

Vanessa Gomes Ramos

## A família entre os escravos da religião

Doutoranda do Programa em História Social da UFRJ.

(A pesquisa para a elaboração desse artigo foi financiada pela CAPES) [vanessaramos26@yahoo.com.br](mailto:vanessaramos26@yahoo.com.br)

**Resumo:** O artigo propõe-se a abordar a questão da família escrava e o papel que esta assumia no processo de manumissão dos “escravos eclesiásticos”, ou seja, aqueles pertencentes ao clero católico, cujas alforrias foram registradas nos primeiro, segundo e terceiro Ofícios de Notas da cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1840 e 1871. Primeiramente, faremos uma breve revisão sobre o recente “nascimento” da família escrava na historiografia. Depois, a partir da análise das cartas de alforria, procuramos compreender o significado, para o escravo do clero, de estar inserido em redes familiares, além de verificar se a condição de aparentado favorecia, ou não, a obtenção do documento de liberdade. Buscamos, ainda, estabelecer os padrões dos tipos de família predominantes no cativo clerical, evidenciando os “arranjos familiares” formados para a saída do cativo.

**Palavras-chaves:** alforria, clero católico, família.

**Abstract:** This article objective to analyze the issue of slave family and the role that it assumed in the process of manumission of “slaves church”, in other words, those belonging to the Catholic clergy. The empiric base is constituted of manumission letters emitted by the Catholic clergy and registered in the first, second and third *Ofícios de Nota* of Rio de Janeiro, in the period from 1840 to 1871. First, we are made a brief review on the recent “birth” of the slave family in historiography. Then, from the analysis of the manumission letters, we are trying to understand the meaning, for the slave of the clergy, to be inserted in family relationship and verify that the condition of congener favored or not the conquest of document of freedom. We are seek also to establish the standards of the types of clerical family predominant in captivity, showing the “family arrangements” made for the exit of slavery.

Enviado em 16 de janeiro de 2009 e aprovado em 28 de maio de 2009.

**Keywords:** enfranchisement, Catholic clergymen, family.

## Eis que “surge” a família escrava

Este artigo propõe-se a abordar a questão da família escrava e o papel que esta assumia no processo de manumissão dos “escravos eclesiásticos”, ou seja, aqueles pertencentes ao clero católico. Em um primeiro momento, faremos uma breve revisão sobre o recente “nascimento” da família escrava na historiografia. Depois, por meio da análise das cartas de alforria, buscamos compreender o significado, para o escravo do clero, de estar inserido em redes familiares, além de verificar se a condição de aparentado contribuía, ou não, para a conquista da carta de alforria. Procuramos, ainda, estabelecer os padrões dos tipos de família predominantes no cativo clerical, evidenciando os “arranjos familiares” formados para a saída do cativo. Os alforriandos eclesiásticos são, portanto, 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 nota do Rio de Janeiro, referentes ao período de 1840 a 1871.<sup>1</sup>

Hoje, a vida familiar dos escravos não é uma novidade. Isso se tornou evidente desde que a demografia começou a ser utilizada pelos historiadores brasileiros na década de 1980. Não há mais, portanto, a necessidade de se provar a existência de laços de solidariedade e redes familiares entre os escravos e cabe-nos, todavia, tecer uma breve discussão sobre a evolução do tema em nossa historiografia.

A publicação de *Casa Grande e Senzala*, na década de 1930, significou um marco para a discussão da escravidão no Brasil. Gilberto Freyre apresentou a contribuição do negro para a formação da cultura brasileira como algo positivo (FREYRE, 2001). Com isso, inaugurou uma nova visão acerca do negro no Brasil, opondo-se à teoria, predominante até então, de inferioridade racial do mesmo e do perigo da miscigenação para o desenvolvimento da sociedade brasileira.<sup>2</sup>

Com relação à família, Freyre criou a noção de “família patriarcal brasileira”, ou seja, a que englobava esposa, filhos, netos, avós, agregados e escravos, enfim todos os que se encontravam sob o poder e proteção do senhor patriarcal. Dessa forma, em Freyre ainda não existia a idéia da existência da família cativa propriamente dita, mas sim de uma só família – extensa e multifuncional – onde senhores e escravos, principalmente domésticos, mantinham relações quase sempre harmoniosas.

Na década de 1950, a Escola Paulista de Sociologia caracterizou-se como crítica a Freyre. Autores como Florestan Fernandes, Emília Viotti da Costa e Fernando Henrique Cardoso enfatizaram o caráter violento da escravidão brasileira, contrapondo-se à imagem de certa leniência atribuída ao estudo de Freyre (FERNANDES, 1978, COSTA, 1966 e CARDOSO, 1977). Esses autores ressaltaram o conflito inerente à sociedade escravista e à impossibilidade de uma convivência harmoniosa entre senhores e escravos.

Tais estudiosos perceberam a sociedade colonial como um todo generalizado

---

1 Parte deste artigo compõe o primeiro capítulo da minha Dissertação de Mestrado 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, porém, os registros realizados entre os anos de 1865 e 1869 não foram vistos.

2 Essa teoria, racismo científico, teve Nina Rodrigues e Conde de Gobineau como seus principais representantes.

e, nesse sentido, o regime escravista enquanto parte dela. Antes deles, apresentando reflexões acerca da colonização brasileira, Caio Prado Jr. apontou o cativo enquanto motor da economia colonial. Para ele, a lógica empresarial dava o tom das relações entre senhores e escravos e entre os próprios cativos. Sendo o escravo mão-de-obra facilmente reposta pelo tráfico Atlântico e a baixos custos, vantajosa seria a intensificação de sua jornada de trabalho para o aumento da produção e atendimento da demanda, embora fosse diminuída brutalmente a vida útil do cativo. A essa lógica econômica, que redundava em um péssimo tratamento, estaria vinculada uma baixa taxa de reprodução natural dos escravos e a insignificante incidência de famílias entre eles (PRADO JUNIOR, 2000).

Na década de 70, Jacob Gorender deixou ainda mais marcado o viés economicista em suas reflexões sobre a escravidão no Brasil. A violência foi entendida por Gorender como a mais expressiva forma de reprodução deste escravismo, que trazia consigo a marca da identidade de “peça” nas bases das relações sociais do cativo (GORENDER, 1984).

Como resultado da violência e opressão, o cativo caracterizava-se pela incapacidade em permitir interações. O cativo subtraía-lhe a humanidade e imputava-lhe uma condição anômica. Ou seja, o conceito subjacente à obra de Gorender é o da anomia. O cativo era compreendido como sendo desprovido de leis e regras que norteassem sua vida em sociedade. O escravo não agia por si próprio, reagindo passivamente aos significados sociais que lhe eram impostos. Essa anomia tenderia a interditar-lhe uma série de práticas sócio-culturais como, por exemplo, a constituição de família e a participação ativa no seu processo de manumissão.

