

## ANAIS DO I COLÓQUIO DO LAHES

Juiz de Fora, 13 a 16 de junho de 2005

### **Padrões das alforrias eclesiásticas no Rio de Janeiro Imperial**

Vanessa Gomes Ramos  
Mestranda do PPGHIS / UFRJ

*Cristianismo e escravidão não podem conviver,  
mas “igrejismo” e escravidão são irmãos gêmeos.<sup>1</sup>*  
(James Redpath)

A citação acima apesar de bastante idealista esconde uma realidade vivida pelas pessoas que foram contemporâneas ao sistema escravista. No Brasil, por quase quatrocentos anos, cristianismo não foi sinônimo de abolicionismo. Desde o século XVII, os letrados que escreveram sobre o trabalho escravo, clérigos em sua maioria, procuraram fundamentá-lo em termos morais, jurídicos e religiosos.<sup>2</sup> Tais letrados recorriam ao livro sagrado do cristianismo almejando encontrar justificativas ideais para a condição de “ser escravo”. Além de fundamentar a escravidão, o clero contribuiu para sua manutenção na medida em foi proprietário de grande contingente de cativos. Logo, os escravos e ex-escravos do clero são o objeto principal desta pesquisa.

O trabalho tem como um de seus objetivos mais gerais apresentar, através das cartas de alforria, a especificidade da escravidão ministrada por clérigos católicos na cidade do Rio de Janeiro. Há na historiografia brasileira uma variedade de autores que buscaram identificar os padrões de alforria em diferentes regiões do país. Todavia, as alforrias concedidas pelo clero católico, diluídas no conjunto das manumissões, não nos permitem perceber uma possível peculiaridade eclesiástica. Dessa forma, procuramos estabelecer especificamente os padrões de alforria do clero. Além de evidenciar as diferenças, no tocante à escravidão, entre as práticas do clero regular e do secular.

A base empírica da pesquisa constitui-se de cartas de alforrias fornecidas pelo clero católico, registradas no primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro, do período de

---

<sup>1</sup> Apud GENOVESE, Eugene. *A Terra prometida. O mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília: CNPq, 1988.

<sup>2</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

1840 a 1871. Nesta comunicação serão apresentados apenas os resultados concernentes a dois itens da pesquisa: os padrões dos *tipos de alforria* e de *etnicidade*.

O fato de a América Portuguesa ter sido a região das Américas que mais “retirou” pessoas do cativeiro através da manumissão<sup>3</sup>, suscitou diversos estudos e pesquisas direcionados a essa temática. Dessa forma, diferentes autores buscaram identificar os padrões de alforria em diferentes regiões do país<sup>4</sup>. Buscar-se-á tecer comparações entre os padrões gerais de manumissões, já especificados pela historiografia, e as manumissões clericais, singularizando estas últimas.

Com relação às alforrias registradas por eclesiásticos no período entre 1807-31, Mary Karasch afirmou:

Catorze sacerdotes alforriaram 34 escravos (...). Somente uma de suas alforrias estabeleceu preço; a maioria delas foi incondicional ou dada em testamento. Esse é o único grupo social que libertava homens escravos sem compensação monetária. As ordens religiosas raramente libertavam cativos nessa amostra<sup>5</sup>.

Ao longo da construção de um banco de dados e da análise dos primeiros resultados percebemos que a citação acima não serve como padrão para o período delimitado nesta pesquisa. Veremos adiante que nem sempre a maioria dos padres e das ordens alforriava seus cativos sem uma “compensação monetária”. Teceremos comparações entre as diferentes categorias de manumissões – pagas, gratuitas ou mediante prestação de serviço – das alforrias eclesiásticas e as práticas mais gerais de manumissões, além de estabelecer as diferenças existentes dentro do próprio clero.

Em relação à quantidade de manumissões podemos 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: são 376 registros de alforrias (entre regulares e seculares) no 1º, 2º e 3º ofício de notas do Rio de Janeiro entre os anos de 1840 e 1871.

---

<sup>3</sup> MERRICK, Thomas W e GRAHAM, Douglas H. *População e Desenvolvimento Econômico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 76.

