



OS ESCRAVOS DO SANTO

*Uma história sobre paternalismo
e transgressão nas propriedades
beneditinas, nos séculos XVIII e XIX*

OS ESCRAVOS DO SANTO

*Uma história sobre paternalismo
e transgressão nas propriedades
beneditinas, nos séculos XVIII e XIX*

Robson Pedrosa Costa

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedadas a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

Catálogo na fonte:

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

C837 Costa, Robson Pedrosa.

Os escravos do santo [recurso eletrônico]: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas, nos séculos XVIII e XIX / Robson Pedrosa Costa. - Recife: Ed. UFPE, 2020.

Inclui referências

ISBN 978-65-86732-53-5 (online)

1. Beneditinos. 2. Escravidão - Brasil - História. 3. Escravidão - Pernambuco - História. 4. Escravidão e igreja - Brasil - História. I. Título.

981 CDD (23.ed.)

UFPE (BC2020-079)



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea
Recife, PE | CEP: 50.740-530
Fone: (81) 2126.8397 | Fax: (81) 2126.8395
www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br

A Juliana, Camila, Clara e Cecília.

Agradecimentos

Este livro é o resultado de uma longa caminhada iniciada em 2008, quando comecei o meu Doutorado em História, na Universidade Federal de Pernambuco. Várias pessoas contribuíram para a sua conclusão, em 2013.

Agradeço, portanto, a Jorge Barreto, que abriu as portas do Museu de Igarassu, sempre disposto a me ajudar no emaranhado documental, a Edvânia Lopes, que me forneceu preciosas informações sobre alguns dos processos utilizados neste estudo, a Mônica Machado Campos, tabeliã do Cartório de Paudalho, que se demonstrou bastante solícita quando precisei manusear os riquíssimos documentos salvaguardados nesse espaço e ao Irmão João Cassiano (OSB), que sem dúvida foi de suma importância para o bom andamento desta pesquisa, disponibilizando fontes de valor inestimável.

Não poderia esquecer, claro, de Sandra Regina, secretária da Pós-graduação em História da UFPE, que, com seu bom humor e disposição, ajudou-me de diversas formas na boa condução deste trabalho.

Agradeço aos professores que dedicaram seu valioso tempo corrigindo e sugerindo modificações para a primeira versão de minha

Tese (“Versão Final.Final.5”): João José Reis, Sérgio Sezino, Wellington Barbosa e José Bento Rosa da Silva, ao professor Marc J. Hoffnagel, por sua participação em minha Banca de Qualificação, a Suely Almeida, orientadora e amiga, que deu contribuições fundamentais nesses anos, ao mesmo tempo em que ajudava a equilibrar, com sua gentileza e doçura, os puxões de orelha que vez ou outra me eram desferidos (merecidos, sem dúvida) e, é evidente, ao meu amigo orientador, desde a época do Mestrado, o professor Marcus Carvalho, por sua paciência (quase) inesgotável.

Agradeço de forma especial a duas pessoas: a Marcos Costa, meu irmão, amigo de todas as horas e incentivador deste ofício de historiador, e a Geisa Oliveira, que sempre me estimulou e guiou no caminho da escrita.

Meu agradecimento também está direcionado a outras pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para o bom andamento desta tese, agora transformada em livro: os funcionários da Biblioteca do CFCH, do Memorial da Justiça, da Biblioteca Pública Estadual de Pernambuco, do APEJE, do IAHGP e demais espaços por mim visitados nos vários anos desta pesquisa.

À FACEPE, pelo apoio financeiro durante grande parte do doutorado, meus sinceros agradecimentos.

Agradeço ainda aos professores (agora colegas) da Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco, em especial a professora Marília Azambuja, que acreditou neste trabalho e me deu o apoio necessário para materializar este livro.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro para a revisão desta obra.

“A religião é freio do homem impetuoso,
o consolo do aflito, o alento do fraco,
a esperança do desgraçado”.

Pe. Antônio C. Fonseca, 1863.

Sumário

Introdução 13

CAPÍTULO I

Entre a “Fuga do Mundo” e o Mundo da Escravidão 21

Breve histórico sobre os beneditinos 21

A escravidão e a Regra 32

CAPÍTULO II

“A Ociosidade é Inimiga da Alma” 35

Gestores progressistas 35

A escravidão em números 42

CAPÍTULO III

Humildade, Obediência e Escravidão 49

O caráter senhorial beneditino 49

“Que sejam obedientes uns aos outros”	52
Paternalismo, Moralização e Liberdade	60
Os limites da Benevolência	73
Os que aspiram “ser o próprio amo”	81
A Grande Família Beneditina	88
Vadios, preguiçosos e tratantes	100

CAPÍTULO IV

Escravos Senhores de Escravos 119

“Um escravo por si”	119
Negócios de família	132
“Com carícias e afagos”	153

CAPÍTULO V

Os Monges Emancipadores 177

“As santas leis da liberdade”	177
Sob “duro jugo da escravidão”	191
“Antes filhos que escravos”	211
Terra, trabalho e liberdade	220

Fontes Primárias 224

Fontes Impressas 227

Fontes Virtuais 228

Referências Bibliográficas 231

Lista de Quadros

- Quadro 1 - Dados sobre Compra e Venda de Escravos (1697-1872) 43
- Quadro 2 - Escravos da Ordem de São Bento de Pernambuco 46
- Quadro 3 - Visão Geral do Número de Alforrias (1793-1865) 77
- Quadro 4 - Distribuição das alforrias segundo sexo 82
- Quadro 5 - Alforrias e arranjos familiares (1793-1865) 89
- Quadro 6. Distribuição das alforrias por decênios 1795-1865 96
- Quadro 7. Variação dos preços em mil réis das alforrias por decênios 99
- Quadro 8 – Escravos-feitores (1755-1870) 133
- Quadro 9 – Relação de bens citados no Processo de Partilha 144
- Quadro 10 – Escravos pertencentes a Nicolau e Luíza 146
- Quadro 11 - Auto de Partilha 151
- Quadro 12 - Foros de Engenhos e Terras Triênio 1884 a 1887 223

iniciando com uma polêmica

Quanto às ordens religiosas, que talvez tivessem mais títulos para representarem a política da Igreja católica, não só mantiveram seus escravos até perto da Abolição, como tinham a particularidade – pelos menos os beneditinos e os carmelitas do Rio de Janeiro – de ter os únicos criatórios de escravos de que se tem notícia no Brasil do século XIX (CUNHA, 1985, p. 46).

A afirmação acima foi formulada pela pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha, em seu clássico *Negros, estrangeiros*, de 1985. A autora, baseada nos relatos do viajante Thomas Ewbank (1856), elaborou uma questão intrigante, fundamental para construirmos nossos próprios problemas acerca da relação entre ordens religiosas e escravidão no Brasil. Apesar da ideia em torno do estímulo à reprodução vegetativa ter sido abordada por vários historiadores, a afirmação categórica de que os beneditinos e os carmelitas possuíam “criatórios de escravos” levou-me a mergulhar mais profundamente nesse universo monástico tão pouco conhecido pela historiografia².

Contudo, o primeiro a levantar a polêmica anos antes foi Jacob Gorender, em seu livro *O escravismo colonial*, de 1978. O autor afirmou, depois de discorrer sobre os problemas acerca do crescimento natural dos escravos, que “somente as ordens religiosas tinham a preocupação sistemática com a reprodução vegetativa dos seus plantéis”. Baseando-se em Ewbank, “eram das ordens religiosas os únicos exemplos de criatório deliberado de escravos” (GORENDER, 1992, p. 344-355).

Com as proximidades do centenário da Abolição (1988), outras publicações surgiram, juntamente com novas críticas direcionadas às associações religiosas, levando o beneditino Mateus Rocha a defender sua instituição. Segundo o monge, aquele contexto de crítica

2 Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, ver: COSTA, 2019.

ao passado escravista teria lançado a “moda” de se evidenciar o papel da Igreja Católica na perpetuação da escravidão. É nesse momento em que ele dedica algumas páginas de seu artigo para tentar desconstruir as afirmações de Manuela Cunha e Gorender, apresentando fontes que visavam derrubar a teoria apontada pelos dois pesquisadores (ROCHA, 1988)³.

A crítica do beneditino à polêmica chamou a atenção do próprio Jacob Gorender que teria, mais tarde, buscado esclarecer alguns daqueles pontos, afirmando que o termo “criatório”, empregado por ele, poderia, realmente, prestar-se a “equívocos”. Gorender considerou ainda que o artigo de Mateus Rocha desmentia “não apenas Ewbank como também a ideia de que os beneditinos [como havia sugerido] pudessem ter ‘preocupação sistemática com a reprodução vegetativa da escravaria’” (GORENDER, 1991, p. 59).

Todavia, apesar dessas considerações, o autor sustentou a ideia de que tanto beneditinos quanto outras associações religiosas possuíam uma política “no sentido da reprodução vegetativa dos plantéis de suas propriedades” (mesmo que não de forma “sistemática” através de “criatórios”). Até porque, afirma o autor, “os estabelecimentos das ordens religiosas também pertenciam ao escravismo colonial, conquanto a uma variante distinta do tipo predominante”. Sendo assim, como exploravam o trabalho escravo, dependiam “da continuidade dos plantéis”⁴.

3 A questão em torno dos “criatórios” foi extraída de um pequeno trecho escrito pelo viajante norte-americano Thomas Ewbank, que visitou o Rio de Janeiro em meados do século XIX. O autor, ao visitar uma das propriedades beneditinas daquela província, afirmou que na Ilha do Governador os monges possuíam “um grande estabelecimento agrícola”, relatando que “numerosas gerações de rapazes e moças de cor são lá criadas até terem idade suficiente para serem enviados ao trabalho nas propriedades do interior” (EWBANK, 1976, p. 102).

4 Ibidem, p. 60.

A questão aberta por Gorender (1978) e realimentada por Manuela Carneiro da Cunha, em 1985, pouco avançou nas décadas seguintes, pois o interesse por esta “variante distinta” do escravismo foi minimamente explorada. À exceção da Companhia de Jesus, que apresenta um quantitativo significativo de pesquisas, as demais ordens religiosas no Brasil foram negligenciadas no que se refere a seu papel enquanto proprietárias de escravos. Tal lacuna teria levado muitos pesquisadores a reproduzir as afirmações dispersas e pouco confiáveis já existentes, advindas de viajantes (como Ewbank) e outras fontes secundárias, distorcidas ao longo de gerações de historiadores.

Apenas alguns poucos historiadores se dedicaram mais atentamente ao estudo da escravidão em propriedades beneditinas⁵, apesar do poder e da riqueza dessa ordem religiosa. No século XIX, ela se tornou a congregação que mais possuía escravos no Brasil e teve um papel importante no contexto emancipacionista.

A partir desse relativo desinteresse historiográfico, dediquei-me ao estudo da Ordem de São Bento e de seus escravos, chegando à conclusão de que a instituição construiu, ao longo dos séculos XVIII e XIX, um **modelo peculiar de gestão escravista**, que conseguiu manter com certa estabilidade o quantitativo de escravos até meados de 1850.

O referido “modelo” teria como princípios básicos:

- o estímulo à formação de famílias, pautadas no casamento cristão e na procriação de vários filhos;
- o incentivo ao roçado próprio (individual ou familiar);
- a “moralização dos costumes”, através de preceitos religiosos;

5 Sobre a escravidão nas propriedades beneditinas de outras províncias, ver: SCHWARTZ, 1983; PIRATININGA Jr., 1991; PACHECO, 2010.

- a autonomia de cada propriedade rural (muitas vezes sob a administração de um feitor-escravo, sem a presença diária de um monge-administrador);
- a miragem da liberdade, por meio de um complexo e bem planejado sistema de alforria.

Tudo isso, seguindo procedimentos minúsculos de conduta impostos aos seus membros, na tentativa de evitar o assenhramento de um patrimônio que, em teoria, não pertencia aos monges, mas sim ao próprio patriarca São Bento. Sendo assim, os beneditinos seriam apenas administradores de todos os bens que, por ventura, pertencessem ao Santo, incluindo os escravos.

Em todo o continente americano, havia “ideias” que circulavam no boca a boca entre senhores de escravos ou mesmo através de “manuais” produzidos por religiosos e leigos, que tentavam normatizar a gestão escravista. Entretanto, sem dúvida, poucos senhores alcançaram a eficácia dos beneditinos⁶. Os monges não escreveram textos nem se preocuparam em convencer outros senhores de suas ideias de gestão. Contudo, ao longo dos séculos XVIII e XIX, ocorreram amplos debates em Portugal – pois a Ordem Beneditina do Brasil fez parte da Congregação portuguesa até 1827 – e nos mosteiros brasileiros, resultando em diretrizes (Capítulos Gerais) que deveriam ser seguidas por todas as casas da Ordem. Logo, relacionei as normas estabelecidas nessas reuniões e sua prática no dia a dia das propriedades, analisando sua aplicabilidade, seus limites e conflitos decorrentes das tensões entre os objetivos institucionais e os interesses pessoais de seus membros. Paternalismo e transgressão andaram juntos, moldando o modelo peculiar beneditino. É, então, sobre a construção, a aplicação e a falência desse modelo que este estudo discute.

6 Sobre os letrados coloniais, conferir: VAINFAS, 1986.

O primeiro capítulo (Entre a “fuga do mundo” e o mundo da escravidão), dos cinco aqui produzidos, aborda o processo de instalação e expansão da Ordem de São Bento no Brasil e, ademais, analisa a relação entre a escravidão e as regras beneditinas. Refere-se, portanto, a um capítulo mais introdutório.

O capítulo 2 (“A ociosidade é inimiga da alma”) apresenta alguns dados importantes sobre o perfil da comunidade escravizada residente nas principais propriedades rurais beneditinas de Pernambuco.

O terceiro capítulo (Humildade, Obediência e Escravidão) versa sobre os princípios fundamentais do paternalismo institucional beneditino e os primeiros exemplos de transgressão e insubordinação de monges e escravos. Nele, é apresentada a primeira compilação de dados acerca do processo de manumissão dos escravos e se discute sobre os procedimentos a serem seguidos por monges e cativos a respeito da alforria. Neste momento, devido à peculiaridade de cada período, foram analisados apenas os dados sobre os escravos manumitidos durante os anos de 1793 a 1866. As particularidades beneditinas foram confrontadas com os resultados produzidos pela historiografia sobre o tema. Já a segunda fase (1866-1871) foi explorada no último capítulo.

O quarto capítulo traz, já em seu título, um dos elementos originais do modelo beneditino, por revelar uma vertente da escravidão pouco investigada pelos historiadores: escravos donos de escravos. Ao que tudo indica, os cativos eram estimulados (por iniciativa própria ou pelos monges-senhores) a adquirirem escravos para trocar por sua liberdade. Mas, apesar da prática da substituição ser um elemento presente no cotidiano dessa escravaria, muitos foram aqueles que preferiram preservar suas posses, construindo um patrimônio senhorial que muitos homens livres não dispunham. Um desses escravos-senhores chegou a possuir nada mais nada menos que nove cativos, além de outros bens.

No quinto e último capítulo a discussão esteve pautada sobre os monges emancipadores e foi reforçada pela apresentação de dados sobre as alforrias correspondentes à segunda fase (1866-1871). O contexto é marcado pelos debates emancipacionistas, resultando em pressões por parte do Governo, do Parlamento e de outros setores da sociedade contra as ordens religiosas, levando os beneditinos a reformular seu modelo, dando um passo arriscado na tentativa de perpetuar o poder senhorial sobre a massa de libertos, tomando a intrigante decisão de libertação total. Ainda neste capítulo são analisadas as discussões parlamentares, as leis restritivas e as ações dos monges diante dessa conjuntura desfavorável às associações religiosas. Nesse momento, o modelo é colocado à prova, resultando na falência das medidas tomadas para manter os ex-escravos sob sua tutela.

Foram dois séculos de vivência de um modo peculiar de administrar os escravos, que só entrou em ruína em decorrência da força dos novos tempos, imbuídos pelo desejo de acabar com o “cancro” da escravidão, como se dizia na época. À primeira vista, pode parecer um período muito longo para ser analisado em um estudo como este, mas, como se sabe, as ações e mudanças relacionadas à Igreja Católica e seus membros são melhor compreendidas quando consideradas em uma longa duração, uma vez que tudo relativo a essa instituição ocorre de forma lenta.

É necessário, então, seguir os pequenos passos, dados cautelosamente ao longo dos séculos, desvendando as minúcias desta “variante distinta” do escravismo, jogando com as escalas de observação,⁷ navegando por entre as águas turvas de um poder senhorial ao mesmo tempo institucionalizado, pessoal e sacrossanto.

7 Expressão utilizada por REVEL, 1998.

CAPÍTULO I

Entre a "Fuga do Mundo" e o Mundo da Escravidão

Breve histórico sobre os beneditinos

O termo “monge” teria sido cunhado ainda na Idade Média, derivado da palavra “monachós”, que significa solitário. Este seria, na verdade, resultado do ideal monástico medieval, simbolizando a “fuga do mundo” e seu isolamento da vida fora dos mosteiros. Aos poucos, esse ideal se mesclaria a outro princípio, de origem latina, mas também medieval: “coenobitas”. Este termo pode ser identificado com o indivíduo que “leva vida retirada, mas em comum com outros que possuem os mesmos princípios” (LE GOFF; SCHMITT, 2006)¹.

Todavia, a realidade que os monges beneditinos encontraram em terras brasileiras os levou a modificar muitos daqueles princípios, transformando-se paulatinamente em grandes senhores de escravos e de inúmeras propriedades urbanas e rurais. Tais bens foram adquiridos através das mais variadas formas de doação e heranças e,

¹ De acordo com a Regra de São Bento, cenobitas são os monges “que militam sob uma Regra e um Abade”, p. 6 (Capítulo 1: Dos Gêneros de Monges). Regra do glorioso Patriarca São Bento.

também, através da compra. Além disso, o “renascimento” da Congregação Beneditina na Europa confunde-se com as novas orientações advindas do Concílio de Trento, momento histórico em que as ordens religiosas deveriam contribuir para a expansão e consolidação do Império Português, que tinha como objetivo a expansão da fé cristã. Assim, as ordens se constituíram, junto aos monarcas, como os principais aliados para a realização de um império cristão globalizado.

Dessa forma, a vida no claustro cada vez mais se apresentava incompatível com os novos tempos. Para os membros da Igreja, o Concílio de Trento seria o instrumento balizador da nova ordem que se construía, com o objetivo de agir e reagir às tensões e aos conflitos advindos com as Reformas Religiosas. Ao mesmo tempo, o Concílio agregava seus projetos à consolidação do poder absolutista dos reis e aos interesses econômicos e religiosos da Expansão Marítima². Logo, aquele ideal contemplativo seria substituído por práticas mais próximas ao mundo, mas sem romper definitivamente com o espaço e o ideal de “monge”.

Da implantação da Regra de São Bento (537-540) até a fundação dos primeiros mosteiros no Brasil (1581), a Congregação Beneditina³ passaria por grandes mudanças em sua estrutura organizacional. Isso porque, no decorrer da Idade Média, os vários mosteiros que surgiram na Europa apresentavam estruturas organizacionais diferentes e interpretações da Regra de forma particular. Todavia, em 1412, Luis Barbo deu início a uma grande reforma interna no mosteiro de Santa Justina de Pádua (Itália), que se tornaria um modelo

2 Sobre o contexto, ver: AZZI, 1991.

3 Segundo Cristiane Tavares, “uma Congregação é definida por um conjunto de mosteiros seguidores de uma mesma regra monástica e uma mesma constituição, esta pode ser entendida como um conjunto de preceitos, que associados à Regra, a desenvolvem e a explicam, adaptando-a a novos tempos” (TAVARES, 2007, p. 12).

para as demais existentes e por vir. O monge conseguiu dar uniformidade aos diferentes elementos constituintes dos diversos mosteiros sob sua liderança, principalmente no que tange ao pensamento, à organização interna, aos ofícios divinos e à interpretação da Regra (TAVARES, 2007, p. 11).

Seu objetivo era diminuir o poder do Abade⁴, que até então concentrava as decisões sobre toda a comunidade beneditina a qual estava à frente. A partir de então, os rumos da Congregação seriam definidos não pelo Abade, mas pelo Capítulo Geral. Este possuía um formato semelhante a uma assembleia, composta pelo Abade Geral e pelos abades de cada mosteiro. Nessa reunião se discutia sobre assuntos atinentes às questões internas e particularidades de cada “casa”, principalmente questões mais gerais sobre a Congregação. Eles escolhiam ainda os futuros abades e demais cargos que compunham o corpo organizacional beneditino. Apesar da importância da reforma, ela contrariava um dos preceitos do próprio Bento de Núrsia, que havia instituído o cargo de Abade como vitalício. Com a nova proposta, todos aqueles eleitos pelo Capítulo Geral teriam um mandato de três anos. Instituíam-se ainda um maior controle sobre as abadias⁵ e demais mosteiros sob a administração do Abade Geral,

4 De acordo com a Regra de São Bento: “O Abade digno de presidir ao mosteiro, deve lembrar-se sempre daquilo que é chamado, e corresponder pelas ações ao nome de superior. Com efeito, crê-se que, no mosteiro ele faz as vezes do Cristo, pois é chamado pelo mesmo cognome que Este, no dizer do Apóstolo: ‘Recebestes o espírito de adoção de filhos, no qual clamamos: ABBA, Pai’. Por isso o Abade nada deve ensinar, determinar ou ordenar, que seja contrário ao preceito do Senhor, mas que a sua ordem e ensinamento, como o fermento da divina justiça se espalhe na mente dos discípulos [...]”. Regra do glorioso Patriarca São Bento, p. 6.

5 Abadia era o mosteiro autônomo, detentor de um patrimônio capaz de cobrir as despesas da sua comunidade. Existiam ainda as presidências (mosteiro autônomo, mas sem o título de Abadia) e os priorados (mosteiro dependente de uma Abadia por não ter recursos suficientes para se sustentar). Esses mosteiros eram governados, respectivamente, por um Presidente e por um Prior (TAVARES, 2007, Anexos); (ENDRES, 1980, Vocabulário Beneditino).

pois elas seriam visitadas periodicamente para ser avaliadas principalmente em relação à disciplina (TAVARES, 2007, p. 12).

Em Portugal, a reforma ganhou maior relevo entre 1566 e 1570, poucos anos depois do Concílio de Trento (1545-1563), quando a Igreja redefiniu as bases operacionais e espirituais que iriam compor as monarquias católicas. É sob esse clima de tensão e redirecionamento das forças espirituais da Santa Sé que os mosteiros beneditinos portugueses impulsionaram suas reformas. Surgia, assim, a Congregação Portuguesa, sob a liderança do mosteiro de Tibães (1569). As bulas do papa Pio V (1504-1572) deram o suporte religioso e legal à “nova” ordem regular que então se configurava. Em 1570, o primeiro Capítulo Geral elegia os primeiros abades para seus cargos trienais (SOUZA, 2007, p. 19-20). Em 1581, o quarto Capítulo decidiu pela implantação da Ordem no Brasil, enviando seus primeiros monges para Salvador (Bahia), onde seria construído o primeiro mosteiro fora da Europa (BARBOSA, 1991, p. 4; LUNA, 1947, p. 17). Surgiu, assim, a Congregação Luso-Brasileira (ENDRES, 1980, p. 40-41).

Já em 1584, o mosteiro de São Sebastião da Bahia foi incorporado à Congregação e elevado a abadia. Logo se transformaria em “cabeça” dos demais mosteiros no Brasil. Há dúvidas sobre as datas de fundação dos dois mosteiros seguintes, Olinda e Rio de Janeiro. Porém, segundo o cronista beneditino José Lohr Endres, o mosteiro pernambucano foi fundado entre 1586 e 1592, considerando a primeira data como a mais provável. Já o mosteiro do Rio só é mencionado em 1592. A única certeza é que ambos foram elevados a abadia em 1596 (ENDRES, 1980, p.51-53; LUNA, 1947, p. 18-19).

Até o final do século XVI, o Brasil veria a fundação de mais quatro casas: no Espírito Santo (1589), em Ilhéus (1589), na Paraíba (1595) e em São Paulo (1598). Devido ao rápido crescimento das casas, a Congregação decidiu que os mosteiros da América portuguesa

deveriam se reunir em uma província (1596), o que daria maior autonomia aos monges aqui instalados, embora continuassem dependentes do Capítulo Geral luso (LUNA, 1947, p. 19-20). A partir de então, caberia ao Abade Provincial edificar novos mosteiros sem pedir a autorização ao Capítulo, além de ter maior liberdade para gerenciar materialmente as casas sob sua supervisão. Muitas outras funções acumulava o provincial. Como consequência da distância e da relativa autonomia, os monges do Brasil foram paulatinamente se afastando de Portugal. Todavia, a Província não possuía qualquer independência na hora de legislar, o que acarretou em embates e desgastes entre os dois lados do Atlântico. Isso afetou, inclusive, as decisões em torno dos escravos (TAVARES, 2007, p. 49).

A expansão da Ordem no Brasil foi comprometida em 1630, em virtude das invasões holandesas – o mosteiro de Olinda sofreu os maiores danos –. Em Pernambuco, os monges acabaram se refugiando em seus engenhos no interior, ao mesmo tempo em que os invasores destruíram as suas casas e grande parte da cidade. Apenas em 1654, com a expulsão dos holandeses, os monges puderam voltar a Olinda e reconstruir o mosteiro (ENDRES, 1980, p. 84; LUNA, 1947, p. 128).

Segundo Endres, apesar dos esforços em contrário, certo “afrouxamento” na disciplina monástica podia ser percebido, levando a Congregação a tomar as devidas medidas contra esses comportamentos. Os “relaxamentos” e “desregramentos” só foram controlados em meados do século XVIII, quando medidas mais rigorosas conseguiram impor o retorno à “prática de observância, promulgando para isso leis moralizadoras” (ENDRES, 1980, p. 133-135).

Na segunda metade do século XVIII, os beneditinos experimentaram grande pressão advinda da Coroa Portuguesa. O então ministro do Império Português, Marquês de Pombal (na época ainda Conde de Oeiras), começou uma varredura em direção às ordens religiosas,

iniciada com os Jesuítas, em 1759. A medida serviu de alarme para as demais instituições, que logo perceberam que estavam na mira daquele governo. Em 31 de janeiro de 1764, foi expedido um Aviso que proibia a entrada de noviços nas corporações monásticas espalhadas pelo Império, ao mesmo tempo em que exigia uma relação de todas as casas (mosteiros e conventos), do número de sacerdotes e demais residentes, além das respectivas rendas (ENDRES, 1980, p. 137; BITTENCOURT, 1991, p. 10).

Em 1769, novas determinações reafirmavam a proibição de noviços, apagando-se nos monges, afirma Endres, “toda a esperança de futuro e acentuou-se, ainda mais, o afrouxamento na disciplina monástica, principalmente, pela diminuição dos membros”. A situação melhorou um pouco com a queda de Pombal e a ascensão de D. Maria I, que liberou a entrada de noviços (ENDRES, 1980, p. 137). Para Pacheco, as medidas visavam restringir a atuação dos religiosos nas esferas administrativas do Governo. O controle sobre a educação, o Tribunal do Santo Ofício e as propriedades eclesiásticas, além das restrições à renovação dos claustros, afetaram fortemente os rumos das diversas ordens religiosas, tanto em Portugal quanto no Brasil. Entretanto, sem dúvida, a medida mais agravante teria sido o noviciado, como se pode perceber através da leitura de vários estudos sobre a Congregação Beneditina (PACHECO, 2010, p. 57-58).

A restrição à entrada de novos monges nas ordens religiosas foi uma questão que reapareceu no século XIX, contribuindo diretamente para o declínio da força econômica das referidas instituições. Consequentemente, a diminuição progressiva de membros teria contribuído para a mudança de postura assumida pela Ordem Beneditina na segunda metade dos oitocentos, principalmente em relação à questão escrava (PACHECO, 2010, p. 58).

A primeira batalha, no entanto, foi a separação da autoridade portuguesa. Isto se deu devido à ruptura iniciada com a Independência do Brasil, em 1822, afetando as relações entre o Capítulo Geral Português e os monges da província brasileira. Quando os monges portugueses se reuniram em Tibães, em 1825, simplesmente omitiram as eleições que previam a renovação dos cargos ocupados no Brasil. Seguindo as determinações existentes, os prelados da Província passaram a ocupar os cargos interinamente, sem a devida renovação trienal (ENDRES, 1980, p. 141; LUNA, 1947, p. 23).

Os desgastes entre as duas bandas do Atlântico levaram os monges do Brasil a iniciarem um movimento de separação, através da interferência do então imperador D. Pedro I. Ele teria um importante papel no processo de independência galgado pela Província, que almejava alcançar a tão sonhada autonomia plena. Em 1827, o papa Leão XII expediu a bula *Inter gravissimas curas*, decretando a separação de Portugal e instituindo a Congregação Beneditina Brasileira. Em 1829, os monges do Brasil se reuniram em seu primeiro Capítulo, elegendo seu Abade Geral e os demais cargos necessários ao funcionamento da Congregação (ENDRES, 1980, p.142-143; LUNA, 1947, p. 25).

Na época, o Brasil possuía onze mosteiros, entre abadias e residências. Na “representação” enviada pelo Fr. Antônio do Carmo⁶

6 Apesar de atualmente os monges beneditinos do Brasil utilizarem a expressão Dom para designar todos os irmãos do mosteiro, a documentação utilizada neste livro apresenta, antes dos nomes de todos os membros da Ordem, a abreviatura Fr. (correspondente a frei). Apenas os abades recebiam o título de Dom. Não foi encontrada uma explicação muito clara sobre a mudança. A única referência ao assunto foi registrada por D. Marcos Barbosa, em seu estudo intitulado “Os beneditinos na Europa e no Brasil”. Ao tratar do século XVI (quando chegaram à América portuguesa os primeiros monges), o autor mencionou que nessa época os beneditinos eram chamados de freis, por influência das ordens mendicantes. Mas, discorre ele imprecisamente, que logo retornaram ao título tradicional de Dom, que pretende apenas significar Senhor (Dominus) [...] (BARBOSA, 1991, p. 6).

(então Provincial) ao Imperador D. Pedro I, encontramos interessantes elementos que evidenciam a necessidade da Ordem em apresentar seu papel na construção da nova nação. No apelo, o Provincial listou as “grandes vantagens ao Estado” desde sua fundação, pois havia aberto “terrenos incultos”, administrado os prédios rústicos⁷ e produzido açúcar. O dízimo e outras contribuições voltavam-se não apenas para a conservação dos templos e para as necessidades dos regulares, mas também em socorro aos pobres e miseráveis, tudo isso em “benefício da nação”. Fr. Antônio discorreu ainda sobre o papel da Ordem contra os invasores estrangeiros⁸.

Contribuindo para o estreitamento e a consolidação do Padroado na recente nação, a bula de 1827 teceu vários elogios ao intermediário no processo, afirmando que “apresentou-nos os seus especiais empenhos nosso mui querido filho em Cristo, Pedro I, Imperador do Brasil, por intermédio do amado filho M. Francisco Correa Vidigal, seu Ministro plenipotenciário perante Nós e a Sé Apostólica”⁹.

Em resposta à decisão da Santa Sé, o D. Abade interino do Brasil escreveu que o imperador estava possuído, naquele ato, “dos mais benéficos sentimentos para com a” Congregação de S. Bento do

7 “Art. 7º. São Prédios Rústicos: 1º. Os terrenos destinados para agricultura, ou sejam grandes, ou pequenos; cercados ou não cercados; cultivados ou incultos; como sesmarias, fazendas, estâncias, sítios, etc. 2º. As casas de continuada moradia dos fazendeiros e agricultores; os paióis, celeiros, armazéns e adegas; currais, cavalariças, senzalas, barracas e cabanas; os engenhos, fábricas e quaisquer oficinas; os moinhos d’água, e de vento, que não forem portáteis; os ranchos e telheiros, os aquedutos, os canais, e pontes, etc., e quaisquer outros edifícios de qualquer denominação, forma e construção, que sejam quando forem imóveis da maneira acima dita”. Rio de Janeiro 1º de setembro de 1836, p. 295 (FAZENDA – Dando instruções para regular a arrecadação do Imposto de siza dos bens de raiz). Coleção das Leis do Império do Brasil, 1836. Parte I.

8 Representação do Pe. Fr. Antônio do Carmo a S.M.I. o Sr. D. Pedro I, pedindo a separação da Ordem Beneditina do Brasil da Congregação Lusitana (apud ENDRES, 1947, p. 215-219).

9 Inter gravíssimas curas (apud ENDRES, 1947, p. 225).

Brasil, “filha de suas religiosas e pias súplicas para com o Santo Pontífice Padre, o que nos deve ser sobremaneira lisonjeiro”¹⁰. Todavia, a Ordem Beneditina e as demais instituições religiosas teriam que esperar até 1835 para a admissão de noviços. Nesse ano, o Governo permitiu que 30 candidatos fossem admitidos, dividindo-os igualmente entre beneditinos, franciscanos e carmelitas. Nas palavras de Joaquim Luna, os dez noviços que foram incorporados aos mosteiros beneditinos “vieram inocular vida nova nos claustros moribundos da Ordem no Brasil” (LUNA, 1947, p. 34).

Contudo, em 1855, o Estado decretou um novo Aviso, instituindo a proibição do noviciado. A medida afetaria decisivamente o futuro das ordens religiosas do Brasil, levando-as à decadência por falta de monges e frades para a perpetuação do patrimônio e a administração de toda a estrutura organizacional e física construída ao longo dos séculos (BITTENCOURT, 1991, p. 11; LUNA, 1947, p. 36)¹¹.

Para melhor compreendermos o impacto das restrições no cotidiano dos mosteiros, devemos observar alguns dados. Em 1764, o mosteiro de Olinda possuía 20 monges¹². Em 1870, os monges que restavam no mosteiro de Olinda se resumiam a apenas quatro, para administrar três engenhos, uma fazenda, os prédios urbanos, os aforamentos, os arrendamentos e os escravos¹³.

10 Mandamento do D. Abade Geral interino da Ordem de S. Bento do Brasil, para execução da Bula de separação (apud ENDRES, 1947, p. 230).

11 Discutirei mais profundamente essas questões no capítulo “Os Monges Emancipadores”.

12 Cópia da relação que mandou o M.R. Pe. D. Abade do Mosteiro da Paraíba. In: Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de São Bento de Olinda. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Vol. XLII, 1948-1949 (1952), p. 107. Os Manuscritos reúnem documentos retirados do “Livro dos Conselhos do Mosteiro de São Bento de Olinda” (1793 a 1875) e dos “Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda” (1828 até 1893).

13 Em onze mosteiros espalhados no Brasil, a Congregação possuía, em 1870, 41 religiosos. No Rio de Janeiro, 15 monges e na Bahia 11 (LUNA, 1947, p. 36-37).

Entretanto, essa realidade não afetava apenas a Ordem Beneditina. Segundo Oscar Beozzo, se na América portuguesa as ordens religiosas representavam a “estrutura mais visível do trabalho da Igreja”, no século XIX o abatimento material e humano era evidente, dando início a uma longa jornada de crise e decadência. No decorrer desse século, o número de clérigos seculares ultrapassou, e muito, o de regulares, situação considerada “inédita na história brasileira”. O clero diocesano, durante muito tempo vivendo à sombra dos regulares, transformava-se em maioria absoluta, composta basicamente de indivíduos brasileiros, devido às proibições em relação aos religiosos estrangeiros (BEOZZO, 1983, p. 94).

Ao lado dos beneditinos de Olinda (com quatro religiosos), outras corporações sofriam com as restrições à entrada de noviços. A exemplo disso, temos o caso dos carmelitas de Olinda (não-reformados), com apenas um frade, em 1870, responsável pela administração de todo o patrimônio na província, inclusive os escravos (COSTA, 1976). Os carmelitas reformados do Recife (denominados “Descalços”), com quatro conventos na província, em 1883, contavam com apenas seis frades (ARAÚJO, 2007, p. 129)¹⁴. Em todo o Brasil, o número de religiosos regulares somava 393 pessoas, sendo 107 homens e 286 mulheres¹⁵, bem inferior ao quantitativo de clérigos seculares apresentados para o mesmo período (2.225 indivíduos).

No entanto, apesar do número reduzido em grande parte do país, as Ordens ainda detinham grande patrimônio material e escravista, concentrado nas mãos de tão poucas pessoas¹⁶. Os beneditinos, com

14 Sobre a reforma que dividiu os carmelitas em calçados e descalços, ver: ARAÚJO, 2000.

15 População Considerada em Relação às Profissões (Império do Brasil). In: Recenseamento de 1872, p. 7.

16 Em Pernambuco, as instituições religiosas em atividade eram: a Ordem de São Bento, a Ordem dos Carmelitas Descalços, a Ordem dos Carmelitas Calçados, a Ordem de São Francisco, o Hospício dos Capuchinhos, os padres de São

onze mosteiros espalhados pelo Brasil, possuíam engenhos, mais de 40 fazendas e terrenos, 230 casas, 2 olarias e 1.265 escravos. Já os carmelitas, com 14 conventos, detinham a posse de mais de 40 fazendas e terrenos, 136 prédios, 4 engenhos, 2 olarias, 910 cabeças de gado e 1.050 escravos. Os franciscanos, em 25 conventos, possuíam aproximadamente 40 escravos. Os mercedários, com apenas um religioso, estavam em posse de 200 cativos e 4 fazendas. Por fim, as religiosas clarissas, ursulinas, concepcionistas e carmelitas descalças, possuíam, juntas, 121 casas e 405 escravas e servas (FRAGOSO, 2008, p. 201)¹⁷.

A reestruturação da Ordem Beneditina do Brasil e demais corporações tradicionais aconteceu apenas com o advento da República, decorrente da separação entre Igreja e Estado e, conseqüentemente, a maior autonomia da primeira nos assuntos eclesiásticos, antes dependente do Padroado Real. Apenas em 1895 chegaram os primeiros noviços para compor essa nova fase da Congregação Brasileira (BITTENCOURT, 1991, p. 12; LUNA, 1947).

Francisco Xavier, os Lazaristas, as irmãs da caridade e as Dorotéias. Contava ainda com os recolhimentos femininos: Nossa Senhora da Glória, (na Boa Vista), Nossa Senhora da Conceição (em Olinda), Sagrado Coração de Jesus (em Igarassu), Nossa Senhora da Soledade (em Goiana) e Nossa Senhora do Bom Conselho (em Papacaça). Diário de Pernambuco, sexta-feira, 17 de março de 1871 (Parte Oficial: Governo da Província). Microfilmes. LAPEH-UFPE. Outros dois estabelecimentos importantes na província eram o Seminário de Olinda e a Catedral da Sé.

- 17 Todavia, as informações sobre os patrimônios dessas Ordens eram extremamente precárias, o que nos leva a crer que tais dados não representam uma aproximação confiável da realidade dos bens dessas instituições. Faltam estudos mais aprofundados sobre o tema.

A escravidão e a regra

A Regra do Glorioso Patriarca São Bento foi instituída no século VI, enquanto Bento de Núrsia (c.480-c.550) ainda estava vivo (SOUZA, 2007, p. 18). O escrito é constituído por 73 capítulos, tratando dos diversos aspectos da vida no claustro e sobre a conduta a ser seguida pelos monges. Questões como o papel do Abade, a importância do Conselho, a obediência, o silêncio, a humildade, a rotina de orações, as correções, o tratamento dos enfermos e muitos outros aspectos foram alvo dessa compilação. A questão “servil” aparece apenas em um parágrafo.

Segundo São Bento, já no primeiro capítulo de sua Regra, o Abade não deveria fazer “distinção de pessoas no mosteiro”. Nenhum de seus membros deveria ser mais amado do que outro, “a não ser aquele que for reconhecido melhor nas boas ações ou na obediência”. Dizia ainda que o Abade não deveria antepor “o nascido livre ao originário de condição servil, a não ser que exista outra causa razoável para isso”. Assim, suas ações deveriam ser guiadas pelo princípio da justiça, qualquer que fosse a “condição social” do indivíduo. Para Bento de Núrsia, “servo ou livre, todos somos um em Cristo e sob um só Senhor caminhamos submissos na mesma milícia da servidão”. De acordo com suas palavras, Deus distinguia as pessoas apenas em um ponto: “se fomos melhores do que os outros nas boas obras e humildes”. Assim como a caridade de Deus deveria ser para todos, o mesmo pode ser dito sobre a disciplina proposta igualmente àqueles que faziam parte da comunidade beneditina, “conforme o merecimento de cada um”¹⁸.

Na época em que São Bento escreveu sua Regra, a servidão na Europa possuía uma dimensão e uma roupagem bem diferente daquela em que os beneditinos encontraram durante as reformas de seus mosteiros e sua expansão na Idade Moderna. Nesse contexto,

18 Regra do glorioso Patriarca São Bento, p. 7.

a escravidão foi reelaborada, em termos numéricos e mentais. Juristas e teólogos construíram paulatinamente todo um arcabouço teórico que foi utilizado como suporte ideológico para a construção do escravismo moderno. Por isso, a realidade econômica, política, social e espiritual daquele momento propiciou adaptações da Regra aos condicionamentos impostos por uma conjuntura bem diferente daquela dos tempos de São Bento, marcada pelas diretrizes tridentinas e pelos interesses dos Estados Absolutistas¹⁹.

Além disso, ao chegarem ao Brasil no século XVI, os beneditinos se adequaram à nova realidade à sua frente, marcada pela “necessidade” de usar o braço escravo (HORNAERT, 2008, p. 40). Rapidamente eles se transformaram em proprietários de terras e cativos, dedicando-se à produção agrícola e distinguindo-se de outras ordens religiosas ao evitarem a ação missionária. Nas palavras de Eduardo Hornaert, os monges que então se transferiram para cá seguiam uma Regra visando principalmente uma vida contemplativa, “fora do mundo” (HORNAERT, 2008, p. 56).

19 Sobre a construção e a legitimação jurídico-teológica da escravidão, ver: BOXER, 2002; MATTOS, 2001; SILVA, 2002; VAINFAS, 1986; e BLACKBURN, 2003.