Nesta perspectiva, as condições impostas pelo cativo, por si só, teriam impedido a formação de famílias escravas. Fatores como a separação por venda ou herança, o desequilíbrio entre os gêneros e o desinteresse do senhor e do escravo teriam se constituído em empecilhos a uniões estáveis e isso ensejava um comportamento promíscuo entre os cativos.

Na década de 1980, alguns autores enfatizaram a autonomia escrava, descaracterizando a anomia até então atribuída. Começou-se a perceber os cativos como agentes no processo de formação da sociedade brasileira, isto é, como sujeitos históricos ativos:

Conceitos como os de resistência e autonomia entre escravos têm sido reiteradamente apontados como núcleos centrais para a reconstituição de uma história preocupada em reverter as perspectivas tradicionais e integrar os grupos escravos em seus comportamentos históricos, como agentes efetivamente transformadores da instituição (MACHADO, 1988: 146).

Nesse caminho e com a utilização de novas fontes e técnicas metodológicas, sobretudo a demografia histórica, surgiram as primeiras discussões em torno da família escrava no Brasil. Estas foram decorrentes às discussões presentes na historiografia norte-americana em autores como Eugene Genovese e Herbert Gutman.

Este último autor, tendo como base uma vasta documentação qualitativa de registros demográficos de propriedades rurais no sul dos Estados Unidos, argumentou que

a família nuclear, “intergeracional e extensa” era uma instituição forte e valorizada pelos escravos. Ainda mais, Gutman afirmou que a transmissão da cultura proporcionava aos escravos importantes recursos para enfrentar as agruras de uma vida em cativeiro (GUTMAN, 1976, apud SLENES, 1994: 38).

A historiografia mais recente tem procurado investigar a questão da formação de relações sociais próprias aos cativos, de forma particular, a formação de relações de parentesco e de sociabilidade. Autores como Sidney Chalhoub e Hebe Maria Mattos entendem que homens e mulheres escravizados foram capazes de construir, na escravidão, tanto formas de resistência e luta, como relações sociais que longe de estarem absolutamente determinadas pela lógica econômica, eram frutos de estratégias próprias dos cativos (CHALHOUB, 1990; MATTOS, 1999). Robert Slenes, em seu artigo *Lares Negros Olhares Brancos*, abriu caminho para a discussão sobre a natureza do parentesco escravo, resgatando a “família negra” do mundo da promiscuidade e respeitando o que nela havia de peculiar, sem com isso conferir-lhe um estatuto inferior (SLENES, 1994).

Neste conjunto de novos trabalhos sobre família escrava, destaca-se o de Hebe Maria Mattos. Para ela, a constituição da família e a manutenção de redes de parentesco eram pré-condições ao acesso a pequenas lavouras de subsistência dentro das terras senhoriais e também ao acesso a habitações isoladas, representando assim, a conquista de um espaço próprio e a autonomia das organizações familiares cativas (MATTOS, 1999). No entanto, para Mattos, a família escrava enfraquecia os laços de comunidade dentro dos plantéis e uma coordenada resistência à escravidão, já que a família incentivava a competição por recursos.

Já no final da década de 1990, Manolo Florentino e José Roberto Góes observaram a família escrava como elemento estrutural da sociedade escravista (FLORENTINO e GÓES, 1997). Estabeleceram uma relação direta entre as flutuações do tráfico atlântico de escravos e a sociabilidade entre estes, demonstrando que a influência era de tal ordem que a presença constante do estrangeiro produzia constantemente um alto potencial de conflito no interior dos plantéis. Deste modo, fazia-se necessário criar mecanismos que possibilitassem a pacificação e viabilizassem a convivência:

Os cativos faziam e refaziam o parentesco, enquanto o mercado produzia e produzia mais uma vez o estrangeiro. Espécie de meta-*nós*, era o parentesco escravo a possibilidade e o cimento da comunidade cativa. Era o solvente imprescindível a senhores e escravos, por intermédio do qual se tecia a paz das senzalas. Ao cativo, ele tornava possível esconjurar a anomia [...]. Ao senhor, ávido de homens pacificados, permitia auferir uma renda política, cuja contabilidade, por não aparecer nunca de maneira óbvia nos inventários que deixava, tem sido com frequência despercebida. [...] O cativeiro era estruturalmente dependente do parentesco cativo (FLORENTINO e GÓES, 1997: 36).

Conforme os autores, a inserção em uma rede familiar foi o mecanismo encontrado pelos cativos para uma melhor convivência entre seus pares. Eram os próprios escravos que procuravam inserir-se em redes familiares, logo, Florentino e Góes criticaram estudos que situam ao exagero, o dever da história na vontade senhorial (MARQUESE,

2004: 280). A relação parental transformava o ser aprisionado em escravo, além de instaurar a “paz nas senzalas”, que rendia inúmeras vantagens políticas aos proprietários, caracterizadas, por exemplo, nas diminuições de tentativas de fugas nos plantéis.

Robert Slenes, em outro trabalho lançado dois anos após a publicação de “A paz nas senzalas”, compreende a família escrava de uma maneira diferente de Hebe Mattos, Florentino e Góes. Consoante a Slenes, a família escrava contribuiu decisivamente para a formação de uma comunidade escrava, unida em torno de experiências, valores e memórias compartilhadas que, dessa forma, minava a hegemonia dos senhores. Ele compreendeu a família escrava como centro de “um projeto de vida” que:

[...] não configura uma “brecha” camponesa que permita uma pequena autonomia ao cativo. Ao contrário, é um campo de batalha [...] em que se trava a luta entre o escravo e o senhor e se define a própria estrutura e destino do escravismo. Não concordo, portanto, que a família escrava deva ser considerada um fator estrutural na manutenção e reprodução do escravismo [...]. De fato, ao formarem tais laços, os escravos aumentaram ainda mais sua vulnerabilidade, transformando-se em “reféns”, tanto de seus proprietários quanto de seus próprios anseios e projetos de vida familiar. Isto não quer dizer, no entanto, que foram necessariamente impedidos de criar uma comunidade de interesses e sentimentos e virar um perigo para os senhores (SLENES, 1999: 48).

Desse modo, para o brasilianista, a família cativa representava mais do que estratégias e projetos centrados nos laços de parentesco, expressava um “mundo mais amplo” criado pelos cativos a partir de suas próprias esperanças e tradições. Mais ainda, a família concorria à formação de uma identidade antagônica a dos senhores.

Malgrado os brilhantes trabalhos realizados pelos diversos autores acima mencionados, o tema “família escrava” tornou-se objeto de pesquisa dos historiadores somente há pouco mais de vinte anos. Logo, a historiografia brasileira ainda tem muito a avançar no estudo da família e da comunidade escrava.