<sup>4</sup> Cf. FLORENTINO, M. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa. *TOPOI. Revista de História*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ / 7 Letras, n. 5, set.2002; KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. SP: Companhia das Letras, 2000; SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2001; MATTOSO, Kátia M. de Queirós. Propósito de cartas de alforria na Bahia, 1779-1850. *Anais de História*. Marília, n. 4, 1971; PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: ANNA-BLUME, 1995.

<sup>5</sup> KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 450. A autora utilizou somente as alforrias registradas no 1º ofício de nota do Rio de Janeiro.

## Processo de alforria – arranjos para a liberdade

A assinatura da carta de alforria pelo senhor correspondia ao início de uma – possível – vida nova para o escravo, significando também o fim de um longo processo vivenciado e manipulado por ambos os agentes sociais em questão. O ápice da assinatura trazia consigo as marcas da riqueza do sistema escravista, tornando-o assim, um tema deveras instigante ao olhar do historiador.

Em vinte de setembro de 1843, na cidade do Rio de Janeiro, o escravo João Cabinda recebeu a tão esperada carta de alforria das mãos do seu senhor, o cônego José Álvares Couto. Este o libertou alegando o seguinte motivo “(...) *se me tem servido bem como escravo, mas como bom amigo e bom cristão*”. O documento foi registrado em cartório sem qualquer ônus monetário a João Cabinda.<sup>6</sup>

A madre Maria de Jesus, aos três dias do mês de setembro de 1849, dirigiu-se ao cartório do 2º ofício do Rio de Janeiro para deixar registrada a alforria de três de seus escravos: Tereza Maria de Jesus parda, de cinco anos de idade, Caetano de Jesus pardinho, com apenas um ano de idade e Maria da Glória de Jesus pardo, também com um ano de idade. Todas as crianças, possivelmente filhas de escravas suas, foram libertadas sob a condição de servir em vida a mesma senhora.<sup>7</sup>

Rogéria Crioula, escrava da fazenda de Campos, pertencente ao Mosteiro de São Bento, pagou aos monges beneditinos quinhentos mil réis por sua alforria e a de seu filho recém nascido, Balbino pardo. Isso, em novembro de 1856.<sup>8</sup>

Os três exemplos acima descritos representam alguns dos arranjos que podiam ser elaborados em torno do processo da alforria. Logo, no presente trabalho, as cartas serão divididas, quanto ao seu meio de obtenção, em três categorias: “pagas”, “gratuitas” e mediante a concessão de serviços. Porém, cabe ressaltar que essa divisão ainda é redutora, tendo-se em vista as riquezas e minúcias que envolvem o processo de liberdade. Assim, em verdade, este assunto demanda maior desvelo por parte da historiografia brasileira.

Entremos diretamente na discussão dos padrões de manumissões. O documento que garantia a liberdade ao escravo, a carta de alforria, mostra-se ao historiador como uma fonte riquíssima – apesar das limitações inerentes a qualquer uma –, capaz de nos ajudar a melhor

---

<sup>6</sup> Livro de notas do 1º ofício do Rio de Janeiro, 73, p. 323 – *Arquivo Nacional*.

<sup>7</sup> Livro de notas do 2º ofício do Rio de Janeiro, 81, p. 169 e 170 – *Arquivo Nacional*.

<sup>8</sup> Livro de notas do 2º ofício do Rio de Janeiro, 90, p. 275 – *Arquivo Nacional*.

compreender a relação senhor/escravo/sociedade, bem como a humanidade existente nas entrelinhas no, pretensamente desumano, sistema escravista. Nesse contexto, alguns autores da nossa historiografia já se utilizaram desse documento e de sua divisão em categorias – “arranjos para liberdade” – para encontrar o padrão de alforria de determinada região.

O historiador Stuart Schwartz, centralizando sua pesquisa no estado da Bahia, chegou a algumas conclusões acerca do padrão dos tipos de alforrias nessa região. Como visto anteriormente, este autor analisou as alforrias registradas entre 1684 e 1745, obtendo os seguintes resultados: 47,7% dos escravos pagaram por sua carta de alforria, enquanto 52,3% receberam-na gratuitamente.<sup>9</sup> Todavia, Schwartz não utilizou a divisão acima descrita, inserindo as manumissões obtidas mediante serviço nas cartas consideradas gratuitas. Dentro desse conjunto, quase 20% dos escravos obtiveram sua liberdade sob alguma espécie de condição.