CAPITULO II

“A Ociosidade é Inimiga da Alma”

Gestores progressistas

Um dos pontos mais marcantes nas discussões em torno da escravaria beneditina se refere ao fato de os monges terem conseguido por tanto tempo manter a estabilidade numérica sem depender do tráfico atlântico, diferentemente da grande maioria das propriedades escravistas do país. Manolo Florentino bem demonstrou essa dependência, ao afirmar que “o tráfico atlântico constituía-se em variável fundamental para a reprodução física da mão-de-obra cativa”, referindo-se a uma das maiores capitais escravistas do país, o Rio de Janeiro (FLORENTINO, 1997, p. 27). Segundo o autor, devido a vários fatores (alta mortalidade, baixa taxa de fecundidade, “pois os adultos, embora majoritários, não conseguiam se autor-repor adequadamente” etc.), a tendência da população escrava no Rio de Janeiro seria a da redução contínua. Todavia, a população escrava cresceu gradualmente, o que se explica pela existência “de um poderoso fluxo externo e contínuo para a reposição de sua escravaria, representado pelo tráfico atlântico de africanos” (FLORENTINO, 1997, p. 32-33).

Tal ideia pode ser estendida às demais regiões escravistas do Brasil, cuja dependência da importação de africanos se tornou uma prática indispensável para a continuidade da escravidão. Marcus Carvalho demonstrou, para Pernambuco, que o tráfico atlântico também se apresentava como importante fonte de renovação da escravaria para a Província ao longo da primeira metade do século XIX, mesmo considerando os momentos de declínio decorrentes de pressões externas e internas (CARVALHO, 2001)¹.

Todavia, apesar do quadro geral da sociedade escravista brasileira, a Ordem Beneditina construiu todo um aparato que possibilitou a quase autonomia no processo de autorreposição de sua escravaria. Apesar de essa questão ter sido polemizada por autores como Jacob Gorender e Manuela Carneiro da Cunha, foi Stuart Schwartz que primeiramente se dedicou ao estudo das propriedades escravistas beneditinas na América portuguesa, evidenciando o papel da família escrava na reprodução e na estabilidade de suas posses. Enquanto os primeiros autores citados se utilizaram unicamente dos polêmicos e controversos relatos de viajantes do século XIX, Schwartz adentrou na documentação beneditina, com o objetivo de compreender o funcionamento dos engenhos da Ordem, principalmente no século XVIII (GORENDER, 1992; CUNHA, 1985; SCHWARTZ, 1983).

O autor destacou que as propriedades beneditinas dependiam mais do crescimento vegetativo de sua escravaria do que da aquisição de novos escravos. Isso foi possível devido à habilidade desenvolvida pelos monges, considerados “gestores progressistas”. Segundo Schwartz, ao mesmo tempo em que se preocupavam em experimentar novas técnicas e produtos, desenvolveram um modo peculiar de utilização da mão de obra cativa. Para o autor, “foi sobretudo no tocante à organização do trabalho escravo e ao tratamento dispensado à mão-de-obra servil que os beneditinos parecem ter sido mais progressistas e mais bem-sucedidos”. Diferentemente

1 Cf.: Parte II: Tráfico, traficantes, sociedade pernambucana.

dos demais senhores de engenho do Brasil, os monges buscaram estimular a formação de “unidades familiares” no interior de suas propriedades (SCHWARTZ, 1983, p. 39).

Se na maioria dos engenhos se observava uma proporção desequilibrada entre os sexos, baixas taxas de natalidade e uma pequena população infantil, as propriedades beneditinas apresentavam taxas de fertilidade significativa, o que poderia indicar “esforços deliberados de promoção de unidades conjugais estáveis”. Segundo Schwartz, apesar de considerar que a “política” de incentivo a uniões estáveis também possuía um caráter moral para os beneditinos, os efeitos positivos de tal ato eram algo a ser levado em conta pelos monges (SCHWARTZ, 1983, p. 39-40).

Enquanto em grande parte da escravaria dos senhores leigos o “matrimônio sancionado pela Igreja Católica não estava aberto a todos os escravos que o requisitassem”, como apontou Robert Slenes (1999, p. 73)², entre os cativos das propriedades beneditinas o casamento era uma obrigação moral e religiosa. Logo, o estímulo à união matrimonial era parte integrante da regra. Como bem destacou Gian Carlo de Melo Silva, “a Igreja, ao longo de sua história, não deixou de perceber o papel representativo da formação de grupos familiares, visto como célula de um conjunto maior que é a sociedade”, ou seja, um importante “instrumento de difusão da religião” (SILVA, 2010, p. 31). E, como o modelo beneditino estava embebido de preceitos religiosos, estimular a formalização das uniões afetivas dentro de suas regras se tornou algo primordial para o bom funcionamento de seu modelo de gestão³.

2 Semelhante constatação foi destacada por Roberto Guedes: “[...] casar não era acessível a todos. Então, neste sentido, o casamento era uma distribuição de recursos empreendida pelo senhor” (GUEDES, 2008, p. 176).

3 Uma versão sobre o debate acerca da reprodução dos escravos beneditinos foi publicada como capítulo de livro intitulado “Os Escravos Brancos de São Bento: crioulização e reprodução endógena nas propriedades beneditinas, Pernambuco,

Talvez os únicos que se aproximaram do aspecto do modelo beneditino tenham sido os jesuítas. Márcia Amantino, em seu estudo sobre os inacianos na Capitania do Rio de Janeiro e na Província do Paraguai no século XVIII, destacou que “o equilíbrio sexual entre os cativos dos inacianos propiciava a formação de famílias e uma acentuada estabilidade no plantel da escravaria”. A autora afirma ainda que tanto na América portuguesa quanto na espanhola, os jesuítas apresentaram uma grande preocupação com a “instituição do matrimônio”, com seu papel religioso e moralizador, visando evitar que os escravos vivessem em pecado (AMANTINO, 2011, p. 37). Denise Vieira Demétrio, analisando os dados das fazendas jesuíticas Engenho Velho e São Cristóvão (Rio de Janeiro), observou que essas propriedades apresentavam um alto índice de casamentos (DENISE, 2008, p. 149).

Outros aspectos referentes à gestão beneditina contribuíram para demonstrar que os monges, de forma geral, davam um tratamento diferenciado aos seus escravizados. Henry Koster registrou em seu diário a “excelente” administração da fazenda Jaguaribe, onde “os negros eram tão felizes quanto a sua situação permitia”. O trabalho era relativamente leve e os castigos físicos eram aplicados apenas às crianças (KOSTER, 2002, p. 380).

Contudo, é importante destacar que a ideia em torno do “bom tratamento” sempre foi controversa na historiografia. O certo é que (considerando aqui o caso dos beneditinos) o incentivo à formação de família era algo premente no modelo de boa administração desses religiosos, além de outras práticas que estavam ora relacionadas à própria Regra de São Bento (alimentação, disciplina, obediência, bom tratamento dos enfermos etc.), ora vinculadas a uma boa gestão dos negócios internos da Ordem.

séculos XVIII e XIX”, no livro organizado por Sylvania Núbia Chagas, *África e Brasil: culturas híbridas, identidades plurais*. Cf. referência completa em: COSTA, 2019.

Stuart Schwartz, em *Segredos Internos*, observou que as propriedades beneditinas na Bahia dedicavam de 50 a 60 por cento dos seus recursos aos gastos com a escravaria e que “Cerca de 30% destinaram-se à compra de alimentos”. Para ele, os gastos com os escravos apresentam dados bem peculiares aos beneditinos, o que poderia indicar uma diferenciação no tratamento desses cativos. Isso ficou mais evidente no final do século XVIII, quando os monges passaram a adotar “uma postura em favor de melhores condições”, diminuindo o uso do trabalho livre em detrimento do escravo, sendo esses indivíduos utilizados como artesãos e técnicos. O autor percebeu ainda que a taxa de aquisição de escravos foi reduzida, devido às boas condições de vida da escravaria e seu crescimento vegetativo (SCHWARTZ, 1988, p. 192). Schwartz afirma também que o “êxito dos beneditinos foi, aparentemente, consequência de boa administração, melhor tratamento dos escravos, resultando em taxas de mortalidade mais baixas, de fecundidade mais altas e de economia de gastos” (SCHWARTZ, 1988, p. 202).

Primeiramente, é importante destacar, como bem observou Schwartz, que as propriedades beneditinas não tinham como objetivo uma produção voltada para o lucro, como os demais engenhos e as fazendas do Brasil, inclusive as jesuítas. Evidentemente, tal possibilidade não era descartada, mas “não há indícios de que a direção da Ordem pressionasse no sentido de incrementar a taxa de lucro”. O objetivo maior era integrar todas as atividades de forma que atendessem às necessidades cotidianas do mosteiro, dos próprios engenhos e das fazendas. Segundo Schwartz, ao examinar os dados referentes aos engenhos beneditinos da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco (no século XVIII), constatou-se que a principal função dos referidos estabelecimentos rurais era “proporcionar recursos para o custeio da manutenção dos membros da Ordem e das atividades dos seus escravos” (SCHWARTZ, 1983, p. 36-37).

Como o número de monges foi decrescendo no decorrer do século XIX, as necessidades diárias cada vez mais dependiam da força do braço escravo. Como a aquisição de novos cativos não se tornou uma prática recorrente da Ordem, tornava-se necessário construir um aparato material e moral que garantisse a perpetuação e a reprodução da mão de obra disponível. Baseando-se nos princípios estabelecidos pela Regra de São Bento e na necessidade de manutenção da escravaria, os beneditinos investiram continuamente em melhores condições materiais e de saúde de seus escravos. Ao que tudo indica, tais práticas contribuíram para a longevidade de seus escravos e para o crescimento vegetativo.

O Livro de Mordomia⁴, de 1828-1835, demonstra que os beneditinos destinavam parte de seus rendimentos aos gastos referentes à alimentação, à vestimenta e a outras necessidades cotidianas dos monges e de todos os escravos das propriedades. Os alimentos listados no Livro trazem os seguintes produtos mais recorrentes: temperos, laranjas, pão, manteiga, vinagre, mel, peixe, bacalhau e vinho. Evidentemente, o cardápio era destinado principalmente aos beneditinos. A carne estava fora do cotidiano de todos. De acordo com o escrito do Patriarca, todos deveriam abster-se “completamente de carne de quadrúpedes, exceto os doentes demasiadamente fracos”. Os escravos, como parte do corpo monástico, deveriam seguir a mesma disciplina imposta pela Regra⁵.

Entretanto, a alimentação não se limitava a esses produtos. Segundo Henry Koster, ao visitar a fazenda Jaguaribe, principal “celeiro” do Mosteiro, na propriedade plantavam-se mandioca, milho,

4 Livro que registrava todos os gastos cotidianos do Mosteiro, como reparos das estruturas físicas, alimentação, esmolas, aluguel de canoa etc. Existem outros volumes desse livro, todavia, muitos estão em péssimo estado de conservação. Utilizei a referida obra como exemplo, já que as demais apresentam informações semelhantes.

5 Regra do Glorioso Patriarca, capítulo 39: Da medida da comida, p. 27.

arroz e outros mantimentos destinados a suprir as necessidades alimentícias dos monges (KOSTER, 2002, p. 378). É possível conjecturar que os escravos também deveriam usufruir de parte da produção para o seu próprio sustento cotidiano, principalmente quando estavam doentes. Além disso, os beneditinos concediam pequenos lotes de terras aos escravizados, que plantavam para se sustentar ou mesmo obter algum lucro, usado para a compra da alforria, bens materiais e até mesmo escravos.

Contudo, o “bom tratamento” tinha objetivos além dos princípios cristãos: o bom funcionamento de engenhos e fazendas. Em *Escravos, roceiros e rebeldes*, Schwartz destacou que, no decorrer do século XVII e XVIII, os senhores de engenho, de forma geral, foram paulatinamente colocando cativos em ocupações antes destinadas a trabalhadores livres, como tarefas administrativas e especializadas, com o objetivo de reduzir os custos com salários. Em contrapartida, a mudança se apresentou como uma boa oportunidade para os escravos, pois surgia no interior da senzala uma distinção social que criava “possibilidades de promoção dentro da força de trabalho e dentro da hierarquia da lavoura” (SCHWARTZ, 2001, p. 97).

De forma semelhante, a questão do trabalho escravo para os monges se tornou algo fundamental para a sua sobrevivência na América, levando-os a fazer adaptações antes não previstas em seus estatutos. “A ociosidade é inimiga da alma”, escreve São Bento em sua Regra. Por isso, segundo suas palavras, os monges deveriam, em “certas horas”, ocuparem-se com o trabalho manual; e, em outras, com a “leitura espiritual”.

No entanto, se “a necessidade do lugar ou a pobreza” exigissem que se ocupassem, pessoalmente, “em colher os produtos da terra”, os monges não deveriam se entristecer por isso, porque então seriam “verdadeiros monges” se vivessem “do trabalho de suas mãos,

como também os nossos Pais e os Apóstolos”⁶. No caso do Brasil, os monges puderam se dedicar mais à oração e à administração dos bens da Ordem do que ao trabalho manual cotidiano. Essas tarefas ficaram a cargo dos escravizados, que ocupavam diferentes atividades, inclusive de gestão de engenhos e fazendas.

Isso fica evidente nos diferentes documentos consultados, nos quais constatamos uma preocupação recorrente em preparar cativos para desempenharem atividades especializadas⁷.

A escravidão em números

Como já havia mencionado, uma das peculiaridades da gestão beneditina foi a capacidade de manter relativamente estável o número de escravos em suas propriedades, no decorrer dos séculos XVIII e XIX. Com base nessa premissa, apresentarei a seguir alguns dados que irão nos ajudar a melhor visualizar a sua evolução no tempo. A primeira questão a ser tratada se refere à entrada e à saída de escravos nas propriedades beneditinas. Não havia uma documentação específica que registrasse esses dados, fato que me levou a extrair tais informações de diferentes fontes, como a Crônica do Mosteiro de Olinda, o Livro dos Conselhos (1793-1875) e os Estados (1828-1889). Vejamos alguns desses números.

6 Regra do Glorioso Patriarca, capítulo 48: “Do trabalho manual cotidiano”.

7 Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda (1828 até 1893). In: Manuscritos, 1952.

Quadro 1 - Dados sobre Compra e Venda de Escravos (1697-1872)

Triênio ¹	Compra	Venda
1697-1700 ²	25	
1703-1707 ³	7	
1736-1739 ⁴	12	5
1739-1742 ⁵	3	
1743-1746 ⁶	1	
1746-1750 ⁷	7	
1750-1753 ⁸	4	
1757-1760 ⁹	2	
1760-1763 ¹⁰	12	
1793-1796 ¹¹	3	3
1800-1803	2	2
1815-1818 ¹²	1	6
1843-1846 ¹³	2	1
1857-1860 ¹⁴	1	
1869-1872	-	1
Total	82	18

Fonte: Crônica do Mosteiro e Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de Olinda, 1940.

Considerando os dados da tabela acima, podemos concluir que, até o final do século XVIII, apenas 82 escravos foram adquiridos pelos beneditinos de Olinda. Observamos ainda que, a partir de 1818, somente dois cativos foram comprados. Devemos considerar que, pelo menos nos primeiros tempos de colonização, muitos escravos foram incorporados à Ordem de São Bento através de doações e heranças, o que poderia ter contribuído de forma decisiva para a formação de uma escravaria numerosa. Segundo Cristiane Tavares, quando terras e fazendas eram doadas aos monges, todas as benfeitorias e a escravaria também eram transferidas para a Ordem. Contudo, a autora destacou, após ter analisado as Crônicas dos Mosteiros e os Livros de Tombo das principais casas da Ordem no Brasil, que tais cativos não eram citados na documentação (TAVARES, 2007, p. 141).

Também não encontrei, nas principais fontes referentes aos beneditinos de Pernambuco, números significativos que demonstrassem o incremento da escravaria beneditina através de doações e heranças, pois ambas só aparecem esporadicamente. A dependência do tráfico era pequena, caindo drasticamente no decorrer do século XIX. No triênio 1857-1860, o D. Abade Fr. Felipe de S. Luiz Paim assim justificava a aquisição de um cativo em seu relatório trienal: “Compra de um escravo, que circunstâncias imperiosas aconselham a fazer”⁸.

Mas como, então, o número de escravos beneditinos cresceu de forma tão regular, mantendo-se estável até pelo menos 1850? Mesmo considerando que a escravaria beneditina tenha se formado a partir de doações, heranças e compras, elas não foram capazes de dar a estabilidade verificada neste estudo. Para Stuart Schwartz, “os engenhos beneditinos dependiam antes do crescimento vegetativo da população escrava do que da aquisição de novos escravos” (SCHWARTZ, 1983, p. 32).

O que de fato veio a manter constante a sua “escravatura” foi duas práticas compartilhadas pela Ordem Beneditina em todo o Brasil: o estímulo à formação de famílias e a venda apenas em casos específicos⁹. Os beneditinos não estimulavam apenas os casamentos dentro dos valores cristãos, mas também a procriação das escravas através de recompensas diversas como, por exemplo, carga de trabalho reduzida, para as que se destacavam na perpetuação e reprodução dos laços familiares.

Se em vários pontos a estratégia se apresenta como algo claramente importante na manutenção da “escravatura” beneditina, não podemos deixar de pensar que essa prática estava diretamente

8 Estado, p. 318. Manuscritos, 1952.

9 Em 1822, a Ata do Conselho de 14 de maio registrava que os escravos da fazenda Jaguaribe eram “pela mor parte casados”. Livro dos Conselhos, 14 de maio de 1822, p. 169-170. Manuscritos, 1952.

ligada a valores morais e religiosos, evidenciados principalmente na exigência persistente na legitimação do matrimônio. Dessa forma, como afirmou Piratininga Jr., evitavam-se “os excessos” advindos de “práticas libidinosas adversas aos costumes monásticos” (PIRATININGA Jr., 1991).

No caso da venda, apenas aqueles considerados “mal procedidos”, ou seja, os “insubordinados”, eram levados ao Conselho, onde tinham seus destinos selados. Porém, apenas dezoito cativos foram vendidos entre 1697 e 1872 (**Quadro 1**), considerando a documentação pesquisada. Para Piratininga Jr., as senzalas beneditinas ficaram livres do “trauma da venda”, contribuindo para a formação da família escrava no interior das suas propriedades (PIRATININGA Jr., 1991, p. 73).

Mesmo possuindo uma mortalidade alta, o número de escravos se manteve, durante quase toda a gestão escravista, bastante estável. Para melhor visualizarmos a evolução da escravaria beneditina entre o início do século XVIII até a libertação total em 1871, reunidos dados retirados da Crônica e dos Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda (1700-1799), organizando tais números por período e por propriedade.

Quadro 2 - Escravos da Ordem de São Bento de Pernambuco

Engenhos	Anos					
	1700-1703	1712-1715	1717-1720	1766-1769	1769-1772	1772-1778
Mussurepe	66	89	64	70	86	98
S. Bernardo	58	50	64	94	99	101
Goitá	Arrendado	Arrendado	Arrendado	70	80	85
Jaguaribe	24	16	11	60	74	70
Mosteiro	-	-	-	-	30	-
Total	148	155	139	294	369	354

Engenhos	Anos					
	1778-1780	1784-1786	1786-1789	1789-1793	1793-1795	1795-1799
Mussurepe	98	101	142	138	130	110
S. Bernardo	108	107	103	105	102	82
Goitá	85	91	96	105	107	103
Jaguaribe	34	49	56	61	68	64
Mosteiro	-	-	-	46	59	49
Total	325	348	397	455	466	408

Fontes: Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda; ¹⁰ Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda.

Até o final dos setecentos, o número de escravos aumentou gradualmente até o ano de 1795, com algumas baixas que posteriormente foram sanadas. Apenas no último triênio do século XVIII, percebemos uma redução mais significativa, justificada pelo abade da época como resultado de uma epidemia de bexigas, principalmente no engenho São Bernardo. O Mosteiro teria perdido pelo menos 58 cativos para a doença.

Uma lacuna evidente se refere aos dados correspondentes aos escravos que serviam ao Mosteiro. Poucos foram os relatórios que apresentaram seu número. A princípio, o índice elevado de cativos empregados no estabelecimento parecia pouco confiável, até nos

¹⁰ Livro 211 (1700-1703; 1712-1715; 1717-1720; 1720-1723; 1766-1769), Livro s/ numeração (1769-1772), Livro 212 (1778-1780), Livro 213 (1784-1786), Livro 214 (1789-1793; 1795-1799). Arquivo do Mosteiro de Olinda.

depararmos com uma informação contida no Estado do D. Abade Fr. Miguel Arcanjo da Anunciação (1769-1772), afirmando que havia achado no serviço do Mosteiro 30 escravos, “entre oficiais, aprendizes, velhos e meninos”.

O século XVIII terminou com 408 escravos espalhados pelas propriedades beneditinas de Pernambuco. Infelizmente, não possuímos dados para a primeira metade do século XIX. A partir de 1850, o número de escravos começou a cair, devido a várias circunstâncias. Em 1865, as propriedades contavam com aproximadamente 298 escravos¹¹, distribuídos em quatro propriedades (engenhos Goitá, Mussurepe e São Bernardo, além da fazenda Jaguaribe). Os fatores que contribuíram para a diminuição progressiva foram: alta mortalidade em épocas de epidemia (bexigas, sarampo e cólera); venda de propriedades com seus respectivos escravos; acelerado processo de manumissão na década de 1860 (pressão do Governo Imperial); e redução drástica do número de monges.

Em 1870, havia apenas quatro religiosos para a gestão de um patrimônio tão diversificado (que incluía terras arrendadas, aforamentos, casas alugadas), além da difícil tarefa de “disciplinar” e “vigiar” uma escravaria numerosa. Isso contribuiu para que, entre 1866 e 1871, o Mosteiro alforriasse 119 escravos. Quando decidiram libertar todos em 29 de setembro de 1871, restavam 228 cativos (dois haviam morrido até a data).

Contudo, estamos apenas no início de uma história. As reflexões tecidas até agora são apenas o ponto inicial de uma discussão mais complexa e mais profunda, que se desenvolverá nos capítulos que seguem. De fato, toda uma complexa engrenagem visava transformar os escravos em reféns de seus próprios anseios, através

11 Inventários dos escravos, disponível nos Livros e Gastos das propriedades: São Bernardo – Mussurepe, 1862-1873/ Códice 140; Mussurepe: 1863-1874 / Códice 143; Goitá: 1817-1835/ Códice 146; Jaguaribe:1854-1870/ Códice 151. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

de mecanismos bem elaborados que buscavam efetivar o modelo beneditino de gestão escravista. Todavia, as relações cotidianas extrapolaram os ditames e as regras vindas de cima. De um lado, os monges-senhores construindo táticas peculiares na tentativa de dominar os corpos e as mentes de seus escravos. Do outro, os cativos que, de geração em geração foram paulatinamente se apropriando das estratégias senhoriais em benefício próprio, na busca incessante pelo “prêmio gordo”: a alforria (SLENES, 1997, p. 274).

CAPÍTULO III

Humildade, Obediência e Escravidão

O caráter senhorial beneditino

A escravidão era uma forma de exploração. Suas características específicas incluíam a ideia de que os escravos eram uma propriedade; que eles eram estrangeiros, alienados pela origem ou dos quais, por sanções judiciais ou outras, se retirara a herança social que lhes coubera ao nascer; que a coerção podia ser usada à vontade; que a sua força de trabalho estava à completa disposição de um senhor; que eles não tinham o direito à sua própria sexualidade e, por extensão, às suas próprias capacidades reprodutivas; e que a condição de escravo era herdada, a não ser que fosse tomada alguma medida para modificar essa situação (LOVEJOY, 2002. p. 29-30).

A citação que abre este capítulo tem o objetivo de não esquecermos o caráter fundamental da escravidão: a violência. Ela estava presente em todas as etapas que levavam à institucionalização do ato de tornar um ser humano uma propriedade de outro. O fundamento é tão inerente à escravização que pode ser observado nos diferentes lugares e tempos em que existiu. Tal definição é importante por

lidarmos com uma instituição (a Ordem Beneditina) que vez por outra ressalta (através de seus membros, viajantes do século XIX e mesmo autores consagrados) o caráter mais “ameno” no tratamento de seus escravos. Como se isso fosse possível, ao se tratar de escravidão¹, pois, como bem afirmou Hebe Mattos, “não há escravidão ‘suave’ ou ‘cruel’, ela dispensa adjetivos” (MATTOS, 1998, p. 143).

Independente do senhor (fosse ele leigo ou religioso), o cativo era considerado uma mercadoria, “objeto das mais variadas transações: venda, compra, empréstimo, doação, transmissão por herança, penhor, sequestro, embargo, depósito, arremate e adjudicação”. Era, por definição jurídica e social, uma propriedade. O escravo só se transformava em “pessoa” quando considerado um criminoso, pois poderia ser julgado e condenado como tal (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 30-31).

Para Manuela Carneiro da Cunha, o escravismo, “como qualquer sistema hierárquico”, tem “contido nele *loci* de violência e de opressão que estarão eventualmente situados em pontos diferentes em diferentes sociedades, mas não poderão deixar de existir” (CUNHA, 1985, p. 17-18). Douglas Libby reforça essa concepção afirmando que “o escravo constituía uma propriedade privada do senhor”. As leis que trataram da questão sempre se baseavam nas antigas tradições rigorosas romanas, “segundo as quais o senhor desfrutava de uma autoridade absoluta sobre sua propriedade cativa” (LIBBY, 2009, p. 31).

É importante ter em mente que os senhores sempre buscaram soluções para obter o máximo da força produtiva de seus cativos, elaborando e reelaborando estratégias que visavam incentivar a colaboração, “oferecendo ao menos um pequeno raio de esperança”. Todavia, a força bruta sempre foi um recurso indispensável. A

1 Uma versão do referido texto foi publicada na revista *Religare*, com o título “O caráter senhorial beneditino. Pernambuco, séculos XVIII e XIX”. Cf. referência completa em: COSTA, 2014.

escravidão, afirma Stuart Schwartz, “sempre foi sinônimo de chicote” (SCHWARTZ, 2001, p. 98).

A citação de Paul Lovejoy nos traz ainda outros dois pontos importantes para a discussão: a questão em torno da capacidade reprodutiva dos escravos e as “medidas” que poderiam tomar para modificarem a situação, ou seja, a alforria. Contudo, o ponto fundamental refere-se aos mecanismos de controle e disciplinarização construídos pelos beneditinos ao longo dos séculos, com o objetivo de transformar os cativos em servidores obedientes, leais e dependentes dos recursos materiais oferecidos pela Ordem, mesmo após a alforria. Eles construíram um modelo peculiar de dominação escravista, que tinha como pressupostos básicos o estímulo à formação de famílias e o amplo acesso à liberdade, pelo menos no discurso.

O referido modelo, apesar de compartilhar muitos traços com certas medidas adotadas por outras categorias de senhores, revela-nos muitos aspectos originais, contribuindo para refletirmos acerca das várias “faces” das relações escravistas no Brasil. Para Manuela Carneiro da Cunha, se “é falsa questão a da leniência relativa da escravidão brasileira, é ao contrário pertinente expor o lugar dos mecanismos de controle que necessariamente existem” (CUNHA, 1985, p. 18).

Neste ínterim, algumas questões se tornaram fundamentais para a elaboração deste capítulo: Quais os objetivos e as especificidades desse modelo? Até que ponto ele foi eficiente em seus objetivos? Qual o papel dos escravos nesse processo, diante de mecanismos altamente disciplinadores e pautados no discurso paternalista?

Diante dessas perguntas, faz-se necessário, primeiramente, definir o caráter senhorial beneditino, através da reflexão acerca de uma instituição religiosa como proprietária de escravos. A historiografia tem discutido sobre o senhor enquanto indivíduo, integrante de uma “camada”, “classe”, “grupo”, “sociedade”, “pessoa física”, para

utilizar um termo mais atual. A ideia de um “senhor” sem “face”, sacralizado e altamente organizado me levou a refletir sobre tal peculiaridade.

“Que sejam obedientes uns aos outros”

Este é o título do Capítulo 71 da Regra de São Bento. Ele vem complementar, de certa forma, o Capítulo 5, intitulado simplesmente “Da Obediência”. Assim se inicia este último: “O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora”². Já no Capítulo 71, o Patriarca destacava que a obediência não deveria ser tributada apenas ao Abade, mas que os irmãos obedecessem uns aos outros, respeitando os graus de hierarquias. Os mais jovens deveriam, com isso, obedecer aos irmãos mais velhos, “com toda caridade e solicitude”. Assim, através da obediência, chegariam a Deus. A Regra destacava ainda que não seriam permitidos “poderes particulares”, pois antes de tudo estava a autoridade de seus superiores. Os insubordinados deveriam ser submetidos a castigos corporais, e o “contumaz” deveria ser expulso do mosteiro³.

Entretanto, depois de tantos séculos, como os monges beneditinos se portavam diante de regras tão rígidas? A obediência foi uma virtude generalizada entre os beneditinos? Como se dava a relação entre a Ordem, enquanto instituição complexa, e seus sujeitos com desejos, conflitos internos e tensões cotidianas?

Um processo de 1831, envolvendo os mosteiros de Pernambuco e da Paraíba (que reivindicavam um escravo, vendido de forma irregular), apresenta importantes elementos para discutirmos tais pontos, principalmente no que se refere ao caráter senhorial beneditino. O

2 Regra do Glorioso Patriarca São Bento, p. 11.

3 Regra do Glorioso Patriarca, p. 41-42.

Libelo Civil dizia respeito à posse “ilegal” do engenho Cajabussu⁴, localizado na freguesia do Cabo de Santo Agostinho (litoral sul de Pernambuco), além de “seus pertences” e escravos que foram “alienados” ilegalmente pelo ex-Abade da Paraíba, Fr. Eduardo de São Bento Homem. No entanto, apesar de tantos elementos citados nas reivindicações, o objeto específico deste Libelo foi o escravo Antônio, deslocando-se para outros processos os demais bens mencionados⁵. O então Abade da Paraíba, Fr. Antônio de S. Bento Nunes, solicitou aos monges de Olinda que o representassem nessa demanda.

O problema central do processo refere-se ao fato de que os monges beneditinos não possuíam autorização da Congregação para vender quaisquer propriedades sem a prévia autorização do Abade Geral. Logo, a transação entre o ex-Abade Fr. Eduardo e o réu Pedro Joaquim se configurava em um ato ilegal, na perspectiva do atual Abade da Paraíba e de seus colegas do Mosteiro de Olinda. O

4 Em 1864, Joaquim José da Silva Castro publicou na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro uma crônica dedicada à trajetória do Mosteiro de São Bento da Paraíba, revelando-nos algumas informações preciosas desse contexto. Segundo o autor, o engenho Cajabussu foi arrematado em 10 de novembro de 1694, “com todos os preparos de fazer açúcar e terras”, além de trinta e quatro escravos. Contudo, Pereira da Costa nos dá outra versão. Em agosto de 1693, o juiz de Órfãos do Recife condenou os herdeiros de Gaspar Dias Ferreira a restituírem à Ordem oito escravos, além de pagarem os serviços destes “na razão de oitenta reis diários por cada dia, a contar da data em que aleivosamente foram tirados do dito mosteiro, até a data presente da sentença”. O gado também deveria ser restituído. A dívida herdada, que remontava ao ano de 1640, chegaria ao valor de 12:554\$166. Como a viúva de Gaspar Dias não tinha em mãos tal soma, deu em troca da dívida o engenho Cajabussu, na freguesia do Cabo de Santo Agostinho, com todas as suas terras e mais trinta e quatro escravos. Como as terras do engenho eram superiores ao trabalho da fábrica, os religiosos, por volta de 1721, decidiram desmembrá-lo, criando um outro engenho: o Cajabussuzinho (CASTRO, 1864, p. 127). Ver também: COSTA, 1951-1966, v. 4, p. 387-389.

5 Libelo Civil, Tribunal da Relação, 10 de janeiro de 1831. Agravante: Joaquim; Agravado: o Presidente do Mosteiro de S. Bento da Paraíba. Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Ano: 1832, Cx. 1.

advogado dos beneditinos afirmava que os abades dos mosteiros da Ordem de São Bento não eram senhores e possuidores dos bens daquela instituição. Assim, eles não teriam para si “posse civil e natural, domínio útil e direto nos bens do Mosteiro” e não poderiam transferir tal posse a pessoa alguma. Seriam eles “simples administradores”. Segundo a acusação, essas seriam as cláusulas que compunham o sistema das “leis civis”.

Tais leis classificavam as ordens religiosas como “Corporações de mão-morta”. Elas seriam definidas como “todas as comunidades que são perpétuas, e que por uma sub-rogação de pessoas reputam-se ser sempre as mesmas, e não sofrer mudança pela morte de seus membros”. Duas características singularizavam essas Corporações: “iffi. a perpetuidade ou duração ilimitada, 2ffl. a proibição de alienar os imóveis de seu patrimônio”. Advém daí o termo “mão-morta”, por referir-se à “estagnação de bens”. Reconhecia-se ainda que a expressão se aplicava unicamente às ordens religiosas, não havendo, com isso, outras corporações de mão-morta no século XIX (FREITAS, 1860, p.197-198).

Para o advogado dos monges, como o direito civil estabelecido pela “sociedade dos homens” talvez não fosse bastante para limitar os abades nas suas “justas administrações”, foi determinado na Constituição da Congregação, ainda em Portugal, que nenhum monge poderia alienar bens de raiz. Quaisquer iniciativas desse tipo deveriam ser apresentadas ao Capítulo Geral. Com a incorporação de escravos ao patrimônio da Ordem, novas determinações foram estabelecidas para atender à nova realidade. Por isso, os capítulos gerais do século XVIII e XIX declararam então que os abades só poderiam vender escravos “mal procedidos” e com o consentimento do respectivo Conselho. Com a venda desses cativos, deveriam ser comprados “outros melhores”.

Os capítulos diziam ainda que os “mosteiros pequenos”, com menos de cinco conventuais, além do Abade, não poderiam reunir-se em conselho próprio, o que se aplicaria ao Mosteiro da Paraíba. Considerada como uma “casa pequena”, qualquer decisão acerca de seus negócios deveria sujeitar-se às decisões do Conselho da “casa grande” mais próxima, no caso, Olinda. Com isso, com base nas “leis gerais da sociedade” e nas “leis particulares dos Mosteiros de São Bento”, o advogado dos beneditinos concluía reafirmando o que havia exposto inicialmente: que os monges só poderiam vender escravos “mal procedidos” e, mesmo assim, com o consentimento do Conselho da “casa grande” de Olinda.

O ex-Abade Fr. Eduardo de São Bento Homem, centro de toda essa confusão, teria, entre outras “alienações”, vendido o escravo Antônio (menor de idade na época) por apenas 50\$000. A transação provocou grande irritação no então Abade da Paraíba, que considerou aquela quantia “insignificante” e “onerosa” para a Ordem. O advogado de defesa, representando o acusado Pedro Antônio, atacou duramente os beneditinos, apelando para a moral religiosa e humanitária. Ele iniciou sua investida afirmando que, desde sua criação, foi instituído que os monges vivessem do trabalho de suas próprias mãos⁶.

Antes de dar continuidade às colocações, o advogado fez uma interessante defesa da “igualdade” entre os homens, afirmando que, enquanto católico, “por ter nascido entre católicos e de pais católicos”, e dedicando-se a estudos e reflexões sobre o “Divinal”, acreditava firmemente que Deus teria criado apenas Adão e Eva, e que desses dois entes é que descenderia todo o gênero humano. Dizia ainda que todos os homens que existiam eram “nossos iguais”, e

6 O autor se referia ao Capítulo 48 da Regra: Do trabalho manual cotidiano: “A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas, devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas leitura espiritual [...]”. Regra do Glorioso Patriarca.

que as cores, “ou acidentes”, tinham origem climática, na economia de vida e no “cruzamento com as pessoas de diversos climas”. Por isso, a escravidão seria “contra o Direito Natural e Divino”, e “filho da corrupção da desgraçada raça de Adão que se passou para o norte”⁷.

Para o advogado, era de surpreender que um Abade do Mosteiro de São Bento viesse a público, em “meio a um povo grande, católico, liberal-constitucional”, dizer que desejava reivindicar escravos. Atacou ainda o ex-Abade Fr. Eduardo, que havia vendido escravos com o intuito de sustentar sua “ vaidade”, pois, segundo ele, um religioso daquela Ordem deveria mesmo trabalhar com suas próprias mãos.

Seguindo uma estratégia de ataque ao caráter senhorial beneditino, afirmou que os trechos citados pela acusação, em que demonstrava as decisões do Capítulo Geral, não passavam de uma medida que se fez “quando, nadando em prazer e riqueza”, queriam dar à escravidão “uma duração igual a do mundo”. Continuou tentando demonstrar que aquelas leis se contradiziam, ao mesmo tempo em que buscava provar que a venda e a compra de escravos eram práticas corriqueiras entre os monges de São Bento.

Contudo, a estratégia do advogado não convenceu o juiz, que concordou com os argumentos do Abade, decidindo julgar nula a venda do dito escravo Antônio, que deveria ser logo restituído ao Mosteiro da Paraíba. Todavia, o juiz entendeu que o réu, Pedro Joaquim, não havia agido de má fé, recaindo sobre o ex-Abade, Fr. Eduardo de São Bento, a culpa por não ter “guardado as regras de sua casa”, convertendo os bens em proveito próprio. Dessa forma, o réu não teria que pagar os dias de serviços referentes ao trabalho do escravo, como queria o Mosteiro. Teria apenas que pagar as custas

7 Libelo Civil, Tribunal da Relação, 10 de janeiro de 1831. Agravante: Joaquim; Agravado: o Presidente do Mosteiro de S. Bento da Paraíba. Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Ano: 1832, Cx. 1.

do processo⁸. Porém, a Ordem deveria devolver ao réu o valor pago pelo cativo. Aproveitando-se da oportunidade, a defesa exigia dos monges o valor de 250\$000 para devolver o escravo, justificando que este havia sido comprado já há cinco anos. Segundo o cronista Fr. Joaquim Castro, outros monges (à semelhança do ex-Abade Fr. Eduardo) também venderam e alforriaram escravos sem a devida autorização, como previam as leis e os capítulos gerais (CASTRO, 1864, p. 140).

Apesar de as restrições aos bens das ordens religiosas serem uma questão antiga, é a partir de 1830 que a pressão sobre as corporações religiosas cresce de forma avassaladora. Elas precisariam de licença do governo para realizar quaisquer transações, não apenas em relação aos escravos, mas a qualquer movimentação concernente aos seus bens. Como a legislação era pouco clara e o Governo Imperial criava cada vez mais artifícios para se apropriar do patrimônio das ordens, os beneditinos tiveram que várias vezes realizar consultas ao Conselho de Estado ou aos Ministérios, acerca de aforamentos e outras transações que poderiam ser consideradas “onerosas” na perspectiva do Governo⁹.

Porém, apesar de a intervenção do Estado gerar grandes inconvenientes à Ordem Beneditina, as leis restritivas também contribuíram para justificar os limites impostos pela instituição a todos os monges, no que tange aos usos (e abusos) dos bens da corporação.

8 Os engenhos Cajabussu e Cajabussuzinho foram, posteriormente, devolvidos aos beneditinos (como resultado de outros libelos), apesar de o comprador, por não ter agido de má fé, ter conseguido o direito de receber o valor das benfeitorias realizadas nos ditos engenhos, totalizando 18:000\$000. Mesmo com a recusa inicial, a Ordem Beneditina da Paraíba acabou pagando a dívida e reavendo a posse daquelas propriedades (CASTRO, 1864, p. 142).

9 Por exemplo: Conselho de Estado/Seção do Império. Aforamentos de Fazenda e Granjas de Mosteiros. Parecer sobre pedido feito pelo Abade. Arquivo Nacional. Caixa 508, Pacote 3, Documento 95, dezembro de 1845. Agradeço a Sandra Molina por nos ter disponibilizado este documento.

Dessa forma, se as regras internas fossem questionadas e mesmo burladas, apelava-se para a justiça civil, utilizando os instrumentos construídos pelo poder público para conter o poder senhorial de seus próprios membros.

Recorrer à justiça era um recurso bastante problemático para a Congregação, pois os monges, desde sua origem, procuravam viver “fora do mundo”, evitando ao máximo a interferência externa e os olhares críticos à sua instituição. Um processo como esse acabava por expor seus problemas internos e os limites da disciplina monástica. Monges como o Fr. Eduardo e tantos outros acabaram se apropriando do poder e do patrimônio que deveriam apenas administrar. Para os mais zelosos da Regra, sua conduta era completamente incompatível com os ensinamentos do Patriarca, que havia instituído, em seu Capítulo 33, que o monge nada deveria possuir.

Segundo as palavras do próprio São Bento, “especialmente este vício deve ser cortado do mosteiro pela raiz”. De acordo com a Regra, ninguém deveria ousar dar ou receber qualquer coisa sem a devida autorização do Abade. O Patriarca instituiu que o monge não deveria ter “nada de próprio, nada absolutamente, nem livro, nem tabuinhas, nem estilete, absolutamente nada”. A justificativa era simples: “já que não lhes é lícito ter a seu arbítrio nem o próprio corpo, nem a vontade”. Tudo o que fosse necessário seria fornecido pelo “pai do mosteiro”. Ninguém deveria ter a “presunção de achar que alguma coisa lhe pertence”. Não só isso. Se fosse surpreendido “a deleitar-se com este péssimo vício”, o irmão deveria ser “admoestado a primeira e segunda vez”. Caso não se emendasse, deveria ser submetido “à correção”¹⁰.

Obedecer a esse capítulo da Regra não foi tarefa das mais fáceis, principalmente quando o monge alcançava um *status* tão importante como o de Abade. Ter em mãos um patrimônio tão avolumado,

¹⁰ Regra do glorioso Patriarca, p. 24.

como o da Ordem Beneditina, acabou por instigar a disputa pelo poder entre muitos de seus membros. Foi o caso do Fr. Eduardo de São Bento Homem. Ele não apenas desobedeceu à “lei civil”, mas principalmente às determinações da Ordem, que visava conservar o seu patrimônio em benefício de todos os membros. As atitudes do Fr. Eduardo bem demonstram a dificuldade de instituir um distanciamento entre a “simples” administração dos bens e sua apropriação.