### Catolicismo e família escrava – a teoria

Uma minoria [de escravos] conseguia montar unidades familiares estáveis, mas a maioria, menos afortunada, tinha de suportar o trauma da escravização sem estruturas familiares conhecidas. No caso dos escravos cariocas, não podemos nem começar a discutir a instabilidade de suas famílias, pois quase sempre a unidade familiar nem se formara. Um casal de cativos só conseguia constituir família, por casamento cristão ou união consensual, com grandes dificuldades, pois boa parte da **sociedade carioca era ativamente contra** a criação de unidades familiares independentes para os escravos. [...] nem os senhores **nem os padres católicos os estimulavam a casar** com outros escravos em forma canônica reconhecida diante de um sacerdote numa igreja católica [grifo nosso] (KARASCH, 2000: 379).

Mary Karasch escreveu o trecho acima já no final da década de 1980. Além das equivocadas conclusões acerca da família, a autora afirmou a má vontade dos padres na realização dos casamentos entre os escravos. Porém, desde a primeira década do século XVIII, a Igreja no Brasil se posicionou sobre este assunto com a elaboração das *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, estabelecendo que:

[...] seus senhores lhe não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo, ou por outro justo impedimento o não possa seguir (Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, 1720, apud SILVA, 1998: 188).

Logo, se no início do século anterior ao recorte temporal da pesquisa de Karasch a Igreja já havia se posicionado a favor da constituição de família entre a escravaria, como os padres não estimulavam o matrimônio católico? Não somente as *Constituições Primeiras*, mas as disposições do clero regular, como o Capítulo geral da congregação Beneditina, também incentivaram a união de escravos sob os preceitos da fé católica:

A Junta de 1780 decidiu que as escravas mães de seis filhos ainda vivos e tidos de matrimônio legítimo seriam alforriadas [...] Recomendavam os Visitadores que se devia pôr todo o empenho em promover o casamento dos escravos, sobretudo em vista da moralidade, boa conduta dos escravos e boa ordem nas fazendas (ROCHA, 1991: 85).

O texto dessa disposição própria do Mosteiro de São Bento, apesar de ter sofrido algumas alterações ao longo dos anos, mostra-nos a preocupação por parte dos beneditinos em incentivar os escravos a seguirem os preceitos e dogmas da fé católica. As manumissões seriam concedidas gratuitamente e as ex-escravas poderiam continuar vivendo na fazenda junto a seu marido. Pode-se perceber aí uma preocupação de caráter moral / religioso.

O incentivo dado pelos religiosos à reprodução endógena de seus escravos era de fundamental importância econômica para a instituição, porém, este não deve ser entendido como o único objetivo almejado pelos eclesiásticos. Os cativos, para “obter a graça”, deveriam constituir uma família cristã legítima, isto é, deveriam estar casados sob as bênçãos da religião católica.

Em teoria, o catolicismo sempre incentivou o casamento. Desde o século XIII, o código de leis espanhol, *Las Siete Partidas*, reconhecia a capacidade legal e moral do escravo para o casamento, até mesmo sem a devida autorização de seu senhor. Porém, a questão do matrimônio foi sempre polêmica, pois colocava em prova a própria noção de posse do senhor. A união sancionada pela Igreja criava uma relação contratual de autoridade e obediência, de direitos e obrigações mútuas dentro de uma família, que era incompatível com o conceito de posse absoluta dos escravos por seus senhores (DAVIS, 2001: 125). O casamento em sua concepção pura iria dividir e transferir parcialmente o poder dos senhores para o “escravo-marido-pai”, desestruturando o conceito de escravidão. Contudo, filósofos católicos como Tomás de Aquino incentivaram o matrimônio,



apesar de ter afirmado ser o cativo “um instrumento físico de seu proprietário, que tinha pleno direito a tudo o que o escravo possuía ou produzia, inclusive filhos” (DAVIS, 2001: 126).

Então, é razoável supor que todo esse aparato teórico de incentivo ao casamento tenha favorecido a liberdade de alguns escravos. Este foi o caso de Anastácia Crioula, residente na Fazenda de Tribobó, em São Gonçalo.<sup>3</sup> Para ela, o ano de 1841 foi duplamente especial, pois além de se tornar forra, casou-se conforme os preceitos católicos. Porém, o antigo senhor, o padre João Coelho, registrou a alforria somente seis anos depois, em 29 de outubro de 1847 e, logo no dia seguinte registrou, num mesmo documento, a liberdade de Severina Rebolo e Maria Crioula, respectivamente mãe e irmã de Anastácia. As primeiras obtiveram sua carta sem ônus monetário e sem motivo explícito. Mas, com relação à Anastácia, o padre fez questão de evidenciar no registro o motivo da manumissão: “a escrava irá casar, por isso eu a liberto”.

Outro exemplo interessante é o caso de Francisca crioula, escrava do padre José Custódio Dias. Não temos sua alforria em nosso banco de dados, mas conhecemos sua história através do inventário *post-mortem* do finado padre. O inventariante Roque de Souza Dias

Declara não terem sido avaliados os serviços da crioula Francisca, porque sendo de menor idade, e tendo o finado disposto em seu testamento que **aparecendo pessoa com quem ela casasse, lhe deixe sua carta de liberdade**, assim o fez o inventariante por se realizar esse casamento, sem que até essa época ela prestasse serviço algum, antes fez despesas com a sua educação e vestuário.<sup>4</sup>

Percebemos nesses casos uma obediência, por parte dos padres João Coelho e José Custódio Dias, que ultrapassou as exigências teóricas da doutrina católica. Esta ditava que o senhor era obrigado a facilitar a união matrimonial de seus cativos, possibilitando meios de mantê-los unidos após o sacramento.<sup>5</sup> Portanto, a alforria não era necessariamente uma obrigação, mas a entendemos, neste caso, como um meio encontrado pelos senhores para incentivar o casamento legítimo entre seus escravos, já que ambos possuíam um plantel razoavelmente grande. Assim, sugerimos que era desejo desses senhores utilizar a manumissão como meio de evangelização / educação, ensejando assim a formação de famílias legítimas do ponto de vista moral / religioso.

Ronaldo Vainfas, por meio da análise de textos redigidos por eclesiásticos, chegou à conclusão de haver entre estes um *projeto escravista-cristão*. Podemos dizer que a existência prática de tal projeto passava pela idéia da formação de uma **verdadeira família cristã**, incluindo aí senhores e escravos. Vejamos brevemente alguns aspectos desse *projeto*.

Os religiosos, em sua grande maioria, não contestaram a escravidão africana, ao contrário, sempre buscaram legitimá-la. Neste contexto, voltavam-se para os textos bíblicos a fim de justificar a relação de dominação dos brancos sobre os pretos. Portan-

3 2º Ofício de Notas, livro 79, p. 16v; *Arquivo Nacional* (RJ).