De acordo a Schwartz, essa proporção entre emancipações pagas e gratuitas não permaneceu invariável durante o período analisado. Desde a década de 1680 a 1720, observa-se um aumento uniforme no número das alforrias pagas. Entre 1720 e 1730 houve uma relativa estabilidade e, por fim, na década de 1740 as manumissões compradas ultrapassaram a metade do número total.

Ainda segundo Schwartz, observa-se na Bahia, entre as décadas de 1690 e 1720, um constante aumento nos preços dos escravos, demonstrando que a concessão das alforrias gratuitas era inversamente proporcional à alta dos preços dos cativos. Assim, à medida que o valor do escravo crescia, tornava-se cada vez maior a quantidade de senhores que exigiam pagamento em dinheiro para a concessão da liberdade.

Desloquemos nossa atenção da Bahia setecentista para o Rio de Janeiro do final do século XVIII a meados do XIX, e comecemos a entender o padrão de categorias de alforria desta região, pano de fundo da pesquisa. Para o período de 1807 a 1831, analisando as alforrias do 1º ofício de notas da cidade do Rio de Janeiro, Mary Karasch chegou a seguinte conclusão: “no Rio do século XIX, a liberdade raramente era gratuita”.<sup>10</sup> A autora classificou as alforrias em cinco categorias principais: leito de morte (testamentos), condicional, incondicional, comprada e ratificada. Desse conjunto, as alforrias compradas somavam 39%.

Para o período de 1789 a 1831 Manolo Florentino – utilizando a classificação das manumissões em “pagas”, “gratuitas” e mediante “serviços” – mostrou, a partir de outros autores, que a maior parte dos escravos obteve seu documento de liberdade, através do

---

<sup>9</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2001, p. 201.

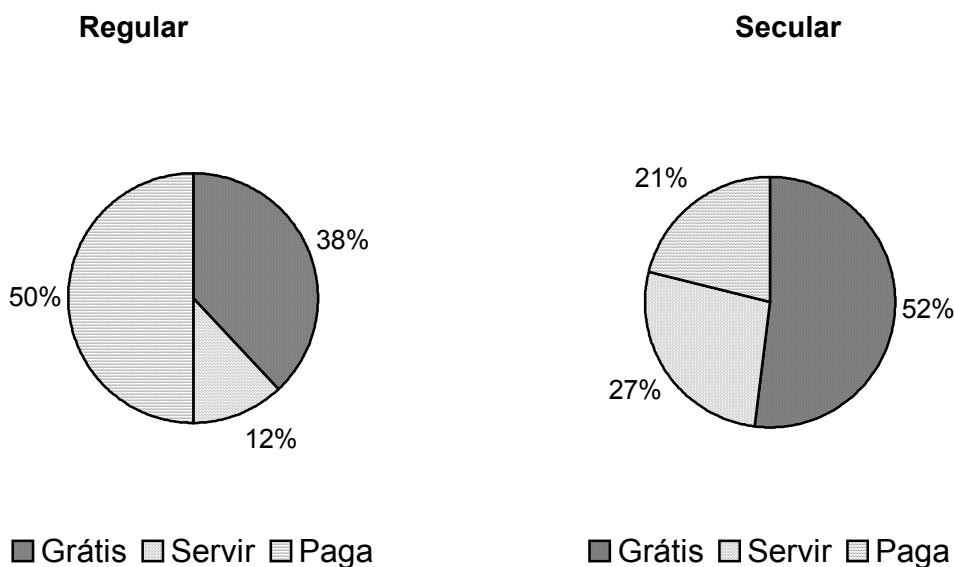
<sup>10</sup> KARASCH, *op. cit.*, p. 440

pagamento em dinheiro. Já a alforria gratuita era a segunda forma mais corriqueira de emancipação, seguida, por fim, pela alforria mediante a prestação de serviços.<sup>11</sup>

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. Somente por volta da década de 1840 ao ano de 1869, uma super valorização 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”.<sup>12</sup> Dessa maneira, segundo Florentino, essa nova situação exigia, por parte dos cativos, estratégias com maior grau de politização em busca da almejada manumissão.

