da Câmara Betencourt e Sá* (Rio de Janeiro: Editora Cultura Brasileira, 1967, p. 23-24); Entrevista com Dona Alina Afonso de Carvalho, 20 de julho de 1999.
- 72 Sobre a CEPLAC, ver Garcez e Guerreiro, *Bahia cacauífera*, 44; Baiardi, *Subordinação*, 65-68.
- 73 Carlos Pereira Filho, *Ilhéus, terra do cacau* (Ilhéus, Bahia: Editora Andes, n.d., p. 17-18). N do a: conforme original português.
- 74 Carlos Pereira Filho, *Ilhéus, terra do cacau* (Ilhéus, Bahia: Editora Andes, n.d., p. 17-18); 64. N do a: conforme original português.
- 75 Odette Rosa da Silva, "Os homens do cacau," Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1975, p. 289-91.
- 76 Brandão e Rosário, *Estórias da história*, p. 83-342.
- 77 Ibid., p. 283.
- 78 Sobre o período militar na região do cacau, ver Bandeira de Mello, ed., *Cartilha histórica*, p. 172-173.
- 79 Entrevista com dona Carmen Sá Steiger Queiroz, 02 de abril de 1989; dona Alina Berbet de Carvalho, 20 de julho de 1990.
- 80 Adonias Filho, *Sul da Bahia: Chão de Cacau (Uma civilização regional)* (São Paulo: Civilização Brasileira, 1976, p. 27-28, 43, 51-53, 77-80).
- 81 Angelina Nobre Rolim Garcez, "Mecanismos de formação de propriedade cacauífera no eixo Ilhéus-Itabuna (1890-1930)," dissertação apresentada ao Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 1977, p. 15-20, 165; Antônio Fernando Guerreiro de Freitas, "Os donos dos frutos de ouro," dissertação apresentada ao Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 1979; CEPLAC, *Diagnóstico sócio-econômico da*

- região cacauera, vol. 9 (Ilhéus, Bahia: Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 1976, p. 17, 24); Angelina Nobre Rolim Garcez e Antônio Fernando Guerreiro de Freitas, *Bahia cacauera: Um estudo de história recente* (Estudos Baianos, Universidade Federal da Bahia, no. II, Salvador, Bahia: Núcleo de Publicações do Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1979).
- 82 Guerreiro de Freitas, "Os donos dos frutos de ouro" n. p.
- 83 Wright, "Market, Land, and Class," p. 29-44.
- 84 Eul Soo Pang, *Bahia in the First Republic*; Dain Borges, *The Family in Bahia*, p. 21, 56.
- 85 Gustavo Aryocara de Oliveira Falcón, "Os coronéis do cacau: Raízes do mandonismo político em Ilhéus, 1890-1930," dissertação apresentada ao Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 1983, p. 21; Baiardi, *Subordinação*, p. 57; Selem Raschid Asmar, *Economia da microrregião cacauera* (Ilhéus, Bahia: CEPLAC, 1985). Falcon revisou esta visão das origens da lavoura cacauera quando publicou a dissertação como livro.
- 86 Jorge Amado, *Showdown*, trans. Gregory Rabassa (New York: Bantam Books, 1988), originalmente publicado como *Tocaia Grande: a face obscura* (São Paulo: Editora Record, 1986).
- 87 Comunicação Pessoal, Agenor Gasparetto, Junho de 1989. Para outros debates entre Gasparetto e Asmar, ver Gasparetto, *Cacau, mitos e outras coisas mais* (Itabuna, Bahia: Proplan, 1986).
- 88 Ver CEPLAC, *A socioeconomia da região*.
- 89 A importância dos monumentos e da paisagem física na criação de nossas idéias sobre o passado é explorada em David Lowenthal, *The past is a foreign country* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- 90 Hawlbachs, *On Collective Memory*, p. 82.
- 91 Bastide, *African Religions*, p. 240-48.
- 92 Para uma discussão significativa sobre o esquecimento, ver Cohen, *The Combining of History*; ver também o fascinante ensaio de Jeffrey Gould de La Matanza in El Salvador in Joseph, Gilbert (ed.). *Reclaiming the Political in Latin American History*. Durham: Duke University Press, 2001.