4 Inventário de José Custódio Dias, 1ª Vara Civil; caixa: 289; nº: 3546; ano: 1839 – *Arquivo Nacional*.

5 Conforme disposto nas “Constituições primeiras do arcebispado da Bahia”, de 1720.

to, estabeleceu-se uma série de princípios e regras com o objetivo de reformar o que se julgava inadequado na ordem social. Criou-se um novo projeto ideológico:

Convencidos da legitimidade da escravidão africana, porém, insatisfeitos com as práticas sociais vigentes, os letrados coloniais trataram de construir normas que tornassem aquela mais estável ou duradoura, mais produtiva e menos violenta [...] **Cruzaram-se motivações econômicas, sociais, religiosas, morais** (VAINFAS, 1986: 100). (grifo nosso)

Logo, o *projeto escravista-cristão* tinha por objetivo, essencialmente, *normalizar* a relação entre o senhor e o escravo, colocando ambos os agentes sociais sob os preceitos do sistema ideológico católico. Aos escravos eram recomendadas a abnegação, renúncia e fé. Conforme o jesuíta Antônio Vieira, a escravidão era felicidade e milagre e os escravos deveriam agradecer o cativo... Pois, na verdade, este significava sua própria salvação. Segundo Vieira, “os negros eram eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através do sacrifício” (VAINFAS, 1986: 97). Dessa maneira, buscava-se formar o *servo cristão ideal*: obediente ao Deus cristão e ao senhor na Terra.

Já para os senhores era recomendada a supressão dos abusos. Por exemplo, Jorge Benci e Antonil os aconselhavam a levar em conta a força e a idade de cada escravo na distribuição das tarefas, evitar o trabalho contínuo que viesse a debilitar o cativo e sua realização nos domingos e dias santos, dentre outros. Acima de tudo, sobre a conduta dos donos de escravos deveria pairar a idéia que estes últimos estavam purgando seus pecados oriundos da maldição de Cam<sup>6</sup>, e assim, precisavam ser tratados com benevolência cristã.

Para se converter o africano em *servo cristão* (obediente e piedoso), e para que o mundo da escravidão se transformasse numa *família patriarcal-cristã*, era preciso criar um *novo senhor*, e até mesmo um novo homem, que assumisse o cristianismo como norma de conduta e modo de pensar. (...). Se a criação de uma nova consciência senhorial era o requisito para a conversão da escravidão numa comunidade familiar e cristã, logo, era de fundamental importância construir e reforçar a noção de família: objetivava-se transformar a escravidão num modelo de família cristã socialmente ausente: “**Construir a ‘família’ e reformar a escravidão** conforme os padrões cristãos, eis o duplo sentido do projeto escravista” (grifo nosso) (VAINFAS, 1986: 130).

Contudo, o *projeto escravista-cristão* não repercutiu no mundo leigo da maneira desejada pelos letrados, pois aquele impunha uma consciência adversa aos hábitos sociais vigentes. Apesar de a maioria dos donos de escravos serem adeptos do catolicismo, as práticas cotidianas na colônia dificultavam a interiorização total do projeto. Tornar real a *família patriarcal cristã* dependia de uma profunda mudança na sociedade, fato este não alcançado pelos religiosos. Portanto, conforme Vainfas, o discurso escravista-cristão não

---

<sup>6</sup> Santo Agostinho foi o primeiro religioso a estabelecer a relação entre a escravidão em geral e a história bíblica da maldição de Cam. Noé amaldiçoou Cam, seu filho, e seus descendentes, por ele ter ludibriado a sua nudez e embriaguez. Ver VAINFAS, *Op. cit.*, 1986 e 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.



obteve êxito entre os senhores laicos.

Mas, e entre os eclesiásticos de meados do século XIX, na escravidão administrada propriamente por eles, o *projeto* repercutiu de maneira prática? Teriam conseguido impor sobre seus cativos a verdadeira família cristã baseada em seus preceitos teóricos? A essas perguntas ainda não existem respostas completas e definitivas, porém, por meio das cartas de alforria podemos vislumbrar possíveis caminhos para respondê-las, ainda que de forma incipiente.

### A alforria e os “arranjos familiares” – a prática católica

Concernente à inserção do alforriando a uma rede familiar, dividimos os manumissos em três tipos de categoria: os inseridos em “arranjos familiares”, os “aparentados” e os “solitários”. Óbvio que estes termos não são exatamente apropriados, visto que todos os escravos eram aparentados, e nenhum deles, de certa forma, era solitário. Mas, por ora, servem à nossa proposta metodológica.

O termo “arranjo familiar” foi utilizado para as cartas que registraram a saída conjunta de parentes, ou seja, quando em uma carta de alforria foi registrada a liberdade de dois ou mais parentes. Esta categoria demanda maior desvelo e será melhor analisada mais à frente.

Para os registros que determinam a alforria de um único escravo, mas de alguma forma há a informação do nome de um determinado familiar, utilizamos o termo “aparentado”. Por exemplo, a alforrianda Minervina, de vinte anos de idade, teve em sua manumissão o nome de sua mãe, Claudina, registrado.<sup>7</sup> A carta não fornece informações sobre a condição jurídica de Claudina, apenas deixa marcada a existência da mãe e a provável importância desta na vida de Minervina.

O simples fato de incluir no documento de liberdade a existência de um parente seja mãe, pai, ou até mesmo um irmão, pode mostrar-se como uma memória familiar do cativo, que fazia questão de registrar o seu “pertencimento” a uma rede familiar e de solidariedade. Até porque não seria absurdo supor que o “parente informado” possa ter participado, de alguma maneira, do processo que levou à assinatura final daquela carta. Neste caso específico, temos o exemplo de Josefa Crioula, escrava do padre Jacinto Pires Lima.<sup>8</sup> Ela teve sua carta registrada, em agosto de 1844, mediante o pagamento de 200 mil réis, pagos por seu irmão, cujo nome não foi registrado, mas a ajuda indispensável e digna de reconhecimento, sim.

Ainda nesta variável – “aparentados” – incluímos os parentes que obtiveram suas manumissões em momentos diferentes. Este, por exemplo, foi o caso de Benvinda<sup>9</sup>, parda, mãe de Mafalda<sup>10</sup> também parda. Ambas escravas do Mosteiro de São Bento, porém, a mãe era trabalhadora da Fazenda de Maricá e a filha da Fazenda de Campos. Benvinda, em junho de 1856, já tinha amealhado a quantia necessária – 800 réis – para a compra de sua alforria. Já Mafalda, só deixou o cativo três anos após a saída de sua mãe, quando

7 2º Ofício de Notas, livro 0, p. 30, *Arquivo Nacional* (RJ).

8 3º Ofício de Notas, livro 7, p. 80, *Arquivo Nacional* (RJ).

9 2º Ofício de Notas, livro 90, p. 211, *Arquivo Nacional* (RJ).

10 3º Ofício de Notas, livro 19, p. 26, *Arquivo Nacional* (RJ).

pagou 600 réis aos beneditinos.