Vejamos agora a análise das alforrias clericais especificamente. Para tal, observemos os gráficos:

**Gráfico: Percentagem de alforriados por meio (1840-71):**



Fonte: Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1840-1871, *Arquivo Nacional* (RJ).

<sup>11</sup> FLORENTINO, *op. cit.*, p. 19.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 18.

Levando-se em consideração a soma das porcentagens de ambos os gráficos, nota-se que o padrão eclesiástico segue a tendência geral descrita no gráfico 2: predominância das alforrias “gratuitas”, seguidas pelas “pagas” e sendo, por fim, a alforria sob a condição de prestação de serviços a menos utilizada pelos senhores. No entanto, analisando os cleros separadamente, percebe-se uma nítida diferença entre eles. Para o período delimitado, o clero secular, no que diz respeito às manumissões pagas e gratuitas, alforriou gratuitamente um pouco mais da metade de seus escravos libertos, seguindo, portanto, a tendência laica. Entretanto, no clero regular, percebe-se a sobreposição das emancipações “pagas” sobre as “gratuitas”.

Talvez essa constatação possa ser esclarecida através das diferentes condições de vida dos escravos dos distintos cleros. Estes não se diferenciavam apenas na prática religiosa, pois apesar de pertencerem a uma única religião e instituição, possuíam diferentes visões de mundo e de inserção no mesmo.

Portanto, sendo díspares as condições de vida dos senhores, conseqüentemente, o modo de vida de seus respectivos escravos também o seria. Diferentes Ordens representantes do clero regular eram proprietárias de fazendas no Rio de Janeiro. Estas terras proporcionavam a sobrevivência e a manutenção de muitas Ordens, mosteiros e conventos. Assim, essas grandes fazendas 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 e em 1871, 4000 escravos).<sup>13</sup>

Muitos desses escravos do clero regular não viviam em senzalas comunais; possuíam pequenos lotes de terras nos quais habitavam e retiravam sua subsistência e a de sua família. Atualmente, a questão da chamada “brecha camponesa” é assunto encerrado na historiografia brasileira. No entanto, esse termo, elaborado por historiadores caribenhos, gerou, a princípio, certa polêmica entre historiadores brasileiros. Portanto, cabe aqui, tecer-lhe breve comentário.

Alguns autores, como Jacob Gorender, entendem a “brecha camponesa” como simplesmente uma “fenda em alguma coisa”, neste caso, no modo de produção escravista.<sup>14</sup> Assim, sua definição reduzir-se-ia em uma simples produção de alimentos pelos escravos para seu uso próprio ou para venda. Assim sendo, os resultados obtidos com a tal fenda ou abertura, não causou qualquer impacto sobre estrutura e a dinâmica do sistema escravista. E, ainda conforme Gorender, o escravo permaneceu submetido aos interesses mercantis do seu senhor.

---

<sup>13</sup> LUNA, D. Joaquim Grangeiro de, OSB. *Os monges beneditinos no Brasil. Apud* PIRATININGA JUNIOR, Luis Gonzaga. *Dietários dos escravos de São Bento: originários de São Caetano e São Bernardo*. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul, São Paulo: Prefeitura, 1991, p. 31.

<sup>14</sup> GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1984.

Já o historiador Ciro Flamarion Cardoso compreendeu a “brecha camponesa” para além da questão exclusivamente econômica. Para ele, além de proporcionar uma possível melhoria na economia do escravo, abria a este um maior espaço psicológico, a partir do momento em que ampliava sua autonomia.<sup>15</sup> Dessa forma, tal fenômeno não deveria ser mais denominado “brecha” nem, a rigor, “camponesa”, mas sim, uma “economia interna dos escravos”, um termo que abrange todas as atividades desenvolvidas pelos cativos para aumentarem seus recursos.

Segundo Robert Slenes, o historiador não deveria aprisionar o pensamento na metáfora “brecha camponesa”, pois dessa forma, a discussão cingir-se-ia à “existência da fenda ou do tamanho dela, que apenas poderia variar entre pequeno ou minúsculo”.<sup>16</sup> Compreender o sistema escravista como totalmente inabalado, com brecha imperceptível ou ausente, nada mais é do que “a visão de quadrado fechado das senzalas, e não a construção real “remodelada” pelo escravo e crivada de “buracos” por onde se fugia a toda hora, mas aquele quadrado-prisão perfeito do imaginário do fazendeiro”.<sup>17</sup> Como Cardoso, Slenes entende que essa “contenda” entre senhores e escravos, e não a economia escrava em si, é o elemento determinante no escravismo.