Recebido em: Março de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

Resenha

RESENHA

**Esclavos de la ciudad letrada.
Esclavitud, escritura y colonialismo en
Lima (1650-1700)**

Marcelo da Rocha Wanderley

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRural (RJ), Departamento de História e Economia (DHE)

E-mail: marcelorw@yahoo.com.br

Palavras-Chave:

escravidão Peru; escravidão urbana; cultura escrita.

Keyword:

Peru slavery; urban slavery; writer cultur.

MARTÍN, José Ramón Jouve. **Esclavos de la ciudad letrada.**

Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700). Lima:

Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

Nos últimos vinte anos a historiografia brasileira tornou-se responsável por uma parcela considerável e significativa da produção sobre a problemática da escravidão nas Américas, fato incontestável tendo em vista importantes evidências, tais como o papel de destaque ocupado pela matéria nos currículos dos cursos universitários de história, nos catálogos editoriais e nos diversos congressos sobre a história do Brasil realizados desde então.

Por sua vez, o incremento do debate sobre o tema nos meios universitários brasileiros haveria de privilegiar marcadamente a interlocução com os estudos provenientes dos meios acadêmicos norte-americanos, tendo em vista algumas pautas de similaridades entre ambos os processos quanto às formas de organização da instituição escravista e, sobretudo, em razão do interesse comum quanto aos problemas relacionados à escravidão rural.

Menor ressonância tiveram os trabalhos dedicados à questão da escravidão no mundo hispano-americano – excetuando-se relativamente o Caribe hispânico de Manuel Moreno Fraginals e Fernando Ortiz. As razões vão desde raros e descontínuos intercâmbios acadêmicos até o desinteresse ocasionado pela percepção da limitada importância do trabalho africano nos territórios da monarquia castelhana quando comparados a magnitude de sua utilização nas denominadas América Portuguesa e Inglesa, recortes territoriais evidenciados pela historiográfica mais tradicional.

Neste contexto de abstenção do debate sobre os rumos da historiografia da escravidão em diferentes países da América hispânica, encontram-se principalmente a obras de Rolando Mellafe – de caráter mais global e que seria durante longo tempo uma sólida referência sobre a questão – e de Enriqueta Vila Villar sobre o problema do tráfico de escravos naquela região e finalmente os

trabalhos paradigmáticos de Gonzalo Aguirre Beltrán para o México e de Frederick Bowser e de Carlos Aguirre para o caso Peruano.

No caso dos estudos sobre a escravidão no Peru durante o período do Antigo Regime, despontam nos últimos anos alguns trabalhos que inspirados nas linhas abertas por Bowser e Aguirre se encaminham a uma análise da questão da escravidão a partir da perspectiva da História Cultural. É este exatamente o caso do livro de José Jouve Martín, professor do Departamento de Estudos Hispânicos da Universidade de McGill em Montreal.

O livro se dedica principalmente a analisar a problemática das interseções entre a cultura letrada e cultura oral tendo como objeto particular a comunidade de africanos e seus descendentes, todos residentes na cidade de Lima na segunda metade do século XVII, período quando já estão consolidadas as estruturas burocráticas nos reinos americanos. Aliás, uma Lima percebida pelos cronistas e ainda recenseada entre o século XVI e a primeira metade de XVII como uma cidade de caráter africano, por conta de uma população majoritariamente formada por grupos provenientes do Congo e de Angola.

Concentrado no campo da escravidão urbana, tal estudo revela como negros, mulatos e zambos participavam ativamente das articulações da cultura letrada sem que necessariamente houvessem adquirido a habilidade de ler e principalmente a de escrever. É justamente esta evidência das interações dos segmentos africanos com os signos da cultura letrada e com os textos escritos sem necessariamente implicar a aquisição de habilidades cognitivas num sentido estrito que demarca o inovador deste trabalho. Ainda que condicionada pela instituição da escravidão os usos da escrita servem aqui como referência para evidenciar a extrema complexidade dos processos de inserção dos africanos nas sociedades americanas – tal qual a historiografia brasileira tem demonstrado nos últimos anos.

Sendo assim, os problemas destacados por Jouve encontram

inspiração em larga medida nos fundamentos de interpretações anteriores voltadas para a comunidade indígena – sobretudo as de Serge Gruzinski para o México. Tais perspectivas buscaram dar conta das práticas de apropriação da cultura escrita pelos nativos como meio de adaptação à complexidade do aparato jurídico castelhano e ainda como garantia de ver reconhecido suas posições na sociedade e ainda requerer privilégios de isenção tributária.