Semelhante história aconteceu com os pequenos Bernardino e Frederico, também pertencentes ao Mosteiro de São Bento e residentes na Fazenda de Vargem Pequena. Mas neste caso, a ordem de saída foi invertida e foram os filhos os primeiros a tornarem-se libertos, enquanto a mãe, Apolinária, permaneceu escrava. Ambos irmãos tiveram a sorte de nem mesmo sentirem as agruras de uma vida em cativeiro, já que foram contemplados com suas cartas de alforria ainda bem pequenos, Bernardino com um ano de idade e Frederico, com dois. Porém, aquele teve seu documento registrado no dia 17 de março de 1857, e somente três anos depois, em outubro de 1860, seu irmão Frederico fora igualmente alforriado. Os dois foram avaliados em 100 mil réis e não consta no documento o responsável pelo pagamento mas, provavelmente, fora a própria mãe ainda escrava do mosteiro. Supomos que, depois da liberdade do primeiro filho, precisou de mais três anos de economia para conseguir “comprar” a do segundo, tendo assim, a felicidade de poder ver seus filhos crescerem como homens livres.

Para as demais alforrias, nas quais nenhum tipo de relação familiar foi registrado usamos a tipologia “solitário”. Este tipo foi o mais recorrente, antes e após o fim do tráfico Atlântico de cativos, sendo que após 1850 houve um ligeiro aumento na porcentagem desses escravos, chegando a 74% (ver tabelas nos anexos 1 e 1.1). Analisando os poucos inventários de padres seculares localizados até o momento, buscamos algumas pistas sobre parentes destes “solitários” por meio do cruzamento das fontes, com a intenção de reconstituir algumas famílias. Porém, desses inventários, somente dois possuíam lista nominal da escravaria, mesmo assim, o cruzamento foi impossível devido ao fato de as alforrias terem sido concedidas anteriormente ao falecimento de ambos os padres.

Cuidaremos agora dos arranjos familiares encontrados nas alforrias em análise. Hebe Mattos, autora anteriormente citada, percebeu que os laços familiares permitiam a reprodução de uma experiência de liberdade construída em oposição à escravidão. Além disso, o casamento ou a união consensual significava para o escravo / estrangeiro o estabelecimento de relações com uma família e com a região, deixando de ser um estranho à comunidade. E mais, “constituir família retirava o sentido de provisoriidade e abria portas para o acesso à roça de subsistência” (MATTOS, 1999: 58). Temos então a família como pré-condição a um espaço autônomo, anteriormente chamado pelos historiadores de “brecha camponesa”. Admitindo tal hipótese, poderíamos afirmar que a família servia para o escravo do meio rural como um catalisador para a liberdade, na medida em que temos a seguinte gradação: constituição de família → acesso à terra → maior autonomia → formação de pecúlio → compra da alforria.

A carta de alforria – principal fonte deste trabalho – é muito **limitada quando se tem como objeto a família escrava**. Este documento não permite a visualização da família como um todo, evidenciando apenas os “arranjos familiares” que se formavam para a saída do cativeiro, não fornecendo dados sobre possíveis membros de uma mesma família que se tornaram forros antes ou depois do recorte temporal da pesquisa. Logo, não será possível nessa pesquisa estabelecer o “padrão familiar” entre os escravos do clero, mas tão somente os arranjos que eram estabelecidos.

O termo “arranjo familiar” será utilizado, neste trabalho, em substituição ao termo “família”. Do contrário, se classificássemos, por exemplo, como “matrifocal” uma carta na qual uma mãe foi alforriada junto a seu filho, estaríamos possivelmente omitindo

uma verdadeira família existente para além dos limites da fonte. Dessa forma, quando membros de uma mesma família foram alforriados em uma mesma carta, utilizamos a seguinte tipologia: matrifocal, fraternal, nuclear com filho (s), nuclear sem filho e viúva com filho. Vejamos a tabela abaixo:

Tabela 1:  
Distribuição dos “arranjos familiares” identificados nas cartas de alforria do clero católico do Rio de Janeiro (1840-1871):<sup>11</sup>

Clero	Matrifocal		Fraternal		Nuclear c/ filho		Nuclear s/ filho		Viúva c/ filho		Total 2	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Regular	9	75	2	17	0	0	1	8	0	0	12	100
Secular	12	76	1	6	1	6	1	6	1	6	16	100
Total 1	21	75	3	11	1	3	2	8	1	3	28	100

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

Em nossa amostra encontramos 28 casos de “arranjos familiares”, ou seja, de 1840 a 1871, o clero registrou, aproximadamente<sup>12</sup>, 28 documentos de liberdade nos quais se alforriavam dois ou mais parentes juntos. Este resultado soma um total de 7% para os regulares e para os seculares que, coincidentemente, emitiram a mesma proporção de cartas formadas por “arranjos familiares”. Os anexos 1 e 1.1 evidenciam que após o término do tráfico internacional, o número de escravos inseridos em arranjos desse tipo sofreu ligeira queda.

Eis alguns exemplos desses arranjos: no final do ano de 1859, um benfeitor, cujo nome e situação jurídica nos é desconhecida, pagou 750 mil réis aos religiosos carmelitas e pôde, dessa forma, garantir a carta de alforria de Alexandrina e a de seus dois filhos,

11 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.

12 Como dito em nota acima, nosso banco de dados é formado pelas alforrias registradas nos 1º, 2º e 3º Ofícios de Nota do Rio de Janeiro, restando o 4º Ofício, além disso, há um desfalque no corte temporal, faltando os anos de 1864 a 1869.

José e Benedito. Os três mancípios eram trabalhadores da Fazenda da Pedra, no Rio de Janeiro, pertencente aos carmelitas.<sup>13</sup> Nesse caso, podemos dizer que Alexandrina foi agraciada com uma oportunidade nem tanto comum na sociedade escravista: deixou para trás o cativo levando consigo seus filhos à condição de libertos. Ainda mais, teve o concurso de um benfeitor, malgrado não termos quaisquer informações sobre ele, não seria nenhum absurdo supor ser o próprio pai de José e Benedito... que mediante o pagamento em dinheiro proporcionou a alforria e a união definitiva de sua família.

O caminho percorrido por Jesuína Crioula foi diferente, porém, o desfecho foi semelhante ao de Alexandrina. No primeiro mês do ano de 1845, o senhor carmelita Custódio Alves Serrão, a alforriou junto com seus quatro filhos ainda crianças, Leonídia Crioula, de 9 anos, Firmina parda, de 7 anos, Tomásia parda, de 6 anos, e finalmente, Francisca parda, de 4 anos.<sup>14</sup> Para isso, ficou acordado que Jesuína e seus filhos teriam de servir “por alimentação, vestuário etc” ao senhor até que este morresse. Evitando complicações futuras, Custódio ainda enfatizou: “os filhos que nascerem também ficam sujeitos às condições”.<sup>15</sup> Dessa forma, Jesuína conseguiu mudar sua situação jurídica e, mais ainda, iria ver seus filhos crescerem na mesma condição, a de forros.