Conforme o antropólogo Sidney Mintz, os escravos elaboraram certos padrões de comportamento adaptativos que, pode-se dizer, “contribuíram, de um lado, para a operação efetiva do sistema, e, de outro, para seu progressivo enfraquecimento”.<sup>18</sup> Assim, podemos dizer que o fenômeno da “economia interna dos escravos” caracterizou um processo de via dupla: por um lado contribuiu para uma identidade escrava autônoma, e por outro, beneficiou os senhores, tanto economicamente quanto ideologicamente – servindo como controle social. Porém, a “brecha” foi mais do que simples terra para o escravo e benefício econômico para o senhor. Ela proporcionou a formação de verdadeiras comunidades mestiças, do ponto de vista jurídico, onde cativos e ex-cativos viviam e trabalhavam em conjunto. Retornando a Slenes, ela ainda “criava condições para re(criar) uma cultura e uma identidade própria que tornavam a família e a roça mais do que um engodo ideológico”.<sup>19</sup>

Então, este era o modo de vida da maioria dos escravos do clero regular: além de trabalharem para seus senhores, usufruíam terras que lhes proporcionavam subsistência e a formação de pecúlio, proveniente da comercialização dos “excedentes”. Além dessa forma de obtenção de dinheiro, muitos escravos das fazendas possuíam alguma especialização

---

<sup>15</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

<sup>16</sup> 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, p. 198.

<sup>17</sup> *Idem*, p.199.

<sup>18</sup> MINTZ, Sidney W. *The origins of the jamaican market system*. Apud SLENES, *op. cit.*, p. 198.

<sup>19</sup> SLENES, *op. cit.*, p. 200.

profissional. O Mosteiro de São Bento, por exemplo, formava desde jovens seus cativos em vários ofícios e artes, como carpinteiros, oleiros, ferreiros, alfaiates, pedreiros, marceneiros, fiadeiras, cozinheiras, etc.<sup>20</sup> Especializados, os escravos poderiam ser locados pelos próprios senhores ou realizar trabalhos, ocasionalmente, para além da fazenda. Isso, além de ser uma medida de economia para o Mosteiro, significava elevação de *status* para o próprio escravo.

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, era grande a dificuldade de um escravo do eito reunir economias.<sup>21</sup> Contudo, não foi essa a realidade encontrada na análise dos tipos de alforrias dos cativos pertencentes aos regulares... Dessa forma, acreditamos ser essa “maior facilidade” para acumulação de pecúlio a razão pela qual a metade da escravaria liberta do clero regular, no período delimitado, ter adquirido sua emancipação com o pagamento em dinheiro. Ao contrário dos alforriados dos padres seculares, os quais mais da metade obtiveram a carta gratuitamente.

Bem diverso era o modo de vida dos escravos do clero secular. Viviam essencialmente no meio urbano e, apesar de casos isolados de escravos “ganhadores” – afinal, em teoria, os escravos do clero não poderiam exercer trabalho visando o lucro – realizavam serviços domésticos nas paróquias e residências particulares dos padres. Essa condição dificultava a constituição de pecúlio.

No que se refere à grande supremacia de alforrias gratuitas emitidas pelo clero secular – a diferença entre os tipos mais comuns de manumissões, gratuitas e mediante serviços, chega a 25% ! –, a proximidade entre senhores e escravos pode ajudar-nos na compreensão.

Sendo em número reduzido (comparado à escravaria do clero regular) e desenvolvendo atividades em contato constante com seus senhores, é razoável supor que os escravos dos seculares tinham melhor oportunidade de tecer negociações de caráter pessoal, balizadas por favores e recompensas recíprocas. Destarte, a manumissão de um escravo do clero secular poderia depender de sua relação com o senhor, requerendo daquele uma certa “politização” em busca de sua liberdade.