Existia, desde São Bento, o medo de que os prelados se apegassem às tentações materiais. A situação ficou ainda mais complicada quando os monges vieram para o Brasil, pois o desenvolvimento progressivo de seu patrimônio acabou por inserir os religiosos em uma dinâmica senhorial inevitável. Por isso, no século XVII, um novo documento foi construído, considerando, então, a nova realidade dos trópicos e suas tentações. Com isso, a Constituição de 1623 determinou que nenhum monge tivesse “negro, nem criado seu particular” que o servisse, “nem de seu uso, nem comprado, nem dado, nem alheio, em virtude da santa obediência”, sob a pena de excomunhão¹¹. Assim, neste momento, confirmava-se a Regra de São Bento, proibindo a posse de qualquer coisa, “absolutamente”. Fica evidente que as novas determinações não se referiam a uma medida preventiva, mas sim era uma forma de coibir uma prática possivelmente bem disseminada.

Contudo, não tardaria até que esse preceito caísse por terra. Em 1783, os monges, reunidos na cidade de Tibães (Portugal), afirmavam que “nenhum monge antes de ter vinte anos de hábito” poderia ter escravos. O prelado, então, poderia ter apenas um cativo em seu benefício, e em hipótese alguma poderia ter dois¹². Ao longo do tempo, outras medidas foram afrouxando a antiga Regra. No Capítulo

11 Constituição e Definições para a província do Brasil de 1623. Citado por SOUZA, 2007, p. 59.

12 Actas Capitulares do Mosteiro de Tibães, 1783. Citado por SOUZA, 2007, p. 59.

Geral de 17 de junho de 1832, “confirmava-se” que os beneditinos de “doze anos” de hábito poderiam ter um escravo para seu serviço particular¹³.

Logo, percebemos que a questão da posse de escravos pelos monges passou de “vício” (a ser “especialmente” cortado, segundo Bento de Núrsia) para concessão “limitada” às necessidades senhoriais particulares. Ou seja, a prática “venceu” a Regra, pelo menos em parte. Como no caso do Fr. Eduardo (que “esbanjou”, vendeu, forrou e trocou escravos sem a devida autorização), muitos outros acabaram se entregando a práticas senhoriais, arregimentando escravos e entrando em conflito com seus pares (CASTRO, 1864). Obedecer “uns aos outros”, como pregava o Capítulo 33 da Regra, pareceria, no Brasil escravista, um preceito difícil de ser seguido.

Paternalismo, Moralização e Liberdade

Escuta, filho, os preceitos do Mestre, e inclina o ouvido do teu coração; recebe de boa vontade e executa eficazmente o conselho de um bom pai, para que voltes, pelo labor da obediência, àquele de quem te afastaste pela desídia da desobediência. A ti, pois, se dirige agora a minha palavra, quem quer que sejas que, renunciando às próprias vontades, empunhas as gloriosas e poderosíssimas armas da obediência para militar sob o Cristo Senhor, verdadeiro Rei¹⁴.

Bento de Núrsia.

As bases do pensamento e da prática beneditina, lançadas pelo “glorioso Patriarca”, giram em torno de três elementos recorrentes em sua obra: a obediência ao “Pai” (fosse ele o *Abba* ou o próprio

13 Atas Capitulares, Livro 1829-1848. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

14 Regra do glorioso patriarca (Prólogo), p. 4.

Cristo), a importância da família (o viver em comunidade e entre irmãos) e a correção do desobediente (incluindo a punição corporal).¹⁵ Dessa forma, seus fundamentos em muito se aproximam do discurso paternalista que regeu as *plantations* espalhadas pelo continente americano, sem perder de vista, evidentemente, as peculiaridades de cada um. E, ao chegarem ao Brasil, dois elementos incrementaram a prática e o discurso beneditino: a grande propriedade e o trabalho escravo, aproximando-os ainda mais dos senhores leigos.

Assim, no século XVI, foram lançados os alicerces do discurso paternalista beneditino, adaptando-se os fundamentos trazidos da Europa medieval às necessidades da produção latifundiária e escravista. Mas o que entendemos por paternalismo? Quais as peculiaridades beneditinas ao aplicarmos esse conceito? É importante lembrar que o uso do termo não é nada recente, remontando desde pelo menos a Grécia Antiga e, provavelmente, com origens que remontam aos “primórdios da própria escravidão” (LIBBY, 2009, p. 28).

Primeiramente, temos que, como apontou E.P. Thompson, ter cuidado com esse conceito, considerando suas limitações e seus perigos. O principal problema em utilizá-lo neste trabalho está em seu uso equivocado quando nos deparamos com o discurso por ele produzido, pois, em seu cerne, está encravada “uma descrição de relações vistas de cima”. O historiador, por exemplo, ao se deparar com escritos produzidos por senhores, preocupados com a gestão dos escravos, pode ser “persuadido” a tomar aquele discurso como um mecanismo altamente castrador da personalidade e da resistência dos sujeitos envolvidos, transformando-os em indivíduos extremamente dependentes das vontades senhoriais. Nas palavras de Thompson, “a casa-grande está no ápice, e todas as linhas de comunicação convergem para a sua sala de jantar, o escritório

15 Parte dessa discussão foi publicada no artigo “O caráter senhorial beneditino”, na revista *Religares* (COSTA, 2014).

da propriedade ou os canis”. Tal perspectiva pode facilmente impregnar, principalmente, aqueles pesquisadores que se debruçam sobre fontes produzidas dentro da própria propriedade escravista (THOMPSON, 1998, p. 29-30).

E.P. Thompson, mesmo criticando o uso do referido conceito, afirmando que “nenhum historiador deve caracterizar toda uma sociedade como paternalista ou patriarcal”, considerou que, “para certas sociedades escravocratas” (entre outros exemplos), o paternalismo se apresenta como “um componente profundamente importante, não só da ideologia, mas da real mediação institucional das relações sociais” (THOMPSON, 1998, p. 32).

Um dos historiadores que muito influenciou os estudos sobre a escravidão no Brasil, utilizando o conceito de paternalismo como um dos principais eixos de sua discussão, foi Eugene Genovese, ainda na década de 1970. De inspiração thompsoniana, colocou o escravo como agente de sua própria história (LIBBY, 2009, p. 28), evidenciando as tensões e os conflitos nas *plantations* sulistas dos Estados Unidos.

A referência a Genovese não é apenas uma ilustração. Apesar de encontrarmos traços comuns entre sua obra e os escritos de Gilberto Freyre (devido ao seu “fascínio beirando a nostalgia pelo mundo cavalheiresco dos senhores de escravos”), Genovese nos fornece um paternalismo que tem como alicerce a figura do administrador, mediador das relações da *plantation*. Ele se caracterizava como “uma figura intermediária entre o senhor e os escravos, cuja situação contraditória e instável é magistralmente analisada pelo autor, exatamente porque é reveladora de diversas complexidades que tanto caracterizaram as relações paternalistas” (LIBBY, 2009, p. 28). Nas palavras do próprio Eugene Genovese:

O paternalismo sulista, como todos os demais paternalismos, pouco tinha a ver com a ostensiva benevolência do *Ole Massa*, sua cordialidade e seus bons propósitos. Ele surgiu da necessidade de disciplinar e justificar, moralmente, um sistema de exploração. Estimulava a bondade e a afeição, mas também, simultaneamente, a crueldade e o ódio. A distinção racial entre senhor e escravo acentuava a tensão inerente a uma ordem social injusta” (GENOVESE, 1988, p. 22).

Estes aspectos nos fazem refletir acerca das peculiaridades do paternalismo beneditino. À primeira vista, o que temos à frente é um paternalismo que poderíamos chamar de “institucional”, cujo *Pater* seria uma figura sacralizada (o Patriarca São Bento) e seus muitos agentes apenas “administradores” do domínio senhorial do santo. A “Ordem”, ou, como mais aparece na documentação, a “Religião Beneditina”, assume uma face sacrossanta, personificada nas inúmeras imagens do patriarca espalhadas pelos mosteiros e demais edifícios da instituição. São Bento de Núrsia era um senhor onipotente e onipresente, representado na Terra por seus “filhos”. Para melhor compreendermos esta construção, utilizaremos um interessante relato registrado na obra do viajante inglês Henry Koster.

O referido cronista nos conta que, quando residia nas proximidades da fazenda Jaguaribe (de propriedade dos beneditinos de Olinda), teve a oportunidade de conversar com um velho bêbado, escravo dos monges. O negro, que tinha o “hábito de caminhar longas distâncias para adquirir bebidas”, vez por outra visitava o inglês com esse objetivo. Segundo Koster, o escravo teria afirmado que ele e seus companheiros “não eram escravos dos monges, mas do próprio São Bento e, conseqüentemente, os monges eram apenas os representantes do seu senhor, encarregados de administrar os bens que o Santo possuía neste mundo”. O autor diz ainda que, após ter consultado outros escravos da mesma propriedade, acabou

convencendo-se de que “essa era a ideia entre eles” (KOSTER, 2002, Nota 27, p. 659).

O relato, que não pode ser tomado dicotomicamente como verdadeiro ou falso, revela importantes aspectos do discurso paternalista beneditino, provocando, é verdade, mais perguntas do que respostas. Até que ponto os escravos teriam interiorizado tal discurso? Seria essa mais uma estratégia beneditina de controle sobre a escravidão, “educando” os escravos para reproduzirem o paternalismo e o seu sistema de dominação?

O que sabemos é que esse discurso esteve presente em diversas fontes pesquisadas, como destacamos no Libelo Civil, envolvendo os mosteiros da Paraíba e de Pernambuco contra o cidadão Pedro Joaquim. Ao longo da segunda metade do século XIX, quando as pressões do Governo Imperial sobre o patrimônio das ordens religiosas se tornaram mais evidentes, fica claro o reverso do discurso paternalista contra seus produtores, quando as corporações religiosas são insistentemente solapadas em relação ao controle de seus bens, quer dizer, dos bens dos “santos”. Seus administradores não foram capazes de defender o patrimônio que deveriam administrar, em nome de seu Patriarca.

Contudo, um ponto tem que aqui ser levantado. Não devo e não irei, neste trabalho, perder de vista as ações dos sujeitos envolvidos no processo. E não me refiro apenas aos escravos. Se a Ordem Beneditina construiu, coletivamente, o discurso paternalista, quem o colocava em prática eram os monges-administradores. Estes, a exemplo do ex-Abade Fr. Eduardo, nem sempre seguiram a Regra à risca e acabaram punidos por tamanha desobediência. Porém, muitos outros não caíram na malha repressiva da Ordem e acabaram construindo domínios paternalistas dentro do *paternalismo institucional beneditino*. Eles eram os verdadeiros agentes do discurso, colocando em prática as determinações do modelo construído e reconstruído

ao longo dos séculos. Foram eles ainda quem deram um toque pessoal ao modelo, jogando com elementos de dominação comuns a outras categorias senhoriais.

Alguns monges, como exposto no capítulo seguinte, construíram uma verdadeira rede de proteção e troca de favores, apropriando-se do discurso paternalista beneditino e de outros elementos contidos no paternalismo mais usual. De fato, elementos como “força” e “benevolência”, “obediência” e “lealdade” eram componentes imprescindíveis que se mesclavam no interior do “paradigma familiar que orientava as relações sociais entre lideranças e liderados” e, conseqüentemente, presentes também nas propriedades beneditinas. Tais elementos poderiam assegurar “assistência protetora” e possibilitavam aos subordinados criarem um mecanismo de defesa contra a força sempre presente no discurso do “patrão” (GRAHAM, 1997, p. 43).

A desobediência ou a falta de lealdade, segundo Richard Graham, deixava o indivíduo vulnerável à punição. “Força” e “benevolência” não representavam, com isso, qualquer dicotomia: “uma extraía seu sentido da outra”. O simbolismo da relação entre “pai” e “filho” também figuravam, como no modelo beneditino, como componente intrínseco ao discurso paternalista defendido pela camada senhorial como um todo. A ideia de grande família submetida a um patriarca, detentor de todo poder (sacrossanto, no caso dos monges) tinha como fundamento “a ameaça de punição e a promessa de benevolência” (GRAHAM, 1997, p. 42-45).

A relação “paternal” entre senhores e escravos, como dito anteriormente, é um elemento antigo e é parte integrante das sociedades escravistas. E, como bem colocou Graham, “o sistema clientelista baseava-se na unidade básica da sociedade: a família” (GRAHAM, 1997, p. 302). Os beneditinos não poderiam escapar à “regra”, mas deram um sentido peculiar ao seu modelo.

Outras ordens religiosas também adotaram medidas que mesclavam “força” e “favor”¹⁶. Todavia, sem dúvida, a que mais se destacou no trato com os escravos foi a Companhia de Jesus. O modelo por eles implantado, principalmente na Fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, foi objeto de estudo de muitos historiadores, atraindo a atenção inclusive de contemporâneos e proprietários do século XIX, que desejavam criar uma forma mais eficiente de gestão dos escravos. Foi o caso de Carlos Augusto Taunay, em seu *Manual do Agricultor Brasileiro*, publicado em 1839. Sua ideia era apropriar-se de vários componentes presentes na administração daquela fazenda, seguindo algumas medidas inicianas, tais como: o estímulo à formação de famílias, um eficiente sistema de incentivos, disciplina rigorosa, concessão de espaços para o desenvolvimento de uma economia própria e educação religiosa (MARQUESE, 2004, p. 279-281).

Esse proprietário não foi o único, no século XIX, a reiterar o papel da família escrava no processo de disciplinarização dos cativos. Para Rafael Marquese (2004, p. 298), o estímulo à formação de famílias foi “uma política tipicamente inicianas”. Segundo o autor, o paternalismo contido em tais “medidas propostas para a gestão escravista” servia para preservar e controlar os cativos tornando a economia da escravidão mais eficiente e mais lucrativa.

Evidentemente, o estímulo à família não foi “tipicamente” jesuíta, pois, como demonstrado anteriormente, essa era uma prática recorrente entre os beneditinos desde os primeiros tempos. Além disso, a concepção de família está presente na Regra de São Bento, que foi escrita muito antes do surgimento da Companhia de Jesus, ainda no século VI. O certo é que um outro ponto foi amplamente utilizado pelos beneditinos como componente fundamental no controle dos escravos: o acesso à alforria. Infelizmente, não encontrei

16 Expressão cunhada por SLENES, 1997.

estudos sobre o processo de manumissão dos jesuítas que me possibilitassem uma comparação entre os modelos de gestão. Há apenas algumas pistas. Uma carta enviada pelo jesuíta padre Matias (Bahia, 1623) ao padre Estevão da Costa nos dá uma ideia da “política” inaciana no tocante à liberdade. De acordo com as palavras do padre Matias: “os mulatos e os crioulos estão todos muito dispostos a trabalhar e têm esperanças de manumissão. Deus perdoe quem lhes deu essa ideia, mas, graças a Deus, eu os tenho todos sob controle”.¹⁷

Porém, apesar da aparente falta de incentivo a um mecanismo próprio de estímulo à manumissão, seria bastante simplista de nossa parte reduzir a prática da alforria nas fazendas jesuítas a partir de um único documento. Por isso, é preferível evitar paralelos mais aprofundados sobre a questão. É válido lembrar, ainda, que, como as práticas escravistas da Companhia de Jesus foram interrompidas em 1759 sob o Governo Pombal, é impossível realizar uma comparação mais detalhada com o modelo beneditino, que foi ganhando novos contornos no decorrer do final do século XVIII e principalmente do XIX.

Contudo, apesar da impossibilidade de comparações com outros modelos, é possível analisar detidamente as práticas indissociáveis aos mecanismos de dominação construídos pelos monges beneditinos, que criaram, também, todo um procedimento destinado às alforrias. A miragem da liberdade era oferecida aos escravos de forma persistente, que não escaparam a essa estratégia de controle constantemente pensada e reelaborada pela Ordem. Esse instrumento intrínseco ao modelo beneditino de gestão escravista remonta, pelo menos, ao século XVIII, quando percebemos sua presença de forma mais evidente.

17 Citado por SCHWARTZ, 2001, p. 103.

Analisando as informações contidas nos Estados¹⁸ do século XVIII, encontrei referências aos procedimentos adotados pelos beneditinos, uniformizados a partir dos Capítulos Gerais. Havia a determinação, por exemplo, de que o “produto” dos escravos vendidos e alforriados (pois a grande maioria pagou pela liberdade) deveria ser revertido na compra de outros. Esta diretriz é constantemente repetida, reafirmada, devido à desobediência de alguns abades. Mas também há vários registros que demonstram a sua aplicabilidade.

Nos Estados de 1772-1778, encontramos: “Forrou-se uma mulata casada e em seu lugar meteu-se um escravo de todo serviço”¹⁹. Outros Estados seguem a mesma prática: “Comprou-se para Mussurepe um escravo no lugar de uma mulher, que se forrou”²⁰. Entre 1784 e 1786, o Abade informava que havia se libertado “uma rapariga” que, com o seu “produto”, comprou-se um “negro jangadeiro para Jaguaribe”. No engenho São Bernardo, duas escravas haviam se forrado, aplicando-se o seu valor na compra de uma escrava lavadeira para o mosteiro²¹.

No mesmo Estado, encontramos a alforria de uma “mulatinha” e de suas crianças (engenho Mussurepe), revertendo-se os seus valores na compra de dois escravos: um jangadeiro e uma lavadeira²². Entre 1789-1793, foram alforriadas mais duas escravas e no lugar destas foram compradas outras seis²³. Vários abades concluíram seus Estados informando que “o produto dos escravos que se forra-

18 Denominação atribuída aos relatórios entregues pelos Abades no final de seu governo (triênio), submetidos ao Conselho do Mosteiro e enviados (cópias) ao Abade Provincial, na Bahia. Cópias também eram enviadas ao Mosteiro de Tibães, Portugal, até 1827.

19 Estado 1772-1780, Livro 212, Arquivo do Mosteiro de Olinda.

20 Ibidem.

21 Estado 1784-1786, Livro 213, Arquivo do Mosteiro de Olinda.

22 Estado 1784-1786, Livro 213, Arquivo do Mosteiro de Olinda.

23 Estado 1789-1793, Livro 214, Arquivo do Mosteiro de Olinda.

ram e se venderam foram empregados na compra de outros escravos, segundo determinações das Atas [capitulares]”²⁴.

Porém, como podemos perceber no Capítulo Geral de 03 de maio de 1854, muitos monges não aplicavam o “produto” das vendas e das alforrias na compra de outros cativos, como determinavam as Atas. O referido Capítulo buscava “reafirmar tal medida, mandando que os prelados respeitassem o ‘preceito da santa obediência’” e que nos triênios futuros, em hipótese alguma, “abaixo de qualquer pretexto” destinassem os valores na compra de outros “objetivos que não fossem escravos”. Não obstante, agindo de forma contrária às determinações, os prelados deixavam as “fazendas com grandes prejuízos”. Dessa forma, tal medida iria “encher o vazio” que deixavam os forros e os vendidos das respectivas propriedades²⁵.

Sobre as alforrias, sabemos que, desde pelo menos o final do século XVIII, existia todo um sistema rígido a ser seguido pelos “administradores” beneditinos para libertar um escravo. Em 1783, as Juntas Capitulares²⁶, reunidas em Tibães (Portugal), já apresentavam diretrizes que visavam regulamentar as práticas da alforria nos mosteiros do Brasil. As medidas “confirmavam” outras decisões mais antigas no que se refere à libertação dos cativos, que só poderiam receber tal “graça” com a devida autorização do padre Provincial,

24 Ibidem.

25 Capítulo Geral de 03 de maio de 1854, Livro 1848-1866, Arquivo do Mosteiro de Olinda.

26 “Assembleia composta pelo Abade Geral e pelos Padres Definidores, eleito em cada Capítulo Geral, para deliberarem sobre os negócios que se apresentarem durante o triênio em curso”. A Junta Capitular se difere do Capítulo Geral, por ser esta uma “assembleia composta pelo Abade Geral, pelos Abades de Mosteiros particulares, chamados Padres Capitulares, para fazer as eleições dos Abades futuros e as de outros ofícios de importância assim para tratar de assuntos referentes às suas Casas ou à Congregação” (ENDRES, 1980, Vocabulário Beneditino).

ficando terminantemente proibido aos mosteiros fornecer carta de liberdade sem a devida permissão (SOUZA, 2007. p. 60).

No Capítulo Geral de 03 de maio de 1854, a Ordem Beneditina “confirmava” o procedimento há muito utilizado para se libertar um escravo. Primeiramente, reiterava-se que “nenhum prelado poderia dar carta de liberdade por conta própria, pois todos” deviam “seguir determinadas condições”²⁷. Fica evidente que, apesar de ser uma “regra” antiga e ser uma prática há muito utilizada pelos monges, havia aqueles que seguiam outros caminhos para conceder a liberdade a um determinado cativo, possivelmente seguindo certos interesses pessoais. Mas que “condições” eram essas impostas aos escravos e aos monges?

O primeiro passo a ser dado era enviar uma “petição” ao Abade Geral, residente no Mosteiro da Bahia. Ele concederia ou não um despacho a ser encaminhado ao respectivo mosteiro ao qual pertencia o escravo solicitante. O despacho entraria em vigor apenas com a presença do Abade Geral no respectivo mosteiro do suplicante. Por fim, reunidos em conselho, os prelados locais, juntamente com o Abade Geral ou seu representante (monge Visitante), decidiam “se o pretendente” era ou não “merecedor desta graça”²⁸.

Outro aspecto peculiar da Ordem Beneditina foi estimular a formação de famílias, transformando-as em um importante passaporte para a liberdade. Outras categorias de senhores, como já demonstrou a historiografia, também favoreciam os escravos que possuíam vínculos familiares. Contudo, no caso beneditino, essa foi uma prática institucionalizada, adquirindo novas diretrizes no decorrer dos séculos XVIII e XIX. Segundo o modelo em formação, os Capítulos Gerais foram paulatinamente criando mecanismos para o

27 Capítulo Geral de 03 de maio de 1854, Livro 1848-1866. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

28 Ibidem.

favorecimento das mulheres escravas que estavam devidamente casadas e possuíam filhos.

Assim, em 1780, a Junta Capitular, reunida em Portugal, declarava forras as escravas que tivessem concebido seis filhos e resultantes de legítimo matrimônio. Todavia, o Abade Geral da Congregação Beneditina de Portugal, da qual o Brasil fazia parte, anulou tal decisão, afirmando que a medida traria “gravíssimos prejuízos” não apenas aos mosteiros, mas também às próprias escravas. Isso porque, após a alforria, tanto as cativas alforriadas quanto seus filhos nascidos posteriormente ficariam desamparados, perdendo seus vínculos com o respectivo mosteiro. Ao mesmo tempo, não deixava de evidenciar que os mosteiros ficariam privados “de preciosa mão-de-obra cativa” (ROCHA, 1988, p. 20).

Devido ao embargo das autoridades portuguesas, a Província Beneditina do Brasil²⁹ tomou uma medida paliativa, deixando de lado, temporariamente, a relação direta entre liberdade e maternidade. Em 1783, o Capítulo Geral decretou que, a partir daquela data, as escravas que tivessem concebido seis filhos vivos deveriam ser dispensadas dos serviços pesados (SOUZA, 2007, p. 60). Segundo Stuart Schwartz, interpretando essa medida e os dados referentes à família, “a política de incentivar uniões estáveis tinha obviamente implicações morais para os beneditinos, mas a eles tampouco escaparam os efeitos positivos para a fertilidade” (SCHWARTZ, 1983, p. 40).

Assim, a partir do exposto, fica evidente que existia uma política clara de estímulo à formação de família que ultrapassava os objetivos puramente moralizantes. Evidentemente, esse era um aspecto importante, mas estava diretamente associado à disciplinarização e à estabilidade do número de escravos existentes nas diversas propriedades pertencentes à Congregação. Essas orientações foram

29 Chamada assim até 1827, data da separação da Congregação Portuguesa.

retomadas nas reuniões trienais do século XIX, demonstrando a importância de controlar os corpos e o comportamento das mulheres escravizadas.

O primeiro Capítulo Geral, depois da cisão entre os monges do Brasil e a Congregação de Portugal, “confirmava”, em 07 de junho de 1829, “em atenção ao passado”, que as escravas que tiveram seis filhos de legítimo matrimônio, mesmo que alguns deles tenham morrido após um ano de criação, fossem isentadas de “serviços penosos”. A “lei” foi estendida às escravas que tiveram o mesmo número de filhos mesmo que não concebidos de legítimo matrimônio, contanto que fossem casadas na ocasião do recebimento da “graça”, transformando os filhos ilegítimos, nascidos antes, em legítimos.³⁰

No final do século XIX, um monge beneditino comentou a medida, afirmando que as duas condições, “legitimidade e criação”, tinham como objetivo “moralizar os escravos pelos laços do matrimônio e pelo cumprimento dos deveres maternos”³¹. Corroborando esta afirmação, Mateus Rocha nos diz que os Visitadores recomendavam aos respectivos mosteiros que se empenhassem na promoção do casamento dos escravos, “sobretudo em vista da moralidade, boa conduta dos escravos e boa ordem nas fazendas”. Outra medida marcante que fez parte do modelo foi praticada a partir de 1866, quando as cativas que se enquadravam nas exigências (matrimônio e seis filhos) obtiveram sua liberdade gratuitamente (ROCHA, 1991, p.86-87).

Por fim, a última determinação que viria a coroar o modelo beneditino de “gestão escravista” foi decretada no Capítulo Geral de

30 Capítulo Geral, 07 de junho de 1829. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

31 O referido documento não tem autoria nem data e faz parte da transcrição de uma carta enviada pelo Mordomo da Casa Imperial de S.M. D. Pedro II à Ordem Beneditina no Brasil em 22 de maio de 1866. O monge que realizou a transcrição (à mão) teceu alguns comentários e acrescentou informações no final do documento. Processos escravos, 1831-1871. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

1866. O Capítulo decidiu que, a partir do dia 03 de maio daquele ano, as crianças nascidas do ventre das escravas seriam consideradas livres. A decisão estabelecia ainda que os mosteiros deveriam sustentar as ditas crianças, proporcionando-lhes instrução primária, ensino de “artes mecânicas e à lavoura, dando-lhes preferência no arrendamento de suas terras”³². A medida teve um grande impacto no modelo de gestão escravista beneditino. Vejamos, a seguir, como se deram, na prática, os procedimentos implantados pela Ordem de São Bento de Pernambuco na concessão³³ da alforria.

Os limites da benevolência

[...] todos aspiram a ser o próprio amo e é este o sentimento que estimula ao negro de São Bento dar todas as suas forças, para libertar-se, e muito provavelmente será obrigado a trabalhar muito mais para garantir sua subsistência, como homem livre, do que como escravo (KOSTER, 2002. p. 380).

A citação extraída de Henry Koster nos traz alguns importantes elementos tratados neste capítulo e nos seguintes. Eles versam sobre a miragem da alforria, os estímulos ao “negro” de “ser o próprio amo”, o emprego de “todas suas forças” para tal fim e, ainda, os problemas advindos após a manumissão.

Nesta parte do capítulo, são apresentados os dados concernentes à alforria nas propriedades beneditinas. Para tanto, foi analisada uma documentação diferente da usualmente investigada pelos autores que se dedicaram ao tema. Enquanto a historiografia se utilizou

32 Citado por ROCHA, 1991, p.86.

33 Apesar de utilizar frequentemente a expressão “concessão” ao me referir à alforria, demonstrarei que houve uma participação efetiva do escravo no decorrer do processo. O termo refere-se apenas a uma linguagem legal, pois representava um ato de mão única, já que o cativo era uma propriedade, e como tal, só alcançava a manumissão através do consentimento do senhor, de acordo com as leis da época.

principalmente de cartas de liberdade, de inventários e de testamentos para estabelecer os padrões de manumissão, recorri a uma documentação peculiar aos beneditinos: o Livro dos Conselhos. Os monges se reuniam periodicamente e tomavam diversas decisões referentes às questões locais de cada mosteiro. O resultado dessas reuniões era registrado no referido livro. A importante e rica fonte tem como corte temporal o período que vai de 1793 até 1875³⁴.

As Atas do Conselho se diferenciam em muitos aspectos da Carta de Liberdade. As cartas eram “um instrumento legal através do qual se documentava a passagem de um indivíduo de uma condição legal de escravo para uma condição legal de livre” (EISENBERG, 1989, p. 245). Já as Atas do Conselho beneditino não se tratavam de um documento público. Pelo contrário, elas tinham o objetivo de registrar as suas questões internas, com muitas informações sobre a gestão das propriedades e dos escravos.

Logo, não existiam as formalidades senhoriais em torno da exposição de seu ato. As Atas nos revelam, na verdade, uma “pré-alforria”. Em meio a outras discussões (contas a pagar, insubordinação de monges e escravos etc.), encontramos as decisões referentes aos pedidos de liberdade. Isso mesmo. Enquanto as cartas de alforria foram registradas como algo “concedido” pelo senhor, as Atas registraram a iniciativa do escravo, munido de despacho do Abade Geral e discurso próprio, embebecido, é claro, da retórica paternalista, já que pretendiam “agradar” aos olhos e aos ouvidos senhoriais. Seguiam a regra, evidentemente.

34 Livro dos Conselhos. In Manuscritos, 1952. Nesta publicação, encontrei a transcrição de um valioso e volumoso material publicado na Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Na época, o Mosteiro de Olinda estava sob a gestão do Abade D. Bonifácio Jansen, que se empenhou na organização do Arquivo e publicação de vários documentos. É comum encontramos o seu nome associado a outros materiais que utilizei neste livro. Em muitos textos sobre os beneditinos, o abade é citado como um zeloso arquivista e bibliotecário.

Se as cartas de alforrias eram geralmente bem pensadas e planejadas, com o objetivo de demonstrarem a benevolência, a piedade e os sentimentos dos senhores em tal ato, as Atas do Conselho pouco se interessavam por esse tipo de sentimentalismo. O que surge no emaranhado documental é um procedimento disciplinarizado, extremamente racionalizado. Isso não quer dizer que os sentimentos e a piedade cristã estivessem ausentes, mas a preocupação econômica e disciplinarizadora estava mais evidente.

Em relação à periodização, optei neste estudo por subdividir os quase oitenta anos de manumissão em duas fases: 1793-1865 e 1866-1871. À primeira vista, a divisão nos parece extremamente desproporcional, se consideramos apenas o tempo percorrido em cada fase. Porém o estímulo para essa repartição foi os dados. Na primeira fase (1793-1865), encontrei 87 pedidos de liberdade (incluindo dois reprovados)³⁵. Já na segunda fase (1866-1871), identifiquei 119 alforrias³⁶. Ou seja, do total de 206 pedidos, 57,8% se concentraram nos seis anos finais do domínio escravista beneditino, enquanto os demais pedidos ocorreram ao longo de 72 anos.

Não apenas isso. Na primeira fase, as alforrias gratuitas representaram apenas 9,4% do total de liberdades, enquanto na segunda chegaram a 72,8%. O que revelam esses dados? Quais mudanças significativas no interior da Ordem Beneditina levaram a tamanha desproporcionalidade? Teriam os monges modificado seu modelo de gestão escravista?

É possível antecipar que o ano de 1866 foi um divisor de águas na história da Congregação em todo o Brasil, acarretando grandes

35 Os cativos Manoel, em 1840, e Tomás, em 1856, seguiram todos os passos determinados pelas Atas Capitulares, acreditando, provavelmente, na benevolência de seus senhores. Contudo, diferentemente da grande maioria, foram categoricamente “reprovados” em seu pleito. As Atas não revelam o motivo da reprovação.

36 Nesta segunda fase, foram cruzadas outras fontes para chegar aos dados apresentados, além do Livro dos Conselhos, como poderá ser constatado no capítulo 5.

mudanças em suas estratégias de controle e estabilidade da mão de obra escrava. Por isso, devido a essas peculiaridades e diferenças entre os dois momentos, a abordagem da segunda fase está apenas no capítulo 5, dada a sua relação com o processo emancipacionista iniciado na década de 1860, objeto de análise no referido capítulo. Evidentemente, dentro de cada fase, principalmente da primeira, outras conjunturas são consideradas, como as crises econômicas em Pernambuco, a cisão entre a Ordem Beneditina do Brasil e a Congregação Portuguesa, em 1827, e o impacto do fim do tráfico atlântico (1850).

As 85 alforrias³⁷ da primeira fase (excluídos os dois pedidos reprovados) foram organizadas em duas categorias: onerosas e gratuitas. Estas tipologias foram observadas ainda na década de 1860, quando Perdigão Malheiros escreveu seu famoso tratado *A escravidão no Brasil*. O autor discorre ainda sobre as diversas possibilidades restritivas em torno do ato de manumissão, pois cabia ao senhor conceder a alforria de forma “pura e simples, ou não”³⁸. No Brasil escravista, foi comum a prática senhorial de estabelecer restrições à liberdade do escravo, condicionando-o a certas “cláusulas” que o prendiam por determinado tempo ao senhor, tais como: acompanhá-lo até sua morte, pagamento parcelado da manumissão etc.

Alguns autores preferiram organizar seus dados em três categorias: pagas, gratuitas e condicionais. Contudo, em minha perspectiva, qualquer ônus imposto ao escravo para conseguir sua liberdade deve ser enquadrado como “onerosa”, como muitos outros pesquisadores o fizeram. Assim, subdividi a categoria onerosa em quatro

37 A primeira vista, o quantitativo de alforrias pode parecer diminuto, se comparado a outros estudos. Contudo, é importante frisar que trata-se de um estudo sobre quatro propriedades rurais. Os dados apresentados sobre as manumissões correspondem a todas as liberdades concedidas pelo Conselho.

38 Art. V: “Condições, prazos, modo, cláusulas a adjectas às manumissões”, parágrafo 107, p. 139. In: MALHEIRO, 1866.

subgrupos: Dinheiro, Substituição, Combinação (Dinheiro e Substituição) e Condicional. A subcategoria Substituição foi uma grande surpresa neste trabalho, merecendo, por isso, uma atenção especial. Essa era uma prática existente em outras partes do país e utilizada por outras categorias senhoriais, contudo, a porcentagem dessa forma de manumissão entre os beneditinos me chamou a atenção, por representar 23,4% (18 libertações) do total de alforrias onerosas. Outros autores, que também encontraram esse tipo de manumissão, revelaram que elas não alcançaram grande representatividade no cômputo geral, ao contrário do que foi percebido na documentação estudada³⁹. Vejamos então como fica o quadro geral de alforria na primeira fase:

Quadro 3 - Visão Geral do Número de Alforrias nas propriedades beneditinas de Pernambuco (1793-1865)

	Onerosas	Gratuitas
Dinheiro	55 (71,4%)	8 (9,4%)
Substituição	17 (22,1%)	
Combinação	1 (1,3%)	
Condicional	4 (5,2%)	
Total	77 (90,6%)	8 (9,4%)

Fonte: Livro dos Conselhos (1793-1875). In: Manuscritos, 1952

O número de alforrias onerosas na referida fase nos revela um dado interessante: a gratuidade da libertação era algo raro entre os beneditinos. Tal aspecto também foi observado por Mary Karash, em seu estudo sobre os escravos do Rio de Janeiro. Segundo a autora, “no século XIX, a liberdade raramente era gratuita” (KARASCH, 2000, p. 440). Neste estudo, a situação foi ainda mais “rara”, haja

39 Kátia Almeida encontrou 33 casos de substituição entre as alforrias de Rio das Contas, Bahia, representando 4,4% das manumissões pagas (ALMEIDA, 2006, p. 57).

vista a porcentagem de alforrias que obrigavam o escravo a qualquer ônus para conseguir a liberdade, pois foi muito superior ao que a historiografia tem apresentado, quando comparada aos escravos de São Bento. Mesmo se excluirmos as condicionais (consideradas por muitos como “gratuitas”), a porcentagem de onerosas chega a 85,9% de todos os pedidos (85 alforrias), continuando bastante elevada.

Dessa forma, a alforria gratuita, como bem colocou Marcus Carvalho, em muito se distanciava daquele “gesto humanitário em favor de crianças e negros de confiança”, considerando essa imagem “muito mais uma figura literária do que uma realidade do passado”. Efetivamente, “a compra da liberdade pelos próprios cativos adultos em idade produtiva foi a forma mais comum de alforria” (CARVALHO, 2001, p. 232). Corroborando essa afirmação, Peter Eisenberg assevera que não havia alforria gratuita, dado o tempo de exploração em que o escravo foi submetido durante anos ou mesmo por toda sua vida (EISENBERG, 1989, p. 297).

Diversos historiadores apontam para a mesma direção. Segundo Stuart Schwartz, em seu estudo sobre as alforrias na Bahia, entre 1680 e 1750, mais da metade dos escravizados teve que pagar por sua liberdade (SCHWARTZ, 2001, p. 201). Resultados semelhantes foram encontrados por outros autores em diversas regiões do país⁴⁰. A porcentagem mais elevada foi identificada por Kátia Almeida, investigando as manumissões em Rio das Contas, Bahia. Segundo a autora, no século XIX as alforrias onerosas chegavam a 73,7% (ALMEIDA, 2006, p. 62).

É fácil concluir, então, que o número de alforrias onerosas entre os escravos beneditinos de Pernambuco foram bem superiores ao demonstrado pela historiografia. Entre as alforrias com ônus concedidas pelos monges, temos um número bem elevado, somando

40 Ver: MATTOSO, 1976, p. 153; EISENBERG, op. Cit. p. 287; PAIVA, 1995, p. 87; e LIMA, 2004, p. 73.

90,6%, enquanto os dados apresentados pelos autores não ultrapassaram 74%. Em relação às alforrias condicionais, temos outros pontos importantes. Enquanto os vários estudos sobre o tema registraram variações entre 20,6% e 52,7%, entre os escravos dos monges esse tipo de libertação foi ínfimo, somando apenas 4%.

Outro fato importante é que dos 85 pedidos de liberdade, apenas oito obtiveram a alforria gratuita, representando apenas 9,4% de todos os pedidos aprovados pelo Conselho. Não foi à toa que os beneditinos se transformaram em referência de “boa” gestão escravista.

Se, como afirmou Maria Inês Côrtes de Oliveira, as alforrias gratuitas “sublimavam o ato magnânimo do senhor em decorrência dos bons serviços prestados pelo escravo, de sua fidelidade, lealdade e outras qualidades tão apreciadas pela sociedade escravista” (OLIVEIRA, 1988, p. 24), os monges de São Bento deram pouca importância a esse “ato”, preocupados muito mais com a estabilidade de sua escravaria. Além disso, é possível pensar, como bem colocou Maria Inês Côrtes de Oliveira, nas “dificuldades e sacrifícios que um escravo sofria para juntar a quantia estabelecida” pelo senhor. A “mola mestra do escravismo era a exploração do trabalho no mais alto nível, conjugada com vários instrumentos que visavam perpetuar este volume de exploração” (OLIVEIRA, 1988. p. 27).

Corroborando tal afirmação, Mateus Ramalho Rocha (monge beneditino que escreveu importantes escritos sobre a Congregação) nos oferece dados interessantes. Buscando demonstrar a importância da “política de concessão de alforrias” praticada pelos beneditinos, o autor nos revela que, reunidos no Conselho do Mosteiro do Rio de Janeiro em 1858, os monges, em uma única sessão, aprovaram 98 requerimentos de alforrias, “das quais 7 foram concedidas gratuitamente” (ROCHA, 1988, p. 18). Com esses dados, Rocha pretendia demonstrar a importância de tal “política”. No entanto, contribuiu para reforçar a tese aqui apresentada, acerca dos mecanismos

de controle extremamente racionalizados pela Ordem, capazes de manter sob estrito poder a concessão de alforrias, de forma que não gerassem prejuízos à instituição. Dessa maneira, a gratuidade da liberdade, nesse “ato magnânimo” citado pelo monge, representou apenas 7,1%.

Ao mesmo tempo, esse tipo de alforria foi um elemento fundamental na prática de manumissão, pois servia como um instrumento de manutenção das relações de dependência do ex-escravo com seu ex-senhor. Porém, tal estratégia só foi utilizada de forma efetiva pelos beneditinos apenas a partir de 1866, visando assegurar a perpetuação da exploração dos libertos por outras vias. Entretanto, outros estudos demonstraram que a “gratuidade” muitas vezes vinha mascarada pela condicionalidade. Márcio Soares, em seu estudo sobre Campos dos Goitacases (1750-1830), observou que todas as alforrias por ele encontradas nos testamentos estavam condicionadas à morte de seu senhor. Assim, 24,2% dos cativos “libertados” tiveram cláusulas restritivas, ficando obrigados à condição de servirem alguém até a morte (SOARES, 2006, p. 182). Andréa Gonçalves, em estudo comparativo entre as alforrias de Lima (Peru) e Minas Gerais, apresentou números ainda mais elevados. As condicionais, em Ouro Preto, predominaram, variando entre 52% e 77,3%, no período de 1808 a 1870 (GONÇALVES, 2009, p. 71-72).

Devemos considerar ainda que o número das alforrias gratuitas, no caso beneditino, aumentou consideravelmente no momento de maior crise enfrentado pela Congregação (1866-1871). O ápice da crise interna beneditina levou a uma mudança de estratégia, que incluía o futuro da mão de obra escrava nas propriedades beneditinas.

Os que aspiram “ser o próprio amo”

As Atas dos Conselhos, à semelhança das cartas de liberdade, possibilitaram-nos compreender muitos componentes pessoais característicos dos cativos que viveram nas propriedades da Ordem de São Bento de Pernambuco. Nesta parte, darei atenção especial aos argumentos utilizados pelos escravizados ao solicitar a alforria e ao papel da família. Um ponto importante a ser destacado é que nem sempre o escravizado que tinha o seu pedido aprovado, de fato, conseguia a liberdade. Isso porque, em alguns casos, o Conselho estipulava um valor que o cativo não era capaz de pagar e, por isso, permanecia em cativeiro. Às vezes, ele conseguia pagar o valor algum tempo depois ou acabava desistindo. Era comum também o Conselho rever o valor exigido, baixando ou mesmo concedendo-o gratuitamente.

Abordarei ainda sobre outras questões, como arranjos familiares, quem pagou pela liberdade e o preço. Infelizmente, nem todos esses aspectos foram contemplados de forma satisfatória, devido às limitações das fontes consultadas. Todavia, muitos desses problemas também foram vivenciados pelos historiadores que se dedicaram a outros tipos de fontes para a investigação do tema, como cartas de liberdade, testamentos e inventários.