Esse mesmo documento ainda nos possibilita maiores conjeturas sobre a vida dessas pessoas: primeiramente, podemos dizer que Jesuína não era legitimamente casada; não há em momento algum menção sobre cônjuge ou sobre a figura paterna. Além disso, a idade das crianças, com pequenas diferenças entre elas, nos permite supor que, apesar de ser não casada sob o sacramento católico, Jesuína possuía um relacionamento estável com o pai de suas quatro filhas.

Já Marcolina não teve a mesma sorte vivenciada pelas mães das histórias acima. Ex-escrava dos religiosos carmelitas e residente na Fazenda da Pedra, fora agraciada com sua alforria, porém, não pudera levar à liberdade seus dois filhos, Leovigildo e Máximo, permanecendo estes ainda em cativo. Mas, em dezembro de 1862 – infelizmente não sabemos quanto tempo depois de sua própria alforria – Marcolina conseguiu reunir o pecúlio necessário – 400 mil réis – para o pagamento da manumissão dos filhos e, finalmente, ter a família (ou, pelo menos, uma maior parte dela) unida em liberdade.<sup>16</sup>

Os “arranjos matrifocais” perfazem a grande maioria dos arranjos presentes nas cartas de alforria (como visto na tabela 1). Dos vinte e oito encontrados, vinte e um são matrifocais (75%), sendo doze entre os escravos de senhores seculares e nove entre os regulares. (Todos os vinte e oito arranjos encontram-se esquematizados, seja em anexo ou no texto).

A partir das alforrias, concluímos, por ora, que a família escrava existente nos plantéis dos religiosos regulares e seculares seguiu a tendência observada nos plantéis de senhores laicos: a constante “ausência” da figura paterna **nos documentos** de liberdade, determinando assim a “matrifocalidade” como característica dominante dessas “famílias da religião”. Como nas alforrias analisadas o estado civil dessas mães não fora mencionado, entendemos se tratar de uniões consensuais. Logo, a prática contrariava as

---

13 2º Ofício de Notas, livro 94, p. 140, *Arquivo Nacional* (RJ).

14 2º Ofício de Notas, livro 75, p. 487, *Arquivo Nacional* (RJ).

15 *Ibidem*.

16 2º Ofício de Notas, livro 98, p. 134 v – *Arquivo Nacional* (RJ).

recomendações teóricas dos religiosos...

Em uma outra etapa da pesquisa constatamos que a maior parte dos cativos do clero regular tornou-se forra mediante a compra da alforria. Então concluímos ser esse padrão consequência imediata da maior possibilidade desses escravos em reunir pecúlio, supondo haverem conquistado uma “certa autonomia econômica” decorrente do acesso à roça de subsistência. Isto, essencialmente, por se tratar de escravos do meio rural.

Reiterando, então, a hipótese de Hebe Mattos – segundo a qual a formação da família era pré-condição para o usufruto da terra – e crendo, a título de exemplo, no capítulo geral da congregação Beneditina – que afirmou o incentivo dos regulares à inserção do escravo em uma família “legítima” –, logicamente esperávamos encontrar nas cartas de manumissão referências aos cônjuges, tendo em vista que o estado civil dos manumissos, sobretudo para as mulheres, normalmente era registrado neste documento. Enganamo-nos.

Havia-se chegado à metade do ano de 1859 e precisamente no dia 07 de junho, no cartório do 3º ofício da cidade do Rio de Janeiro, era realizado o registro da “carta de liberdade” do casal Manoel e Helena. Ambos os ex-escravos haviam pertencido ao Convento Nossa Senhora do Amparo, localizado no litoral norte de São Paulo, e segundo consta na alforria, o motivo da liberdade foi o seguinte: “(...) já tiveram oito filhos, todos escravos do convento (...)” e por isso os cativos “**julgam-se com direito** a virem implorar da caridade [dos Reverendíssimos padres] a graça de lhes concederem sua liberdade”.<sup>17</sup> O representante legal da instituição fez questão de evidenciar no documento que se tratava de um cumprimento a uma Disposição Capitular do convento. Essa carta deixa evidente a consciência que o velho casal de escravos possuía de seus direitos dentro da ordem. Tendo conhecimento do regimento interno do convento, os cativos buscaram sua liberdade para poderem “gozar nos últimos dias das suas vidas este benefício”.<sup>18</sup>

Esse registro, porém, não é apenas interessante por nos mostrar mais uma lei interna sancionada por religiosos regulares, na qual era explícito o incentivo à família escrava, mas, principalmente, por se tratar de um exemplo **único** do nosso *corpus* documental. No total das 160 alforrias de escravos dos regulares, em apenas uma houve o registro de um casal unido de acordo com os sacramentos católicos: Manoel e Helena.

Das manumissões concedidas pelos padres seculares, num total de 209, nos são apresentados quatro casais cujas uniões foram abençoadas pela Igreja. Dois desses casais deixaram o cativo junto com seus cônjuges: Antônia e Benedito, José Ferreira Congo e Tereza Cabinda. Os primeiros representam o único “arranjo nuclear com filhos” encontrado entre as cartas do clero secular: o marido, a mulher e os dois filhos, Maurício e Zeferino<sup>19</sup>. Logo no despontar do ano de 1847, quatro pessoas (quem sabe todos os membros?) de uma mesma família, pertencentes ao reverendo padre Manoel José Alves do Vale e tendo residência em Campo Grande, tiveram a sorte de alcançarem juntos o *status* de forros, malgrado a situação de ainda servirem em vida ao dito clérigo.

O segundo casal, Teresa Cabinda e José Ferreira Congo deixaram para trás o cativo

---

17 3º Ofício de Notas, livro 19, p. 138 v – *Arquivo Nacional* (RJ).

18 *Ibidem*.

19 1º Ofício de Notas, livro 46, p. 40 v., *Arquivo Nacional* (RJ).

veiro representando uma formação de “arranjo nuclear sem filho (s)”.<sup>20</sup> Também o único exemplo presente entre os seculares. José, idoso com 64 anos, e sua esposa Teresa, de idade indeterminada, mas provavelmente também idosa, tiveram suas cartas de alforria registradas em julho de 1871. Seu antigo senhor, o padre Antônio Manoel de Camargo Lacerda, alegou para o motivo liberdade os “bons serviços” prestados pelos escravos e os alforriou sem nenhum custo monetário.

Já a escrava Joana, em junho de 1846 tinha em suas mãos o tão esperado documento de liberdade<sup>21</sup>. Seu marido, Antônio, liberto, contribuiu muito para esta realidade, visto que conseguiu amealhar o dinheiro necessário para tirar a esposa do cativo. Assim, com 400 réis pagos ao seu senhor, o vigário Francisco Lopes Barbosa, Joana pôde desfrutar sua nova condição jurídica, a de liberta.