O autor robustece o argumento da mescla da cultura letrada com a oral, ao pretender comprovar em particular que os contatos dos africanos chegados à cidade de Lima com a cultura escrita ocorrem quase exclusivamente por meio dos mecanismos da predicação cristã levados a cabo pelas ordens religiosas. Em segundo plano, o processo de assimilação imposto aos negros se dava principalmente através dos materiais de catecismo, a exemplo do *Catecismo para los rudos y ocupados* editado em Lima no final do século XVI.

Tais fatos não produziram necessariamente as condições de aquisição conjunta das habilidades de leitura e escrita, mas sim uma evidente assimetria entre ler e escrever que caracterizaria tanto a aquisição parcial de habilidades como também os distintos níveis de interação dos indivíduos pertencentes às nações africanas com o mundo letrado.

Ainda que tivessem sido excluídos das instituições formais de educação, negros, mulatos e zambos adquiriram familiaridade com a cultura letrada através de diferentes modalidades que estavam profundamente demarcadas pela convivência entre os textos alfabéticos e visuais. As relações com instituições civis e eclesiásticas – como ocorre por exemplo, com o zambo Santiago Benítez em relação ao Tribunal da Santa Inquisição e o mulato Francisco de Santa Fé no tocante ao Arcebispado -, bem como a participação em atos públicos e festas civis e religiosas constituíram situações onde a tradição escrita dos setores proeminentes desta sociedade eram de certo modo assimiladas mediante for-

mas visuais inscritas no cotidiano daquelas comunidades.

Outra questão debatida diz respeito ao papel desempenhado por diferentes elementos do mundo jurídico como mediadores nos processos de inserção dos africanos na sociedade colonial. Tal contexto se explica pela relação estabelecida com os escrivães, facilitada imensamente pela condição ladina da população de origem africana, justo em razão da produção de eventos onde se buscavam por exemplo obter as “cartas de liberdade”. Ao lado destes especialistas da escrita encontram-se também na documentação - ainda que de forma mais difusa - os escribas, gente dedicada à elaboração de textos fora dos domínios burocráticos da administração do reino.

Os processos de concessão de liberdade, a quitação de obrigações como as cartas de pagamento, os episódios de estabelecimento de acordos e contratos com indivíduos de origem africana ou de castas superiores, acabam demarcando alguns aspectos da inserção desta população na vida econômica e gremial de Lima como faz ver José Jouve através da referência às chamadas “causas de negros”.

Além disso, tais processos mostram-se fundamentais à hora de compreender tanto os meios de os africanos negociarem posições dentro da sociedade – que não são independentes da condição de subordinação - como os casos de outorga de um poder agenciador a negros e mulatos livres que findava por garantir o cumprimento de certas condições em suas relações contratuais com pessoas de posição superior na sociedade limenha.

O tema da negociação das identidades de grupo nas sociedades coloniais é retratado ainda através das formas de resistência expressas através do recurso à cultura legal. Nesta dimensão, são os registros de maus tratos, queixas e demandas apresentadas aos tribunais pelos de origem africana que elucidam a interação com as autoridades coloniais por meio do uso de textos e ainda descortinam as disputas e os conflitos muitas vezes infrutíferos com os proprietários de escravos, tal como no caso do escravo

Antonio Português apresentado no texto.

Do mesmo modo, os registros em questão sublinham os esforços de amigos e familiares do reclamante de modo a fazer chegar os papéis das denúncias às mãos das autoridades legais. Por conseguinte, indicam a ação concertada com outros indivíduos, dado que em muitos casos há evidências de que os solicitadores das causas em favor dos escravos podiam ser na verdade tanto funcionários do tribunal, advogados ou ainda quem sabe um procurador.

Neste sentido, cabe ressaltar também as disputas decorrentes das operações legais para embargar a venda dos cônjuges dos escravos, proibida tanto pela justiça civil e mais que tudo pela eclesiástica; proibição continuamente desrespeitada pelos proprietários. Jouve sublinha o papel desempenhado pelas redes sociais dos escravos no sentido de tornar possível a apresentação da denúncia quanto aos abusos relacionados às operações de venda mencionada.