A historiografia tem apontado a predominância feminina na aquisição da liberdade, fato que não foi diferente entre os beneditinos. As mulheres, no cômputo geral, somaram 48 alforrias (58,5%), enquanto os homens chegavam a um número de 34 (41,5%), de um total de 82 libertações⁴¹. Segundo Andréa Gonçalves, esse predomínio pode ser observado na maioria das regiões escravistas da América (GONÇALVES, 2009, p. 66-67). Vejamos o Quadro abaixo:

41 Foram por mim excluídos três escravos que não apresentam indicação sobre o sexo, pois se referem a crianças alforriadas a pedido da mãe, apresentando expressões como “uma criança”, “recém-nascido” etc.

Quadro 4 - Distribuição das alforrias segundo sexo

1793-1850		
Mulheres	31	62%
Homens	19	38%
Total	50	100,00%
1851-1865		
Mulheres	16	50%
Homens	16	50%
Total	32	100,00%

Fonte: Livro dos Conselhos (1793-1875).
Manuscritos, 1952.

A primeira fase faz constar a preferência senhorial na concessão da alforria. Porém, quais seriam as justificativas para tal atitude? Peter Eisenberg (1989, p. 263-264), destacando a unanimidade nos estudos acerca da superioridade feminina em relação ao número de alforrias, considerando ainda a proporção entre homens e mulheres no cativeiro, sugeriu três hipóteses para explicar essa preferência. Duas foram sugeridas por grande parte dos estudos sobre o tema, cujos pontos de convergência evidenciaram: 1. Valorização do homem no mercado. Logo, a escrava era mais fácil de ser paga tanto em um ato de compra e venda quanto em uma alforria. De acordo com Eisenberg, “a menor força física não implicava necessariamente menor capacidade de acumular um pecúlio. Em função de seu sexo, a escrava monopoliza certas profissões”; 2. A mulher escrava teve mais oportunidades para estabelecer laços afetivos com seus donos, e esses laços teriam sido importantes na concessão de alforria.

Eisenberg (1989, p. 264-265) propõe ainda uma terceira hipótese: a família escrava. Segundo o autor, a cativa representava um importante componente da reprodução da escravidão, devido ao “princípio legal de *partus sequitur ventrem*” que “estipulava que a condição legal do filho derivava exclusivamente da condição legal da mãe”.

Esse peso levou muitas cativas a optarem pelo aborto, para, assim, não legarem a seus filhos as “misérias da escravidão”. Todavia, o mesmo sentimento de poupá-los do cativeiro contribuiu para que muitas mulheres buscassem outros caminhos para salvar sua prole desse destino. O principal deles era a alforria. Para Eisenberg, essa seria a explicação do favorecimento da mulher no ato da manumissão, pois ao se libertar, através de esforços próprios ou combinados com a força da família, a escrava libertaria também seu ventre.

Colaborando com essa ideia, Márcio Soares, mesmo considerando que homens e mulheres, nas áreas rurais, trabalhavam lado a lado, destacou que havia uma “clara preferência senhorial pelo braço masculino”. Dessa forma, os escravos do sexo masculino, assim como os já libertos, “direcionavam preferencialmente suas economias para a compra das alforrias de suas esposas, filhos e parentes, fazendo da liberdade um legado intergeracional” (SOARES, 2006, p. 163).

Outro ponto comum entre os estudos sobre a alforria refere-se às relações mais íntimas entre as escravas e a família senhorial. As mulheres, por manterem contatos mais pessoais com o senhor e seus familiares, estabeleceram laços afetivos (recíprocos ou forçados) que levaram à benevolência senhorial. Assim, o reconhecimento dos bons serviços privilegiaria os mais próximos, fisicamente, do senhor. Todavia, a questão da proximidade com o proprietário e os laços afetivos não aparecem, pelo menos de forma contundente, no discurso beneditino. Se as mulheres apresentaram um número mais elevado que os homens (pelo menos na primeira fase), isso se deu por outros aspectos, como a concepção em torno da mulher enquanto agente moralizador e reproduzidor da ordem paternalista.

O predomínio das mulheres entre os alforriados de São Bento seguia a lógica imposta pela Ordem, que criou todo um mecanismo institucional para o estímulo à formação da família. Tais

mecanismos, que tinham como objetivo evitar tensões e conflitos (através do discurso moralizador cristão), acabaram por potencializar a alforria feminina, principal componente do modelo de gestão beneditino. Isso porque, como tal discurso direcionava suas atenções para o papel da mulher dentro das propriedades, confirmando-se continuamente a importância do número de filhos e da legitimação do matrimônio como veículos de acesso a privilégios, os cativos devem ter percebido que elas teriam maior facilidade em alcançar a liberdade perante seus senhores. Nos pedidos de liberdade enviados ao Conselho, encontramos alguns indícios da política beneditina em favor das mulheres que procriavam. Elas alegavam que eram casadas e “mães de muitos filhos”⁴².

Todavia, apesar da preferência feminina, os beneditinos criaram um completo aparato institucional que estimulava a esperança dos cativos como um todo a alcançarem seus objetivos de liberdade. Logo, a ideia de esperança (ou “miragem”) nos faz lembrar duas histórias. A primeira, já relatada, referente ao jesuíta padre Matias, que destacou a disposição dos escravos em trabalhar devido às “esperanças de manumissão”, expectativa de difícil alcance. A segunda se refere ao conto de Pandora, que deixou escapar uma imensidão de males, restando no pote apenas a esperança. Contudo, o que poderia ser concebido como um bem para a humanidade, foi considerado por muitos como o “pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (NIETZSCHE, 2005, p. 60).

Mas não sejamos tão pessimistas assim. Se, como apontou Robert Slenes (1997, p. 282), a família escrava contribuiu para transformar os cativos em reféns de seus próprios anseios, ela possuía a dupla característica de “promover a autonomia e a dependência do escravo”, ou seja, “era a um só tempo abalo e arrimo para o

42 Livro dos Conselhos, 6 de dez. 1856; 22 de março de 1865. In Manuscritos, 1952, p. 190.

escravismo” (SLENES, 1999, p. 28). Desta forma, os laços de família também lhes proporcionaram a construção de alicerces importantes no caminho da liberdade e da vivência cotidiana.

Um fato interessante a destacar. Entre os oito escravos alforriados gratuitamente, as mulheres saíram em desvantagem. Apenas três foram libertadas sem ônus, por argumentarem “bons serviços”, serem “velhas” e por terem muitos filhos. É importante destacar que “bons serviços” não representavam um motivo decisivo para alcançar a alforria gratuita. Estes devem ser considerados, na verdade, como uma espécie de “pré-requisito” ou “exigência mínima” para pleitear a liberdade (SCHWARTZ, 2001, p. 196-197).

No caso dos beneditinos, esperava-se que os cativos fossem obedientes, “mansos” e capazes de corresponder à dura rotina da vida nos engenhos e nas fazendas. Na verdade, como definido na santa Regra, esperava-se esse comportamento de todos os membros da comunidade beneditina.

No caso específico das mulheres, a gratuidade só foi destinada às escravas com muitos filhos. As que ainda estavam em idade produtiva e reprodutiva tiveram que pagar um valor elevado para obter a liberdade. A escrava Maria da Hora, por exemplo, argumentou “bons serviços” e ser casada, por isso, teve o seu pedido aprovado. Contudo, teria que pagar 400 mil réis, valor acima da média do preço de um escravo do sexo feminino para o período (1849), que chegava a 359,5 mil réis (VERSIANI; VERGOLINO, 2002, p. 14).

Um ponto sensível aos monges-senhores era o argumento das doenças (ou “achaques”). Ter uma doença crônica ou invalidez não garantia a alforria gratuita, mas, pelo menos, reduzia o valor cobrado para a manumissão. Em alguns casos, os escravizados discordavam da decisão do Conselho, recorrendo e reargumentando os seus argumentos, enfatizando seus problemas, suas contribuições e deixando, implicitamente, a sua insatisfação com falta de reconhecimento.

Apesar de os monges reconhecerem muitas vezes as justificativas como legítimas, pesava em suas decisões o fator econômico, pois precisavam repor as propriedades com novos escravos, ou mesmo, como acontecia com frequência, aplicar o “produto” das alforrias em outras demandas. Além disto, a utilização da retórica paternalista beneditina foi uma constante entre os escravos que pleitearam vantagens na hora da liberdade. Logo, alegar “bons serviços”, doenças e muitos filhos se tornou algo comum nos pedidos que chegavam às mãos do Conselho. Assim, para a Ordem, conceder a alforria mediante pagamento já seria grande privilégio. Em vários momentos, não são encontradas justificativas específicas a um determinado escravo, ficando registrado um “apanhado” geral, afirmando-se que muitos conseguiram sua liberdade (pagas) “em atenção aos seus bons serviços, estado de saúde e mais alegações”. Ou da seguinte forma: “alegando uns os seus bons serviços, moléstias etc.”.

Por isso, nem sempre tais alegações “amoleciam” os corações dos monges. A exemplo do escravo Alexandre que, em 1793, lançou o seguinte apelo ao Conselho beneditino:

Petição: Diz Alexandre humilde escravo de V.Rma., que ele suplicante por se achar algum tanto enfermo e debilitado de forças, com atuais dores no peito, talvez procedidas da sangria, que em outro tempo lançou pela boca, deseja libertar-se e dar por si um escravo que melhor que ele possa servir e ser útil à Religião no trabalho da enxada, mas porque não pode conseguir sua liberdade de V.Rma. Por isso pede humildemente roga a V.Rma. pelo amor de Deus a queira conceder por cuja mercê incessantemente rogará a Deus pela vida e saúde de V.Rma.

Despacho do Conselho: concedemos a Liberdade que pede dando um escravo a nossa satisfação. 25 de agosto de 1793⁴³.

43 Livro dos Conselhos, 25 de agosto de 1793. In Manuscritos, 1952.

Alexandre só concluiu a transação anos depois, prática comum entre os cativos que precisavam pagar por sua liberdade. Em janeiro de 1796, ele atendeu à exigência do Conselho, “dando por sua liberdade um moleque e trinta mil réis em dinheiro”.

Semelhante apelo fez Manoel, em 1817. Ele “oferecia” 144 mil réis por sua liberdade, valor emprestado por um “patrono”, Faustino Carvalho. Ele justificou o seu pedido afirmando que, “além de ser casado com uma mulher forra cheia de filhos, era quebrado”⁴⁴. Manoel justificava a sua frágil saúde argumentando que fora “atacado de estupor e por isso de nada ser útil [...] senão de peso, como todos sabiam”. Todos os monges presentes no Conselho responderam que “se lhe aceitasse o dinheiro, se se lhe passasse carta de liberdade, porque toda a demora podia ser prejudicial”⁴⁵. “Prejudicial” para quem?

Outros casos semelhantes: Cândida, com “contínuos achaques”, teve que pagar, em 1856, 200 mil réis por sua alforria⁴⁶. Salustiana, em 1857, precisou pagar 300 mil réis, mesmo alegando seu “estado de quase sempre doente, por conseguinte não poder prestar muito serviço à Ordem”⁴⁷.

Não sabemos até que ponto os apelos dos escravos “quebrados” faziam parte de suas estratégias de se beneficiarem do discurso paternalista beneditino. Mas o certo é que, apesar de conseguirem a “graça” da concessão da liberdade, não houve grandes concessões em torno do valor a ser pago. Para usufruir da “benevolência” beneditina era necessário contar, primeiramente, com os esforços próprios, juntando uma boa soma de dinheiro por longos anos.

44 Livro dos Conselhos, 17 de janeiro de 1817, p. 164. Manuscritos, 1952.

45 Livro dos Conselhos, 17 de janeiro de 1817, p. 164; Resoluções do Santo Conselho. In Manuscritos, 17 de fevereiro de 1817, p. 247.

46 Livro dos Conselhos, 06 dezembro de 1856.

47 Ibidem, 23 junho de 1857.

Outros quatro escravos foram alforriados com cláusulas condicionais. Anselmo e Antônio Carneiro tiveram que prestar serviço por mais seis anos. Silvério e Tereza por mais três. Todos alcançaram esta “graça” devido aos “bons serviços”.

Um dado interessante: entre 1793 e 1856, apenas um escravo conseguiu a liberdade gratuitamente, enquanto todos os demais tiveram que pagar por ela. Até essa data, a racionalidade econômica beneditina imperou. A necessidade de reposição das propriedades e a insistência na aplicação do “produto” das alforrias impôs ao Conselho a dura regra da concessão controlada. Nada de ônus ao mosteiro. Devemos entender a história da Congregação Beneditina como uma grande corporação que conseguiu manter ao longo dos séculos um rico patrimônio, apesar dos golpes infligidos pelos governos e pelas autoridades civis.

A grande família Beneditina

A família escrava foi, sem dúvida, um ponto central no modelo de gestão beneditino, assim como garantiu mecanismos de proteção, sobrevivência e resistência dos escravizados no interior das propriedades da Congregação. Tal ponto também se evidenciou no processo de manumissão. Segue abaixo um quadro, composto por 25 arranjos familiares, extraídos das Atas do Conselho e, em alguns casos, do cruzamento com outras fontes. Na verdade, foram 28 alforrias nas quais é citado o nome de pelo menos um familiar, fosse ele pai, mãe, cônjuge, filho ou padrinho.

Quadro 5 - Alforrias e arranjos familiares (1793-1865)

Nome	Data	Informações
1. Vicente	1797	Liberdade para sua filha Firminiana
2. Angélica	1798	Liberdade para sua filha de 11 meses
3. André ribeiro	1798	Liberdade para sua filha Manoela
4. Ana Micaela	1801	Liberta em 1798. Liberdade para a filha Vicência (1803) e casada com o escravo Inocêncio
5. Lourenço feitor	1801	Liberdade para sua filha Feliciano de 5 anos
6. Feliciano Camilar	1801	Liberdade para seu filho Francisco de 12 anos
7. Escolástica	1803	Liberdade para sua filha Delfina de 2 anos
8. Umbelina	1809	Liberdade para ela e para sua filha Maria
9. Feliciano	1816	Liberdade para sua filha Maria da Hora
10. Manoel	1817	Casado com mulher forra, “cheia de filhos”
11. Feliciano Gomes	1819	Liberdade para sua filha Manoela
12. Catarina	1819	Liberdade para sua filha Josefa
13. Jerônima	1823	Liberdade para sua filha de 15 dias. Alforria paga pelo padrinho
14. Inácia	1824	Liberdade para sua filha de 4 meses. Alforria paga pelo padrinho
15. Feliciano Gomes	1825	Liberdade para sua filha
16. Bernarda	1834	Liberdade para seus filhos: Marcelina (recém-nascida); Francisco (1840) e Antônio (1840)
17. Raimundo	1840	Liberdade para sua esposa Maria da Hora
18. Domingas	1849	Casada com o escravo Quirino. Ele se liberta em 1856
19. Cristiana	1849	Filha de Rufina, liberta em 1862, e irmã dos escravos Cipriano (liberto em 1856) e Eugênio (liberto em 1867)
20. Leandro	1849	Casado com Joana e pai de Jorge (liberto em 1871)
21. Alexandrina	1849	Liberdade para sua filha de 2 meses “para ser forra na pia”
22. José	1856	Intervenção do padrinho. Alforria gratuita devido “aos muitos obséquios e favores” do mesmo.
23. Cândida	1856	Mãe de Antônia. Libertas no mesmo dia. Laços familiares com Rufina, Cristiana, Cipriano e Eugênio
24. Hedwigis	1856	“Muitos filhos e bisnetos”
25. Querina	1864	Casada com Anselmo (liberto em 1856). Liberdade gratuita por ter sete filhos

Fonte: Livro dos Conselhos (1793-1875). In Manuscritos, 1952.

Como a escrava Bernarda aparece três vezes nas Atas, pedindo a liberdade para cada um dos seus filhos, os arranjos somaram vinte e cinco. Logo, os registros que apresentam laços familiares representaram 33% das 85 alforrias da primeira fase (1793-1866).

Márcio Soares também evidenciou o papel da família em torno da aquisição da alforria de seus familiares, na região do Campo dos Goitacases (Rio de Janeiro). Segundo o autor, os escravos “aparentados” chegavam a 29,7%, à semelhança dos dados aqui expostos. Contudo, como Soares bem observou, os dados referentes à família são sub-registrados (SOARES, 2006, p. 164). Na verdade, a documentação não privilegia a presença da família, pois ela não era a preocupação. Logo, os parentes nem sempre figuram entre os registros de alforria, levando-nos a crer que os laços familiares em torno da liberdade, como bem apontou Soares, eram muito maiores.

Além disso, no caso beneditino, a família foi a principal fonte de renovação da população escravizada. Logo, grande parte das pessoas residentes dos engenhos e das fazendas (tanto escravos quanto libertos) possuía algum laço familiar, sanguíneo ou espiritual.

Isabel Reis (2007, p. 84) também evidenciou a importância da família no cotidiano das relações escravistas, afirmando que, para aqueles que experimentaram cotidianamente uma trajetória de vida marcada “pela subjugação, exploração e falta de oportunidades”, a construção de laços familiares no interior da comunidade escrava poderia fazer muita diferença. Fosse ela consensual ou legitimada, a família poderia garantir ao indivíduo em cativeiro “amparo nos momentos de necessidades” (Isabel Reis, 2007, p. 84). Sem dúvida, a busca pela liberdade era um desses momentos.

O papel da família, não apenas a escrava, mas em todos os níveis sociais, representou (e ainda representa) um importante componente na luta diária. Segundo Sheila de Castro Faria, “é pela e para a família, não necessariamente a consanguínea, que todos os aspectos

da vida cotidiana, pública ou privada, originam-se ou convergem”. Para a autora, a família era capaz de, ao mesmo tempo, conferir ao indivíduo a capacidade de estabilidade ou de movimento. Além disso, o *status* e a classificação social também poderiam sofrer a influência dos laços de família. Considerando o período colonial, a autora constatou que muito pouco se refere ao indivíduo isoladamente, pois sua identidade sempre estava vinculada a “um grupo mais amplo”. O próprio termo “família” assumia um significado que extrapolava os laços puramente consanguíneos, pois “entremeia-se à parentela e à coabitação, incluindo relações rituais” (FARIA, 1998, p. 21).

Considerando todos os indivíduos ligados por parentesco na documentação aqui analisada, chegou-se ao número de 57 pessoas. Entretanto, devemos considerar que esses números são bem maiores, pois alguns dados fornecidos pelas fontes não podem ser contabilizados, a exemplo de dois casos já citados: “mulher forra cheia de filhos” e “muitos filhos e bisnetos”. Evidentemente, esses números estão subestimados, já que a ausência dos parentes na documentação não significa a predominância de escravos sem vínculos familiares. Como a grande maioria dos cativos das propriedades beneditinas eram crioulos descendentes de gerações de escravos que se perpetuaram ao longo dos anos naquelas terras, as relações parentais eram bastante extensas.⁴⁸ Sem contar que a maioria ficou mesmo no cativeiro, enquanto uns poucos foram libertados.

Em alguns casos, pais e mães se libertaram primeiro, enquanto outros deram preferência aos seus filhos. Ana Micaela, que se libertou em 1798, anos depois recorreu novamente ao Conselho, após

48 Cheguei a esta conclusão ao analisar os Inventários dos escravos dos engenhos de Pernambuco, onde foram registrados a cor, a idade e as pessoas da família. Livro de recibos e gastos do engenho Jaguaribe:1854-1870/ Códice 151; Livros de despesas e mais assentos do engenho S. Bernardo e Mussurepe:1862-1873/ Códice 140; Engenho Goitá: Despesas e entradas de açucares, 1863-1869. Códice 148. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

juntar mais dinheiro para libertar a sua filha, Vicência, em 1803. Já o seu marido, Inocência, continuou como escravo⁴⁹. Em outro caso, Umbelina juntou recursos suficientes para libertar ela e a filha Maria⁵⁰. O mesmo fez Cândida, libertando a si e a sua filha Antônia⁵¹. Já Bernarda preferiu libertar os seus três filhos, Marcelina (1834)⁵², Francisco e Antônio (ambos em 1840)⁵³, enquanto permaneceu em cativo.

A prática de privilegiar os filhos, principalmente das mulheres, era reconhecida até pelos contemporâneos. Percebe-se ainda que, mesmo depois de libertos, os familiares continuavam sua jornada para libertar seus parentes. Manuela Carneiro da Cunha destacou que existem muitos casos em que a solidariedade atravessou “a linha de liberdade”. O principal deles se assentava no parentesco. Escravos ou libertos, os negros se “resgatavam mutuamente”, como mães e pais em relação a seus filhos ou esposos e amantes que não rompiam seus laços mesmo após a libertação de um deles (CUNHA, 1986, p. 25).

A permanência de familiares no cativo (enquanto um parente escravo conseguia a liberdade) também marcou a prática beneditina de concessão da alforria. Em apenas dois casos, mais de dois membros da mesma família conquistaram a liberdade a partir de uma só petição. Contudo, em muitos outros, os demais parentes conseguiram, no decorrer dos anos, também seus recursos para a manumissão. Famílias inteiras, como a de Cristiana (1849), formada pela mãe Rufina (1862), pelo seu irmão Cipriano (1856) e ainda

49 Livro dos Conselhos, 1803, p. 152. Manuscritos, 1952.

50 Livro dos Conselhos, 03 de março de 1809, p.154. Manuscritos, 1952.

51 Livro dos Conselhos, 06 de dezembro de 1856, p. 190.

52 Ibidem, junho de 1834, p. 178.

53 Ibidem, 26 de março de 1840, p.178.

Cândida e Antônia (grau de parentesco não identificado)⁵⁴, foram, paulatinamente, conquistando a liberdade.

Sem dúvida, como demonstram os dados, a família representou um importante componente no acesso à liberdade, tornando-se um potencializador da alforria. Até mesmo os monges enfatizaram, muitas vezes, os vínculos entre os requerentes e alguns parentes, como um dado importante a ser mencionado. Se considerarmos a tradição das Atas Capitulares (quanto à valorização da família legítima e extensa), a menção a esses laços na hora da concessão à alforria era algo de grande peso. Frases como “Petição de André Ribeiro requerendo a alforria para sua filha Manoela” e “Ana Micaela, escrava do engenho São Bernardo, [...] casada com Inocência, escravo do mesmo engenho”, bem ilustram o papel dos laços familiares no instante de requerer a liberdade, fórmula esta encontrada em todos os pedidos envolvendo parentesco.

Andréa Gonçalves, em estudo comparativo, constatou que em Lima (Peru) as práticas de alforria, na primeira metade do século XIX, também estavam diretamente associadas “às possibilidades de construção de famílias escravas”. Arelados a esse componente potencializador da liberdade estavam os vínculos estabelecidos entre as referidas famílias e as *haciendas* (que faziam parte do entorno da cidade de Lima) e a construção de redes de vizinhança entre os diversos setores da sociedade, como libertos, mestiços, indígenas, *cimarrones* e, claro, escravos de outras comunidades (GONÇALVES, 2009, p. 64).

Além da intervenção de parentes já libertos, encontramos na documentação outros laços que são difíceis de decifrar, ao mesmo tempo completamente alinhados a um contexto marcado pelo paternalismo e diferentes redes de proteção e solidariedade, como no

54 As relações de parentesco entre os escravos dessa família aparecem em um processo de 1862, envolvendo a liberta Rufina e o Abade de Olinda, em 1862. Rufina é a única da família que não é mencionada no Livro dos Conselhos. O caso será detalhado no capítulo 4.

caso do cativo Manoel, que recebeu 144 mil réis emprestado de “seu patrono”, para barganhar sua liberdade com a Congregação⁵⁵. Em 02 de março de 1863, José Carmelo da Silva Beltrão (proprietário do Engenho Cajueiro) ofereceu ao Mosteiro de Olinda o seu escravo crioulo Luís, de 25 anos de idade, em troca da liberdade do cativo Gonçalves, pertencente à “Religião Beneditina”. Firmado o acordo, José Carmelo transferiu o “direito e a posse” do escravo Luís, enquanto o cativo Gonçalves ficaria livre⁵⁶. O novo escravizado foi incorporado ao engenho Goitá, mas tratado sempre como um cativo de “fora”, registrado nos documentos como “Luiz Cajueiro”⁵⁷.

Além dos dois casos acima, três escravizados foram libertados com a ajuda de seus padrinhos: Jerônima, Inácia e José. As relações de compadrio, como observou Robert Slenes, podem ser interpretadas como uma “estratégia de aproximação a pessoas com mais recursos” (SLENES, 1997, p. 268). Os registros não indicam a condição jurídica de todos os “padrinhos”, mas, independentemente se escravos, livres ou libertos, “o sentimento de pertencer a uma família específica transcendia a consanguinidade e se manifestava entre os parentes rituais” (FARIA, 2000, p. 42).

Assim, devemos considerar o compadrio como um importante instrumento de “pertencimento”, do próprio “sentimento de ser membro de uma família”, possibilitando à comunidade ampliar a rede de escravos unidos por laços de parentesco, criados, neste caso, pelo batismo cristão. O compadrio estabelecia entre os envolvidos uma relação de parentesco de base espiritual tão importante quanto aqueles ligados por laços consanguíneos ou por alianças matrimoniais. O

55 Livro dos Conselhos, 17 de janeiro de 1817, p. 164. Manuscritos, 1952.

56 Processos escravos, 1831-1871, 02 de março de 1863. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

57 Lista de escravos atuais pertencentes a este Mosteiro de S. Bento de Olinda no presente triênio de 3 de maio de 1866 até 3 de abril de 1869. Processos escravos, 1831-1871, Livro 160.

batismo pode ser considerado como uma importante oportunidade para o escravo “tecer laços de proteção e ajuda mútua” (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 91-92). Além disso, como apontaram Manolo Florentino e Roberto Góes (1997, p.124), a “comunidade escrava” não se “restringia aos limites jurídicos e espaciais dos plantéis”⁵⁸.

Apesar de apenas três padrinhos serem citados diretamente na documentação, suas intervenções foram cruciais para os seus afilhados. Desses, dois, como já afirmamos, pagaram pela liberdade dos escravos e um conseguiu a proeza (dada a dificuldade entre os beneditinos) da alforria gratuita, devido “aos muitos obséquios e favores”.

Se considerarmos ainda a participação de todos os parentes no processo (juntando pais, mães e padrinhos), chegaremos à cifra de 24,7% de pedidos encaminhados por intermediação da família. Esses números aumentam no momento do pagamento da liberdade, chegando a 28,2%. Contudo, como já apontado anteriormente, esses dados estão, certamente, sub-registrados. A comunidade escrava formada nas propriedades beneditinas era composta por cativos crioulos gerados, em sua maioria, pela reprodução endógena, perpetuando-se por gerações os laços parentais que se ampliaram por todos os engenhos e todas as fazendas da Ordem em Pernambuco.

Como não havia o fantasma da partilha e a venda era extremamente controlada, as rupturas internas eram diminutas. Mesmo quando havia algum deslocamento forçado entre as propriedades, isso não significava o rompimento de laços, mas, possivelmente, uma extensão das redes parentais para outras comunidades, “esticando” as relações (SLENES, 1997, p. 274). Mesmo em comunidades escravas onde a alta mortalidade de seus membros e as necessidades do mercado ameaçavam quebrar a unidade interna, a família escrava

58 O uso da expressão “Plantel” não é mais usual entre os historiadores, por ser um conceito (de acordo com os dicionários) associado a “Lote de animais”, “especialmente bovinos e equinos”. Agradeço a Joao José Reis por ter chamado a minha atenção (durante a defesa da Tese) sobre este aspecto.

foi considerada uma instituição estável, pois seus membros foram capazes de vencer razoavelmente tais problemas. Na verdade, segundo Manolo Florentino e Roberto Góes, a luta contra as adversidades acabou por consolidar ainda mais a instituição, solidificando-a no decorrer do tempo (FLORENTINO; GÓES, 1997 p.124).

Segundo Sandra Graham, “ter parentes era importante na variante escrava dessa cultura que localizava e validava a identidade de uma pessoa dentro da família”. Aqueles que não conseguiam estabelecer laços de parentesco não eram considerados “membros plenos da sociedade” e ficavam mais vulneráveis aos problemas cotidianos, diferentemente daqueles que se cercavam “pela presença protetora da família” (GRAHAM, 2005, p. 58).

Outro ponto importante a destacar é o valor estipulado pelo Conselho em troca da alforria. Para melhor compreendermos a relação entre valor e liberdade, é necessário entendermos as conjunturas mais gerais (como o impacto do fim do tráfico e crises econômicas regionais), como também as específicas (com cisão interna da Congregação e a situação econômica do Mosteiro de Olinda). Para uma visão geral sobre essas conjunturas, vejamos a distribuição das alforrias por decênios:

Quadro 6. Distribuição das alforrias por decênios 1795-1865

Decênios	Alforrias
1795-1805	11
1805-1815	16
1815-1825	12
1825-1835	2
1835-1845	5
1845-1855	7
1855-1865	32
Total	85

Fonte: Livro dos Conselhos (1793-1875). Manuscritos.

De acordo com o quadro acima, percebemos que entre 1793 e 1825 há certa regularidade na concessão de alforrias por parte dos beneditinos de Olinda. Porém, entre 1825 e 1855, ocorre uma queda significativa. As razões para o declínio podem estar em duas questões. A primeira, referente à criação da Congregação Beneditina do Brasil, que se separou da Congregação Portuguesa em 1827. Tal movimento está diretamente relacionado à Independência do Brasil, em 1822, que afetou as relações entre os monges dos dois lados do Atlântico. Durante anos seguidos, não ocorreram eleições para os superiores da Ordem no Brasil, atrapalhando as decisões dos Conselhos e as prioridades no momento de reunir os monges. Certamente, os monges estavam mais preocupados com outros problemas e as alforrias poderiam esperar. Apenas em 1829 ocorreram novas eleições, depois de dois anos de consolidada a separação⁵⁹. A segunda questão estaria associada às leis restritivas impostas pelo Governo Imperial contra as ordens religiosas.

Em 1830, quando os beneditinos começavam a se reestruturar, o governo retomava as medidas há muito impostas sobre os bens das corporações religiosas, de forma mais agressiva. A recém-criada Congregação Beneditina do Brasil (1827) se deparou com uma nova conjuntura de “perseguição” e uma legislação pouco clara acerca da administração do patrimônio que possuíam. Dar liberdade a um escravo poderia ser considerado uma medida “onerosa” aos bens da Congregação? Essa dúvida pairou no ar nos primeiros anos após a retomada das leis restritivas.

Em 16 de setembro de 1831, o então Ministro da Justiça Diogo Antônio Feijó, respondia a uma consulta do D. Abade do Mosteiro de Olinda acerca da “concessão de licença às Corporações de mão-morta para alienação de seus bens e liberdade dos escravos”. A origem da consulta estava, primeiramente, no pedido do pardo Miguel

59 Sobre os principais aspectos da trajetória beneditina no Brasil, ver capítulo 1.

da Silva, escravo do Mosteiro de Olinda, que pretendia a sua liberdade. O documento se pautava em “certos embaraços” referentes à “decisão de certos negócios, à vista da Resolução” de 1830, que regulava os bens das ordens religiosas. O Ministro respondeu que, quanto à primeira questão, “jamais” se poderia “entender aquela resolução como proibitiva da liberdade dos escravos”. Porém, caso a dúvida persistisse, o governo lhe concedia a devida licença, “para o poder fazer”⁶⁰.

Já no período de 1855 a 1865, as concessões não apenas retornam, como também duplicam, em relação ao período de maiores manumissões (1805-1815). O que é mais surpreendente é que elas se concentraram principalmente em dois anos: 1856, com 14 alforrias, e 1857, com 15. A explicação pode estar no ano de 1855, quando o Governo Imperial instituiu novas medidas contra as ordens regulares, proibindo a entrada de noviços nos mosteiros do Brasil. A determinação pode ter levado a Ordem a pensar nas possíveis dificuldades a serem enfrentadas com a diminuição, já visível, do número de monges capazes de administrar um número ainda significativo de escravos em propriedades diferentes. A medida ganhou nova roupagem na década de 1860.-

É também a partir de 1855 que o número de alforrias gratuitas e condicionais se concentra – as primeiras somando 7 (de um total de 8) e as segundas somando 4 –. Essa tendência vai de encontro aos padrões de alforria em outras regiões do país, como bem demonstrou Mieko Nishida, em seu estudo sobre Salvador, no século XIX. Segundo a autora, a partir de meados do século XIX, o número de alforrias pagas se elevou, devido ao aumento do preço dos cativos no mercado escravista (MIEKO, 1993, p. 247).

60 Aviso de 16 de setembro de 1831, nº 289, JUSTIÇA, p. 215. COLEÇÃO DE LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL.

Há uma clara inversão na prática beneditina, que aumentou o número de manumissões gratuitas em detrimento das pagas. Logo, fica evidente que a Ordem estava modificando suas estratégias de libertação, entrando em uma nova fase que acarretou mudanças significativas em seu modelo de gestão escravista. Segue abaixo uma visão geral dos preços encontrados nos pedidos de liberdade. Devido aos limites dessas fontes em relação a essa categoria, apresento apenas uma variação dos valores organizados por decênios.

Quadro 7. Variação dos preços em mil réis das alforrias por decênios

Decênios	Menor preço	Maior preço	Padrão de Preços Pernambuco ¹⁵
1795-1805	60	180	101,0
1805-1815	51	180	114,1
1815-1825	40	160	148,8
1825-1835	X	X	238,1
1835-1845	50	400	387,6
1845-1855	32	300	476,6
1855-1865	200	600	856,6

Fonte: Livro dos Conselhos (1793-1875). Manuscritos, op. Cit.

Como podemos perceber, até 1825 os valores não ultrapassaram 180 mil réis. Mas, a partir de 1835, os preços sobem rapidamente, ficando em torno de 200 e 400 mil réis, em grande parte dos alforriados. Ao que parece, os escravos produtivos (entre 14 e 40 anos e sem problemas de saúde) pagavam valores superiores aos do mercado. Em alguns casos, devido à proximidade com o senhor, bons serviços etc., era possível barganhar o preço e rebaixar um pouco aquele valor.

Entretanto, Kátia Mattoso nos traz uma questão pertinente acerca dos preços dos cativos manumitidos. A autora afirma que, independente de sexo, idade, qualificação profissional e saúde, o preço, regra geral, estava ligado ao tipo de relação e grau de intimidade

entre senhor e escravo, pois “quanto mais íntimas e amistosas são as relações, tanto mais chances o escravo possuía de obter a sua liberdade a preço módico”. No entanto, “quanto mais distantes e às vezes hostis eram as relações, o senhor procurava maximizar o preço da alforria outorgada” (MATTOSO, 1976, p.157).

Apesar de constatarmos a existência de laços mais íntimos entre escravos e monges-administradores, a “lógica” beneditina no estabelecimento do preço da alforria era determinada em comum acordo pelos membros do Conselho. A avaliação seguia uma perspectiva corporativa. Mesmo considerando possíveis manipulações por parte de religiosos que por ventura quisessem favorecer um “protegido”, era o Abade quem dava a última palavra. A exemplo, temos um caso que ocorreu em 28 de setembro de 1798, quando o Conselho avaliou a petição do “mulatinho” José Bento. Os monges não conseguiram chegar a um consenso acerca do valor a ser pago pelo jovem cativo. Três monges sugeriram 200 mil réis, enquanto outros três afirmavam que “era bastante 160”. O desempate foi feito justamente pelo Abade, que estipulou a quantia de 180 mil réis⁶¹. Contudo, não sejamos inocentes. O favorecimento pessoal certamente ocorreu, não necessariamente sem conflitos.

Vadios, preguiçosos e tratantes

Existiam formas sutis de resistência. Outras, nem tanto. Porém o que é mais importante, neste momento, é destacar a face “oculta” da insubordinação. Aquela que não aparece explicitamente no discurso paternalista beneditino, aquela que nos é mostrada de maneira camuflada, velada, “ocultada” em forma de “vadiagem”, de “imoralidade”, de “incorreção”, de “desvio” da regra. À primeira vista, tais comportamentos em nada atrapalharam os mecanismos

61 Livro dos Conselhos, p. 147.

“minúsculos” e “disciplinares” instituídos pela Ordem de São Bento sobre sua escravaria. Porém, se olharmos com mais atenção (de “baixo”), veremos muito mais do que foi “dito”.

Em 09 de setembro de 1853, Fr. José de S. Júlia Botelho, subprior do Mosteiro de Olinda, deixou registrado em uma carta⁶² que havia encontrado (quando chegou da Bahia) o escravo Júlio e outros acometidos por amarelidão. Júlio era o pior entre os doentes, levando o monge a “labutar” por sua melhora. Aplicou, ele mesmo, remédios no dito escravo, para amenizar seu cansaço e seu inchaço, fazendo-o exercitar o corpo e obtendo, com isso, um resultado “vantajoso”. Contudo, o jovem escravo (“moleque moço”) era conhecido como “muito ladrão e preguiçoso”, tanto que os seus companheiros de cativeiro se afastaram dele, não conseguindo um único parceiro de roça. Mesmo assim, quando recuperado de sua enfermidade, pediu ao Fr. José uma “terra para o trabalho”⁶³.

Com efeito, o monge entregou ao escravo Júlio “uma terra maneira e boa”. Todos pareciam satisfeitos, tanto o cativo quanto o senhor, que logo concluiu que desta vez “tomaria vergonha”. Contudo, segundo Fr. José, a intenção do escravo era outra. Seu intuito era, com o aval inocente do monge, “sair e poder beber, comer de tudo e vadiar, a título de ir para seu serviço”. Malandramente, conseguiu ser liberado no sábado, no domingo e na terça-feira, quando “ajuntou toda a sua roupa em um saco” de farinha e fugiu, escondendo-se no Mosteiro da Paraíba.

O monge só daria falta dele às 8 horas da noite, quando o procurou para a Doutrina Cristã. Para Fr. José, a fuga teria como possível motivo “algum receio de castigo”. Para o monge, esta era uma

62 Carta ao Abade da Paraíba (Documento sem título e numeração). Processos escravos, 1831-1871. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

63 Uma versão do referido texto foi publicada no livro “Religiões negras no Brasil: Da escravidão à pós-emancipação”, organizado por COSTA, Flávio; COSTA, Valéria, 2016.

desculpa utilizada por um cativo “muito preguiçoso e vadio”. Afirmava ainda que o roçado e a lavoura que tinha, assim como o trabalho executado durante o tempo que serviu ao Mosteiro, definiam muito bem o seu caráter, referindo-se a ele como desordeiro e preguiçoso. Pedia, então, ao Abade da Paraíba que não tivesse compaixão dele, devendo ignorar suas “lamúrias”.

Pedia que seu castigo servisse de exemplo para “todos os vadios, preguiçosos e tratantes” como ele, possibilitando, assim, perante os demais cativos, moralizar a escravatura. “Eu o conheço”, afirmava o monge, dizendo ainda que “este moleque nenhum motivo tem para semelhante fuga”. Relatava também que Júlio havia furtado um hóspede do mosteiro, tendo o escravo confessado o crime, quando foi descoberta certa quantia sobre sua cama. Pelo crime, o monge decidiu castigá-lo com uma dúzia de bolos. Dizia escrever ao Abade da Paraíba como amigo, pedindo que remetesse o dito moleque a seu poder e não lhe desse apoio. Prometia ainda que não o castigaria. Declarou também que muito queria que ele não conseguisse seu objetivo, pois assim serviria de exemplo a “outros trastes como ele” e, assim, moralizar a escravatura, ficando dessa forma mais descansado.

Podemos extrair do referido documento muitos elementos pertinentes, principalmente sobre o caráter senhorial beneditino. Não aquele “institucional”, normatizado pelos capítulos gerais. Refiro-me ao paternalismo mais “puro”, direto, senhor (de carne e osso) e escravo. De certa forma, o monge se sentia impelido a apadrinhar o cativo. A fragilidade de sua saúde e, talvez, a vontade de “corrigir” seus vícios devem ter levado o religioso a abraçar uma empreitada tão difícil. Porém Júlio não correspondeu às expectativas do monge, mantendo ou disfarçando uma lista enorme de “defeitos”: preguiçoso, vadio, ladrão, tratante e desordeiro.

Júlio, que se apresentava (na visão do monge) como um caso ideal para uma missão paternalista, jogou o tempo todo com as armas oferecidas por seus senhores. A roça, concedida a todos aqueles que desejassem trabalhar, era um dos instrumentos fundamentais da política de controle instituída pela Congregação. Ele poderia, como muitos, mostrar-se leal, obediente e um bom prestador de serviço para, assim, receber a “graça” da alforria, mesmo que isso custasse um valor que nem todos conseguiram reunir ou esperar a idade avançada chegar.

Julio, assim como outros, aceitou (pelo menos temporariamente) a doutrina cristã e o castigo, elementos também importantes na gestão escravista beneditina. Porém, quando teve oportunidade (construída por ele mesmo), não pensou duas vezes em abandoná-los. Na perspectiva do monge, tudo não passava de uma encenação, um trampolim para alcançar seu intento: a fuga.

Sobre a doutrinação, Henry Koster já havia destacado a importância da religião como instrumento de controle por parte dos senhores. Para ele, “se os homens devem viver como escravos, é certo que a religião [Católica] é a melhor adotada para os indivíduos que estão nesse estado de sujeição”. E conclui: “escravidão e superstição, combinadas, são dois flagelos suficientes para causar a miséria em qualquer parte” (KOSTER, 2002, p. 412).

A atitude do monge em conceder a Júlio uma roça, também revela a tentativa de controle implícito nesse ato. Fr. José deveria compartilhar o sentimento persistente em outros religiosos do Império, herdeiros de uma ética cristã que tem raízes antigas. Ronaldo Vainfas, em seu estudo sobre os letrados coloniais (na maioria clérigos), destacou alguns elementos persistentes nos escritos desses religiosos. Ao mesmo tempo em que o trabalho era concebido como importante instrumento de controle senhorial, a revolta era tratada como “fruto do ócio”. Assim, a rebeldia era vista como “uma

propensão do negro, naturalmente ‘pecador’ e ‘insolente’: cumpria, assim, puni-lo e educá-lo na fé cristã a fim de torná-lo obediente e fiel a Deus” (VAINFAS, 1986, p. 117).