O clero regular, diferentemente, administrava suas fazendas em “regime empresarial”, 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. Todavia, essa característica também exigia do cativo uma negociação, que se realizava não no âmbito pessoal, como visto no secular, mas sim

---

<sup>20</sup> ROCHA, Mateus Ramalho. *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1590/1990*. Rio de Janeiro: Studio HMF, 1991.

<sup>21</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense: 1995.



em nível institucional, mesmo em se tratando da alforria adquirida mediante o pagamento monetário.

Retornando ao gráfico e analisando os cleros separadamente, observamos que a alforria mediante prestações de serviços foi a segunda mais utilizada entre os seculares e a menos utilizada pelos regulares. Logo, nesta categoria, os primeiros não acompanharam a tendência geral, onde esse meio de alforriar – “serviços” – sempre foi a menos comum. Talvez essa constatação possa ser entendida segundo a própria proximidade entre senhor e escravo. É possível que, mesmo forro, continuasse sob a égide do seu senhor, vivendo como o “bom Pancrácio” da crônica Machadiana... Já o clero regular seguiu o padrão laico alforriando sob a condição de serviços apenas 12% de seus escravos libertos.

Ainda se apresentam como uma espécie de incógnita para os historiadores do universo escravista as alforrias mediante serviços. Vejamos dois exemplos de situações onde o escravo é libertado, porém, sua história é um pouco inusitada. Em novembro de 1851 o padre Leonardo José da Costa registrou a alforria de Mateus José Crioulo. A manumissão foi motivada pelos bons serviços prestados pelo escravo, não exigindo nenhuma condição do mesmo. Todavia, o senhor escreve no documento o seguinte “pedido”: “(...) espero que o dito escravo continue a me acompanhar”.<sup>22</sup>

Custódio Alves Serrão, frei bacharel e diretor do Museu Nacional, registrou em cartório no mês de julho de 1844 a carta de alforria de Maria Cabinda (vinte e seis anos) e da pequena Angélica parda (dois anos), filha de Maria. Ambas tornaram-se forras sob a condição de prestação de serviços (o documento não fornece o tempo da condição) além da seguinte observação: “(...) deverão continuar servindo, e o senhor poderá sublocar os serviços dentro do município”.<sup>23</sup>

No primeiro caso citado, Mateus José Crioulo foi libertado gratuitamente não obstante seu senhor desejar sua companhia em retribuição a esse gesto, ou seja, o padre Leonardo esperava que seu ex-escravo permanecesse servindo-o como sempre. No segundo caso, a peculiaridade é mais escancarada. A alforria não mudou de forma significativa a vida da (ex) escrava Maria Cabinda e a de seu dono Custódio. A primeira teria de continuar servindo por período indeterminado ao frei e a possíveis locadores. Enquanto o (ex) senhor continuaria a lucrar com a locação de Maria e, futuramente, da pequena Angélica. Essas duas histórias deixam nítida a grande diferença entre dois termos que vulgarmente confundem-se em um: *alforria e liberdade*.

---

<sup>22</sup> Livro de notas do 1º ofício do Rio de Janeiro, 51, p. 81 – *Arquivo Nacional*.

<sup>23</sup> Livro de notas do 3º ofício do Rio de Janeiro, 7, p. 75 – *Arquivo Nacional*.

## Africanos e crioulos entre os cleros

Tem-se fundamentado na historiografia da escravidão brasileira a superioridade numérica dos crioulos entre a população forra. Isto devido a uma maior proximidade entre senhores e escravos, consequência direta do alto grau de aculturação inerente aos escravos nascidos no Brasil. Vejamos então alguns autores que discorreram sobre o padrão de naturalidade das alforrias em diferentes regiões do país.