Ainda nesta linha, se apresentam as petições que denunciam situações ambíguas de liberdade do escravo e por sua vez evidenciam as disputas em torno do pagamento do “jornal”, uma prática em geral bastante associada à escravidão urbana em Lima. Segue-se a esta realidade, as demandas apresentadas contra os espanhóis por negros e mulatos livres como modo de defender-se de abusos praticados contra eles ou mesmo com o objetivo de proteger bens e propriedades acumuladas.

Após analisar as relações verticais dos africanos no cotidiano daquela sociedade, o autor dedica-se a partir de então ao problema das relações entre os membros do grupo africano, sobretudo as contendas internas. A principal conclusão é a ausência de coerência nas formas de oposição a ordem colonial. Discute-o considerando os conflitos entre casais verificados nos tribunais em razão de promessas de matrimônio descumpridas, da anulação de matrimônios em decorrência de coação ou registrar-se

situação de maus tratos e por fim, tendo em vista os problemas oriundos das uniões entre livres e escravos com todos os seus efeitos sobre o status social.

Contudo, é a análise das petições encaminhadas às cortes judiciais coloniais pelas confrarias, tendo em vista as disputas em torno da regulação e controle destas instituições, uma das etapas mais significativas da problemática das relações horizontais na vida da comunidade. Neste sentido, as confrarias funcionaram tanto como espaços de conservação de elementos das identidades africanas como de integração dos africanos a cultura americana de matiz europeu pela via da religiosidade.

Sem embargo, como demonstra Jouve, é o papel destas instituições como mediadoras entre esta população, a administração e a sociedade que explica as tensões no interior daquelas comunidades. Organizadas em muitos casos a partir dos vínculos com as “nações”, a exemplo da Confraria de Nossa Senhora do Rosário formada por Nalúes e Cocolíes, tais irmandades são apontadas como meios de articulação das identidades coletivas que mantinham entre si acirrada disputa. Isto explica as fortes lutas internas em torno do seu controle e em particular a necessidade de conhecer as estratégias e os discursos legais vigentes.

O domínio dos conhecimentos legais serviria também para garantir aos africanos participar no mercado de escravos como compradores, evidenciando claros processos de diferenciação social no interior desta comunidade e de controle sobre indivíduos de uma mesma casta. Aqui sobressaem as disputas judiciais em razão do direito de posse dos escravos - travadas tanto com outros membros da comunidade e com os espanhóis -, seguidas pelos casos de omissão nas escrituras daqueles “defeitos” dos escravos objetos da venda e por fim as contendas empreendidas por criollos ou peninsulares com vistas a recuperar os escravos que estivessem em poder dos negros.

A obra se encerra na análise do papel dos testamentos para

esta comunidade, diante tanto do seu papel como difusor da cultura notarial entre negros, mulatos e zambos, como por haver sido capaz de redefinir suas posições em relação às identidades dos grupos. Como demonstra Jouve tais documentos serviam especialmente à articulação de lealdades, como confirmação do domínio e influência de certos membros na sua comunidade, ou ainda melhor, como elemento de ligação entre membros de diferentes castas que a escrita preservaria em face da morte.

Recebido em: Junho de 2007

Aprovado em: Junho de 2007

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

Os trabalhos devem ser entregues em três vias impressas, digitados em *Word for Windows*, espaço duplo, papel tamanho A4, com margens de 3cm, fonte *Times New Roman*, tamanho 12, notas de rodapé deverão ser digitadas em tamanho 10. Os artigos não devem ultrapassar 30 laudas (de 20 linhas), ou 6 mil palavras, incluindo as ilustrações – gráficos, tabelas, fotografias etc; as resenhas não devem ultrapassar 5 laudas. As traduções terão uma extensão flexível, conforme critério do conselho editorial e do comitê científico.

As ilustrações devem ser de qualidade, separadas do texto, numeradas em algarismos arábicos. Os gráficos devem ser apresentados no programa *Excel* ou no *Word*.

Título do trabalho e subtítulo (se houver) devem ser centralizados. Nome do(s) autor(es) alinhado(s) à direita. Indicar, em nota de rodapé: titulação, instituição de origem e *e-mail* para contato do(s) autor(es) e órgão financiador da pesquisa (se houver).