Mesmo diante dos mecanismos de controle, Júlio soube driblar a estratégia senhorial, astutamente ludibriando seu protetor. Esta é, sem dúvida, a arte da “trampolinagem”, como diria Michel de Certeau, palavra que pode ser associada “à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais”. Júlio enveredou por entre as facetas do jogo instituído pelo monge José Botelho, ao mesmo tempo desfazendo-o e manipulando-o em seu favor. Para Certeau, “nesses estratagemas de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor. Destreza tática e alegria de uma tecnicidade” (CERTEAU, 1994, p.78-79). Por fim, não sabemos se Júlio foi enviado de volta à Olinda, entretanto, deixou sua marca na memória beneditina.

Voltando ao princípio dessa narrativa, os apelos contidos na carta do Fr. José fazem parte de uma tensão antiga entre os monges das duas províncias vizinhas: Pernambuco e Paraíba. Existia uma relação muito delicada entre eles. Devido à proximidade e à carência de religiosos no decorrer do século XIX, o vaivém de um lado para outro foi inevitável, o que acabou por gerar uma constante disputa de poder entre todos os envolvidos. Como resultado, as rivalidades entre os monges poderiam ser utilizadas em favor dos escravos, que souberam muitas vezes se aproveitar das divisões e fissuras que acabavam por minar certos procedimentos minúsculos de dominação. Essa é outra perspectiva que nos ajuda a compreender a face “oculta” do paternalismo beneditino.

Entre 1842 e 1845, quem governou o Mosteiro de Olinda foi o Abade Fr. Galdino de S. Ignez e Araújo, que também já havia

governado o Mosteiro da Paraíba, na década de 1830. O relatório por ele apresentado no final de sua administração revela importantes aspectos das tramas cotidianas nas propriedades beneditinas, especialmente acerca das vivências dos escravos. Começamos pela rotina de fugas⁶⁴.

A todo momento, o referido Abade deixa evidente sua postura crítica em relação ao mosteiro e aos seus antecessores. E assim inicia suas observações: “Não devo deixar sem silêncio o estado de nossa escravatura, que no meu conceito nada tem de satisfatória”. Segundo o Abade, do engenho Goitá haviam fugido os cativos João dos Santos e João Antônio, ambos “acoitados” provavelmente no engenho Maraú, pertencente ao Mosteiro da Paraíba. Para o Fr. Galdino, essas deserções se tornaram frequentes depois que o Abade da Paraíba Fr. Antônio de S. Bento Nunes dos Reis “tomou o triste expediente de receber e acoitar escravos” que fugiam de Pernambuco. Depois que os cativos perceberam que naquele mosteiro os primeiros fugitivos foram recebidos e conservados pelo Abade, passaram a desertar “pela mais pequena coisa e as mais das vezes sem o menor motivo”.

Fr. Antônio de S. Bento Nunes teria, segundo Fr. Galdino, procedido da mesma forma quando foi Abade de Olinda, recebendo e acoitando escravos fugidos da Paraíba. O então Abade da Paraíba, em represália a tal ato, também começou a acoitar escravos, transformando-se em um círculo vicioso entre os monges de cada lado. Mas o Fr. Galdino não pretendia, segundo suas palavras, reproduzir essa prática, considerando-se incapaz de imitá-los.

O primeiro escravo que fugiu dos engenhos de Olinda foi Brizido, bastante conhecido dentro e fora das fazendas beneditinas, “por seus maus feitos”. Ele seria um daqueles parceiros do fugitivo João Antônio, seu “educando e discípulo”, ambos residentes no engenho

64 Estados, 1842-1845. Manuscritos, 1952.

Goitá. Brizido havia fugido depois de ter sido castigado com uma surra, a mando do Abade Galdino. Segundo o monge, o motivo da correção seria porque o escravo havia lhe faltado “com respeito diante de pessoas de fora” e lhe “respondido com toda a altivez e insolência”. Depois do ocorrido, Brizido teria se ocultado por algum tempo em um lugar denominado Lagoa do Mato, na casa de um pardo chamado Souza, de quem se dizia genro. Só depois se dirigiu à Paraíba, para acoitar-se à sombra do Abade.

Vários autores destacaram que existia, entre os escravos, uma noção acerca do “caráter incontestável do castigo físico”, “reconhecido por todos como direito exclusivo do senhor” (LIBBY, 2009, p. 32). Todavia, existia um limite a ser aceito pelos próprios cativos que, de certa forma, estabeleceram certo “parâmetro”, se assim podemos chamar, de um “castigo justo” (MATTOS, 1998, p. 155). Logo, nem sempre senhores e escravos compreendiam a punição corporal na mesma ótica. Assim, a revolta de Brizido contra o Fr. Galdino foi tomada como “pela mais pequena coisa” e “sem o menor motivo”.

Como vimos através da Regra do Glorioso Patriarca, os castigos físicos eram parte integrante do sistema disciplinar beneditino. E, evidentemente, os escravos deveriam compartilhar também da Regra. Um interessante documento transcrito e publicado em 2009, intitulado *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*, que traz um inventário dos monges falecidos entre 1582 e 1815, revela-nos alguns aspectos interessantes das relações entre religiosos e cativos. Apesar da persistente referência ao bom tratamento dispensado pelos monges aos escravos sob sua administração, fica clara a rotina de disciplina rigorosa e muitas vezes dosada por punições corporais. Vários monges tiveram a sua face violenta e intolerante revelada no documento. Alguns foram “muito ásperos” e/ou castigavam com “excesso”. Outros eram conhecidos por seu “temperamento” e rigor em

“seus castigos”. Havia ainda aqueles que “todos o temiam” (LOSE; TELLES, 2009, p. 329).

Essa relação entre paternalismo, fuga e castigo fazia parte do cotidiano das relações entre monges e escravizados. Por isso, em 1822, o Conselho registrou em suas Atas que os cativos se encontravam bastante insubordinados. Um dos fatores que contribuíram para tal comportamento, de acordo com um dos monges presentes, foi o apadrinhamento praticado por preladados que protegiam e acolhiam escravos de sua preferência, não empregando os castigos determinados, permitindo que trocassem de engenho à sua escolha e não exigindo com maior rigor a execução das tarefas⁶⁵.

Devido às constantes queixas de insubordinação, a Congregação instruiu os seus membros a vender os escravizados considerados “incurrigíveis”. Era uma medida radical, pois a orientação era sempre utilizar de todas as estratégias para a correção dos “vícios”, como tentou o Fr. José com o “tratante” Júlio. Mesmo com a fuga e o comportamento reprovado, o monge prometeu ao Abade da Paraíba que o cativo não seria castigado em seu retorno. No entanto, outros abades seguiram as diretrizes instituídas pelos Capítulos Gerais, que determinavam que os “escravos mal procedidos e incurrigíveis” deveriam ser vendidos, comprando-se “outros melhores” com o “produto” de suas vendas⁶⁶. No século XIX, pelo menos dez cativos foram enquadrados na determinação das Atas.

Entre eles, estavam os escravos Ladislau e João, definidos como de “péssima conduta” e “contínuos fugidos”, além de prestarem “pouco serviço” ao mosteiro. Além das fugas, outros comportamentos poderiam se enquadrar no conceito de “mau procedimento”. O

65 “Segundo a Lei, será o comprador e gastador, tanto da cozinha como de tudo o mais, que pertencer aos engenhos, fazendas, etc. Março de 1822, p. 169. Livro dos Conselhos. In Manuscritos, 1952.

66 Capítulo Geral de 1829, Livro 1829-1848, Arquivo do Mosteiro de Olinda.

Conselho então decidiu que eles deveriam ser vendidos “por fora da terra”⁶⁷.

Em 13 de janeiro de 1794, foi proposta a venda do escravo Luiz, “por seus maus costumes”. O Conselho decidiu que o cativo deveria ser vendido por 100 mil réis. Caso não conseguissem aquela quantia, deveriam enviá-lo à Paraíba e “em segurança”. No mesmo ano, o Conselho foi “advertido” sobre a necessidade de se vender para fora da Província duas escravas mulatas que estavam presas na cadeia da cidade. A medida era urgente, antes que as ditas escravas gerassem custos ao Mosteiro⁶⁸.

Situação similar aconteceu com o escravo Francisco, que também acabou na cadeia da cidade, “por ser de mui má conduta”. O cativo bem se adequava à definição de “incorrigível”, pois teria tentado duas vezes assassinar os feitores. Em outro momento, foi encontrado com um bacamarte, esperando um morador do engenho São Bernardo, com o objetivo claro de assassiná-lo. Depois de tantos desmandos e incompatibilidade com o modelo beneditino, Francisco foi finalmente vendido⁶⁹.

Outros escravizados também recusaram se adequar ao paternalismo institucional beneditino, negando-se à obediência ao santo Patriarca e aos seus administradores. Em 4 de março de 1802, outros dois cativos se encontravam na “calceta”⁷⁰, presos por algum tipo de delito incompatível com os membros da grande família beneditina. Por isso, o Conselho deveria decidir se seriam vendidos “na terra” ou “para fora dela”. Os monges presentes na reunião responderam

67 Ibidem, 10 de março de 1812, p.157.

68 Ibidem, p.128-129.

69 Ibidem, 20 de fevereiro de 1844, p.181.

70 “Argola de ferro presa na perna, de que sai uma corrente, como trazem os forçados das galés”. SILVA, 1823, v.1, p.340.

que “de nenhuma sorte na terra, e só por fora dela”⁷¹. O mesmo destino teve o escravo Felipe, “pelos maus serviços que prestou”, e ele foi vendido por 150 mil réis⁷².

Mesmo com o castigo exemplar, pois a venda poderia significar a ruptura com a família e outros laços afetivos, outros cativos se negaram à obediência e à mansidão tão desejada pela Congregação e pelos monges. Foi o caso também dos os escravos Marcolino Felipe e João, que deveriam ser vendidos para o Maranhão, por seus “maus procedimentos”⁷³. Palavras mais fortes foram dirigidas ao escravo José Hermano, considerado “incurrigível nos seus vícios”. Depois de ter sido capturado após uma longa fuga, o Conselho decidiu que seria “justo” vender o escravo, aplicando seu “produto” para a compra de um outro⁷⁴.

Porém, essa não era uma prática exclusiva dos beneditinos, como bem demonstrou Isabel Reis. Segundo a autora, muitas vezes um senhor preferia vender um cativo especializado a tolerar a sua insubordinação. Para Reis, “ao vender um cativo ‘desobediente’, o senhor estava, sobretudo, livrando-se de um problema. A venda de um cativo rebelde quase sempre significava uma punição para este e uma maneira de intimidar os demais cativos”. Como na maioria das vezes o escravo não desejava ser vendido, principalmente “para fora da terra”, a medida servia de disciplinarização não só para si, mas também para os outros, sendo empregada como exemplo (REIS, Isabel, 2007, p.40).

Além da venda para algum senhor de “fora”, existia ainda a possibilidade do envio do cativo para outro mosteiro da Congregação, como um castigo menos radical, se assim podemos dizer. O Abade

71 Livro dos Conselhos, p. 149. Manuscritos, 1952.

72 Ibidem, 25 de fevereiro de 1813, p.158.

73 Ibidem, 30 de março de 1814. p. 159.

74 Ibidem, 02 de novembro de 1818, p. 165-166.

Fr. Antônio do Patrocínio Araújo (1863-1866) informava em seu relatório que havia enviado ao Mosteiro da Bahia o escravo Cirino, oficial de carpina. Pretendia com isso “corrigir” o escravo que, apesar de “desordeiro e autor de insubordinação entre seus parceiros”, era suscetível de emenda⁷⁵. Claro, nem todos os fugitivos foram vendidos, pois sempre havia a esperança de correção.

No relatório do Abade Fr. Galdino (1842-1845), encontramos outros elementos que contribuem para melhor compreender o comportamento geral dos escravos de São Bento. O “tom” empregado pelo abade é bastante revelador, em muito se assemelha à classe senhorial leiga e, ao mesmo tempo, mostra-se com muitas peculiaridades, impregnado pela moral religiosa, corporativismo e disputas internas pelo poder moral sobre os escravizados. A falta de “zelo religioso” dos administradores, mais preocupados com o poder de mando, acabou por afrouxar as relações escravistas, ou mesmo reforçá-las sob outra matriz.

Como podemos perceber a partir de seu relatório (e de outras fontes), os cativos se tornaram mais dependentes de um senhor de carne e osso, ao invés de um cativo cujos grilhões eram apertados por uma instituição sem rosto, sem forma, sem corpo. Ou, no máximo, por um senhor sacrossanto. Ter a proteção de um senhor, saído das próprias entranhas da Congregação, poderia trazer grandes benefícios ao escravo, ao mesmo tempo em que ajudava a rachar a unidade senhorial existente.

Isso fica evidente no discurso do Abade Galdino, que logo percebeu que, sob sua administração, a “escravatura” tinha saído dos eixos. O Abade afirmava que entre os cativos haviam desaparecido “os usos e costumes” dos “antigos escravos”. A educação religiosa fora abandonada, tão “severa e respeitosa”, substituída “pela mais

75 Estado, 1863-1866, p. 347. Manuscritos, 1952.

desenfreada licença e por todos os vícios”, práticas que eram passadas de pais para filhos.

Até mesmo o “estado de matrimônio” passou a ser olhado com repugnância tanto por homens quanto por mulheres, diminuindo significativamente o número de casamentos. Os poucos que eram concebidos eram precedidos pela “amancebia”, e em concubinato vivia a maior parte dos escravos. Outro problema seria a prostituição. Segundo o Abade, esse era o meio no qual viviam muitas escravas moças, para se sustentarem e se vestirem “mais comodamente”. Esse seria um dos principais motivos que levavam muitas mães a desprezarem seus filhos, “apreciando a morte deles”.

É importante destacar que a imagem do negro promíscuo e desregrado sexualmente era compartilhada por vários contemporâneos do Fr. Galdino, como literatas (Júlio Ribeiro, Joaquim Manoel de Macedo), viajantes (Luis Couty, Tschudi, Rugendas) e juristas (Perdigão Malheiros). Segundo Robert Slenes, estes, “junto com alguns outros observadores da época, criaram a imagem de devassidão” do cotidiano (SLENES, 1988, p. 196-197).

Outro ponto destacado pelo Abade seria o “pouco amor ao trabalho” que se verificava naquele tempo. Fr. Galdino dizia que essa falta de disposição poderia ser observada inclusive nos dias em que trabalhavam para si. Isso também seria um dos resultados da “má educação” daqueles tempos. Para o Abade, tal prática teve início quando “caiu em desuso a recomendação, em visita aos fazendeiros, de obrigarem aos escravos trabalhar em seus dias”. Como os administradores dos engenhos e das fazendas não mais obrigavam os cativos a utilizar seu dia livre para o trabalho, práticas licenciosas se tornaram rotina.

Ele destacou ainda que o hábito de furtar se tornou dominante, como se tivessem aprendido desde o berço. Batuques e “orgias” também afastaram os escravos do trabalho nos seus dias, o que resultou

em um número crescente de cativos mortos pela fome ou vivendo do furto. Quando eram obrigados a trabalhar nesses dias, os socorros mútuos eram a prática corrente, quando “à sombra do forte, do moço, do mais diligente, vivia o fraco, o doente e o velho impossibilitado”. Mesmo o trabalhador por “inclinação e gênio” não escapava daquela nova situação, pois acabava como “vítima do vadio e preguiçoso”, que ia lhe furto a lavoura, deixando-o morrer de fome durante muitos meses.

Sobre esse ponto, E.P. Thompson nos traz alguns elementos. O autor demonstrou como os ritmos de trabalho variavam conforme o padrão de cada categoria, fosse ela relacionada a marinheiros, camponeses, artistas, escritores etc. Nem todos seguiam as orientações pregadas pela “lógica dos tempos modernos”, com seu relógio ditando o tempo de execução de determinadas atividades (THOMPSON, 1998, p. 282).

Os cativos eram acusados de preguiçosos, vadios, indolentes, apesar de serem “capazes de trabalhar arduamente”, como afirmou Eugene Genovese. Contudo, para o autor, eles “resistiram à uniformidade e à rotina”, formulando noções próprias de trabalho (GENOVESE, 1988, p. 467). Evidentemente, a lógica senhorial sempre pedia para uma maior extorsão da força de trabalho dos cativos, que eram tachados de vadios e preguiçosos, quando não correspondiam às suas expectativas⁷⁶. Com os monges beneditinos não foi diferente.

O Fr. Galdino dizia ainda que não poderia fazer muita coisa para mudar o quadro “melancólico” em que se encontrava a escravaria de São Bento, pois estava só, não havendo ninguém que o ajudasse. Aliás, havia pessoas que o sabotavam, insuflando a “insubordinação da escravatura”. Até mesmo os feitores escravos foram afetados pelos mesmos vícios. Todavia, diante de tal quadro, não ficou de braços

76 Para uma discussão sobre vadiagem no século XIX, ver: FRAGA FILHO, 1996.

cruzados. Pelo menos havia conseguido acabar com a “concorrência noturna de pessoas de fora no interior das fazendas”, extinguindo os batuques e “outros excessos” que foram pelo menos “acauteladas e menos frequentes”. Entretanto, a educação religiosa foi abandonada, afetando as relações matrimoniais, o nascimento de crianças, a disposição para o trabalho e levando ao aumento das fugas, aos batuques e às orgias.

Toda essa “insubordinação da escravatura” nos possibilita refletir sobre aquele controle exercido pelos beneditinos, que visava subordinar o escravo a uma rotina fortemente regrada por preceitos religiosos, onde o trabalho era um importante aliado da boa educação.

Apesar dos esforços dos senhores-monges, os escravos construíram suas próprias concepções morais e religiosas. E não só isso. O tempo dedicado ao trabalho nem sempre correspondia aos anseios de seus senhores. As relações afetivas extrapolavam os procedimentos da Igreja na hora de formar uma família ou uma relação conjugal. E, diante das malhas repressivas e da violência diária, encarada pelo monge-senhor como uma “pequena coisa” e “sem o menor motivo”, os cativos reagiram com a fuga, mesmo que para dentro de outro cativeiro ou proteção de outro senhor⁷⁷.

É importante ressaltar que, ao mesmo tempo em que o poder moral⁷⁸ do monge era abalado com a “altivez” e a “insolência” dos escravos, outros monges-senhores tinham o seu poder fortalecido, ao “receber” e “conservar” em seu domínio um fujão de outro mosteiro ou “fazenda”. Isso demonstra ainda que os laços senhoriais firmados em outros tempos se perpetuavam mesmo com a

77 Sobre a escolha de um novo senhor e a prática do acoitamento entre a camada senhorial, ver: CARVALHO, 2001, Capítulo 13. Para uma visão geral sobre as estratégias de fuga dos escravos, Cf.: GOMES, 1996, p. 50.

78 Apropriei-me aqui do conceito utilizado por Robert Slenes, em seu artigo “Senhores e subalternos”, 1997. O mesmo conceito também pode ser verificado em SCOTT, 1991, p. 183.

saída do antigo monge-administrador⁷⁹, que levava consigo a lealdade daquele cativo que estava sob sua proteção. Os escravos sabiam que um dia, mais cedo ou mais tarde, aquele senhor voltaria ao antigo posto e, até mesmo, que novas frentes estavam abertas em outras localidades sob aquele comando, fossem em Pernambuco ou na Paraíba.

Como pudemos perceber, os mecanismos de controle construídos pelos beneditinos para criar um ambiente de paz (ou pelo menos apaziguador dos conflitos) não evitaram as tensões no interior das propriedades. Os procedimentos minúsculos e em muitos aspectos eficientes de seu modelo de gestão escravista foram colocados constantemente à prova, não alcançando a totalidade dos cativos sob a tutela dos monges-senhores. A “miragem” da alforria não conseguiu convencer a massa de escravizados a se manterem “mansos”, minando aquele “sistema” cotidianamente, se não por completo, pelo menos em sua essência.

Joaquim Castro, cronista da Paraíba do final do século XIX, complementa a discussão. Através de seu relato, percebemos um pouco mais as práticas senhoriais beneditinas, que buscavam contornar o mal-estar de ter em seu poder uma escravaria de difícil controle. O autor afirma que alguns anos foram marcados por “imoralidade e insubordinação” dos escravos e que, por volta de 1850, foi construído no engenho Marahú “o primeiro lanço das senzalas para acomodar os escravos, de modo que ficassem todos debaixo das vistas do padre Administrador”. Isso porque, todos desejavam a completa subordinação dos cativos (CASTRO, 1864, p. 145).

79 Cada propriedade rural (fazenda ou engenho) ficava sob a responsabilidade de um monge, que a visitava com alguma frequência. Como o número de monges caiu ao longo do século XIX, o revezamento para evitar o fortalecimento de laços paternalistas foi dificultado, pois muitos monges retornavam com maior frequência para a antiga propriedade.

Em 1863, o então Abade de Olinda Fr. Manoel da Conceição Monte também evidenciou a necessidade de um maior controle sobre os escravos. O monge registrou a sua gratidão aos “bons companheiros” administradores dos engenhos, pelo trabalho em favor da moralização da “escravatura”, realizando as “desobrigas anuais”⁸⁰ com onze casamentos nos diversos engenhos do Mosteiro. O objetivo era evitar o concubinato e a prostituição, já mencionada por outros monges. A educação religiosa foi reavivada, com o terço para os adultos e o ensino religioso para as crianças.

Todavia, é importante não perdermos de vista o poder alcançado pelos monges e seu controle sobre a escravaria. Nesse sentido, encontramos em E.P. Thompson uma expressão que pode ser aqui apropriada: “a insubordinação dos pobres era uma inconveniência, não uma ameaça” (THOMPSON, 1998, p. 45). Ao mesmo tempo, trazendo tal afirmação para a problemática aqui apresentada, é plenamente considerável que a insubordinação dos escravos foi uma “inconveniência” fundamental para a conquista de espaços dentro do cativeiro, além de servir como rota alternativa aos mecanismos de controle construídos pelos beneditinos. Na verdade, a grande maioria dos escravos não fugiu para os quilombos, nem empreendeu grandes revoltas coletivas. Existiam outras formas de resistência, muitas vezes atuando dentro do campo de visão senhorial. Assim, “as revoltas, a formação de quilombolas e sua defesa, a violência pessoal, conviveram com estratégias ou tecnologias pacíficas de resistência” (SILVA; SILVA, 1989, p.32).

Sendo assim, o que vimos nesta parte foi justamente a construção de “pontos de fuga”. Fuga esta nem sempre capaz de romper as amarras da escravidão. Mas, como afirmaram Eduardo Silva e João

80 Estado 1860-1863. Manuscritos, 1952. Desobriga: “[...] forma que se encontrou para fazer cumprir o mandamento da Igreja de se confessar e comungar uma vez por ano, o que geralmente acontecia na época de quaresma” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 130).

José Reis, “os escravos rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural. A própria acomodação escrava tinha um teor sempre ambíguo” (SILVA; SILVA, 1989, p. 32). Por isso, o modelo de gestão escravista beneditino poderia, à primeira vista, passar uma ideia de absoluto controle e sucesso completo, mas é preciso olhar mais de perto. Até porque, “na escravidão nunca se vivia uma paz verdadeira, o cotidiano significava uma espécie de guerra não convencional”. Era uma guerra composta por “pequenas batalhas”, onde tanto senhores quanto escravos buscavam “ocupar posições de força” (SILVA; SILVA, 1989, p. 33), na medida em que seguiam suas próprias estratégias.

Evidentemente, não podemos desconsiderar que os senhores tinham em mãos um arsenal muito mais poderoso que os cativos, possuindo grande vantagem contra seus subordinados. Por isso, afirmam Silva e Reis, “os escravos tiveram de enfrentá-los com inteligência e criatividade. Eles desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão de mundo aberta ao novo” (SILVA; SILVA, 1989, p. 33).

Mesmo considerando que o modelo beneditino abria vários espaços de possibilidades que acabavam por “seduzir” os cativos na busca de alcançarem, quando não a liberdade, pelo menos alguns recursos materiais, devemos ter em mente que “o sistema de incentivos era imperfeito”. Nem todos os escravos, como vimos, aceitaram o modelo imposto pela Ordem de São Bento, inclusive no tocante à manumissão. Até porque, como afirmou Marcus Carvalho, “muitos escravos perceberam claramente a fragilidade da alforria”, pois “sabiam que alguns limites e controles permaneciam depois” (CARVALHO, 2001, p. 253).

Os vários casos de insubordinação demonstrados até aqui revelam que muitos cativos perceberam que uma postura submissa

por completo talvez não lhes rendesse as vantagens esperadas, até que um dia o senhor reconhecesse sua lealdade depois de muitos e muitos anos. Tão pouco valeria a pena dedicar-se arduamente a um trabalho geralmente penoso, que lhes proporcionasse alguma renda extra para que um dia conseguisse sofredamente comprar sua liberdade. Citando novamente Carvalho, “nem todo mundo era tão otimista, paciente, perseverante assim – ou ingênuo – como preferir o leitor” (CARVALHO, 2001, p. 253).

O mesmo pode ser dito do ideal de moralidade familiar e sexual “estimulado” pelos monges, nem sempre bem aceito pela escravaria. Como bem afirmou Stuart Schwartz, corroborando nossa argumentação, “alguns escravos recusavam qualquer adulação ou persuasão para colaborar e resistiam à escravidão de todas as maneiras possíveis, mas outros procuravam vantagens dentro das possibilidades proporcionadas pelo regime do engenho” (SCHWARTZ, 2001, p. 103). Por fim, concordo ainda com Douglas Libby, ao afirmar que “o paternalismo foi um jogo nunca vencido pelos senhores, pela simples razão de que os cativos nunca cessaram sua luta pela conquista de espaços adicionais” (LIBBY, 2006, p. 34). Mas, como prova de tudo anteriormente afirmado, faz-se necessário ir ainda mais a fundo na discussão, ficando a cargo do próximo capítulo adentrar um pouco mais nas entranhas das relações escravistas beneditinas.

CAPITULO IV

Escravos Senhores de Escravos

Um escravo por si”

O escravo nada adquiria, nem adquire, para si; tudo para o senhor. Tal era o princípio do Direito Romano; fosse, direitos reais, desmembrações da propriedade, créditos, legados, herança, posse ainda que sem sciencia e consentimento do senhor [...]¹. Entre nós tem sido recebida e praticada aquela regra, sem que todavia se hajam admitido todos os modos de aquisição sancionados por aquele direito, já porque alguns são fundados em sutilezas e razões peculiares do povo Romano [...], já porque outros são exorbitantes e contrários a princípios de nossa legislação e direito consuetudinário [...] (MALHEIROS, 1866, §32, p. 51).

“Por exceção”, continua o jurista Perdigão Malheiros, ao escravo era permitido o pecúlio, que se referia “a tudo aquilo que ao escravo era permitido, de consentimento expresso ou tácito do senhor, administrar, usufruir e ganhar, ainda que sobre parte do patrimônio do próprio senhor”. Mas, segundo Malheiros, nenhuma lei no Brasil

1 MALHEIROS, 1866. Art. IV – Propriedade-Pecúlio, § 31, p. 50-51.

garantia ao cativo o direito ao pecúlio (situação modificada pela lei de 1871) (MALHEIROS, 1866, p. 52-53). O mesmo poderia ser dito sobre a livre disposição sobre qualquer bem, nem em “ato de última vontade, nem a sucessão”. Contudo, apesar de não amparados por lei, a vontade do senhor (“em vida ou causa mortis”) era um fato que deveria ser respeitado (MALHEIROS, 1866, p. 53)².

A historiografia vem apontando as diversas faces por trás do costume da formação do pecúlio pelos escravos no Brasil, principalmente no que se refere ao acúmulo de certa quantia para se alcançar a liberdade. Até porque, como exposto no capítulo anterior, os vários estudos apontaram que a maioria dos cativos que se alforriaram teve que pagar por suas libertações. Para isso, era necessário que o próprio senhor deixasse abertos certos espaços de subsistência, que garantissem o acúmulo de bens por parte do escravo.

A novidade deste capítulo está no fato de encontrarmos cativos que conseguiram juntar dinheiro não apenas para a alforria, mas também foram capazes de comprar outros escravos. Possivelmente essa prática tem origem nas vantagens de adquirir um cativo em épocas de queda nos preços do comércio negreiro. Os escravos perceberam que era um bom negócio comprar um escravo e oferecê-lo em troca de sua liberdade. Os senhores também viram vantagem nessa transação, pois, muitas vezes, exigiam que os seus cativos ensinassem seu ofício ou a dinâmica da propriedade ao novo escravizado.

Por isso, a maioria dos estudos sobre o tema se concentra na prática da substituição. No entanto, excluindo-se uns poucos trabalhos referentes à manumissão, há uma grande lacuna historiográfica acerca dos escravos como proprietários de outros escravos. O que tem crescido é o número de pesquisas que se dedicam aos libertos que conseguiram acumular certa riqueza quando fora do cativeiro

2 Uma versão do referido texto foi publicada na revista *História & Perspectivas*. Ver referência completa em: COSTA, 2018b.

– alguns chegaram a formar verdadeiras fortunas –. Na documentação analisada sobre as propriedades beneditinas de Pernambuco, encontrei, além da prática da substituição, importantes subsídios para investigar com maior profundidade os escravos senhores de escravos, como poderá ser constatado ao longo deste capítulo.

Sobre a substituição, a historiografia apontou números bastante reduzidos no cômputo geral dos dados³. Muitos estudos sobre alforrias não encontraram um único caso dessa natureza⁴, enquanto outros evidenciaram um número bem reduzido, entre dois e oito cativos que ofereceram um escravo em troca da liberdade⁵. Os trabalhos que apresentaram um quantitativo mais elevado foram os de Kátia Almeida (33 casos) e Mieko Nishida (35 casos). Contudo, devido ao grande número de alforrais que analisaram, as substituições chegaram a representar, respectivamente, 4,4% e 2,63% das manumissões pagas (ALMEIDA, 2006; NISHIDA, 1993).

A partir das Atas do Conselho Beneditino, constatamos que dezoito escravos oferecem outro escravo em troca da alforria, representando 23,4% (de 77 casos) do total de libertações onerosas. Se comparados a outros estudos, o número de casos entre os cativos de São Bento é surpreendente, já que alcança uma porcentagem bastante elevada no cômputo das alforrias onerosas. É evidente que o número geral de alforrias que encontramos é bem inferior ao de outros estudos. Mas, como se trata de um universo particular, trabalhei com a quase totalidade⁶ de pedidos de manumissão às propriedades da Ordem em Pernambuco.

3 Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema, ver COSTA, 2018b.

4 Alguns exemplos: SCHWARTZ, 2001; EISENBERG, 1989; KARASCH, 2000; SOARES, 2006; e GONÇALVES, 2009. Discuto de forma mais aprofundada essa historiografia em COSTA, 2018b.

5 Exemplos: PAIVA, 1995; MATTOSO, 1976; ZERO, 2009; FERRAZ, 2010; e LIMA, 2010.

6 Falo “quase” por considerar que alguns poucos casos não foram registrados nas Atas, como o caso de Rufina, por motivos desconhecidos. Mas foram raros.

Logo, fica evidente que o modelo de gestão escravista beneditino previa o mecanismo de substituição como uma importante ferramenta para a manutenção da estabilidade de sua escravaria. Isso pode ser explicado pelo fato de que a aquisição de um novo escravo vindo do mercado (considerado “estrangeiro”, desconhecido e não aculturado) poderia trazer certos inconvenientes,⁷ como possíveis conflitos internos e a necessidade de prepará-lo para o trabalho no campo ou em alguma especialidade, como destacou Mary Karasch (2000, p. 448).

Um dado interessante a ser destacado é que, após 1850, esta prática foi quase deixada de lado entre os cativos de São Bento de Pernambuco. Depois de 1849, só encontramos mais uma alforria utilizando a substituição como pagamento, e remonta a 1869, não contabilizada entre os 18 casos mencionados (referentes à primeira fase deste estudo: 1793-1865). Logo, a concentração das substituições até a data do fim do tráfico de escravos nos faz pensar em algumas questões.

Primeiramente, como apontou Maria Inês Côrtes de Oliveira, entre o final do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, o “incremento do tráfico de escravos” possibilitou aos proprietários a aquisição de cativos a um preço menor, devido ao aumento da oferta no mercado durante esse período. Segundo a autora, isso explicaria o alto índice de posses de escravos por libertos nesse contexto (OLIVEIRA, 1988, p. 41). O mesmo pode ser pensado para os escravos-proprietários que perceberam a importância de possuir cativos a seu serviço. Mas, diferentemente dos libertos, muitos escravos utilizavam suas posses para juntarem a quantia necessária para libertar a si mesmos ou um parente, ou utilizá-los diretamente como moeda de troca.

Todavia, após o fim do tráfico negreiro, o acesso à mão de obra não possuía a mesma facilidade que em tempos anteriores. As áreas dominadas pelas grandes lavouras começavam a drenar para suas

7 Vale lembrar o caso do escravo que, ao ser incorporado a escravaria beneditina, carregou por toda a vida o “sobrenome” que o ligava ao antigo engenho: Luiz Cajueiro.

fazendas um número cada vez maior de cativos pertencentes aos pequenos proprietários, inclusive de outras regiões (MATTOS, 1998, p. 33-34). A posse de escravos começou a se tornar um privilégio de poucos e os escravos senhores de escravos perceberam as mudanças.

Isso não quer dizer que esses cativos deixaram de ser senhores, mas perceberam, possivelmente, que seria mais lucrativo permanecer com suas posses do que realizar uma troca pela liberdade. É provável que com a diminuição do número de cativos, decorrente do fim do tráfico, as possibilidades de juntar mais dinheiro com o aluguel ou na realização de outras atividades remuneradas se ampliaram (através de seu trabalho e/ou de seu escravo), levando os cativos beneditinos a dar preferência ao pagamento da alforria em dinheiro.

Outros autores também perceberam essa concentração de substituições no período anterior ao término do “infame comércio”. Kátia Almeida constatou que as 33 substituições que analisou se referiam ao período anterior a 1850, “período de tráfico aberto, quando os cativos tiveram mais oportunidades de adquirir outro cativo, sobretudo aqueles de origem africana recém-chegados, que custavam menos do que um escravo especializado ou já ladino” (ALMEIDA, 2006, p. 57).

Neste estudo, dos 18 casos de substituições, apenas dois revelam a origem de suas posses, ambos de “nação” angola. Os demais não revelam origens ou cor, com exceção de “um negro para todo serviço”, que pode indicar não necessariamente a cor, mas sim, a condição escrava⁸. As expressões mais utilizadas nos pedidos de alforria por substituição podem assim ser exemplificadas: “dando um escravo por si”; “oferecendo em seu lugar”; “oferecendo por si”.

Em 1798, André Ribeiro, pedindo a liberdade para sua filha, ofereceu uma escrava de Angola como pagamento. O Conselho “deveria julgar a utilidade ou inutilidade desta troca, o que foi aprovado”⁹.

8 Para uma discussão sobre as classificações raciais no Brasil, ver: SANTOS, 2005.

9 Livro dos Conselhos, 22 de agosto de 1798, p. 242. Manuscritos, 1952.

Feliciana do Espírito Santo, em 1816, oferecia ao mosteiro (em troca de seu filho) “um moleque de nome João de nação Angola”. O Conselho “resolveu que desse o escravo que oferecia”¹⁰.

Não é possível responder quando e como se iniciou essa prática entre as manumissões beneditinas. O certo é que parecia ser um bom negócio para os dois lados. Para os monges, a fim de evitar os possíveis transtornos na compra de um escravo desconhecido, e um bom negócio também para os escravos, pois muitos conseguiram seus cativos através de heranças, deixadas por parentes que conseguiram acumular alguns bens dentro do próprio cativo beneditino, ou oferecidos por familiares desejosos por sua liberdade.

Poderíamos considerar ainda que, em alguns casos, os escravos tenham comprado um cativo só para aquele fim, ou seja, para satisfazer a exigência do mosteiro, a exemplo do que afirma Schwartz: “O futuro liberto ou intercessor adquiria um escravo do mesmo valor, que era então apresentado ao senhor como substituto” (SCHWARTZ, 2001, p. 205-206). Porém, é improvável que essa tenha sido a regra. Isso porque a posse e a manutenção de escravos pelos cativos beneditinos parecem ter sido, se não comuns, pelo menos possíveis.

Ademais, quando um escravo realizava tal permuta, possivelmente ele não estava se desfazendo de todo o seu patrimônio, pois seria pouco prudente abrir mão de um cativo para viver precariamente na liberdade. É possível que os escravos que possuíssem apenas um cativo, tenham optado em juntar o dinheiro para a manumissão, pois, uma vez libertos, poderiam utilizar o trabalho de seu cativo para sobreviver. Como a grande maioria dos alforriados continuava nas terras beneditinas, ter um escravo à sua disposição significava um importante salto como homem “livre”.

Outro importante dado a se destacar se refere ao papel da família nos casos de substituição. Pais e mães, principalmente, oferecendo

¹⁰ Livro dos Conselhos, 14 de maio de 1816, p. 246. Manuscritos, 1952.

um escravo em troca da liberdade de seu filho. Umbelina é um dos casos mais interessantes. É a única que, na mesma petição (1809), pede a liberdade para si e para sua filha Maria. Na primeira proposta, ofereceu como pagamento “um negro para todo o serviço” e, para sua filha, “uma negrinha”. No final, preferiu pagar 50 mil réis pela alforria de sua filha¹¹. Ou a “negrinha” não satisfez as exigências do Conselho (o que não aparece na Resolução) ou Umbelina preferiu ficar com a escrava ao invés de pagar um valor relativamente baixo, se comparado aos possíveis ganhos com a posse de um cativo. Teria ela outros escravos? Infelizmente, não temos a resposta.

Como já afirmado, o papel da família escrava no processo de libertação no interior das propriedades beneditinas foi crucial. E, como podemos perceber, a estratégia da substituição foi destacadamente um atributo quase familiar. As famílias, nas propriedades beneditinas, tiveram um amplo leque de possibilidades de construir e manter um patrimônio próprio, incluindo cativos.

Outros dois casos nos dão uma boa dimensão do poder de posse que alguns escravos possuíam dentro das propriedades beneditinas e sua relação com a família. O primeiro caso, refere-se à escrava Micaela, que morreu no início de junho de 1811. A cativa havia deixado alguns bens a serem divididos entre seus herdeiros. Entre seu patrimônio estavam “alguns escravos”. Um deles, João Vieira, de 50 anos de idade, havia prestado bons serviços à “Religião¹² até o final daquele ano”, por isso decidiu o Conselho conceder-lhe a liberdade. Os beneditinos se comprometeram a dar o valor do dito João Vieira aos respectivos herdeiros, “filhos da defunta”, assim como “para eles se tirando de tudo a terça parte para o sufrágio” dela¹³.

11 Resoluções do Conselho, 18 de janeiro de 1809, p. 244. Manuscritos, 1952.

12 Vale a pena ressaltar que, neste estudo, quando a palavra Religião aparece grafada com letra maiúscula, ela se refere à Ordem dos Beneditinos e não ao Catolicismo.

13 Livro dos Conselhos, junho de 1811, p. 156.

Um mês depois, a escrava Maria das Candeias, cativa pertencente à “defunta” Micaela, acabou incorporada ao patrimônio dos beneditinos, que decidiram ficar com ela mediante o pagamento de seu valor aos respectivos herdeiros¹⁴. Percebemos, assim, que os monges também se utilizavam do trabalho desses cativos, possivelmente pagando a seus escravos-senhores os respectivos valores pelas atividades desempenhadas.

O segundo caso refere-se ao escravo José Vieira, que teria morrido em janeiro de 1817, deixando uma dívida de 33\$000 a diversas pessoas. Mas, como havia deixado “uma negra”, avaliada em 70 mil réis, “a qual de nada servia à Religião, por não ser de serviço”, ficou acertado que um irmão do defunto pagaria o dito valor pela escrava. O Conselho votou a favor da venda, firmando que com o dinheiro se pagassem as ditas dívidas e o que sobrasse fosse distribuído aos filhos do defunto, obrigando-os a dizer-lhe “algumas missas” em nome do falecido¹⁵.

Como exposto anteriormente, legalmente, o escravo não possuía qualquer direito de posse (até 1871) sobre bens que por ventura tivesse conseguido acumular, muito menos deixá-los como legado para outras pessoas após a sua morte. Todavia, aos senhores era facultado permitir tais práticas. Segundo Stuart Schwartz, “a posse de bens era amplamente reconhecida porque proporcionava tranquilidade à administração do sistema escravista” (SCHWARTZ, 2001, p. 101).

Era o que pensava a Congregação Beneditina, apesar das constantes “inconveniências” e da persistência de escravos “incorrigíveis”. De acordo com as leis da época, os monges poderiam livremente dispor dos bens deixados pelos cativos que morriam, mas preferiram, possivelmente por princípios religiosos e até mesmo como parte de sua política de “paz nas senzalas”, conceder tais direitos aos escravos. É válido lembrar que o modelo beneditino era

14 Livro dos Conselhos, 05 de julho de 1811, p. 156-157. In Manuscritos, 1952.

15 Livro dos Conselhos, 17 de janeiro de 1817, p. 164.

fortemente influenciado pelos preceitos religiosos, pautados principalmente nas Regras do Glorioso Patriarca.

Por isso, amparar seus servos era um dever não apenas senhorial, mas também cristão. Mesmo quando havia algum interesse em respectivo escravo deixado pelo “defunto”, existia a preocupação em conceder aos herdeiros a parte que lhes cabia, como nos casos de Micaela e José Vieira. São casos como esses que nos ajudam a compreender (ou pelo menos refletir sobre) a complexidade das relações escravistas.

Outra importante reflexão seria sobre as possíveis estratégias utilizadas pelos escravos para juntar dinheiro suficiente para sua subsistência (e de sua família) e ainda comprar um cativo (ou vários).

O assunto não é novo e vários autores destacaram as possibilidades abertas dentro do próprio cativo para acumular pecúlio, inclusive no meio rural (SOARES, 2006, p. 155; GOLDSCHMIDT, 2010, p.120-121). Os senhores, de forma geral, reconheciam a importância de permitir certas práticas que conferissem aos cativos alguma renda. Até porque, muitos proprietários se beneficiavam dos negócios abertos por seus escravos ou cativos da vizinhança.