Por fim, temos o caso da cativa Lucinda África, que havia sido casada com o escravo Paulo, alforriada junto com seu filho Abraão ainda criança, mas que no momento da assinatura de sua carta já se encontrava viúva. O padre Luis Gonçalves Dias Correa alforriou Lucinda sob a condição de servi-lo em vida, alegando “fidelidade e bons serviços” da cativa, enquanto o pequeno Abrão foi batizado livre, sem condição alguma.

Portanto, esses exemplos, essas quatro histórias de famílias consideradas legítimas pela Igreja, perfazem somente 4% dos escravos alforriados pelo clero secular. Temos então, para um total de 370 escravos de ambos os religiosos, **somente oito** sendo registrados nas cartas de manumissão como oficialmente casados.

A constatação da ausência da família legítima nas cartas de alforria nos leva a refletir sobre duas possibilidades: sub-registro da fonte, isto é, a omissão das informações sobre os cônjuges, tornando este documento bastante limitado para a análise dessa questão. Ou ainda, essa “inexistência” evidencia o não cumprimento às ordenações clericais, ou seja, corrobora a idéia de que o incentivo dos regulares e seculares **não ultrapassou o plano ideal e teórico**, pelo menos em parte do século XIX, período compreendido por esta pesquisa.

Mas antes de consideramos esta hipótese como finalizada, cabe analisar um outro padrão que poderia incidir de forma muito significativa sobre nossos primeiros olhares para a família escrava: o padrão etário da nossa amostra. A especificação desse padrão poderá contribuir, ou não, para compreendermos esses incipientes resultados, que revelam uma “ausência” da família legítima cristã entre os “escravos da religião”.

Infelizmente, em nosso banco de dados, há poucas referências às idades dos escravos libertandos, corroborando com a seguinte afirmação de Schwartz: “na análise das cartas de alforria nenhuma característica dos libertos é mais difícil de se registrar e analisar do que a idade” (SCHWARTZ, 2001: 189). Portanto, os resultados obtidos não correspondem à maioria do *corpus* documental, pelo contrário, dizem respeito a apenas 36% dos escravos. Porém, apesar de ínfimos, esses números podem contribuir para, ao menos, termos uma idéia do padrão etário presente nas alforrias do clero.

Como as referências às idades não são homogêneas, tendo sido registradas de diferentes modos, dividimos a variável “idade” em três, sendo as duas primeiras “ditas”

---

20 1º Ofício de Notas, livro 80, p. 18 v. (registro de Teresa); 3º Ofício de Notas, livro 33, p. 61 v. (registro de José), *Arquivo Nacional (RJ)*.

21 2º Ofício de Notas, livro 77, p. 156. *Arquivo Nacional (RJ)*.



pela fonte primária e a terceira estipulada por nós. Primeiramente, “Idade I”, na qual a idade do cativo foi registrada de forma direta pelo responsável do mesmo; “Idade II” quando o documento faz algum tipo de menção à idade do escravo, contudo de modo indireto, como: “menor”, “mulatinho” (a), “pardinho” (a), “negrinho” (a), “inocente”, “velho”, “idade avançada” etc. E, por fim, a variável, “Idade III”, na qual classificamos os escravos em crianças (0-15 anos), adultos (16-45 anos) e idosos (a partir de 46 anos).

Muitos registros de liberdade não fazem nenhuma referência à idade, mas a variável “Idade II” somada a algumas informações sobre o manumisso, permitiram a identificação, mesmo que de forma indireta, da idade e, assim, pudemos criar a variável “Idade III”. A metodologia utilizada foi a seguinte: consideramos como “adultos” os escravos que, por exemplo, eram casados ou viúvos, tinham “filho ainda de peito”, ou foram avaliados com um preço considerado bem alto para o período, como foi o caso de Augusto pardo. Este, apesar de não ter profissão registrada, só obteve sua carta de alforria mediante o pagamento de 2 contos de réis ao vigário José da Costa Vallim<sup>22</sup>. Logo, concluímos se tratar de um escravo adulto, visto que provavelmente, uma criança ou um idoso teria uma avaliação menos onerosa.

Foram classificados como “crianças” os cativos cujas cartas de alforria trazem a recomendação do senhor de se “batizar como livre”, ou ainda, a informação de que se trata de um “forro de pia”. Por último, consideramos como idosos os que têm nos documentos de manumissão alguma menção do tipo: “bons serviços por mais de 40 (50) anos” etc. A partir dessa metodologia, extraímos mais 42 referências à idade, ampliando, dessa forma, nosso cabedal de especificações etárias dos escravos libertos.

A partir dessa metodologia, o padrão etário dos alforriandos eclesiásticos entre os anos de 1840 e 1871 caracteriza-se da seguinte forma: os seculares alforriaram 34% de crianças, 44% de adultos e 22% de idosos. Os regulares, 41% de crianças, 39% de adultos e 20% de idosos. Proporcionalmente, as ordens alforriaram igualmente crianças e adultos, possivelmente, devido ao fato de a maioria desses escravos viverem em verdadeiras comunidades agrícolas, tendo a família, mesmo matrifocal, como característica. Já entre o clero secular os adultos foram os mais beneficiados.

Portanto, por ora sugerimos que a maioria dos “alforriandos eclesiásticos” estava em idade de casar, ou seja, adultos e idosos somavam a maior parte dos libertandos. E o padrão sexual reitera essa conclusão. Apesar de no período de vigência do tráfico, haver uma significativa diferença entre as alforrias de homens e mulheres concedidas por regulares, após 1851, malgrado o constante predomínio do sexo feminino nas manumissões, a diferença percentual entre os sexos torna-se bem menor, revelando um relativo equilíbrio para ambos “os cleros”. Logo, a “ausência” de casamentos evidenciada nos documentos de liberdade assinados por eclesiásticos não pode ser relacionada ao padrão etário dos forros. Essa conclusão reitera a hipótese acima levantada: o incentivo dos eclesiásticos não ultrapassou o plano ideal e teórico.

Voltando aos arranjos, os matrifocais foram predominantes entre os “escravos da religião”, seguindo, por sinal, a tendência laica, na qual a “ausência” do pai também é uma constante. Numericamente, 75% dos arranjos eram formados por mãe e filho (s) (vide tabela). Assim, outra questão se impõe: os pais, onde estavam? Do total de 370

---

22 1º Ofício de Notas, livro 88, p. 248, *Arquivo Nacional* (RJ).

alforrias emitidas por eclesiásticos, a figura paterna foi registrada em somente **cinco**. Dessa forma, supomos novamente um sub-registro documental. Mas, também, os filhos de algumas mães, supostamente solteiras, quiçá sejam frutos de relacionamentos dessas (ex) escravas com seus (ex) senhores visto que, no século XIX, o seguimento ao celibato era pouco comum no Rio de Janeiro.