Cada artigo deve ser acompanhado de um resumo em português e em língua estrangeira (inglês ou francês), com até 180 palavras, e até 5 palavras-chave. As resenhas de livros publicados nos últimos dois anos a contar da data de publicação da revista devem conter três palavras-chave.

Os trabalhos recebidos serão enviados a pareceristas *ad hoc* que irão se manifestar quanto à sua aceitação.

Os autores, que tiverem seus trabalhos aprovados para publicação, encaminharão uma cópia impressa e arquivo em disquete ou *CD-ROM*, com a seguinte organização:

- Quadros, mapas, tabelas etc. em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos.
- As citações de autores, no decorrer do texto, seguem a forma – (Autor, data) ou (Autor, data, página), como nos exemplos: (JAGUARIBE, 1962) ou (JAGUARIBE, 1962, p. 35). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles são diferenciados por uma letra após a data: (ADORNO, 1975a), (ADORNO, 1975b) etc.

- Colocar como notas de rodapé apenas informações complementares e de natureza substantiva, restringindo-se ao mínimo necessário. Elas devem ser digitadas ao final da página, numeradas em algarismos arábicos e em ordem sequencial.
- As referências devem ser colocadas no final do artigo, em ordem alfabética, de acordo com as normas da ABNT.

REFERÊNCIAS

Todas as obras referenciadas devem ser alinhadas à esquerda.

Os nomes dos autores podem ser abreviados. Recomenda-se utilizar o mesmo padrão para abreviação de nomes e sobrenomes usados na mesma lista de referência.

Livro: sobrenome do autor (em caixa alta), nome (em caixa alta e baixa). **Título.** nº da edição, se não for a primeira. Local da publicação: editora, ano. Número de páginas. Exemplo:

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação:** uma introdução à teoria e aos métodos. Tradução Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telma Mourinho Baptista. Porto (Portugal): Porto, 1994. 336 p.

Artigo: sobrenome do autor, seguido do nome (como no item anterior). Título do artigo. **Nome do periódico,** local da publicação, volume, página inicial e final, data ou intervalo da publicação. Exemplo:

REZENDE, Fernando. A imprevidência da previdência. **Revista de Economia Política,** São Paulo, v. 4, n. 2, p. 51-68, abr./jun. 1984.

Parte de publicação: sobrenome do autor, seguido do nome (como nos itens anteriores). Título: subtítulo (se houver). In: sobrenome do autor, seguido do nome (como nos itens anteriores). **Título da obra:** subtítulo (se houver). Número da edição. Local de publicação: editora, data de publicação. Número do volume e, ou localização da parte referenciada. Exemplo:

PORTO, Edgard. Desenvolvimento regional na Bahia. In: AVE-NA, Armando (Org.). **Bahia século XXI**. Salvador: SEPLAN-TEC, 2002. p. 97-128.

Teses acadêmicas: sobrenome do autor, seguido do nome (como nos itens anteriores). **Título.** Ano. Número de folhas. Grau acadêmico a que se refere (titulação) – Faculdade. Instituição em que foi apresentada, local, ano. Exemplo:

LOPES, Roberto Paulo Machado. **Universidade pública e desenvolvimento local:** uma abordagem a partir dos gastos da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. 2001. 150 f. Dissertação (Mestrado em Economia) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal Da Bahia, Salvador, 1998.

Endereço para envio do trabalho

REVISTA Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ – UESC
Rod. Ilhéus – Itabuna, Km 16 – Torre Administrativa – 3º Andar
Salobrinho – Ilhéus – Bahia CEP 45650-000

Maiores informações com o Editor

Prof. Paulo Cesar Pontes Fraga, Fone (73) 3680-5386
e-mail: pcp_fraga@yahoo.com.br / especiaria@uesc.br

IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

COORDENAÇÃO GRÁFICA: Luiz Henrique Farias

DESIGNER GRÁFICO: Cristovaldo C. da Silva

IMPRESSÃO: Davi Macedo e André Andrade

ACABAMENTO: Nivaldo Lisboa

SECRETÁRIO: Adilson Arouca

IMPRESSO NA GRÁFICA DA **Universidade Estadual de Santa Cruz** - ILHÉUS-BA