Nas propriedades beneditinas, havia um número significativo de escravos que realizavam trabalhos especializados, como pedreiro, carpinteiro, oleiro etc. Os próprios monges (muitas vezes vindos de outros mosteiros) lhes ensinavam essas artes¹⁶. Há indícios de que esses cativos realizavam trabalho extra e conseguiam juntar certa quantia de dinheiro. O escravo Thomé, por exemplo, ladrilhou, em um domingo, a casa de uma liberta (ex-escrava da Congregação) moradora na propriedade de Jaguaribe e recebeu por seu serviço um “patacão e uma garrafa de vinho”¹⁷. Outras práticas, como pequeno comércio de doces,

16 Bons exemplos podem ser conferidos no “Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia” (LOSE; TELLES, 2009).

17 Processo Crime: Autora: Rufina Maria Manoela. Réu: D. Abade do Mosteiro de Olinda Fr. Manoel da Conceição Monte. 1862. Arquivo do Museu de Igarassu, seção de Manuscritos, Série: Irmandades Religiosas, Cx.4: São Bento de Jaguaribe.

produtos agrícolas etc., poderiam incrementar a renda dos cativos de São Bento, contudo havia ainda outras práticas, nem sempre lícitas.

O Fr. Manoel da Conceição Monte, em 1863, destacou o importante trabalho realizado em seu governo, casando vários escravos das diversas propriedades, evitando-se, assim, o concubinato e a prostituição¹⁸. Apesar da preocupação do monge, a prostituição garantia, a muitas cativas, oportunidades para a subsistência e, quem sabe, para acumular dinheiro para a alforria. Sheila Faria destaca que “as escravas dedicadas ao comércio e [...] à prostituição foram as que mais condições tiveram de pagar por sua liberdade”. Segundo a autora, “estavam elas, portanto, triplamente estigmatizadas na sociedade que as cercava: pela cor da pele, relacionada à escravidão, pelo ‘defeito mecânico’, condição vil, e pela prostituição, repúdio religioso” (FARIA, 2000, p. 81).

Porém, teorizo que, por se tratar de propriedades rurais, a principal fonte de recursos dos escravos beneditinos foi a roça, prática antiga, encontrada em várias regiões do Brasil escravista. Stuart Schwartz destaca que muitos escravos utilizavam os dias livres que lhes eram concedidos (domingos, feriados religiosos e dias de descanso) para produzir em suas próprias terras, complementando sua dieta com produtos de suas hortas. Além disso, poderiam vender o excedente “nos mercados locais ou ao proprietário”, guardando “o dinheiro ganho para fazer compras ou poupar para acabar comprando a própria liberdade, ou de um ente querido” (SCHWARTZ, 1983, p. 99).

Novamente o papel da família se destaca. A constituição de laços familiares poderia proporcionar ao escravo maiores privilégios em relação aos cativos solteiros. Entre os prêmios estavam um espaço de moradia especial para os casados (mesmo que dentro da senzala) e, claro, as roças, que possibilitavam aos cativos realizar negócios com a vizinhança, vendendo e comprando produtos necessários à subsistência da família. Segundo Slenes, “a renda monetária

18 Estados, 1860-1863. In *Manuscritos*, 1952.

proveniente de todas estas fontes, além de ampliar as possibilidades de ‘consumo’ e, dessa forma, ajudar a viabilizar o projeto de vida e redes de solidariedade dentro da escravidão, também podia possibilitar poupança” (SLENES, 1999, p.196-197).

Para o autor, poupar poderia significar duas possibilidades abertas através do acúmulo de recursos com a roça e a criação de animais. De um lado, a poupança poderia ser utilizada como uma “garantia da sobrevivência no futuro, em dias difíceis”. De outro, juntar dinheiro fazia parte do projeto de muitos daqueles que buscavam sobreviver dentro dos limites da escravidão, acumulando recursos suficientes que lhes permitissem “a compra da liberdade” (SLENES, 1999, p.196-197)¹⁹.

Evidentemente, o acesso à lavoura própria fazia parte das estratégias senhoriais para manter os escravos sob controle. Para aqueles que percebiam alguma possibilidade de “sucesso” sem precisar enfrentar abertamente o senhor, poderia ser um bom negócio desfrutar de certos espaços abertos dentro do cativoiro. “Sucesso”, como nos dizem Florentino e Góes, “naquela sociedade incrivelmente injusta, não precisava ser tanta coisa. Comida, descanso, um pouco de sossego e, se possível, roçados, alguns dias livres, divertimentos e família” (FLORENTINO; GOES, 1997, p. 173).

Porém, nem sempre a estratégia senhorial trazia os resultados esperados. Segundo Fr. José Botelho, o escravo Júlio – caso já mencionado anteriormente – recebeu “uma terra maneira e boa” para seu sustento. Todavia, o cativo tinha dificuldades para formar alianças e não conseguiu um só parceiro para dividir a roça. Sem raízes fincadas, sem “amarras” familiares e, principalmente, sem a rede protetora necessária para uma subsistência satisfatória e, até mesmo, para a

19 O autor critica a expressão “brecha camponesa”, considerando que a mesma reduz o papel do escravo nesse processo. E afirma: “Abandonemos essa metáfora infeliz para voltarmos a atenção novamente para a ‘economia interna dos escravos’ no Brasil”, baseando-se em estudos sobre o Caribe, influenciado por E.P. Thompson (SLENES, 1999, p. 198-200).

liberdade, Júlio utilizou a tática senhorial contra seus algozes, “ajuntou toda a sua roupa em um saco” de farinha e fugiu²⁰. Mas essa não foi a regra. A grande maioria ficou mesmo no cativeiro, jogando de acordo com as regras beneditinas, com as armas disponíveis.

Nesse sentido, a Ordem de São Bento parece ter dado uma atenção especial à questão do roçado. Através da venda de excedentes para os próprios monges e possivelmente para os vizinhos, os escravos de São Bento conseguiram construir uma importante rede de negócios que incluía diversas atividades, inclusive a aquisição de escravos.

Mas qual o significado, para um cativo, ser proprietário de escravos? A questão não é nada fácil de responder. Até porque a carência de estudos sobre o tema dificulta maiores interpretações. O que temos em mãos são as pesquisas a respeito dos egressos do cativeiro e dos recursos que acumularam como libertos. Segundo Carlos E. Soares, “ter escravos na Bahia da primeira metade do século XVIII era algo absolutamente normal, e os egressos da escravidão ambicionavam – como todos na sociedade – a propriedade de pelo menos um cativo” (SOARES, 2010, p. 89).

Para Maria Inês Côrtes de Oliveira, “a vida de cativeiro ensinara ao liberto que ser livre era ser senhor e ser senhor era possuir escravos que trabalhassem para si. Tal era a verdade do escravismo”. E continua: “não havia para o liberto, fosse africano ou crioulo, nenhum constrangimento na assimilação desta verdade, especialmente quando as rivalidades étnicas eram tão profundas e tão cuidadosamente incentivadas pela sociedade escravista [...]” (OLIVEIRA, 1988, p. 35).

Márcio Soares afirma que ter um escravo era um importante símbolo de mobilidade social, considerando que muitas pessoas “tidas como brancas” não tiveram acesso à posse de cativos (SOARES, 2006, p. 278). O autor afirma ainda que “a posse de escravos assumia uma grande relevância no conjunto das fortunas

20 Processos escravos, 1831-1871, 09 de setembro de 1863. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

inventariadas”. Isso porque, tal posse representava não apenas um recurso econômico, mas também um caráter político “que esse tipo de propriedade assumia nos processos de hierarquização social, entre os próprios descendentes de escravos”. Para o autor, esse tipo de propriedade “singular” contribuía, inclusive, para acelerar “o processo de distanciamento do (ante) passado escravo, na medida em que transformava pessoas, direta ou indiretamente egressas do cativo, em senhoras de almas” (SOARES, 2006, p. 304).

Sheila Faria destaca que em vários estudos sobre a riqueza no período escravista, “a posse de escravos é um indicativo importante para inferir o grau de fortuna dos envolvidos”, além do prestígio social que poderia ser alcançado. Todavia, apesar do papel da posse nessa sociedade, “a aquisição de um escravo não era fácil”. Comprar pelo menos um cativo exigia, da grande parcela da população, um esforço econômico significativo. Por isso, ter poucos escravos não deve ser considerado sinônimo de pobreza, “principalmente porque a grande maioria da população economicamente ativa da sociedade escravista não tinha condições de ter nem mesmo um”. E diz ainda: “Mulheres proprietárias de escravos, qualquer que tenha sido sua condição social, não podem ser consideradas ‘pobres’, no sentido econômico do termo” (FARIA, 2000, p. 83).

As questões apontadas pelos autores nos intrigam ainda mais, quando pensamos em escravos senhores de escravos. Se, para um liberto, não havia qualquer “constrangimento” em possuir escravos (até porque era algo legítimo naquela sociedade), percebemos que o mesmo se aplicava aos cativos-senhores, o que não deixa de ser algo no mínimo surpreendente. Pensar em um cativo dentro do cativo assombraria os antigos defensores da passividade dos escravos, e nos deixa mais perguntas do que respostas.

Um ponto importante está no fato de que grande parte da população livre e liberta não tinha condições materiais de comprar nem

sequer um escravo, enquanto cativos beneditinos tinham dois, três ou até nove escravos em seu poder. Poder. Eis uma questão que fazia parte do cotidiano desses sujeitos. Prestígio social? Possivelmente. Apenas dentro ou também fora das propriedades em que viviam? Como eram vistos esses senhores pela vizinhança pobre e não-proprietária? Como se dava o processo de hierarquização social? Ter a liberdade, mas ser pobre significava um *status* superior a um escravo proprietário? Se ter um cativo, enquanto liberto, poderia significar um importante passo no processo de distanciamento do (ante) passado escravo, o que dizer daqueles que se mantiveram em cativeiro, mas como senhores escravistas?

Compartilho do mesmo pensamento de Vanessa Ramos quando afirma que esses exemplos de transação pela liberdade entre senhores e cativos “reforçam ainda mais a participação direta dos escravos, caracterizando-os como agentes sociais que interagem de forma bem ativa na sociedade em que viviam” (RAMOS, 2007, p. 34). Para melhor compreendermos os significados dessa prática senhorial entre os cativos de São Bento (e tentarmos responder algumas das questões levantadas), a discussão será aprofundada através de dois casos emblemáticos: Nicolau e Rufina.

Negócios de família

O escravo Nicolau fazia parte de uma categoria bastante emblemática e controversa no mundo da escravidão: ele era responsável pela gestão e controle dos demais cativos da propriedade de Jaguaribe.²¹ Ou seja, ele era um escravo-feitor. Por isso, antes de adentrarmos em seu universo particular, é importante dedicar algumas páginas a essa categoria existente não apenas nas propriedades beneditinas, mas em

21 Uma versão do referido texto foi publicada na Revista *Territórios & Fronteiras, com o título* “Um senhor de escravo em cativeiro: a trajetória de Nicolau de Souza, Pernambuco, 1812-1835”. Conferir referência completo em COSTA, 2017.

muitas outras espalhadas pelo Brasil. Dessa forma, poderemos melhor compreender o seu mundo e o poder alcançado.

Apesar de ser uma atividade desempenhada também por cativos de senhores leigos, a função de escravo-feitor teve um papel importantíssimo nas propriedades da Ordem de São Bento. Isso porque, devido à falta de monges que pudessem estar presentes de forma permanente nas referidas terras, os escravos-feitores pareciam uma alternativa necessária ao bom funcionamento das posses beneditinas. A questão da falta de prelados para realizarem essa atividade aparece em algumas reuniões²². O **Quadro 8** apresenta alguns cativos que desempenharam a função de feitor e suas respectivas propriedades:

Quadro 8 – Escravos-feitores (1755-1870)

Nome	Propriedade	Ano
Gonçalo	São Bernardo ¹⁶	1755
Cosme	Mussurepe ¹⁷	1755
Lourenço	Mussurepe ¹⁸	1798
José Nereu	Não identificado ¹⁹	1809
Nicolau	Jaguaribe ²⁰	1812
José Pereira	São Bernardo ²¹	1848
Raimundo	Jaguaribe ²²	1857
Thomaz	São Bernardo ²³	1859
Antônio Carneiro	São Bernardo ²⁴	1859
Anselmo	Jaguaribe ²⁵	1862
Quirino	São Bernardo ²⁶	1866
Policarpo	Jaguaribe ²⁷	1866
Quirino	Mussurepe ²⁸	1866
Genuíno	Mussurepe ²⁹	1867

Fonte: Diversas.

- 22 Em 1798, o Conselho resolveu procurar um feitor para o referido engenho, em consequência da falta de monges para a função, como ocorreu também em 1809, quando o Conselho determinou que o escravo José Nereu seria instituído feitor (engenho não identificado). Livro dos Conselhos, 28 de setembro 1798; 03 de março de 1809, respectivamente, p. 154.

O poder alcançado por esses escravos dentro das propriedades é de difícil mensuração. Mas, a partir dos dados que dispomos, é possível compreender alguns de seus aspectos. Dos quatorze feitores-escravos listados anteriormente, cinco estão relacionados ao processo de manumissão. Lourenço pedira ao Conselho a liberdade de sua filha, Felicianina, pagando 140 mil réis por sua alforria²³. Raimundo teve mais sorte do que Lourenço. Pelos seus “bons e valiosos serviços como feitor, carpina e mestre de obras”, conseguiu sua liberdade gratuitamente. Além disso, já tinha seus 70 anos de vida²⁴. Porém, como a grande maioria dos escravos beneditinos, os escravos-feitores também tiveram que pagar por sua liberdade, como Thomaz e Galdino. Antônio Carneiro, mesmo não tendo que pagar com dinheiro, recebendo “gratuitamente” sua alforria, teve que prestar mais seis anos de serviços ao Mosteiro²⁵.

Entretanto, existiam outras vantagens para os escravos que conseguiam o privilégio de se tornarem feitores. Na década de 1780, o Fr. Antônio da Encarnação Pena, ex-administrador do engenho Mussurepe, registrava em seu relatório (produzido à revelia do Abade) as várias questões que o perturbaram no decorrer de sua administração. Entre tantos problemas, destacou o fato de que o referido engenho se encontrava sob a gestão de um “escravo mulato”, que se aproveitava de sua posição “para economizar o dinheiro indispensável a comprar um escravo e a adquirir sua própria liberdade”²⁶.

Outro caso intrigante se deu no engenho de São Bernardo, localizada no município de Paudalho, a 49 km da capital, Recife. O município possuía mais de sessenta engenhos de açúcar, entre eles dois pertencentes aos beneditinos: o já citado São Bernardo e o Mussurepe. A 25 km dali, estava o engenho Goitá, no município vizinho Glória de Goitá, e a

23 Resoluções do Conselho, 1 de julho de 1801, p. 243. In: Manuscritos, 1952.

24 Livro dos Conselhos, 23 junho 1857.

25 Livro dos Conselhos, 3 de março 1859, p.196-197.

26 Citado por SCHWARTZ, 1983, p. 38.

36 km de Igarassu, onde se localizava a fazenda Jaguaribe, ambas propriedades da Ordem de São Bento (GALVÃO, 1905, vol. I, p. 23-24, v.2).

Em uma região formada por uma infinidade de canaviais e densa vegetação, esverdeando longos caminhos quase ininterruptos, muita gente se sentia protegida e disposta a extrair alguns feixes de cana, prática possivelmente bastante comum na época, quando a vigilância nem sempre era tão eficiente em meio à falta de visibilidade do ambiente. Foi então que o “crioulo livre” Francisco das Chagas viu a oportunidade de cortar “um grande feixe de cana”, sem a permissão dos proprietários do engenho, e acabou surpreendido por um cativo chamado Julião, que o conduziu até o feitor-escravo José Pereira, no dia 21 de maio de 1848²⁷. Talvez não fosse a primeira vez que o fato tenha ocorrido, já que o referido crioulo morava a poucos quilômetros dali.

O episódio se complicou quando o inspetor de quartirão²⁸ foi informado que Francisco, “crioulo livre”, fora castigado pelo escravo José Maria, a mando de seu pai e feitor José Pereira. José Maria teria dado “uma dúzia de bolos” na suposta vítima e acabou enquadrado (juntamente com seu pai) no artigo 206 do Código Criminal do Império, que se referia ao crime de “causar a alguém qualquer dor física com o único fim de o injuriar”²⁹.

27 Citação de Testemunhas, Comarca de Paudalho, 1848. Denúncia contra os escravos José Pereira e José Maria, Memorial de Justiça.

28 Segundo Wellington Barbosa da Silva, “os inspetores de quartirão eram selecionados pelos juízes de paz entre a população dos distritos e, então, propostos à Câmara Municipal - que se encarregava da aprovação de seus nomes. [...] Recebiam uma parcela considerável de poder para coibir a prática de atos delituosos - zelando pelas propriedades e pelo sossego de todos aqueles que moravam em seu quartirão” (SILVA, 2007).

29 Pena - de prisão por dous mezes a dous annos, e de multa correspondente a duas terças partes do tempo. Se para esse fim se usar de instrumento aviltante, ou se fizer offensa em lugar público; Penas - de prisão por quatro mezes a quatro annos, e de multa correspondente a duas terças portes do tempo. CÓDIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL.

Oito testemunhas foram convocadas. Seis eram moradoras do engenho São Bernardo, uma residente no engenho Mussurepe e outra ex-moradora desta mesma propriedade. Apenas duas haviam presenciado o momento em que o escravo José Maria trazia consigo o crioulo Francisco. A pedido de José Alves Pinto, responsável pela destilação de São Bernardo, o cativo acabou soltando o furtador de canas. Ele afirmou não ter visto o “crioulo livre” ser castigado, respondendo ainda que o mesmo não estava amarrado quando chegou àquele local e logo foi solto como pedira. As demais testemunhas, “por ouvir dizer”, confirmaram a versão do destilador, inocentando, com isso, os escravos.

Até mesmo o inspetor de quarteirão, também morador do engenho, inocentou os cativos, mesmo sendo ele o responsável pela denúncia ao subdelegado. Segundo o inspetor, a história dos bolos seria na verdade uma “falsa notícia”. O fato teria sido noticiado por uns meninos que brincavam pela “bagaceira do engenho”, não dando muito crédito ao acontecido. Todavia, como a história deve ter corrido pelas vilas mais próximas, chegando inclusive ao engenho Mussurepe (propriedade também dos beneditinos), foi aberto um processo contra os cativos. Ao que parece, o desdobramento da denúncia não deixou muito satisfeito o juiz responsável pelo caso. Segundo ele, apesar de seu esforço em descobrir a verdade e entender que as testemunhas tinham “consciência do fato” ocorrido, julgou improcedente a denúncia.

Não sabemos ao certo se a “notícia” era verdadeira, mas a possibilidade de ter ocorrido é intrigante. Isso porque, o fato nos faz refletir acerca das relações de força e os meandros das hierarquias sociais na sociedade escravista do século XIX. Um “crioulo livre”, descendente de escravo ou ele mesmo um ex-cativo, ser castigado por escravos? Estaria José Pereira preparando seu filho para exercer o poder de feitor, administrador e, quem sabe, senhor de escravos?

As testemunhas não convenceram o juiz. Como era de se esperar, a rede de solidariedade agiu em favor daqueles que compartilhavam, se não a condição social, pelo menos o mesmo espaço de convivência. Nem todas as testemunhas conheciam os escravos acusados, mas viviam sob a mesma malha de relações, onde escravos, livres e libertos trocavam experiências, proteção e possivelmente mercadorias. O que será que eles “ouviram dizer”? Por que o simples fato de um crioulo ter sido pego roubando cana ganhou repercussão nas ruas da comarca? Não sabemos se causou estranheza ou espanto o fato de um escravo ter dado bolos em um homem livre (ou libertos). O certo é que o silêncio sobre os fatos parece ter tomado conta daqueles que ouviram muito mais do que afirmaram.

A autonomia que os escravos-feitores alcançaram dentro das propriedades beneditinas é surpreendente. Exerciam poderes pessoais nunca alcançados por muitos homens livres, reunindo patrimônios materiais e “imateriais”, passados de pai para filho³⁰. Aos beneditinos restava tentar controlar os excessos, mas nem sempre era possível. No mesmo ano do caso citado, 1848, o Abade Fr. Galdino relatava o estado de insubordinação e falta de moralidade da “escravatura”. O Abade afirmava que “nestas circunstâncias” não foi fácil para ele “operar uma mudança, com hábitos inveterados, e com feitores escravos, afetados dos mesmos vícios”³¹.

Os feitores, mesmo consagrados como parte de uma engrenagem que pretendia manter a “escravatura” sob estrito controle, acabavam compartilhando dos mesmos “vícios” que seus companheiros de infortúnios, exercendo poderes e práticas nem sempre desejados pelos monges-senhores, como no caso do escravo Nicolau, parte integrante desse complexo universo senhorial. Vejamos a sua história.

30 Expressão cunhada por LEVI, 2000.

31 Estado 1842-1845. Triênio do Abade Fr. Galdino de S. Ignez e Araújo, p.291-293. In Manuscritos, 1952.

Em 1812, o inglês Henry Koster testemunhou o cotidiano e as relações escravistas de uma das mais importantes propriedades rurais dos beneditinos de Pernambuco. O viajante arrendou um engenho próximo àquela localidade, que possuía a mesma denominação da fazenda beneditina, pois, antes de ser desmembrada no decorrer dos séculos XVI e XVII, toda a região era chamada de Jaguaribe. Por isso, a propriedade da Congregação era mais conhecida como Fazenda de São Bento³², que teria passado ao patrimônio do Mosteiro de Olinda por doação ou por venda. Segundo Pereira da Costa, as referidas terras constituíam “uma grande, importante e rendosa propriedade, com uma capela, casa de vivenda, vastos campos de cultura e fornos de fabricação de cal, de excelente qualidade, conhecida no mercado como *cal de S. Bento* [...]” (COSTA, 1951-1966, v. 01, p. 403-404).

Henry Koster, ao tomar posse do engenho Jaguaribe, em abril de 1812, registrou que a propriedade se localizava a quatro léguas de distância do Recife, na direção do norte, e a uma légua do mar. A viagem de Olinda (onde residiam os monges) até a localidade não deveria ser uma tarefa das mais fáceis. Todavia, existiam vários rios que possibilitavam o contato com a cidade, a exemplo dos rios Doce e Tapado (KOSTER, 2002, p. 366-368), contudo o meio de transporte mais comum ainda era o cavalo.

No decorrer do caminho, era possível visualizar várias “cabanas no meio do matagal, construídas de barro e cobertas com folhas de coqueiros”. Era comum avistar os moradores em suas redes, armadas sob o “alpendre saliente”, com “o proprietário moreno, idilicamente se” balançando, “para frente e para trás, levantando a cabeça ao ouvir o tropel dos cavalos” (KOSTER, 2002 p. 340-341).

Ao se mudar em maio para o engenho Jaguaribe, o inglês encontrou pela frente uma região tomada por bosques fechados e

32 Contudo, na documentação beneditina, é sempre citada como “Fazenda Jaguaribe”.

diversas colinas, tornando-se necessário atravessá-los para chegar à sua propriedade. Próximo dali, elevava-se o “pico de São Bento”, onde se produziam mandioca e milho (KOSTER, 2002, p. 367-368). O “pico” era a propriedade chamada pelos beneditinos de Fazenda Jaguaribe. Segundo ele, “as terras circunvizinhas ao norte”, pertencentes aos monges, estavam em “perfeita ordem”. Nas palavras de Koster, a Ordem Beneditina era rica, possuindo grandes propriedades. Plantavam, naquela fazenda, “mandioca, milho, arroz e outros mantimentos para suprir o convento” e a escravaria chegava a uns cem homens de “todas as idades” (KOSTER, 2002, p. 369).

Contudo, não sabemos ao certo quantos escravos viviam nas terras de São Bento na época de Koster. Porém, é certo que toda sua escravaria (que realmente poderia chegar a uns cem) estava sob a administração de um “mulato escravo”. O primeiro contato entre os dois se deu quando Nicolau, feitor da propriedade, convidou o inglês para a festa de Nossa Senhora do Rosário. Mas o convite tinha um objetivo que ia além da hospitalidade: evitar que os escravos das duas propriedades acabassem brigando, o que poderia indicar uma rincha antiga. Nas palavras de Koster: “por ocasião da festa, convidou-me para a novena e a festa, ou melhor, pediu-me que não deixasse de comparecer porque temia que o seu povo e o meu fossem brigar” (KOSTER, 2002, p. 379).

Henry Koster afirmou que junto com ele seguiu um “grande cortejo de homens e mulheres” para comemorar a festa do Rosário. Quando subiu a colina, foi recebido por uma negra que logo o convidou para entrar em sua casa, e o mesmo convite foi feito “por outras pessoas da mesma classe”. A capela foi erguida no ponto mais alto daquela elevação. Esta, juntamente com a casa dos monges e as senzalas formavam um semicírculo. As habitações (possivelmente referindo-se às casas dos livres e libertos) estavam ao largo do rio Maria Farinha.

Segundo o cronista, a multidão reunida para a festividade era considerável. Os custos e a administração da festa estavam a cargo dos próprios negros. Os monges seriam responsáveis apenas pelos

ofícios do altar, mas os foguetes, “fogo- -de-vista” e “todos os outros artigos” eram “providenciados pela comunidade escrava”. Antes de iniciar os cânticos e as orações da Capela, “a gente preta estendeu muitas esteiras ao ar livre” e todos aqueles que integravam o seu cortejo “se foi sentar para conversar ou comer bolos e doces, de todas as espécies, que estavam expostos à venda em quantidade enorme”.

Durante três noites, tudo passou tranquilamente, pois o “mulato-feitor” havia proibido a venda de aguardente. Todavia, na quarta noite, “alguma bebida desgraçadamente apareceu no alto da colina e Nicolau, o feitor, correu para” avisar ao viajante que vários indígenas sob seu comando estavam em ponto de discussão com os homens da fazenda. A situação foi logo contornada com a intervenção enérgica do inglês (KOSTER, 2002, p. 378-379).

Apesar do incidente, Koster demonstrou certa admiração não apenas pela administração eficiente exercida por Nicolau, mas também pelo poder que possuía e pelas contradições que marcaram sua vida. O inglês nos diz que o escravo-feitor era casado com uma “mulher de cor, também escrava do convento”. Mas esta, juntamente com seus filhos, conseguiu a sua liberdade, comprada pelo marido. O autor relata que o escravo teria oferecido em troca de sua liberdade dois africanos que possuía, o que lhe foi negado.

O viajante nos diz que os monges recusaram a oferta porque o feitor era indispensável ao serviço do Mosteiro, pois “a propriedade não ficaria convenientemente administrada sem a sua assistência”. “Assim”, continua o cronista, “contra todas as inclinações pessoais, ele continua escravizado”. Mesmo tendo dois escravos sob seu poder, beneficiando-se do produto de seus trabalhos, o feitor Nicolau era obrigado “a atender aos negócios do domínio e verificar se as ordens dos amos” estavam “sendo fielmente executadas” (KOSTER, 2002, p. 637).

Em meio ao desejo de liberdade e à submissão, estavam a autonomia e o poder. Esses quatro elementos se misturavam e deram o tom de toda a vida do escravo administrador. Ele ocupava esse ofício desde

pelo menos 1812 e há evidências de que só foi substituído quando morreu, pois, ainda em 1832, aparece como feitor da mesma propriedade. Toda uma vida dedicada aos monges, mas não sem retorno.

Segundo Koster, a fazenda beneditina estava sob sua total direção. Juntando essa autonomia ao poder senhorial que alcançara, Nicolau usufruía do “conforto a que um homem de classe poderia aspirar”. Quando saía da fazenda, seguia sempre “bem montado, como os ricos agricultores”. Sentava-se “na presença dos amos, gozando de todas as prerrogativas de homem livre”. Koster nos diz ainda que, apesar de todos esses privilégios, seu desejo mesmo era se tornar livre, pois “a certeza de estar sob a jurisdição de outros sempre” preocupava “seu espírito”, desejando, com isso, “possuir como um direito esses privilégios que presentemente lhe” eram “conferidos pela tolerância” (KOSTER, 2002, p. 637).

Nicolau possuía um patrimônio que certamente lhe proporcionaria a barganha pela liberdade. Poderia oferecer em troca dois escravos ou até mesmo mais, pois tinha sob o seu poder pelo menos nove cativos e, ademais, outros bens ainda compunham seu universo material. É impossível determinar se a negociação da sua liberdade com os monges foi da forma relatada pelo viajante. Porém nossas ideias confluem acerca do desejo de qualquer escravo em se tornar livre, mesmo usufruindo de tantas prerrogativas como esse “mulato feitor”. Além disso, pelo menos cinco escravos-feitores conseguiram a liberdade ao longo do século XIX. Como muitos libertos continuavam nas terras beneditinas, não haveria razão para os monges temerem sua manumissão, pois é provável que a continuidade de seus serviços manteria o prestígio e o poder alcançados na época do cativo³³.

33 A exemplo disso, temos o caso da escrava Clara, pertencente ao Mosteiro da Paraíba. A cativa, de 50 anos de idade, recebeu gratuitamente sua liberdade, com a condição de “continuar a ser feitora dos negrinhos” no engenho Maraú. Seus “bons serviços” foram reconhecidos pelos monges-senhores, mas a continuidade de suas funções permaneceria após o cativo, exercendo o mesmo cargo de confiança e de poder que antes. Citado por LIMA, 2010, p. 166.

Como Nicolau possuía roça própria e escravos do eito, além de uma casa em Jaguaribe, é pouco provável que ele abandonasse essa vida para ingressar em uma jornada muito além daquele mundo que conhecia e desfrutava com grande destaque. Porém, as razões de sua permanência em cativo são um problema que não pode ser, até o momento, solucionado.

Vejam agora alguns aspectos da vida desse escravo-feitor não relatados pelo viajante, adentrando um pouco mais nas relações cotidianas que marcaram a sua trajetória. Não sabemos ao certo se a informação de Henry Koster acerca da esposa e dos filhos libertos é de toda verdadeira, pois muito do que relatava era de ouvir dizer. O certo é que Nicolau foi casado com uma mulher livre, Luíza Patrícia, que passou a residir junto com ele em terras de Jaguaribe. Ao se casar com o escravo-feitor, Luíza Patrícia levou consigo um filho de outro relacionamento, chamado João Pacheco das Neves. Luíza morreu em fins da década de 1820, dando início a uma disputa judicial entre seu filho e seu esposo Nicolau de Souza, assim mencionado no processo³⁴. Tudo isso porque as duas partes não conseguiram resolver amistosamente a divisão dos bens pertencentes a Luíza. Como filho único da falecida, João Pacheco teria o direito à metade do patrimônio da mãe, enquanto a outra ficaria com seu padrasto e inventariante Nicolau. Apesar de Perdigão Malheiros destacar que os escravos não possuíam o direito de herança, Nicolau foi reconhecido pela justiça como detentor desse direito, pelo menos através de seu representante legal, o Abade do Mosteiro de Olinda.

Neste ponto entramos novamente na questão do direito dos escravos sobre os bens que conseguia acumular. O caso é ainda mais complexo porque envolve uma mulher livre, casada com um escravo, e um herdeiro direto, que gozava da prerrogativa de homem livre. É possível que Nicolau já possuísse certo patrimônio antes de

34 Sentença Formal de Partilha. Transcrição parcial encontrada no livro Processos escravos, 1831-1871. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

casar com Luíza, considerando as informações de Henry Koster. Outros objetos, principalmente de uso pessoal, certamente eram de posse de sua esposa, como brincos, colares, cordões de braço, entre outros, além, é claro, de outros bens que por ventura levou consigo para dentro do cativeiro, onde foi morar com seu marido escravo.

A relação desses cônjuges parece inusitada para muitos, e evidentemente deveria ser evitado por muitas mulheres livres, principalmente se tivessem alguma posse. Porém, como nesse caso, não era incomum na sociedade escravista brasileira a união entre pessoas de condições sociais diferentes, logo, isso não significava necessariamente um “produto da falta de opções”. Tal prática poderia “inserir-se em trajetória que garantisse a sobrevivência e mesmo a mobilidade social”. Foram estratégias que em muitos casos podem ser consideradas como bem-sucedidas, como aconteceu com o referido casal de Jaguaribe (LIMA, 2000, p. 132-134).

Contudo, Luíza Patrícia e Nicolau, considerando o estudo de Carlos Lima, seguiram uma tendência diferente das pessoas em condição social análoga, que tendiam realizar alianças matrimoniais através de casamentos ascendentes, enquanto os homens (libertos e “não-brancos livres”) estavam mais propensos “a casamentos igualitários ou descendentes”, se comparados às mulheres com mesmo estatuto social (LIMA, 2000, p. 149).

Mas voltemos à disputa judicial. Tudo começou em 1828, quando João Pacheco deu entrada no processo de embargo dos bens deixados por sua mãe. Como não houve conciliação entre as partes, o processo de partilha se estendeu até 21 de julho de 1831. Ao que parece, Nicolau se negou a entregar a parte de direito pertencente ao herdeiro de sua esposa, mesmo quando a justiça decidiu a favor de seu enteado.

O Abade, representando Nicolau, concordou com a conciliação em 1830, mas pedia que o filho de Luíza informasse quais bens da falecida estavam em seu poder. O impasse se deu porque Pacheco havia discordado da descrição do patrimônio apresentado pelo

monge, afirmando que faltavam bens na referida lista, entre eles, dois escravos: Florêncio e Josefa. Juntando as listas apresentadas pelos envolvidos para então se concluir o processo de partilha, encontramos os seguintes bens:

Quadro 9 – Relação de bens citados no Processo de Partilha

Objeto	Avaliação
Um oratório pequeno com seu resplendor de prata	4\$000
Um crucifixo de ouro com 4 oitavas de cordão do mesmo com o peso de 27 oitavas	27\$000
Uma redoma com três voltas de cordão tudo de ouro com o peso de 13 oitavas	13\$000
Uma imagem de N.S. da Conceição de ouro com o peso de uma oitava	1\$000
Um par de botões de ouro com o peso de três oitavas e meia	3\$000
Um anel grosso de ouro [-] com uma pedra com o peso de meia oitava	1\$000
Um dito de ouro inglês sem valor, todo quebrado	-
Um par de brincos de pedra	1\$000
Três colheres de prata e uma quebrada, tudo com o peso de trinta oitavas	1\$800
Dois garfos com o peso de 14 oitavas,	\$8000
Uma mesa grande	1\$000
Uma caixa grande de amarelo	1\$920
Uma caixa pequena	\$640
Um estrado velho quebrado	sem valor
Um [-] velho já remendado	\$800
Um relicário de ouro com duas voltas de cordão*	-
Um rosário grande de mão	-
Um rosário grande de pescoço	-
Os cordões de braços	-
Um par de brincos costados	-
Um pente de pedras [-] engranados [sic] e enfiados em cordão com seus enfeites	-
Um partido de roça	-
Um tacho	-

*Os objetos sem valores apenas citados no processo.

Animais	Avaliação
Um cavalo russo, já velho	12\$000
Um garrote	12\$000
Uma vaca	16\$000

Patrimônio em Posse de João Pacheco	Avaliação
Bens	Avaliação
O valor da escrava Ignez	85\$000
Metade de uma morada de casas com frente de pedra e cal, e o resto de taipa, situado na cidade de Olinda a rua do Aljube	30\$000
Dois tamboretas de []	\$480
Dinheiro que recebeu (para comprar botas, aluguel, etc.)	4\$940

Fonte: Processo de Partilha. Processos escravos, 1831-1871. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

Os objetos descritos acima nos trazem algumas informações importantes. Encontramos, por exemplo, objetos que revelam a presença da religião católica dentro da casa de Nicolau e de sua esposa Luíza, tais como: um crucifixo, uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, um rosário de mão e outro de pescoço. Como era de se esperar, em uma propriedade pertencente a monges beneditinos, a religiosidade estava voltada para a adoração dos símbolos católicos.

Objetos de uso pessoal também nos revelam muito da vida dessa família que compartilhava o cotidiano das relações escravistas, mesmo sendo livres ela e seu filho. Botões de ouro, anel de ouro grosso, brincos e cordões de braço foram objetos que poderiam alcançar inúmeros significados. Os balangandãs eram comuns entre as mulheres de raízes africanas, mesmo as livres, como possivelmente era Luíza. Poderiam demonstrar proteção ou poder; fertilidade e sexualidade. “Signos maquiados”, nas palavras de Eduardo Paiva. São pelo menos nove objetos de adorno ou devoção (mesmo que católico). “Penduricalhos”, denomina Paiva, que poderiam alcançar significados particulares para seus proprietários (PAIVA, 2006, p. 864).

É possível pensar que, mesmo casando-se com um cativo, Luíza tenha se beneficiado socialmente, considerando o patrimônio possuído pelo casal, superior a muitos homens e a muitas mulheres nascidos livres nessa época. Muitos objetos listados nem sempre estavam presentes em grande parte das casas de pessoas livres pobres, como colheres de prata, garfos (mesmo que em número reduzido) e uma mesa grande, além de animais de grande porte, roçado próprio, escravos, casas etc.

Grande parte dos objetos era utilizada no sustento material da família, como um partido de roça, um tacho, um estrado, um cavalo, um garrote e uma vaca. Possivelmente, ganhavam ainda algum dinheiro com o aluguel das casas populares que possuíam na cidade de Olinda, construída em pedra e cal ou simplesmente de taipa. Mas, sem dúvida, os bens mais valiosos do casal eram os escravos.

Quadro 10 – Escravos pertencentes a Nicolau e Luíza

Nome	Nação/Cor	Idade	Ofício	Avaliação	Observação
Leandra	Crioula	15 anos	Serviço de casa	200\$000	Sadia
Alberto	Crioulo	16 anos	Serviço de enxada	200\$000	Sadio
Domingos	Congo	30 anos	Serviço de enxada	50\$000	Doente de gota coral ³⁰
Caetano	Congo	40 anos	Serviço de enxada	100\$000	Sadio
M ^a do Rosário	Congo	50 anos	Serviço de enxada	100\$000	Sadia
Maria Rita	Angola	50 anos		70\$000	Doente com um caroço nos peitos
Florêncio*	Crioulo				
Josefa	Crioula				
Ignez					

Fonte: Processo de Partilha. Processos escravos, 1831-1871. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

*Não constam informações detalhadas sobre estes três últimos escravos.

O casal possuía pelo menos nove escravos, numa época em que ser senhor de mais de um cativo era privilégio de poucos homens livres. Vários estudos sobre diversas regiões do país (como São Paulo, Vila Rica, Sorocaba e Recife) destacaram que a grande maioria dos senhores de escravos se enquadravam na categoria dos pequenos proprietários, ou seja, de um a cinco cativos (NUNES NETO, 2005).

Déborah Oliveira Martins dos Reis, em seu estudo sobre posse de escravos em Araxá (Minas Gerais, 1816 a 1888), também constatou a presença marcante dos senhores de pequenas posses. Segundo a autora, os proprietários de até 5 escravos representavam cerca de 58,3% dos senhores, no período entre 1856 e 1888 (REIS, 2006). Semelhantes resultados encontrou Antônio Pessoa Nunes Neto, em seu estudo sobre os “Aspectos da escravidão de pequeno porte no Recife no século XIX”. Analisando inventários *post mortem*, constatou que os pequenos proprietários somavam 55% do total de senhores. Segundo o autor, “a posse de escravos, devido ao elevado valor unitário do cativo, sempre relegou a um conjunto restrito de indivíduos as condições materiais para realizá-la”. Entre aqueles proprietários que foram registrados como possuidores de apenas um cativo, “não raro o valor do mesmo chegava a exceder ao somatório de todos os demais ativos da família, incluindo os monetários e não monetários” (NUNES NETO, 2005. p. 222-223).

Francisco Luna e Iraci Costa, em seu estudo sobre os forros como proprietários de escravos (Vila Rica, 1738-1811), constataram que apenas 3,7% dos libertos “detinham uma escravaria superior a sete cativos”. Entre os “não-forros” o número chegava a 22,3% dos senhores proprietários de escravos (LUNA; COSTA, 1980, p. 6).

Flávio Versiani e José Vergolino, analisando o padrão de propriedade de escravos em inventários do agreste e do sertão de Pernambuco (1770 e 1887), encontraram os seguintes dados: no agreste, dos 323 inventários com escravos, 54,8% possuíam entre 1 e 5 cativos.

Considerando ainda todos os inventários consultados referentes a essa região (somando 444), 27,2% dos indivíduos não possuíam escravos. No sertão, 52,7% dos senhores possuíam entre 1 e 5 escravos, enquanto 16,7% dos inventariados não possuíam um único escravo (VERSIANI; VERGOLINO, 2002).

Segundo João José Reis, um censo de Salvador realizado em 1849, que traz uma lista de 304 libertos e libertas, revela que apenas 22% (67 pessoas) destes possuíam escravos. A maioria era proprietária de apenas um ou dois escravos, e apenas quatro libertos possuíam entre seis e oito cativos. O próprio Domingos Sodré, objeto de sua investigação, tivera possivelmente quatro cativos ao mesmo tempo, apesar de ter comprado outros posteriormente (REIS, 2008, p. 298). O autor também destaca a trajetória de outro liberto, chamado Manoel Ricardo que, quando ainda estava em cativo, usufruía de todas as prerrogativas de homem livre. Além de ter a permissão de seu senhor para negociar e viver longe de seu controle, o cativo era proprietário de uma escrava africana. “É possível”, afirma Reis, “que uma outra escrava, de nome Feliciano, nação nagô, também já fosse dele no momento em que adquiriu sua alforria” (REIS, 2008, p. 228).

Em um estudo de minha autoria, sobre a posse de escravos em Olin-da (1871-1888), encontrei números aproximados aos apresentados anteriormente. Através da análise da Lista de Classificação de escravos³⁵, de 1873, constatamos que apenas 1,7% da população daquele município foi registrada como proprietária de escravos. Dos 197 senhores listados, 177 (89,9%) se enquadravam na categoria dos pequenos proprietários.