Até mesmo nos dias atuais esse dogma do celibato ainda traz muitos incômodos à Igreja católica. Pesquisas internas realizadas por esta própria instituição religiosa apontam que 5.500 padres brasileiros, ou seja, 32% deles, não obedecem ao voto de castidade imposto pelo celibato. No resto do mundo esse número chega a 150 mil eclesiásticos.<sup>23</sup> Portanto, se mesmo nos dias atuais ainda existe o desrespeito, por parte de eclesiásticos, às regras impostas pela instituição católica, não se caracteriza como absurdo imaginar que alguns dos “nossos alforriados” fossem frutos de relacionamentos de seus proprietários / padres com suas escravas.

Temos como exemplo o caso do monsenhor Antônio Pedro dos Reis. Ele aparece em nosso banco de dados, no ano de 1852, registrando a alforria de seu escravo Cleto Congo.<sup>24</sup> Mas foi em seu inventário *post-mortem*, elaborado em 1878, ano de sua morte, que pudemos conhecer mais detalhadamente sua história. Dentro deste documento encontra-se um ofício de perfilhação no qual o monsenhor reconhece que, “por fragilidade humana”, tivera seis filhos, não com escravas, mas com duas “pessoas livres e desimpedidas”, D. Anna Praxedes Ferreira e D. Anna Nogueira da Luz.<sup>25</sup> Portanto, após 33 anos do nascimento de seu primeiro filho, o religioso reconheceu a paternidade de todos os seis e desejou “que como tais fossem por todos reconhecidos e aceitos para gozarem de todas as prerrogativas e vantagens que a essa condição possam ser inerentes, sucedendo em todos os seus bens, direitos e ações”. Apesar de o Monsenhor Antônio não ter tido um relacionamento explícito com escravas, o exemplo evidencia o não cumprimento às obrigações eclesiásticas.

Supomos que histórias como essa não deviam ser incomuns no século XIX. Algumas alforrias fornecem pistas, abrem brechas a “suspeitas”. Por exemplo, aos vinte e três de novembro de 1855 um representante do Mosteiro de São Bento registrou o documento de liberdade “pura, gratuita e irrevogável a escrava parda de nome Domingas”.<sup>26</sup> Até aí seria uma carta como tantas outras passadas por esta instituição religiosa. Porém, a alforria de Domingas parda foi a concretização do **último desejo** do “Reverendíssimo Padre Pregador Geral Abade Frei Marcelino do Coração de Jesus”, que no momento da morte pedira esse favor a sua Santa Comunidade. Seria errôneo imaginar que o religioso em questão tivera como derradeira vontade a liberdade da própria filha? Mas, apenas suposição...

Portanto, ressaltamos ainda, que de forma bastante incipiente, a pequena repercussão da prática do *projeto escravista-cristão* entre os eclesiásticos católicos, assim como percebido por Vainfas para os senhores laicos. O que se evidencia nos documentos de

23 Reportagem realizada por Alan Rodrigues *In: Revista Isto é*. 29 de novembro de 2006; número 1936, pp. 50-54.

24 2º Ofício de Notas, livro 84, p. 185, *Arquivo Nacional* (RJ).

25 *Inventário* do Monsenhor Antônio Pedro dos Reis – Juízo de Órfãos; caixa: 3992; nº: 53; ano: 1878; *Arquivo Nacional* (RJ).

26 1º Ofício de Notas, livro 54, p. 174, *Arquivo Nacional* (RJ).

liberdade é a ausência da família cristã legítima, ou seja, a família constituída sob os preceitos teóricos e dogmáticos do catolicismo. O que podemos vislumbrar, por enquanto, é a recorrência entre “os escravos da religião” do mesmo o que ocorria entre os pertencentes a senhores laicos: a grande predominância da família / matrimônio consensual, ou mesmo um sub-registro da fonte, no qual o nome de um possível cônjuge era negligenciado.

Além disso se, na teoria, a inserção do escravo do meio rural<sup>27</sup> em uma rede familiar parecia funcionar como um catalisador para sua liberdade, não o percebemos na prática, visto que em 72% dos alforriados nenhuma referência familiar foi registrada. Dessa forma, podemos dizer que a hipótese levantada por Hebe Matos, assim como o discurso moral / religioso defendido pelo clero, não ultrapassou o plano ideal. Afora alguns religiosos, como os dos exemplos acima citados, que buscavam exercer praticamente sua doutrina, a grande maioria, concernente ao tratamento de seus cativos, agia seguindo a tendência da “escravidão laica”.

## Anexo:

### Anexo 1:

Distribuição do número de alforriados inseridos ou não em redes familiares:

CLERO	1840-50							
	SOLITÁRIO		APARENTADO		ARRANJO		TOTAL 2	
	#	%	#	%	#	%	#	%
REGULAR	26	60	4	10	13	30	43	100
SECULAR	57	72	7	8	16	20	80	100
TOTAL 1	83	68	11	9	29	23	123	100

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

<sup>27</sup> Parte considerável, pouco mais da metade dos escravos do nosso banco de dados, eram residentes do meio rural.

**Anexo 1.1:**

Distribuição do número de alforriandos inseridos ou não em redes familiares:

CLERO	1851-71							
	SOLITÁRIO		APARENTADO		ARRANJO		TOTAL 2	
	#	%	#	%	#	%	#	%
REGULAR	88	74	15	13	15	13	118	100
SECULAR	95	73	6	5	29	22	130	100
TOTAL 1	183	74	21	8	44	18	248	100

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

**BIBLIOGRAFIA****Fontes Primárias**

Cartas de alforrias registradas nos 1º, 2º e 3º Ofícios de Notas do Rio de Janeiro, depositadas no Arquivo nacional. Período: 1840-1871.

Inventário do Monsenhor Antônio Pedro dos Reis - Juízo de Órfãos – caixa: 3992; nº: 53; ano: 1878.

Inventário do padre e senador José Custódio Dias - 1ª Vara Civil; caixa: 289; nº: 3546; ano: 1839.

Inventário do Monsenhor Antônio Pedro dos Reis - Juízo de Órfãos – caixa: 3992; nº: 53; ano: 1878.

**Bibliográficas**

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Difel, 1966.
- DAVIS, Davis Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- ENGEMANN, Carlos. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Ática, 1978.
- 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 e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1984.
- 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, n° 16, março de 1988 / agosto de 1988.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MATOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- 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.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense / Publi-folha, 2000.
- REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROCHA, Mateus Ramalho. *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. 1500/1990*. Rio de Janeiro: Studio HMF, 1991.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução Jussara Simões. Bauru: São

- Paulo: EDUSC, 2001.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- SLENES, Robert. “Lares Negros, Olhares Brancos”. In: *Colcha de retalhos: estudos sobre família no Brasil*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.