Trabalhando com testamentos da região das 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.<sup>24</sup> Na amostra total, 343 cativos receberam sua alforria através de testamento. Dentro desse universo, a maioria dos libertos havia nascido no Brasil: 74%.<sup>25</sup> Semelhante tendência verificou-se na Bahia, no período de 1684 a 1745, onde 31% dos forros eram africanos e 69% crioulos.<sup>26</sup>

Para o Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XIX novamente tem-se a supremacia dos crioulos entre os forros. Da amostra analisada por Karasch (1808-1831), 56% dos libertos havia nascido no Brasil, enquanto 38% havia “deixado” a África atravessado o Atlântico em tumbeiros.<sup>27</sup>

Todavia, esse padrão da região fluminense não se mostra estável ao longo do século XIX. Contrariando as expectativas, as décadas de 1840 e 1850 assistiram a inversão da característica predominante: a quantidade de africanos alforriados foi superior a de crioulos.<sup>28</sup> Nas primeiras décadas oitocentista, os africanos superavam os crioulos numa proporção variável entre dois e três para cada escravo nascido no Brasil. Além da predominância no número de alforrias, os africanos dominavam também o universo das alforrias pagas em dinheiro. Conforme Manolo Florentino, a hegemonia africana neste período resultou 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”.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: ANNA-BLUME, 1995, p. 94.

<sup>25</sup> Em 24 casos (7%) os testamentos não registraram a origem do escravo.

<sup>26</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, p. 186.

<sup>27</sup> KARASCH, *op. cit.*, p. 458.

<sup>28</sup> FLORENTINO, *op. cit.*, p. 22.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 26.

Somente na década de 1860 – dez anos após a definitiva proibição do tráfico Atlântico – os crioulos voltaram a ser hegemônicos na “emancipação pela via conservadora”.

Vistos os padrões de naturalidade em algumas regiões, vejamos sua distribuição entre os eclesiásticos do Rio de Janeiro:

**Tabela: Distribuição de alforriados por naturalidade (1840-1871):**

	AFRICANOS		CRIOULOS		TOTAL 2	
	#	%	#	%	#	%
Regular	32	23	107	77	139	100
Secular	104	49	107	51	211	100
Total 1	136	39	214	61	350*	100

Fonte: *Livros de registros de notas do primeiro, segundo e terceiro ofícios do Rio de Janeiro – 1840/1871*, Arquivo Nacional (RJ). \* Em 26 casos as fontes não fornecem a naturalidade.

A tabela acima mostra algumas questões interessantes acerca da origem dos “escravos da religião”. O clero secular alforriou africanos e crioulos com uma ínfima diferença percentual (2%) o que, tecnicamente, pode-se considerar valores equivalentes. Entretanto, no clero regular a diferença entre as naturalidades dos cativos mostra-se substancialmente maior: alforriou-se 54% a mais de crioulos.

É possível que essa paridade entre africanos e crioulos nas manumissões do clero secular derive do 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 capazes quanto os crioulos para negociar sua liberdade, visto que, os originários da África, além das alforrias compradas, dominavam também o campo das alforrias gratuitas<sup>30</sup>.

A igualdade das naturalidades presente nas alforrias do clero secular pode ter refletido o padrão demográfico da população escrava do Rio de Janeiro nesse período. Todavia, também nos evidencia a negação da vulgar idéia que a condição de crioulo, por si só, seria elemento essencial para uma maior facilidade na conquista da liberdade. Sendo “pagas” mais da metade das alforrias dos seculares e sendo igual a proporção entre africanos e crioulos, está provada a igual capacidade dos primeiros em “negociar politicamente” com seus senhores sua emancipação jurídica.

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 24.

Sendo proprietário de várias fazendas no Rio de Janeiro, a situação do clero regular mostrava-se bem diferente. Carlos Engemann analisou diversas fazendas de grande porte do sudeste – entre elas, a do Engenho do Camorim na freguesia de Jacarepaguá, pertencente aos beneditinos do Mosteiro de São Bento – e percebeu que os escravos de grandes plantéis criavam estratégias de vida que os enlaçavam em autênticas comunidades.<sup>31</sup>

Essas comunidades pressupunham uma elaborada estrutura familiar. Esta circunstância ensejava um vigoroso crescimento endógeno nas fazendas, explicando, por sua vez, a grande superioridade numérica dos crioulos nas manumissões facultadas pelos religiosos regulares. Com isso, o clero regular recorria pouquíssimo ao tráfico negreiro. Para se ter uma idéia, o Mosteiro de São Bento comprava cerca de dez escravos a cada triênio para distribuir entre os mosteiros e suas sete – conhecidas – propriedades rurais no Rio de Janeiro.<sup>32</sup>

Comparando a fazenda Resgate no oeste paulista, 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.<sup>33</sup>