35 A partir da Lei do Ventre Livre de 1871, todos os proprietários deveriam registrar seus escravos em um prazo estipulado pelo Governo. Caso não obedecessem, poderiam perder o direito sobre seus cativos. O resultado do registro era compilado em uma Lista de Classificação, destinada a organizar as categorias que seriam beneficiadas pelo Fundo de Emancipação, também criado pela Lei de 1871, que tinha o objetivo de libertar os escravos não contemplados diretamente com o ventre livre. Sobre o tema, Cf. COSTA, 2008.

Apenas seis pessoas registraram mais de 10 cativos. Só quatro eram possuidoras de mais de 20 escravos (COSTA, 2008, p. 116-120).

Logo, concluímos que ter nove cativos, para uma pessoa livre, era uma façanha bastante considerável. O que dizer então de um escravo senhor de escravos como Nicolau? Situação no mínimo intrigante.

Sobre o perfil dos seus escravos, podemos dizer que cinco eram mulheres: duas crioulas, duas africanas e uma sem identificação. Dos quatro homens, dois eram crioulos e outros dois africanos. Dos seis escravos que apresentam valor, apenas dois tiveram avaliações negativas, pois se encontravam com alguma moléstia. Já os outros quatro foram considerados sadios, todos aptos ao “serviço de enxada”. Todos eles com idades entre 15 e 50 anos, em plena idade produtiva. Dois deles bastante valorizados no mercado de escravos, pois, além de jovens (15 e 16 anos) eram crioulos, reconhecidos pela sociedade escravista como mais aptos ao trabalho e, conseqüentemente, mais caros.

Leandra, de 15 anos, foi descrita como “serviço de casa”, o que indica que seu trabalho poderia ter sido alugado para outras pessoas da vizinhança ou mesmo do Mosteiro. Mas seria interessante pensarmos na possibilidade de exercer sua atividade dentro da própria casa de Nicolau, auxiliando no serviço doméstico junto com Luíza. Até porque, senhores de posses como eles poderiam ostentar um pouco de seu poder diante da massa de escravizados da fazenda.

Devemos ter em mente que a posse de escravos ia além do poder econômico. Segundo Roberto Guedes, “uma das maiores expressões de mobilidade social (senão a maior) é a passagem da condição de forro ou egresso do cativeiro à de proprietário de escravos, e a propriedade escrava não raro ‘embranquecia’” (GUEDES, 2008, p. 242). O sentimento não deveria ser tão diferente para os que se mantiveram em cativeiro e se transformaram em senhores de escravos. Lembramos aqui a passagem de Henry Koster, ao afirmar que Nicolau, quando saía da fazenda, ia “bem montado, como os ricos

agricultores”. Certamente, a situação de Luíza Patrícia era mais complicada, pois deveria utilizar de várias estratégias para evidenciar a sua condição livre.

Com exceção de Leandra, os demais escravos pertencentes ao casal foram registrados como trabalhadores de enxada, executando atividades que deveriam trazer bons retornos financeiros àquela família. Isso fica mais evidente quando analisamos as informações reveladas pelo Fr. Antônio da Rainha dos Anjos, mordomo³⁶ do Mosteiro em 1822. O monge teria apresentado ao Conselho a situação de má administração em que se encontrava a fazenda Jaguaribe, entregue para “a guarda e jurisdição” de um cativo, possuindo ele mesmo 6 ou 8 escravos, que plantavam “grande terreno para seus lucros com grande detrimento” dos demais cativos da propriedade, “pela mor parte casados”. Segundo ele, o referido feitor “pouco ou nada” lhes dava “a plantar para sustentarem seus filhos”³⁷.

Ouvindo esse relato, o Conselho determinou que o prelado “vigiasse mui seriamente este negócio e mandasse todos os domingos e dias santos um padre”, tanto para dizer missa para “aquela gente, como para inspecionar o serviço” e “tomar conta ao preto administrador”. Contudo, a questão da posse de escravos pelo feitor Nicolau não parece ter incomodado os senhores-monges. O que preocupava era o favorecimento pessoal estabelecido pelo feitor na hora de distribuir as terras para a roça, ficando estabelecido pelo Conselho que ele só poderia ocupar naquele serviço no máximo dois de seus escravos “em plantaço sua, dando aos outros o destino que lhe parece fora da fazenda”³⁸.

Percebemos, com essas palavras, o grande poder de autonomia e liberdade que Nicolau alcançara. A preocupação do monge com

36 “Segundo a Lei, será o comprador e gastador, tanto da cozinha como de tudo o mais, que pertencer aos engenhos, fazendas, etc. Livro dos Conselhos, Março de 1822, p. 169. In *Manuscritos*, 1952.

37 Livro dos Conselhos, 14 de maio de 1822, p. 169-170. In *Manuscritos*, 1952.

38 *Ibidem*.

seus desmandos e a falta de uma ação mais enérgica por parte do Conselho evidencia a dependência da Ordem em relação aos feitores-escravos. Stuart Schwartz já havia destacado que “quanto maior a propriedade e mais distante e menos íntimo o relacionamento com o senhor, mais liberdade tinham os escravos de tomar suas próprias decisões e fazer seus próprios arranjos” (SCHWARTZ, 1988, p. 318).

Carlos Lima e Kátia Melo destacaram que, nas fazendas absenteeístas³⁹ o controle e a vigilância dos cativos eram menos intensos, “o que contribuía para ampliar as formas de autonomia” dos escravizados (LIMA; MELO, 2004, p. 143). Lembremos que o número de monges, no decorrer do século XIX, foi reduzindo paulatinamente e a dificuldade em delegar um irmão para a execução de tarefas administrativas, principalmente fora do Mosteiro, tornava-se cada vez mais uma tarefa difícil. A solução era deixar nas mãos dos escravos-feitores a administração de suas propriedades, o que ampliava o poder pessoal desses indivíduos, ao mesmo tempo em que possibilitava aos demais membros da comunidade negra ampliar suas ações.

Vejamos o desfecho de nossa história. No final do processo, a justiça agrupou os bens da família da seguinte forma:

Quadro 11 - Auto de Partilha

Bens	Avaliação
As peças de ouro louvado	45\$500
As obras de pedras brancas	3\$670
Os móveis	8\$360
Um cavalo russo e velho	12\$000
Gado vacuum	28\$000
Pela declaração feita pelo herdeiro	128\$520
Os escravos descritos neste inventário	780\$000
Valor total dos bens	1:006\$050

Fonte: Processo de Partilha. Processos escravos, 1831-1871. Arquivo do Mosteiro de Olinda.

39 Fazendas em que os senhores estavam ausentes, onde os cativos ficavam responsáveis pela administração da propriedade

Em 21 de julho de 1831, as partes envolvidas no processo assinaram o acordo finalizando a partilha dos bens pertencentes ao casal Luíza Patrícia e Nicolau de Souza. João Pacheco das Neves declarou ter recebido de seu padraсто, através do então Abade do Mosteiro, todos os bens constantes na partilha, recebendo a quantia de 300\$000 pelos escravos Alberto e Maria, além de 60\$000 pelo garrote e pela vaca. Como se vê, Nicolau preferiu ficar com os escravos, além de ficar com os animais. Como João Pacheco vivia de seu ofício de sapateiro, morador da cidade do Recife, preferiu ter em mãos os valores resultantes das avaliações. Já o seu padraсто, preferiu ficar com bens que estavam ligados diretamente à vida na roça.

No final, apesar de possíveis perdas, Nicolau permaneceu com grande parte do patrimônio que havia conseguido acumular junto com Luíza Patrícia. Mas a trajetória desse escravo-senhor não terminou por aí. Após a morte de sua esposa (talvez a segunda), Nicolau casou-se novamente, desta vez com a parda Ana Maria Soares, natural de Maranguape e moradora de Tejucupapo. Ela é mencionada em outro processo, em 1862. Na época, Nicolau já havia morrido e Ana tinha 60 anos de idade. Como ela depôs como testemunha, certamente era livre ou liberta, pois aos escravos era vedada a participação em julgamentos, convocados apenas como informantes (MALHEIRO, 1866, v. 1)⁴⁰. É importante destacar que, após a morte de seu marido, ela foi praticamente expulsa da casa em que vivia com ele, não reconhecida pelos monges como parte da grande família beneditina.

Evidenciando ainda o papel do Mosteiro como intermediário daquele Processo de Partilha de 1830, encontramos dois registros que demonstram o acerto de contas entre Nicolau e seus senhores, que não esqueceram de cobrar a dívida feita com as custas do processo. Afinal, um processo longo como esse requer dinheiro e a corporação não poderia ficar no prejuízo. Nos Estados de 1832, foi

40 Capítulo II. O escravo ante a Lei Criminal (Penal e de Processo), Parte 1. p. 22.

registrado o primeiro pagamento no valor de 113\$540, da conta que devia ao Mosteiro “pelos gastos feitos com sua demanda”⁴¹. A segunda e última parcela foi de 23\$045, referente ao “resto que devia pelo que gastou o Mosteiro com sua demanda”⁴².

Um ponto importante para refletirmos sobre o referido caso pode partir do “ideal” de liberdade que cada escravo construía ao longo de sua vida (CARVALHO, 2001, p. 213-214). Nicolau alcançou muitos degraus em direção à liberdade, mas não desfrutou do “prêmio gordo”, nas palavras de Robert Slenes. Ao mesmo tempo, embora não chegando ao ponto mais alto dos anseios de um cativo (pois todos sonham em ser seus “próprios amos”), ele desfrutou de múltiplos privilégios não vivenciados por grande parte da população, fosse ela livre ou liberta. O termo “quase livre”, que atribuo a ele, poderia representar, na verdade, uma liberdade não gozada por muitos, mesmo para aqueles que receberam sua carta de alforria. Ser livre ou liberto, mas despossuído, talvez não estivesse nos planos desse escravo-senhor.

“Com carícias e afagos”

Rufina Maria Manoela⁴³. Sua história muito nos revela acerca das relações mais íntimas entre escravos, libertos e monges, trazendo à tona importantes elementos que ajudavam a reproduzir o modelo de gestão escravista beneditino. Ao mesmo tempo, ficam evidentes práticas paternalistas que contrariavam as diretrizes da Congregação, enquanto fortalecia os laços a nível local.

41 Recibos de depósito. Estado do Fr. José de S. Bento Damásio (1830-1832), p. 257. In Manuscritos.

42 Ibidem, 261

43 Uma versão desse texto foi publicada na *Revista Brasileira de História* com o seguinte título: Rufina: uma escrava senhora de escravos em Pernambuco, 1853-1862. Cf. referência completa em COSTA, 2018a.

A partir da trajetória desta ex-escrava, será possível perceber melhor como os monges se digladiavam por espaços senhoriais, disputando palmo a palmo áreas de influência e controle da massa de agregados. Lembremos que, na segunda metade do século XIX, o número de monges do Mosteiro de Olinda caiu drasticamente, chegando a apenas quatro na década de 1870, resultado da política imperial empreendida contra as ordens religiosas, com a proibição da entrada de noviços. Contudo, o número de escravos continuou estável, somando aproximadamente 298 indivíduos na década de 1860.

Assim, ao mesmo tempo em que os monges acabaram criando laços senhoriais com seus subordinados (principalmente aqueles responsáveis diretamente por determinada fazenda ou engenho), os escravos paulatinamente foram ocupando mais e mais espaço, administrando as suas vidas com bastante autonomia. Ou, como diria Henry Koster, beneficiando-se das “prerrogativas” de homens livres.

A trajetória de Rufina é parte integrante do universo peculiar do domínio beneditino. Ela ganhou evidência em meio às intrigas e aos rachas internos de seus senhores. Mas seria ela apenas mais uma peça da complexa engrenagem senhorial? Seria mero instrumento das vontades de seus patronos?

Rufina foi escrava do Mosteiro de Olinda até meados de 1850, quando conseguiu sua liberdade juntamente com todos os integrantes de sua família, todos cativos da fazenda Jaguaribe⁴⁴. Cipriano, seu filho, conseguiu a liberdade em 1856, pagando o valor de 600 mil réis. No mesmo ano, Cândida, devido aos seus “contínuos achaques”, foi alforriada pela quantia de 200 mil réis. O mesmo valor foi atribuído à sua filha Antônia, de 8 anos. Não sabemos qual o grau de parentesco entre estas duas últimas e Rufina, mas foram citadas como parte de sua família em um processo de 1862, que trataremos a seguir.

44 Não há qualquer referência à libertação de Rufina no Livro dos Conselhos, o que impossibilitou a determinação de uma data. A aproximação se deu a partir de outras fontes, que contribuíram para estabelecer um período entre 1853 e 1856.

O primeiro membro desta família a conseguir sua liberdade foi sua filha Cristiana, no ano de 1849, oferecendo em seu lugar “um escravo por si”⁴⁵. A liberta conseguiu estabelecer uma ligação polêmica com o Fr. Felipe de S. Luiz Paim, que se transformou em “protetor” e “benfeitor” de toda aquela família de escravizados.

Cristiana, Rufina, Cipriano, Cândida e Antônia. Todos vivendo em uma casa edificada em terras pertencentes à fazenda Jaguaripe. Cinco membros de uma mesma família, todos ex-escravos da Ordem de São Bento, vivendo, mesmo após sua saída do cativeiro, sob a proteção e, claro, a vigilância e a exploração de seus antigos senhores. É verdade que esse era um costume comum na sociedade escravista brasileira, mas adquiriu uma significância peculiar nas propriedades beneditinas.

As relações parentais, sem dúvida, foram essenciais para que todos esses ex-cativos alcançassem a liberdade, cujos valores representavam somas substanciais para aqueles que viviam na escravidão. Mas o caso de Cristiana e Rufina, como veremos, evidencia que essa família fazia parte do “privilegiado” grupo de escravos (depois libertos) senhores de outros escravos. O que, evidentemente, contribuiu para o acúmulo de dinheiro para barganharem a manumissão. Vejamos como se iniciou e se desenvolveu a referida história.

No início do ano de 1862, Rufina Maria Manoela,⁴⁶ já liberta nessa época, deu entrada na justiça em um processo contra o então Abade de Olinda Fr. Manoel da Conceição Monte. O motivo da ação

45 Livro dos Conselhos. In Manuscritos, 1952.

46 Na documentação beneditina, ela é registrada apenas como “Rufina”. Mas, ao tornar-se livre, escolheu um sobrenome, pois o “reconhecimento da nova condição social de livre passava, por sua vez, pela criação de novas identificações. Desse ponto de vista, a manipulação do antigo nome era essencial para reafirmação da liberdade. [...] A nova condição de homens e mulheres livres exigia a adoção de um sobrenome, cabendo aqui lembrar que um “nome completo” significa a possibilidade de reivindicar direitos sociais do Estado” (PALMA, 2018).

foi a destruição de uma casa de pedra e cal⁴⁷. O processo nos revela todo um universo que hoje nos é estranho, envolvendo uma ex-escrava que possuía escravos, relações de poder senhorial e disputas internas pelo apadrinhamento e pela influência sob a escravaria e os libertos de São Bento.

Além disso, a importância do processo, pelo menos para a queixosa, era de grande significância. Segundo Eduardo França Paiva, a casa (para livres, libertos e algumas vezes para os próprios escravos) alcançava um importante significado. Representava o “domínio do privado, teto sob o qual vivia a família” cuja “casa era organizada e comandada por uma pessoa que respondia por ela e por seus moradores”. No caso, a própria Rufina, ela mesma “chefe de família”, “chefe de fogo” (PAIVA, 1995, p. 166).

Como já afirmamos anteriormente, existia uma prática entre os monges beneditinos de “distribuir” terras aos ex-escravos da Congregação, formando-se, com isso, uma grande comunidade de vizinhança com estreitos laços de solidariedade e de família, construídos ao longo de várias gerações. Toda uma rede de dependência também havia se formado, já que muitos deles pagavam foros aos seus antigos senhores, ou mesmo, conseguiram a proteção de determinado Abade para viver gratuitamente em suas terras, como aconteceu com Rufina e sua família. Como a entrada de novos escravos e mesmo a saída foi bastante reduzida ao longo do século XIX, as relações parentais eram extensas e duradouras.

É nesse universo peculiar onde se desenvolve a história de Rufina. Ela também foi moradora em terras da propriedade de São Bento, mas teve que se “homiziar” no engenho Jaguaribe, “tendo justos motivos para queixar-se contra o D. Abade Fr. Manoel da Conceição Monte”, segundo as palavras de seu advogado. Porém, as raízes dessa celeuma remontam havia anos, quando Rufina edificou uma casa

47 Processo-Crime. Autora: Rufina Maria Manoela. Museu de Igarassu.

em terras pertencentes aos beneditinos. Uma casa de pedra e cal para sua residência, com o consentimento do então Abade Fr. Joaquim do Desterro (1851-1854) e do administrador da fazenda Fr. Felipe de São Luiz Paim. A partir daquele momento, passou a morar no local “sem oposição” alguma daquele Abade e de seus sucessores, “que sempre estimaram a queixosa por ter sido ela uma humilde e fiel serva do referido Mosteiro”. Mas tudo mudaria quando o Fr. Manoel do Monte foi nomeado como Abade de Olinda, em 1862.

Segundo Rufina, o monge teria chegado à propriedade do Mosteiro onde ela residia e “procurou com carícias e afagos captar” a sua “benevolência para fins” contrários à sua honestidade. Como a liberta não cedeu “de bom grado” aos seus caprichos, negando-se ser sua “auxiliar em negócios tais”, o Abade passou então a persegui-la, revoltando-se contra ela, buscando pretextos para vingar-se daquela que um dia havia servido “humildemente” àquele Mosteiro. Durante muito tempo, continua o advogado, teria ela sofrido “silenciosa e resignadamente as suas injúrias e ameaças”⁴⁸.

Como as provocações e ameaças não haviam produzido o efeito esperado (afirma o advogado), o Abade, pessoalmente, teria intimado Rufina a deixar as terras de São Bento, no prazo que não ultrapassasse vinte e quatro horas. A liberta, “com lágrimas nos olhos”, tentou sem sucesso demonstrar ao monge que aquela casa que deveria deixar, na verdade lhe pertencia, ao mesmo tempo em que não seria possível desocupá-la em um prazo tão reduzido. Contudo, “para evitar os dissabores que tão imerecidamente estava experimentando”, Rufina aceitou sair, mas não com a rapidez que ele desejava. O Abade, percebendo que suas ameaças não demoviam a queixosa do seu “honesto propósito”, “disse-lhe com voz áspera e gesto iracundo” que, se ela não se retirasse da dita casa naquele mesmo dia, “ele viria deitar-lhe o teto em terra, mesmo quando a queixosa dentro estivesse”.

48 Processo-crime: Autora: Rufina Maria Manoela.

Dois dias após a “furibunda ameaça”, na madrugada do dia 21 de janeiro de 1862, Rufina e sua família foram pegas de surpresa quando dormiam tranquilamente, pois supunha que o Abade não fosse capaz de cumprir tamanha atrocidade. De acordo com as palavras do advogado, ela teria sido “despertada pelo estrondo das telhas e madeiras do teto [...] e pelas estrepitosas gargalhadas que acompanhavam a queda de tais objetos”. Dominadas pelo medo, Rufina e sua família conseguiram escapar, procurando asilo e proteção no engenho Jaguaribe⁴⁹ (pertencente ao capitão Manoel Francisco Souza Leão), onde até então se encontrava. O Abade seguia seus planos contra a liberta, conduzindo parte das telhas da casa para sua residência, deixando as portas abertas, “entregue à pilhagem dos celerosos que ajudaram a praticar tão revoltante delito”.

O relato acima, carregado de grande emoção e uma retórica típica de um advogado de defesa, ajuda-nos a entender com maior profundidade as relações entre os beneditinos e os escravos e a perpetuação dos laços paternalistas mesmo quando após o cativo. Os libertos, como Rufina, conseguiam a alforria e muitos continuavam nas terras pertencentes à Congregação, firmando uma nova forma de dependência, não mais ditada pela palmatória e pelo feitor, mas sob a frágil e perigosa relação de apadrinhamento.

Estreitar laços com um determinado monge trazia vantagens, mas também riscos. Escravos e libertos que se sujeitavam à proteção de algum beneditino temporariamente no poder sabiam que a simples mudança de administração poderia trazer sérios inconvenientes. Na situação de Rufina, o que estava em jogo era mais do que a posse de uma casa, mas também sua honra e os privilégios alcançados ao longo dos anos dentro e fora do cativo⁵⁰.

49 Apesar do mesmo nome, trata-se de outra propriedade, vizinha a Fazenda Jaguaribe.

50 Sobre o cotidiano de tensões e conflitos das mulheres no século XIX e a discussão de conceitos como honra e honestidade, Cf.: GRAHAM, 1992; SILVA, 2011; SANTOS, 2007.

Não sabemos até que ponto a atitude desonrosa do Abade era verdadeira, mesmo porque o fato foi mencionado apenas na introdução da acusação, não voltando à cena no decorrer do processo. Claro que a liberta poderia ter se utilizado desta história como estratégia para minar a credibilidade do Abade, colocando em evidência uma prática bastante comum entre parte do clero brasileiro, bem conhecida por todos⁵¹.

Contudo a defesa, ou a própria Rufina, preferiu não insistir na questão do suposto assédio, utilizando-se mais detidamente das evidências que possuía, como o fato de ser ela proprietária da casa (segundo testemunhas) e o seu destelhamento – sem perder de vista ainda o fato de ter sido ela uma “humilde serva” do Mosteiro, apropriando-se do discurso senhorial, tão importante para barganhar a liberdade perante o Conselho Beneditino –. A estratégia do advogado poderia, quem sabe, ajudar a pintar um quadro favorável à sua cliente, apelando para o reconhecimento da humildade tão esperada de todos os cativos.

Devemos considerar também que o acontecimento narrado poderia realmente ter ocorrido, pois outros beneditinos já haviam demonstrado uma conduta que contrariava os preceitos da própria Ordem. Piratininga Jr. afirma que não era incomum que os monges se relacionassem com suas escravas e costumassem participar, “forçosamente, de suas famílias, ainda que sem paternidade reconhecida”. Segundo o autor, dois religiosos beneditinos de São Paulo se encontravam amancebados com mulheres negras: Fr. João de São Bento dos Santos Pereira e Fr. Pedro de Ascensão Gomes (PIRATININGA Jr., 1991, p. 40-42).

Teria Rufina realmente rejeitado o Abade, atraindo sua ira e seu poder senhorial? Os laços que uniam a liberta (ou sua filha Cristiana)

51 Para uma discussão mais aprofundada sobre o assunto, ver: TORRES-LONDOÑO, 1999; SERBIN, 2008.

ao Fr. Felipe estavam relacionados a ligações mais íntimas? Essas são perguntas cujas respostas ficam apenas no campo das possibilidades. O certo é que as mulheres andavam em um território minado, ora alcançando importantes prêmios dos seus senhores, ora enfrentando os reveses de uma esposa que se sentia ameaçada ou de um senhor insatisfeito⁵². O problema é que Rufina não se encontrava em cativeiro, levando o seu ex-senhor (um deles) a se utilizar das armas que possuía, nesse caso, o direito de propriedade, levando-o a um ato considerado pela liberta como criminoso. Direito esse interpretado de forma diferente pelas partes envolvidas.

Por isso, Rufina pretendia processar o Abade no art. 269, combinado com o art. 270 do Código Criminal do Império. Ambos os artigos faziam parte do Título IV daquele código, que se referia aos crimes contra a pessoa e contra a propriedade. No primeiro artigo, encontramos o crime de roubo ou furto, “fazendo violência à pessoa ou à coisa”. A pena prevista era a de galés perpétuas,⁵³ de um a oito anos. O artigo seguinte dizia que seria considerada “violência feita à pessoa” todas as vezes que “por meio de ofensas físicas, de ameaças ou por qualquer meio”, uma pessoa fosse impedida de defender as suas coisas. Isso valia ainda para quem realizasse arrombamentos exteriores ou inferiores⁵⁴.

A justificativa para que a justiça aplicasse a pena máxima ao réu, como defendia o advogado, devia-se aos agravantes existentes, como previa o mesmo Código Criminal em seu Capítulo III, que dava as providências acerca “das circunstâncias agravantes e atenuantes dos crimes”. Citando o art. 16, a acusação destacava que o Abade incorrera nos seguintes agravantes:

52 Sobre o tema, Cf.: SLENES, 1997.

53 No Brasil Império, a pena de “galés perpétuas” significava prisão com trabalho, muitas vezes utilizando-se os prisioneiros no serviço de obras públicas (SANTOS, 2019, p.14).

54 CÓDIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL, Art. 269 e Art. 270.

1ffl. Ter o delinquente cometido o crime de noite, ou em lugar ermo.

4ffl. Ter sido o delinquente impelido por um motivo reprovado, ou frívolo.

6ffl. Haver no delinquente superioridade em sexo, forças, ou armas, de maneira que o ofendido não pudesse defender-se com probabilidade de repelir a ofensa.

8ffl. Dar-se no delinquente a premeditação, isto é, desígnio formado antes da ação de ofender indivíduo certo, ou incerto.

13ffl. Ter havido arrombamento para a perpetração do crime.

14ffl. Ter havido entrada, ou tentativa para entrar em casa do ofendido com intento de cometer o crime.

17ffl. Ter precedido ajuste entre dois ou mais indivíduos para o fim de cometer-se o crime⁵⁵.

Rufina, diante de tais prejuízos causados pelo réu, pedia à Justiça que o D. Abade Fr. Manoel da Conceição Monte lhe pagasse o valor de quatro contos de réis, apesar de a vistoria considerar que os danos somavam apenas 200 mil réis. Como suas testemunhas a liberta apresentou: Thomé Celestino da Costa, Manoel Thomaz de Albuquerque, Francisco Xavier dos Santos, Manoel Barbosa da Silva, José Ferreira, Eusébio Francisco de Abreu e Crispim Henrique de Holanda Chacon. Os seis primeiros seriam todos moradores do engenho Jaguaribe e o último era soldado de polícia do destacamento daquela vila, que fora chamado pelo Delegado para o local “crime”⁵⁶. Todos eles afirmaram que sabiam, “de ouvir dizer”, que a casa pertencia a Rufina, mas que a terra pertencia à Congregação. Diziam ainda que sabiam que ela e sua família estavam sob a proteção do Fr. Felipe, por isso lá viviam sem pagar foro.

55 Ibidem.

56 Processo-crime: Autora: Rufina Maria Manoela.

No mesmo mês, o então Abade Fr. Manoel foi conduzido ao interrogatório. Respondendo às perguntas do juiz, disse ele que residia no Mosteiro de Olinda desde julho de 1860 e que, no tempo do crime, encontrava-se na sua casa, na fazenda Jaguaribe. Quando interpelado sobre os possíveis motivos que levaram Rufina a realizar tal queixa, afirmou que tudo não passava de uma “vindita” empreendida pelo D. Abade da Paraíba, Fr. Felipe de S. Luiz Paim, seu inimigo declarado desde o tempo em que havia tomado dele a abadia de Olinda, quando a administrava. Como vimos anteriormente, as intrigas e disputas entre os monges de Olinda e da Paraíba eram antigas. Escravos fugiam de um lado para o outro, buscando abrigo sob a proteção de determinado Abade, acirrando-se as rivalidades e evidenciando o assenhoreamento de um patrimônio que juridicamente não lhes pertencia.

Mas voltemos ao depoimento do Fr. Manoel. O Abade continuou sua longa declaração, afirmando que tais “impropérios e afrontas” que compunham a petição da liberta Rufina não haviam nascido de seu coração, pois sempre a tratara com muita bondade e nunca de sua boca havia saído qualquer palavra que pudesse de alguma forma molestá-la.

Fr. Manoel defendia a ideia de que aquelas “expressões” apresentadas pela queixosa foram sugeridas depois da chegada do seu benfeitor o D. Abade da Paraíba, Fr. Felipe, “e por ele mesmo ministrado como uma arma poderosíssima que deveria muito atuar em seu espírito”. Segundo o Abade de Olinda, as tensões em torno daquela casa já tinham causado certo mal-estar entre ele e o Fr. Felipe, que pedira, através de um intermediário, o valor de 6:000\$000 em troca da dita residência. O “medianeiro pacificador” entre os monges foi o então capitão Manoel Francisco de Souza Leão, responsável pela apresentação da proposta e por acolher Rufina após o acontecimento. Segundo uma das testemunhas, o escravo Gonçalves, cativo de

Rufina, teria ouvido sua “senhora” mandar chamar o capitão Manoel, que logo enviou seus subordinados para testemunharem o fato do destelhamento.

Foi ele ainda (por ocupar o cargo de Delegado do Termo de Igarassu) quem mandou o soldado Crispim Chacon ao local, para verificar o que estava acontecendo. Rufina foi então se “homiziar” em seu engenho, ficando lá por vários dias, esperando a chegada do Fr. Felipe, que se deslocou da Paraíba para intervir em favor da liberta. Enquanto o capitão Manoel de Souza Leão conseguia um advogado para ela, o Fr. Felipe se comprometia com as custas do processo, fato esse que parecia ser conhecido por todos.

Devido à sua participação em todo o processo, o capitão acabou convocado pelo juiz. Ao que tudo indica, sua relação com o Fr. Felipe era antiga, tendo este inclusive batizado um de seus filhos. Segundo seu testemunho, Rufina teria lhe contado que tudo aquilo que estava acontecendo só foi possível por ser ela “mulher e desvalida”. No depoimento, o capitão acabou citando alguns bens pertencentes à liberta. Ele afirmou que dentro da referida casa havia alguns móveis de “algum valor”, citando entre eles: um sofá, louças, cadeiras, camas e outros que a própria queixosa teria lhe mostrado. Havia ainda uma imagem de Nffi Sffi da Conceição, que acabou danificada com a queda das telhas. O valor do objeto (material ou sentimental) era tão grande, que Rufina o retirou da casa e o entregou ao capitão Manoel, para guardá-lo.

O relato é muito importante para entendermos o universo material e paternalista no qual estavam inseridas Rufina e sua família. Não sabemos que mecanismos de sobrevivência a liberta teria utilizado para conseguir acumular esses bens. Além da proteção do Fr. Filipe, ela também deve ter utilizado seus escravos (pelo menos três) para formar seu patrimônio. Em um primeiro olhar, não parece muita coisa ter em mãos os móveis citados. Mas, se juntarmos

todos eles a uma casa de pedra e cal e aos cativos que possuía, Rufina deveria se destacar e muito de outros moradores da vizinhança, inclusive livres. É bem possível que tivesse até roças para a própria subsistência ou mesmo para a comercialização.

Devemos destacar ainda que, como bem observou Adriana Alves, “a inserção ou exclusão dos libertos no mundo dos livres dependia não apenas dos bens adquiridos, mas, principalmente, das relações de poder estabelecidas”. Por isso, “mulheres e homens necessitavam construir grupos de influências e proteção” (ALVES, 2010, p. 225). Ao mesmo tempo, segundo Roberto Guedes, “perpetuar vínculos com ex-senhores, ou laços herdados do cativo, inclusive com pessoas que giravam na ótica senhorial, contribuía para a efetiva ascensão social e, quando era o caso, para o distanciamento do antepassado escravo” (GUEDES, op. cit. p. 184).

A troca trienal de monges-senhores, principalmente no comando direto de um engenho ou fazenda, deveria criar certa tensão e expectativas entre os escravos e mesmo entre os libertos que permaneciam na órbita senhorial beneditina. Assim, a saída de um “bom” administrador e a entrada (ou retorno) de um “mau” (ou “pior”) deveria trazer inúmeros inconvenientes. Ou mesmo, poderia criar certa divisão interna, já que possíveis favorecidos poderiam ser beneficiados em detrimento de outros, causando perdas de privilégios alcançados sob a administração do monge antecessor.

Apesar das acusações contra o Abade da Paraíba e os demais envolvidos, Fr. Manoel não negou que havia mandado destelhar a dita casa, objeto de toda essa confusão. Dizia que havia mandado derrubar aquele teto porque possuía direitos sobre ele, já que pertencia ao Mosteiro de Olinda. Rufina a ocupava apenas “por favor” e “graça”, acolhida pelos beneditinos em uma propriedade que não lhe pertencia e, com isso, nenhum direito possuía sobre a casa.

O Abade afirmava que era livre para fazer o que lhe “aprouvesse”, mandando-a destelhar, retirar da fazenda uma mulher que durante tanto tempo foi uma protegida dos beneditinos. Para ele, em compensação aos favores prestados, a liberta “enredava” toda a gente do lugar em que vivia contra os monges, “motivando grandes discórdias” e causando-lhe “vivos desgostos”.

Segundo o Abade, antes de ter tomado aquela medida drástica, havia esgotado todos os recursos disponíveis, como sugeria a prudência. Primeiramente, concedeu à liberta um prazo de 30 dias para que deixasse a casa, quando então lhe deixou claro “que por motivo algum a suportaria mais no lugar”. Só então, com o fim do prazo, o monge teria mandado os escravos da fazenda destelharem a dita residência. Ele teria dado aos cativos a orientação de que agissem de forma que não houvesse qualquer dano.

Todavia, Rufina teria dito ao Abade que já estava preparando sua mudança, sendo acolhida pela senhora do engenho Inhamam, que lhe daria morada, mas precisava de um tempo até que tudo estivesse acertado. Contudo, quando foi novamente intimada a deixar “a posse e domínio” da dita casa, alegou que os planos para se mudar para aquele engenho foram frustrados devido à morte de sua senhora. Como não poderia “sair para baixo das árvores”, pediu ao Abade mais 30 dias, “a fim de avisar a sua filha e a seu benfeitor”, que estavam na Paraíba, para que assim pudessem ir buscá-la. Interessante o fato da liberta Cristiana ter se mudado com o Fr. Felipe para a Paraíba, quando ele teve que deixar a abadia de Olinda.

O Abade Fr. Manoel colocava em evidência o ponto central de toda a briga: o direito à propriedade. Em sua fala, questionava quem havia dado o poder a Rufina de chamar “ao domínio e senhorio daquela casa”. Perguntava ainda: “Aonde lhe vem, ou quem lhe deu em um instante um prédio de pedra e cal?” O Abade se defendia

dizendo que as testemunhas apresentadas por Rufina depuseram sobre o fato do detalhamento, “mas não o direito de propriedade”.

Segundo o Fr. Manoel, algumas haviam dito que estavam ali a mando do senhor de engenho a quem serviam, “testemunhando um fato que lhe não dizia respeito”. Outras teriam deixado evidenciar que haviam sido subornadas pelo proprietário. Este (referindo-se ao capitão Manoel) teria se empenhado em tal persuasão de seus empregados com objetivo de talvez servir a seu “compadre” o D. Abade da Paraíba. O Fr. Manoel dizia ainda que o Abade da Paraíba havia empregado uma pública e vergonhosa proteção a favor de Rufina, esquecendo, inclusive, de sua Religião, tomando para si uma questão que cobria de vergonha e indignação “aos verdadeiros amigos e defensores” do instituto beneditino.

A casa em questão foi construída no tempo em que o Fr. Joaquim do Desterro era o Abade de Olinda e cuja administração da fazenda estava sob a tutela do Fr. Felipe de S. Luiz Paim, que utilizou todos os “obreiros e materiais da Religião” para erguer aquela moradia.

Fr. Felipe, com a autorização do Abade da época, havia concedido a Rufina o direito de levantar uma casa de pedra e cal naquela propriedade. Para o D. Abade Fr. Manoel, a atitude do Fr. Joaquim, em consonância com o Fr. Filipe, foi realizada sem o devido consenso do Conselho do Mosteiro, como determinavam as leis internas da Ordem Beneditina. Além disso, aquela medida tomada em benefício de Rufina contrariava também as determinações do Governo Imperial, de acordo com as leis civis que regulavam a alienação dos bens pertencentes às Corporações Religiosas.

Dessa forma, a concessão realizada em favor da liberta, feita gratuitamente, deveria ser considerada “sem o puder e fraudulentamente, e a fraude a ninguém deve proteger!”. O mesmo poderia ser dito sobre a madeira que cobria a dita casa, entregue de graça à liberta.

O jogo de acusações, envolvendo importantes nomes da Ordem Beneditina, revela uma complexa trama de interesses que caracterizou boa parte da história da instituição. Os interesses pessoais cada vez mais se sobressaíam, revelando um estranho poder senhorial que se via constantemente ameaçado pela maior influência de determinado monge-senhor que se colocava como benfeitor de determinado grupo de subalternos.

O processo nos ajuda ainda a adentrar um pouco mais no cotidiano das relações peculiares que envolveram senhores-escravos e suas posses. Em troca dos serviços realizados por três oficiais de pedreiros e carpinteiros, empregados na construção de sua casa, Rufina teria cedido aos monges os serviços de dois de seus escravos. Nessa época, ela mesma ainda era escrava.

No processo são citados três cativos em sua posse, já liberta: Ana, Caetano e Gonçalo. O D. Abade Fr. Manoel não conseguia compreender como Rufina, com apenas um ano e poucos meses de alforria, já possuía em seu poder esses escravos e também fundos suficientes para construir uma casa de pedra e cal. Certamente, o questionamento do monge se baseava no contraste com o cenário geral de choupanas que tomava conta da paisagem da região e do difícil acesso à mão de obra cativa, principalmente após 1850⁵⁷. Fica claro que o Abade insinuava que o Fr. Filipe tinha participação na construção do patrimônio de Rufina.

Além dos cativos citados, lembremos que sua filha, Cristiana, libertou-se dando por si um escravo. Por isso, acreditamos que Rufina já detinha certo poder econômico e influência sobre outras pessoas de sua vizinhança, até porque fazia parte de uma família extensa e com fortes laços comunitários, inclusive com os escravos de Jaguaribe. Segundo o D. Abade Fr. Manoel Monte, o cativo Thomé, sob a ordem do administrador da fazenda na época (Fr. Felipe), foi mandado

57 Para uma descrição mais detalhada sobre este ambiente, ver: KOSTER, 2002.

ladrilhar aquela casa, gratificado com um “patacão⁵⁸ e uma garrafa de vinho”. O D. Abade Fr. Manoel acusava o Fr. Felipe de agir como se fosse administrador de Rufina, “e não da Religião Beneditina”.

Nesse ponto, algumas reflexões são necessárias. Vários autores refletiram acerca da transformação do liberto em senhor de escravos. Um deles, Jocélio Teles dos Santos, diz que “a vida em cativo ensinara ao liberto que ser livre era ser senhor, e ser senhor era possuir escravos que trabalhassem para si” (SANTOS, 1991, p. 36). O que dizer, então, de escravizadas, como Rufina e Cristiana, que detinham total poder sobre a vida de outros cativos, empregando-os em atividades voltadas para a sua subsistência ou mesmo na compra de sua liberdade? O que dizer de um escravo que tinha como “senhor” ou “senhora” alguém em igual condição jurídica à sua?

Eduardo França Paiva observou que “vários relatos testamentais explicitam o vínculo entre a conquista da alforria e a incorporação, por parte dos libertos e ‘libertandos’, de valores e comportamentos dominantes” (PAIVA, 1995, p. 22). Além disso, “uma das formas de negar a antiga condição era tornar-se senhor de escravos após a alforria. De possuído a possuidor: a trajetória de vida dos libertos muitas vezes obedeceu a este parâmetro” (PAIVA, 1995, p. 102). E, no caso das libertas, de acordo com Adriana Alves, o mais comum entre os bens possuídos pelas forras eram os escravos (ALVES, op. Cit. p. 55).

Francisco Vidal Luna e Iraci del Nero da Costa observaram que, entre os forros proprietários de escravos na Comarca do Serro Frio (Minas Gerais, 1738-1811), 55,6% dos cativos pertenciam às libertas. Comparado aos dados da população livre (“não-forros”), as mulheres detinham apenas 1,9% dos escravos (LUNA; COSTA, 1980, p. 6). Logo, percebemos que Rufina fazia parte de um grupo de

58 O Patacão era uma moeda que valia 960 reis. A “maioria delas foi cunhada sobre moedas coloniais espanholas de 8 reales provenientes de todos os países da América Central e do Sul”. Disponível em: <https://collectgram.com/>

libertos que trouxe da época do cativo valores e comportamentos aprendidos com seus senhores. Contudo, no caso dessa liberta, tais atitudes senhoriais já faziam parte de sua vida ainda como escrava, comportando-se como senhora diante dos cativos sob o seu poder.

Voltando ao depoimento do Fr. Manoel, o monge concluía reafirmando que o crime cometido fora praticado em solo que pertencia ao seu Mosteiro, e não à liberta Rufina. Assim, os direitos sobre tal casa em questão estavam em mãos dos beneditinos, únicos proprietários daquelas terras onde se localizava aquela morada, livres, com isso, de usar como bem quisessem. Dessa forma, o fato anularia a queixa contra ele, pois não haveria crime algum. O único prejudicado seria o dono da casa, a Religião Beneditina, que não desejava reparação.

Em seu depoimento, o ex-Abade de Olinda, Fr. Joaquim do Desterro, afirmava que, quando esteve na administração do Mosteiro (1851-1854), não teria dado qualquer permissão ao Fr. Felipe de S. Luiz Paim para construir a dita casa de Rufina. Além disso, só apenas depois ficou sabendo que a mesma era de pedra e cal. Quem havia dado a permissão foi o Fr. José de Santa Júlia Botelho, que havia assumido, naquela época, a administração do Mosteiro na ausência do Fr. Joaquim do Desterro. Segundo o seu depoimento, o Fr. Felipe havia justificado a construção com o intuito de conservar as fronteiras da fazenda. Disse ainda que o Fr. Felipe o convencera de que, como a casa seria edificada para o Mosteiro, deveriam ser utilizados os materiais e os obreiros da Congregação, aproveitando-se dos restos da habitação de Nicolau, falecido nessa época. Os tijolos eram feitos na olaria da fazenda, utilizando-se ainda a cal, a pedra e os demais materiais. Todo o material foi produzido pelos escravos Eugênio e Cipriano (este último filho de Rufina), dedicados ao trabalho de pedreiro. Outros escravos envolvidos na construção foram

José Gomes, Ângelo e Quirino, responsáveis pelo corte da madeira e da carpintaria.

As portas foram feitas a partir de algumas tábuas que formavam a caixa da torre do Mosteiro de Olinda, acrescidas de outras compradas pelo próprio Fr. Felipe, para completar o que faltava. As telhas foram retiradas da antiga casa do feitor Nicolau, fato esse desaprovado por sua viúva, Ana Maria Soares, que afirmara ter direito sobre aquele material, pois havia comprando com o seu dinheiro. O Fr. Felipe, discordando da viúva, ordenou que se calasse e não aparecesse mais.