Isso pode ser explicado pela peculiaridade de ser uma fazenda cujos donos eram eclesiásticos. Afora a normal reprodução endógena no interior de qualquer latifúndio, as fazendas pertencentes a instituições religiosas tinham uma especificidade a mais: o incentivo dado pelos clérigos à formação de famílias escravas “legítimas”. Isso não significa que os regulares fizessem de suas fazendas verdadeiros criatórios de escravos como afirmaram Manuela Carneiro da Cunha<sup>34</sup> e Piratininga Junior.<sup>35</sup> Óbvio que a reprodução endógena consistia em importante fator econômico para a instituição, porém, não devemos nos aprisionar na supremacia do econômico, inviabilizando outras interpretações.

O mesmo Piratininga Junior que sustentou a idéia da estrutura familiar das senzalas levar a crer que os cativos “não foram passivos e simples objetos”,<sup>36</sup> afirmou a existência de criadouros no interior das fazendas beneditinas. Ora, a presença de famílias “legítimas” entre a população escrava, por si só, pressupunha uma realidade deveras adversa à condição de “criatórios” de escravos, entendidos como grupos de indivíduos associados por práticas que subvertiam a própria norma social predominante.

---

<sup>31</sup> ENGEMANN, Carlos. De grande escravaria a comunidade escrava. *Revista Estudos de História*. Franca: UNESP, v. 9, n. 2, pp. 75-96, 2002.

<sup>32</sup> ROCHA, *op. cit.*, p. 83.

<sup>33</sup> ENGEMANN, *op. cit.*

<sup>34</sup> CUNHA, *op. cit.*

<sup>35</sup> PIRATININGA JUNIOR, *op. cit.*, p. 31.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Havia sim um grande incentivo, por parte dos religiosos, à constituição familiar de sua escravidão 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.<sup>37</sup> As manumissões seriam concedidas gratuitamente e as ex-escravas poderiam continuar vivendo na fazenda junto a seu marido.<sup>38</sup> 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, isto é, deveria estar casada sob as bênçãos da religião católica.

Por fim, faz-se necessário ressaltar que esta comunicação é fruto de uma pesquisa ainda em andamento, logo, os resultados apresentados são incipientes e podem sofrer modificações até o término do trabalho. Ainda nos resta muito que pesquisar e estudar sobre os escravos e ex-escravos dos eclesiásticos, além de suas relações com seus proprietários e interações com o catolicismo.

## Bibliografia

- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou Camponês? O proto-campesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Sobre os silêncios da lei. Lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense / EDUSP, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DAVIS, Brion David. *O problema da escravidão na sociedade ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ENGEMANN, Carlos. “De grande escravidão à comunidade escrava”. *Revista Estudos Históricos*. Franca, UNESP, v. 9, nº 2, 2002.
- FLORENTINO, Manolo. “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”. *TOPOI. Revista de História*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ / 7 Letras, set. 2002, nº5.
- \_\_\_\_\_. “De escravos forros e fujões no Rio de Janeiro Imperial (ensaio)”. In: *Revista USP*, São Paulo, nº. 58, pp. 104-115, julho/agosto 2003.

---

<sup>37</sup> Desde 1780 a Junta do Mosteiro de São Bento já havia promulgado essa lei, porém ela sofreu diversas modificações ao longo dos anos, inclusive na Congregação Beneditina do Brasil.

<sup>38</sup> ROCHA, *op. cit.*, p. 86.

- 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, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1985.
- GENOVESE, Eugene. *A terra prometida. O mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília, CNPq, 1988.
- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- HARRIS, Merrick. *Padrões raciais na América*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MACHADO, Helena P. T. "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão". *Revista Brasileira de História*. São Paulo: AMPUH / Marco Zero, v. 8, nº 16, março de 1988 / agosto de 1988.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Propósito de cartas de alforria na Bahia, 1779-1850". Marília: *Anais de História*, v. 4, 1971.
- 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: Anna-Blume, 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, SP, Prefeitura, 1991.
- 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*. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2001.
- SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças escravas e recordações na formulação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Lares Negros, Olhares Brancos". In: *Colcha de retalhos: estudos sobre família no Brasil*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1994.
- 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.