A esposa de Nicolau, chamada também como testemunha, afirmou ser ela comadre de Rufina “pela terceira vez”, informando ao juiz que as ditas telhas foram tomadas da casa em que vivia com seu marido Nicolau de Souza, feitor que era daquela fazenda. Confirmou ainda outras informações dadas pelas testemunhas, principalmente em relação à proteção dada pelo Fr. Filipe a Cristiana e à sua família. O não pagamento de foro foi justificado por Ana Maria Soares pelo costume reconhecido pelos beneditinos acerca da concessão de terras dadas aos escravos e libertos do Mosteiro. Seu testemunho evidencia ainda a extensão dos laços familiares nas propriedades de São Bento, envolvendo tanto escravos quanto livres. Outra testemunha, possivelmente filho de Ana Maria (chamado José do Ó Soares Marinho), também fazia parte dessa rede de solidariedade, sendo ele afilhado de Rufina. Ele também confirmou as referidas informações.

O Fr. José de Santa Júlia confirmou que estava a par de todo o processo, seguindo as exigências feitas pelo Fr. Felipe. Nesse tempo, o monge havia sugerido ao Fr. José de Santa Júlia que fosse contratada uma pessoa para “botar sentido e guardar” a dita casa. Tal pessoa seria Cristiana, parda e liberta (em 1849), filha de Rufina. Junto com Cristiana, viera toda a sua família, inclusive sua mãe, ainda escrava

na época. A família era composta ainda pelo pardo Cipriano, irmão de Cristiana, e pela parda Cândida, com sua filha Antônia, todos cativos do Mosteiro. Segundo as testemunhas, “toda essa gente” estava sob a proteção do Fr. Felipe.

Fr. José de Santa Júlia afirmou que seria prática dos beneditinos concederem como “esmola” aos seus ex-escravos a morada que haviam ocupado enquanto cativos, mas pagando os devidos foros. Dizia ainda que todos, escravos e libertos daquela família, continuaram vivendo ali sem obrigação alguma, “recebendo os favores de Fr. Felipe, seu especial protetor”. O Fr. João declarou ainda que, durante os cinco a seis anos em que foi procurador do Mosteiro, nunca havia conhecido Cristiana nem os membros de sua família como foreiros do Mosteiro, pois não constava nos livros de arrecadação dos “foros, rendas e alugueis” de casa, qualquer informação a respeito.

Finalmente, foi chamado para testemunhar o Fr. Felipe de S. Luiz Paim, então Abade da Paraíba. Ele declarou que a casa fora edificada às custas da liberta Rufina, e que havia lhe concedido apenas a madeira do teto e as portas, materiais que pertenceriam ao Mosteiro. Segundo ele, sua atitude fazia parte de uma prática antiga dos beneditinos, em favor não apenas das pessoas que foram suas servas, mas também de estranhos que assim necessitassem.

Ao que parece, as ligações da ex-escrava Rufina não se limitavam à proteção dos citados monges. Isso porque as telhas destinadas a cobrir a sua casa foram doadas pelo “Moraes de Inhamam”, ou seja, o coronel Manoel Pereira de Moraes, que não se encontrava mais vivo na época do julgamento. Esse senhor de engenho ganhou maior notoriedade ao participar, como um dos seus líderes, da Revolução Praieira em 1848. Segundo Marcus J. M. de Carvalho, “na tradição oral ao norte do Recife a Praieira ficou conhecida como a ‘Guerra do Moraes’, por causa do principal líder local da revolta, o

Coronel Manoel Pereira de Moraes, dono do engenho Inhaman em Igarassu” (CARVALHO, 1986, p. 3).

O Fr. Felipe dizia ainda que as tábuas das portas e janelas foram compradas por ele mesmo com o dinheiro de Rufina. O material foi adquirido em um armazém na rua da Praia e conduzido a partir daí através de uma canoa, trazida a reboque pelo canoeiro Manoel Lobo, cujo fato teria ciência Colombo Pereira de Moraes⁵⁹. Os tijolos utilizados na construção foram fabricados em sua maior parte no engenho Inhamam, com “consentimento e coadjuvação” do referido coronel Moraes, e o “restante comprado no Recife, conduzidos em canoas para Olinda e daí em “quartãos”⁶⁰ até o lugar da casa.

Segundo o Fr. Felipe, se a casa tivesse sido construída às expensas do Mosteiro, tal informação constaria nos livros de escrituração e de receitas da Congregação. Declarou ainda que era costume do Mosteiro conceder gratuitamente o terreno para a habitação das pessoas que foram suas escravas. Contudo, quando perguntado se os demais escravos libertados poderiam exigir os mesmos direitos de Rufina, ou seja, de habitarem naquele lugar, respondeu que não sabia dizer

59 Segundo Evaldo Cabral de Mello, “a canoa de rio em Pernambuco, utilizada nas necessidades de transporte no Recife e nos engenhos da mata, correspondeu a [simples canoas de remo ou vara]. Eram canoas próprias para usos modestos não só do ponto-de-vista da mediocridade dos percursos a vencer, dada a reduzida navegabilidade dos cursos d’água da mata pernambucana, como também do ponto-de-vista da rotina monótona de pequenos rios quase domésticos, sem perigos nem aventuras a oferecer, salvo nas raras ocasiões de enchentes” e “as canoas de condução era geralmente aberta no meio” (MELLO, 1978, v. 50, p.72 e 76). Carvalho também nos dá boas informações sobre essa prática em Pernambuco: “O transporte de pessoas e mercadorias era intenso em meados do século, com embarcações apropriadas para as mais variadas atividades. Isso sem falar do trajeto para Olinda, feito preferencialmente por canoas, como testemunharam Tollenare, Koster, Gardner, e até Charles Darwin [...]” (CARVALHO, 2001, p. 25).

60 “Cavallo pequeno mas robusto, próprio para carga, o mesmo que quartau” (FIGUEIREDO, 1899).

precisamente, mas reafirmava que era costume conceder-lhes. Confirmava, ainda, que a liberta não pagava foro do terreno ao Mosteiro.

Interpelado pelo Fr. Manoel, respondeu que entendia que não havia necessidade de licença e autorização por Conselho para permitir a edificação de uma casa de pedra e cal, caso o Abade e o Procurador autorizassem esse ato. Confirmou que os obreiros utilizados na obra eram escravos do Mosteiro, mas que a liberta Rufina retribuiu com os serviços de dois de seus escravos (Caetano e Ana). Destacou ainda que o escravo Thomé trabalhou na construção do ladrilho da casa em um domingo, recompensado com um patacão e uma garrafa de vinho.

Dessa forma, percebemos, assim como todos os monges que testemunharam no processo, que o então Abade da Paraíba exercia grande influência sobre toda aquela “gente”, atraída pela sua “benevolência” enquanto administrador do patrimônio de São Bento, mesmo depois de não mais obrigados a servirem como escravos.

Seguindo o transcurso do processo, em 13 de agosto de 1862, o juiz considerou que Rufina não possuía direito de propriedade sobre a casa em questão, e como “o crime de dano supõe o requisito de ser alheio à propriedade danificada ou pertencer a outrem que não aquele que a danifica”, deixava de ter base a acusação contra o Abade Manoel. Logo, a queixa foi considerada improcedente e Rufina foi condenada a pagar as custas do processo.

O desfecho não revela qualquer surpresa. Afinal, era uma ex-escrava lutando contra uma poderosa instituição religiosa detentora de um grande patrimônio. Além disso, o que estava em jogo era o “sacrossanto” direito de propriedade, o que poderia ser encarado como atrevimento de certas categorias sociais em reivindicá-lo. Lembremos ainda que, como bem apontou Manoela Carneiro da Cunha, “os

libertos sofriam uma série de restrições legais à sua plena liberdade, a maioria de âmbito provincial” (CUNHA, 1985, p. 69).⁶¹

Mas, se as cartas já estavam marcadas e o final decidido, porque então Rufina teria se submetido a tamanho risco e custo? Por que então nos desdobramos por longas páginas para discutir acerca de um caso em que o resultado revela mais um lance de exclusão social e reprodução de uma justiça para poucos? Da vitória da classe dominante *versus* dominados? Segundo Thompson, se tomarmos esta perspectiva, exprimir qualquer surpresa sobre um evento como esse seria “simplesmente expor sua própria ingenuidade” (THOMPSON, 1987, p. 349). Em suas palavras, “enquanto foi possível, os dominados – se conseguissem dinheiro e advogado – realmente lutariam pelos seus direitos por meios legais”. E, “ocasionalmente, os foreiros, baseando-se nos precedentes da legislação do século XVI, podiam realmente ganhar uma causa”. Mesmo quando não era possível lutar “através da lei”, “os homens ainda continuaram a ter um senso de transgressão legal: os proprietários tinham obtido seu poder por meios ilegítimos” (THOMPSON, 1987, p. 351).

Sandra Graham também nos fornece alguns elementos para nossas reflexões. Segundo a autora, “a marca da cultura brasileira era profundamente jurídica” e “os brasileiros se preocupavam em autenticar e registrar com cuidado todos os tipos de transação”. Mesmo aqueles considerados “brasileiros comuns” reconheciam a “necessidade do selo de um tabelião e da importância das anotações de um padre nos livros de registro da paróquia” (GRAHAM, 2005, p. 12-13). Rufina reconhecia a importância de denunciar o Abade, mesmo compreendendo que ele fazia parte de uma camada poderosa, que conhecera bem durante os anos de cativeiro. Também poderia ter sido apenas uma peça de um jogo maior, envolvendo os interesses particulares da alta cúpula da Ordem de São Bento, que disputava

61 Sobre o tema, ver também: MATHEUS, 2018.

mais poder e influência em detrimento de seus “inimigos”. Todavia, podemos pensar também que ela teria construído sua própria noção de direito, bem diferente daquele ainda persistente no século XIX, que limitava o acesso aos escravos e a seus descendentes.

Por se encontrar em uma condição diferente de muitos libertos, por possuir escravos e bens materiais, talvez imaginasse pertencer ao mundo dos proprietários, lutando de igual para igual contra aqueles que negavam seu direito à propriedade. Utilizou-se, é claro, das estratégias de sobrevivência que tinha em mãos, à semelhança de tantas outras mulheres que viviam às margens, “em um mundo”, comenta Suely Almeida, “onde nascer mulher e de cor poderia ser um óbice quase intransponível, e, ao mesmo tempo, uma abertura para a imposição dos mais vis percursos de vida” (ALMEIDA, 2011, 195-212, p. 208).

Também ficou evidente que as relações entre escravos, libertos e senhores - -monges iam além da simples dicotomia dominantes *versus* dominados. Isso porque Rufina era uma senhora de escravos, moldada de acordo com as peculiaridades do modelo de gestão beneditino. Era ao mesmo tempo “vítima” e “algoz”, arriscando aqui usar jargões tão reducionistas. Essa liberta e tantos outros que conviveram com esses senhores se apropriaram, dentro dos limites da escravidão, da proteção e dos rachas daqueles que um dia exerceram total poder sobre seu corpo e suas vontades, pelo menos em tese.

Outras questões podem ainda ser discutidas a partir do processo aqui exposto. Uma delas foi levantada pelo D. Abade Fr. Manoel Monte, ao atacar o Fr. Felipe Paim. Ele evidenciou que a Religião Beneditina estava ferida “de uma longa esterilidade”, definhando e quase perecendo diante de seus inimigos. Mesmo assim, diante da situação, o Abade da Paraíba desfechava tamanha calúnia no “coração semimorto” da instituição, rompendo-lhe “a sua última fibra vital”. Estaria, naquele momento, a Ordem Beneditina em decadência?

Que peculiaridades esse período nos traz sobre a direção tomada pelos beneditinos no decorrer da década de 1860? Que estratégias foram elaboradas por eles no contexto de construção do movimento emancipacionista? Essas e outras questões são fundamentais para a finalização dessa longa história, marcada por paternalismo e transgressão, não apenas por escravos, mas também por monges, libertos e todos aqueles que fizeram parte da complexa engrenagem beneditina. Esta “reta final” é discutida no capítulo seguinte.

Os Monges Emancipadores

“As santas leis da liberdade”

A quem pertenciam os escravos em posse das ordens religiosas? À nação, aos próprios religiosos ou aos santos? A questão em torno do direito sobre os cativos sob a administração dos religiosos do Brasil sempre foi um ponto delicado nas relações entre Igreja e Estado. Contudo, ela ganhou ainda mais importância no decorrer do século XIX. Não apenas acerca da posse de escravos, mas sobre a existência em si de ambas as instituições, consideradas por muitos como ultrapassadas, decadentes e incapazes de administrar os bens em seu poder¹.

As polêmicas em torno dessas corporações religiosas também se confundiram com os novos debates sobre as leis emancipacionistas, que evidenciaram os contrastes entre os preceitos cristãos e a posse de cativos, pressionando o Governo a tomar medidas enérgicas contra a continuidade desse tipo de domínio senhorial escravista. Nesse ínterim, o Estado Imperial foi construindo, ao longo do século, todo

1 Uma versão desse texto foi publicada na Revista Latino-americana de História, com o título: Os monges emancipadores: a Ordem de São Bento e suas estratégias de liberação dos escravos, 1866-1871. Cf. a referência completa em COSTA, 2015.

um aparato legal contra o poder das ordens e sobre o seu patrimônio. Em contrapartida, as corporações não se consideravam como proprietárias desse patrimônio. Tudo pertencia ao orago (ou, como popularmente se dizia: ao “santo” ou à “santa”), revestindo de sacralidade aqueles bens. Seus membros ou confrades seriam apenas meros administradores.

Hugo Fragoso, tratando das transformações em torno da “Ordem Legal”, que aos poucos minava a legitimação jurídica que dava suporte à escravidão (entre elas, o direito à propriedade), aponta que, apesar de os religiosos em geral terem acompanhado as mudanças de pensamento da Igreja e da sociedade em relação à escravidão negra, havia impedimentos para uma atitude mais efetiva em direção à emancipação. Segundo o autor, os escravos, enquanto “bens eclesiásticos”, estavam sob a rigidez institucional que dava ao patrimônio dos religiosos um verdadeiro caráter de “sacralidade” jurídica. Com isso, tal “rigidez” contribuía para obstaculizar “uma atitude revolucionária no sentido da libertação dos escravos”. Por isso, considerou a atitude dos beneditinos como “corajosa”, pois haviam se antecipado em várias ocasiões às medidas emancipacionistas do Estado, libertando gradualmente seus cativos (FRAGOSO, 2008, p. 160-164), como a libertação do ventre de 1866 e a emancipação de todos os seus escravos em 1871.

Contudo, adentrando no detalhe do cotidiano, por entre as práticas individuais e mesmo coletivas de seus membros, poderemos melhor compreender as atitudes senhoriais daqueles que detinham o poder sobre o patrimônio eclesiástico no Brasil Império. Será possível também perceber os conflitos e as tensões decorrentes de uma postura mais intervencionista do Governo sobre as corporações religiosas do país. Dessa forma, poderemos compreender que a suposta “sacralidade”, que dificultava uma atitude mais efetiva por parte dos religiosos, não era um empecilho para outras práticas um

tanto contraditórias dos sujeitos que faziam parte dessas mesmas instituições.

Com isso, o patrimônio constituído, ao longo dos séculos, pelas diversas ordens regulares do Império, em especial a de São Bento e a Carmelita (as que mais possuíam propriedades em todo o país, incluindo muitos escravos), foi alvo de duras críticas por parte de parlamentares e outros setores da sociedade. Todos, então, passaram a apelar para as consciências, para o dever católico e, claro, para as “santas leis”, que visavam dificultar ao máximo a autonomia dos religiosos sobre os bens dos mosteiros e conventos.

Entretanto, a questão mais importante nesta primeira parte do capítulo tem como ponto principal os escravos das ordens religiosas. Afinal, poderiam os religiosos das ordens regulares alforriar seus escravos? Poderiam eles comprar ou vender cativos?

No decorrer do Império, uma série de medidas que visavam controlar as ordens religiosas foi criada. Uma verdadeira cruzada entre Estado e Igreja, durante todo o século XIX. O clero secular e o regular estavam no centro da questão. Eles logo foram incorporados aos ditames das leis civis, já que os assuntos religiosos deixaram de ser tutelados pela Mesa da Consciência e Ordens no ano de 1828, ficando, a partir dessa data, sob a supervisão do Ministério da Justiça (MOTTA, 2007, p. 423). A maioria dos assuntos eclesiásticos passou a ser considerada “de atribuição do governo civil”, restando “as dispensas e licenças que os bispos julgavam poder resolver sem recurso a Roma, referindo-se a privilégios não bem definidos” (HAUCK, 2008, p. 80).

Segundo Sandra Molina, todo um aparato legal foi aos poucos construído para “sufocar” as ordens religiosas, iniciando tal estratégia com a proibição da entrada de noviços nas respectivas instituições, o que representava um golpe em sua continuidade a longo prazo. A Lei de 1828, ratificando o Aviso de 1824, recuperada em 1855,

“proibia tanto a entrada de frades estrangeiros no país quanto às ordenações no Brasil [...]” (MOLINA, 2006, p. 21). O Aviso de 1855 visava cassar, temporariamente, as licenças concedidas aos mosteiros para a entrada de noviços em suas instituições (PACHECO, 2011, p. 2), o que se tornou, na prática, uma decisão permanente. Esta seria a primeira parte do “projeto”, nas palavras de Molina.

A segunda parte voltou-se para os bens das ordens, criando inúmeros artifícios para restringir a atuação dos religiosos na administração de seu patrimônio. Em 9 de novembro de 1830, declarava-se “nulo e de nenhum efeito os contratos onerosos e alienações feitas pelas ordens regulares sem preceder licença do Governo”². Nesse mesmo ano, foi promulgada uma lei que suprimia a ajuda financeira concedida pelo Governo aos beneditinos e aos carmelitas. Segundo Márcia Motta, “estas leis teriam ferido de perto os interesses dos religiosos” (MOTTA, 2007, p. 425).

Contudo, foi na década de 1860 que as discussões em torno do patrimônio das ordens religiosas ganharam maior relevo, construindo-se com maior vigor todo um aparato legal que visava “sufocar” o poder das ordens regulares sobre seu patrimônio, principalmente em torno da posse de seus escravos. Uma discussão sobre esses pontos se faz necessária devido ao impacto dessas medidas sobre a postura das ordens em relação aos cativos. Isso porque, como bem observou Walter Fraga Filho, “para entender o comportamento de escravos e senhores, é preciso levar em consideração os debates políticos que estavam em curso no Brasil em relação à abolição do escravismo” (FRAGA FILHO, 2006, p. 48).

Apesar de adentrarmos neste espaço de debates parlamentares, que acabou por definir as chamadas Leis Emancipacionistas, é possível considerar que a legislação produzida no decorrer desse processo deve ser “tomada como expressão de leituras contraditórias

2 COLLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 9 de novembro de 1830.

em meio a contendas jurídicas e judiciais”, como bem colocou Silvia Lara. Embora haver utilizado tais leis para balizarem a discussão (como “marcos” cronológicos tradicionais), aprofundei-me, no decorrer do capítulo, nos efeitos práticos de tal legislação, “confrontando leis e práticas judiciais” que melhor demonstram que a produção legislativa contava com “mais personagens que os que tinham assento no Parlamento” (NEDER, 1998). Vejamos, então, o que diz a produção legal que afetou os rumos das Ordens e da escravidão no Brasil no final do século XIX.

Em 5 de novembro de 1864, o Governo Imperial instituiu uma resolução que retomava as restrições já mencionadas na Lei de 1830, ratificada em Aviso datado do mesmo mês e ano, defendendo a anulação dos contratos considerados onerosos pelo Estado³. Contudo, foi a partir do ano de 1866 que as ordens religiosas se tornaram mais evidentes nos debates que impulsionaram os primeiros projetos antiescravistas do Parlamento, coincidindo com o início do período de “gestação do processo emancipacionista”, nas palavras de Sylvana Brandão (1996, p. 48)⁴.

Nesse ano, na sessão de 27 de junho, o deputado geral Tavares Bastos levou à Câmara um projeto que foi diretamente influenciado por um fato que, segundo ele, mereceria “um aplauso entusiástico”⁵. Os beneditinos, em Capítulo Geral (05 de maio de 1866),

3 COLLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 6 de fevereiro de 1866.

4 Em 1865, Pimenta Bueno, a pedido do Imperador, preparou um projeto de reforma da escravatura, apresentando-o em janeiro de 1866. Entre os pontos contidos no projeto, estava a libertação do ventre, a criação de conselhos provinciais de emancipação, o registro dos escravos e a libertação dos escravos da nação, em cinco anos, e das Ordens religiosas, em sete anos. Todavia, sua proposta recebeu forte oposição do Parlamento e acabou arquivado (CONRAD, 1975, p. 94).

5 Sessão de 27 de junho de 1866. ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO. Câmara dos Srs. Deputados. Terceiro Anno da Decima-Quinta Legislatura. Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve.

resolveram libertar todos os filhos nascidos de ventre escravo, pertencentes aos seus mosteiros espalhados pelo Brasil.

A atitude dos religiosos chamou a atenção inclusive do Imperador D. Pedro II, que presenteou o Abade Geral Fr. Manuel de S. Caetano Pinto com uma caixa de ouro cravejada de brilhantes, demonstrando seu “apreço” pela medida tomada sob sua administração. Provavelmente o monarca compreendia aquele ato como um importante instrumento para pressionar as demais ordens escravistas do país, dada a influência que os beneditinos possuíam (LUNA, 1947, p. 93; CONRAD, 1975, p. 95). Mas os ecos dessa ação também ressoaram entre as paredes do Parlamento.

Isso se evidencia nas palavras de Tavares Bastos, afirmando que tal ato não poderia passar despercebido pela Câmara, não deixando esquecer aquela “reunião memorável”. A menção a esse acontecimento serviu ainda para que o autor criticasse a situação das demais corporações religiosas do Império, considerando que elas eram “péssimas possuidoras de escravos” e que estes viviam na mais completa “anarquia deplorável”. Muitas vezes, segundo ele, foi necessária a intervenção da polícia, para pôr ordem em conflitos ocorridos nas fazendas dos regulares⁶.

Para Tavares Bastos, depois do “ato generoso e solene” empreendido pelos beneditinos, o corpo legislativo deveria tomar uma providência mais efetiva acerca da escravidão, aprovando a lei que então propôs. A Lei proposta agregava apenas três artigos, no qual o primeiro instituía que todos os escravos da nação⁷ deveriam ser libertados, enquanto o segundo e o terceiro legislavam diretamente sobre as associações de natureza tanto civil quanto religiosa.

6 Sessão de 27 de junho de 1866. ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO, op. cit.

7 “Os ‘escravos da nação’ foram escravos ‘públicos’ do período colonial e imperial. Fruto, principalmente, do confisco dos bens dos jesuítas, em 1759, estavam distribuídos em diversos estabelecimentos e numa variedade razoável de atividades. Foram libertados com a Lei do Ventre Livre [...]” (ROCHA, 2018, p.01).

No art. 2^{ffl}, ficava determinado que as sociedades, companhias e corporações, formadas a partir daquela data, estavam proibidas de possuírem cativos. No parágrafo primeiro, os filhos das escravas em posse dessas corporações estariam livres a partir daquela data, enquanto que os já existentes deveriam receber carta de alforria em um prazo de vinte anos depois da publicação da referida lei. No parágrafo segundo, ficava terminantemente proibida às associações a venda de seus escravos. Determinava ainda, no parágrafo terceiro, que os fatos contrários aos dispositivos instituídos seriam punidos com as penas do art. 179 do Código Criminal do Império⁸, referindo-se ao crime de “reduzir pessoa livre à escravidão”⁹.

Todavia, a sua proposta não foi aprovada pelo Parlamento. Isso porque aquele projeto seria apenas mais um entre tantos outros encaminhados à Câmara que tratavam da Questão Servil, que propunham desde medidas paliativas (proibição de separação de famílias, abolição do tráfico interprovincial etc.) à emancipação gradual, por diversas maneiras. Muitos “legisladores” recorreram à imprensa para divulgar as mais diferentes ideias (CONRAD, 1975, p. 102). Contudo, em meio a tantos outros, o projeto de Tavares Bastos foi lembrado mais tarde, como parte das discussões acerca do *Ventre Livre*.

Além do parlamentar e do imperador, outros contemporâneos evidenciaram em seus escritos a medida tomada pelos monges emancipadores em 1866. Um “lavrador baiano” considerou que a libertação do ventre das escravas pertencentes aos beneditinos foi “um belo e salutar exemplo” para os demais senhores de escravos¹⁰.

8 Sessão de 28 de junho de 1866. ANNAES DO PARLAMENTO, op. cit.

9 A punição prevista para esse crime seria a “de prisão por três a nove anos, e de multa correspondente à terça parte do tempo; nunca porém o tempo de prisão será menor, que o do cativo injusto, e mais uma terça parte”. CÓDIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL, Art. 179.

10 A emancipação dos escravos: breves considerações por um lavrador baiano. Bahia, Typographia Constitucional, 1871. Biblioteca Digital do Senado Federal, p. 23-24.

Em outro folheto, intitulado “carta aos fazendeiros e comerciantes fluminenses”, o autor afirmava que várias nações já haviam libertado o ventre de suas cativas desde o início do século. E, no caso do Brasil, muitos “fazendeiros notáveis” também realizaram tal medida, “a principiar pelos monges Beneditinos, que lhes deram os primeiros exemplos”¹¹. Em outro texto, reunindo discussões sobre o ventre livre, destacou “o nobre exemplo” dado pela Ordem Beneditina, “imitado por muitos cidadãos”¹².

O tão mencionado Capítulo Geral de 1866 trouxe ainda outra novidade: as escravas que tivessem concebido pelo menos seis filhos teriam também sua liberdade gratuitamente a partir daquela data, “ainda que três deles tenham morrido com mais de um ano de criação ou se tenham libertado, ficando a liberta com o direito de morar onde residir o seu marido”.¹³

O Capítulo destacou ainda que mesmo os “filhos havidos antes do matrimônio” e mesmo de pais diferentes seriam considerados como legítimos. Porém, o que mais chamou a atenção dos parlamentares foi a libertação do ventre de todas as crianças escravas nascidas a partir daquela data (LUNA, 1947, p. 92-93).

Tal medida se transformaria em uma referência para a maioria dos estudiosos que se dedicaram à relação entre Igreja e escravidão, relembando esse ato tão “solene” que se antecipava em cinco anos à Lei de 28 de setembro de 1871. Tanto a historiografia, que visava resgatar o papel emancipacionista da Igreja, quanto os seus críticos

11 Carta aos fazendeiros e comerciantes fluminenses sobre o Elemento Servil, ou refutação do parecer do Sr. Conselheiro Christiano Benedicto Ottoni acerca do mesmo assunto por um conservador. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1871, p. 39.

12 O elemento servil e as câmaras municipais da província de S. Paulo por P. Floriano de Godoy, senador do Império. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887, p. 519. Biblioteca Digital do Senado Federal.

13 Capítulo Geral, 05 de maio de 1866. Citado por LUNA, 1947, p.92-93.

viram o ato como um importante marco nas discussões que antecederam o *Ventre Livre*¹⁴.

É importante destacar que esta ideia em torno da relação entre libertação e determinado número de filhos não era nova. Eduardo Spiller Pena, analisando o discurso jurídico emancipacionista de integrantes do Instituto de Advogados Brasileiros, destacou as propostas apresentadas pelo jurista e sacerdote Caetano Soares, em 7 de setembro de 1845. Segundo Spiller, o advogado defendia uma “função moralizadora da lei”, abordando questões acerca da mulher e “mãe” escrava. Para ele, a lei concederia a liberdade às cativas que tivessem conseguido a “proeza” de conceber cinco ou mais filhos “em proveito de seu senhor”, ressaltando que as crianças deveriam ser mantidas vivas até pelo menos a idade de sete anos.

Para o autor, o jurista apresentava claramente um “tom utilitarista” em benefício do senhor, além de evidente preocupação moral com o “comportamento ‘materno’ das escravas”. A missão era “incutir” valores de “mãe carinhosa”, impediendo, com isso, o “desleixo de muitas”, resultado da própria situação da escravidão (PENA, 2001, p. 167). Na decisão capitular de 1866, também fica evidente a visão beneditina da “mãe escrava”, com seu importante papel na manutenção da ordem e da moralidade das senzalas, evitando-se a prostituição e o concubinato, além da criação da miragem da alforria. Esta também não era uma ideia nova entre os monges, datando de 1780 a primeira tentativa de libertar as mulheres escravas com seis filhos ou mais. Contudo, esta medida foi desautorizada pelo Abade Geral e só foi colocada em prática a partir de 1866¹⁵.

14 Por exemplo: FRAGOSO, 2008; BEOZZO, 2008; CARVALHO, 1988; GOUVÊA, 1988; CONRAD, 1875; MOLINA, 2006; PACHECO, 2008; TERRA, 1984; PIRATININGA Jr., 1991; LIMA, 2004; PINHEIRO, 2011; VASCONCELOS, 1996; COTA, 2007.

15 Capítulo Geral, 05 de maio de 1866. Citado por LUNA, 1947, p.92-93.

É válido destacar ainda que os debates naqueles tempos também haviam colocado em evidência a libertação dos escravos da nação, questão aceita por uns e criticada por outros. Muitas vezes, ao tocarem nesse ponto, vinha à tona a situação dos escravos das ordens religiosas. Assim, as duas questões acabaram andando juntas. Por que essa estreita relação entre as duas categorias de posse? Primeiro, pelo fato de os “escravos da nação” terem origem no confisco dos cativos pertencentes aos jesuítas (ROCHA, 2018, p. 01), medida esta que poderia ser aplicada também a outras instituições religiosas. Segundo, devido a ideia geral de grande parte dos parlamentares da necessidade de intervenção estatal no patrimônio das ordens regulares. Para o deputado Olegário, na sessão de 24 de julho de 1867, as ordens regulares eram apenas administradoras dos bens que estavam sob seu poder, e eles iriam ser devolvidos ao “domínio nacional” quando mosteiros e conventos deixassem de existir¹⁶.

Assim, fica claro que, para o Governo e para a maioria dos parlamentares, os bens dos religiosos deveriam ser incluídos como parte do patrimônio nacional, como bem podemos observar nas discussões sobre o Orçamento Geral do Império, que buscava criar receita a partir dos bens dos regulares. O deputado Olegário não perdoou nem mesmo os casos inspirados por “motivos filantrópicos” que haviam sido praticados até aquele momento, afirmando que o Governo deveria tomar alguma providência, não tolerando tais iniciativas¹⁷. Ao que parece, o ato dos beneditinos não teria agradado a todos do Parlamento.

Tomando a palavra, Christiano B. Ottoni aproveitou para radicalizar o debate, propondo uma solução para aperfeiçoar as instalações de educação dos jovens da Marinha do Rio de Janeiro, afirmando que havia um prédio que os acomodaria “perfeitamente”. O edifício sugerido seria o Mosteiro dos monges beneditinos, localizado nas proximidades

16 Sessão de 24 de julho de 1867. ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO, op. cit.

17 Ibidem.

do arsenal. Afirmava que sabia da possibilidade de rejeição à sua proposta, pois considerava que o Ministro da Marinha era um tanto “discípulo da ortodoxia religiosa”, cujo ultramontanismo¹⁸ era conhecido.

Segundo Ottoni, o referido ministro era conhecido na imprensa como “D. Affonso, bispo da Marinha”, ironizando a posição religiosa assumida por ele. O ministro Affonso Celso rebatia as críticas de Ottoni afirmando que aquela ideia não era nova, considerando-a “excelente”, sendo, com isso, possível aceitar tal proposta. Christiano Ottoni pensou inicialmente na desapropriação do referido prédio, mas acabou enfatizando que o melhor seria a extinção total das Ordens Monásticas¹⁹.

O tom radical de Christiano B. Ottoni e de tantos outros contra as instituições religiosas fazia parte do acirramento dos conflitos entre o Estado e a Igreja. Em um contexto em que o anticlericalismo tomava conta de grande parte da sociedade brasileira, que teria seu ponto alto na chamada Questão Religiosa (1872-1875). Apesar de esse tema ser debatido, muitas vezes, separadamente do contexto emancipacionista, essas questões se entrecruzaram, envolvendo os diversos setores da sociedade. Muitos defendiam o fim do “consórcio” entre a Igreja e o Estado, utilizando principalmente a imprensa para divulgar as suas ideias²⁰. É neste clima de tensão e debates

18 O termo Ultramontanismo “[...] foi usado inicialmente no séc. XIII para designar papas escolhidos no norte dos Alpes”. No século XIX, “o termo sofreu uma mutação radical e veio a significar as pessoas ou partidos que seguiram a liderança política e a orientação espiritual dos papas, na luta contra os estados imbuídos das ideias de nacionalismo e liberalismo, os quais olhavam a Igreja ou como uma agência governamental a ser controlada, ou como um inimigo a ser destruído (AZEVEDO, 1983, p. 75-76).

19 Sessão de 24 de julho de 1867. ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO, op. cit.

20 Para melhor visualizar os diversos periódicos produzidos nesse período e a presença marcante dos debates em torno da Igreja e do Estado, inclusive por figuras de destaque, como Tobias Barreto, Silvio Romero, Franklin Távora, entre outros, conferir o valioso trabalho de Luiz do Nascimento, dividido em 7 volumes (NASCIMENTO, 1966).

acalorados que o Governo e o Parlamento voltaram parte de sua atenção às ordens religiosas.

Na sessão de 2 de agosto de 1869, a Assembleia Geral, tratando da proposta do Orçamento do Império para os anos de 1869-1870, decretava, entre outras medidas, que as ordens religiosas deveriam pagar um imposto sobre a renda anual dos terrenos, dos prédios rústicos e urbanos. A posse de escravos maiores de 12 anos também passaria a ser taxada, “na mesma razão conforme se acharem eles a serviço ou em quaisquer estabelecimentos”, aumentando-se em 2% a cada ano (art. 21).

Todavia, a cobrança desses impostos só seria efetivada às ordens religiosas “que não se responsabilizassem perante o Governo a converter os bens de que trata o artigo antecedente em apólices intransferíveis da dívida pública interna no prazo de seis anos [...]” (art. 22). Estariam isentas ainda as ordens que declarassem que os filhos de suas escravas estariam livres a partir de então. O mesmo se estendia para aquelas instituições que, ao libertarem seus escravos, estabelecessem uma “cláusula de reservas de serviços” que não ultrapassassem dez anos²¹.

O ano de 1870 reservaria ainda ao Parlamento o início dos debates em torno da proposta que mais tarde se transformaria na Lei do Ventre Livre, divisor de águas na história da escravidão do Brasil. Em 24 de maio daquele ano, foi colocado em discussão na Câmara um parecer e projeto de Lei referente ao Elemento Servil, apresentado por uma Comissão Especial. Sobre a questão dos escravos da nação, o projeto apresentava os mesmos dispositivos já elaborados anteriormente. No tocante aos cativos pertencentes às ordens religiosas, o assunto mereceu uma atenção especial. A Comissão defendia que

21 Sessão de 2 de agosto de 1869. ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO, op. cit. O texto final determinou-se que a cláusula de reserva de prestação de serviço não deveria ultrapassar cinco anos. Lei n. 1764 - de 28 de junho de 1870, Art. 18, Capítulo III, Disposições geraes.

o Governo deveria ir mais longe, emancipando os escravos dessas instituições, com ou sem indenização. A mesma atenção deveria ser dada à “incontroversa” questão em torno dos bens das corporações de mão-morta²².

A Comissão afirmava que essas eram questões que há muito tempo preocupavam os legisladores. Por isso, os artigos referentes a esses pontos tiveram suas raízes nos projetos apresentados anteriormente, tanto na tribuna quanto na imprensa, segundo as palavras da própria Comissão. Entre eles, a proposta de Tavares Bastos foi uma das mais importantes.

Segundo os parlamentares, mesmo considerando que muitas instituições religiosas haviam abraçado o “espírito filantrópico”, elas estavam cumprindo “um dever perante o mundo cristão”, reconhecendo que as ordens, “mais que qualquer outra classe da sociedade”, deveriam “edificar pelo exemplo a observância das virtudes pregadas pelo cristianismo e o respeito aos preceitos da religião”.

22 Sessão de 24 de maio de 1870. *Ibidem*. Segundo o “esboço” do Código Civil do Brasil: Art. 281. Corporações de mão-morta: eis a definição corrente, são todas as comunidades que são perpétuas, e que por uma subrogação de pessoas reputam-se ser sempre as mesmas, e não sofrer mudança pela morte de seus membros. Dois caracteres as distinguem de outras corporações, também pessoas jurídicas, que não estejam no mesmo caso: 1º. a perpetuidade ou duração ilimitada, 2º. a proibição de alienar os imóveis de seu patrimônio. É dessa perpetuidade de existência, combinada com a inalienabilidade dos imóveis, que resulta a mão-morta, ou estagnação de bens; o que é prejudicial. Se uma corporação for perpétua, e tiver a faculdade de alienar imóveis, não será corporação de mão-morta. E também não o será, se não tiver esta faculdade, mas for temporária. Todavia, se for longo o tempo de sua duração, o legislador poderia considerá-la corporação de mão-morta. [...] Art. 282. Na legislação antiga portuguesa há exemplos desses esquecimentos do passado, e aí está o indulto do Decreto de 16 de Setembro de 1817 que se tem entendido ser unicamente aplicável às ordens religiosas, e não às outras corporações de mão-morta. É duro desconhecer-se agora, como tenho visto, aquisições feitas há 60 e 70 anos, e aquisições legitimadas quanto a prédios urbanos pelas décimas recebidas. Do fervor religioso nada se tem hoje a temer (FREITAS, 1860, p. 197-198).

Assim, após a exposição dos membros da Comissão, foram instituídas em um único artigo as questões referentes aos escravos da nação e aos das associações religiosas, determinando que as alforrias seriam sempre gratuitas, apesar de considerar cláusulas de prestação de serviços. Contudo, os filhos das escravas seriam, a partir daquela data, considerados livres. O parágrafo 2º, específico sobre ordens regulares, corporações religiosas e de mão-morta, estabelecia que elas ficavam “absolutamente proibidas” de adquirir escravos, sob pena de ficarem logo livres²³.

Todavia, após longos debates em torno da questão, o projeto levado para votação excluiu qualquer menção às ordens religiosas. Com isso, não há qualquer artigo específico na Lei do Ventre Livre de 28 de setembro de 1871 referente àquelas instituições. Ao que tudo indica, os parlamentares entenderam que as leis anteriores (principalmente a Lei de Orçamento Geral de 1870) já haviam dado encaminhamento específico às ordens regulares, determinando um prazo final para a libertação de seus escravos.

Neste momento, é imprescindível compreender como esse conjunto de leis e discussões interferiu na vida prática das ordens regulares e no cotidiano daqueles que estavam na ponta do processo, na tensão diária da legislação restritiva e emancipacionista que era produzida com grande velocidade na década de 1860. Primeiramente, devemos considerar que as ações “generosas” empreendidas pelos beneditinos representavam uma reação ou mesmo uma acomodação às pressões advindas do Governo Imperial, encontrando-se encurralados por todos os lados. Dessa forma, uma das estratégias teria sido anteciparem-se às medidas impostas pelo Estado, com os objetivos de garantirem o controle sobre a massa de emancipados e evitarem uma interferência direta do Governo em seus negócios.

23 Sessão de 24 de maio de 1870. ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO, op. Cit.

Toda essa pressão provocou um desvio da regra, ou melhor, do modelo de gestão escravista até então aplicado. O que veremos adiante é um conflito constante entre um modelo de gestão que ruía e os interesses particulares e senhoriais dos sujeitos que eram parte integrante de toda uma engrenagem institucional que parecia diante das mudanças dos novos tempos.

Sob “duro jugo da escravidão”

No início da década de 1870, os beneditinos foram envolvidos numa grande polêmica. Um “anônimo” atacou duramente a Congregação, acusando os monges de manterem em cativeiro pessoas legalmente livres. Segundo o anônimo, em 15 de janeiro de 1831, o Conselho Beneditino de Olinda decidiu libertar todos os seus escravos. Os monges integrantes daquele Conselho justificavam aquela medida como consequência da proibição, por parte do Governo, da entrada de noviços no país e, por isso, “pelo bem da humanidade”, passariam carta de alforria a todos²⁴. De acordo com a decisão, a justificativa mais evidente estava no fato de os beneditinos sentirem a necessidade de se posicionarem de acordo com os rumos nos novos tempos, conformando-se com as “santas leis da liberdade”.

Os monges estavam se referindo aos recentes debates em torno do fim do tráfico negreiro, considerado pelos prelados como “oposto à razão, à consciência e à religião”. Por isso, como representantes de Deus, deveriam ser os primeiros a darem o exemplo. Outro ponto evidente na Ata do Conselho se referia à maior intervenção do Governo Imperial em torno dos bens das ordens religiosas, atitude esta que prenunciava a possível ruína de suas propriedades rurais. Em decorrência disso, os escravos acabariam reduzidos a “domínio estranho”, o que não seria justo, nas palavras dos monges.

24 Diário de Pernambuco, 24 de março de 1870. Microfilme, LAPEH-UFPE.

Considerando todo esse quadro, o Conselho Beneditino de Olinda decidiu, unanimemente, libertar todos os cativos pertencentes ao Mosteiro de Pernambuco e também da Paraíba, cujos representantes também estavam presentes.

Se colocada em prática, a medida certamente iria ter um grande impacto nas discussões sobre a emancipação dos escravos, pelo menos na Província, além de que, evidentemente, pressionaria as demais ordens religiosas, inclusive os outros mosteiros beneditinos do país, a seguirem o seu exemplo. A medida se anteciparia, se colocada em prática, à primeira lei emancipacionista do Brasil, datada de 7 de novembro de 1831²⁵.

Porém, a decisão, como foi denunciada pelo autor do referido artigo, não saiu do papel. Foi deixada de lado pelos monges de Olinda durante 39 anos, mas colocada em evidência na imprensa em 1870. Não tardou até que as repercussões sobre o cativo “ilegítimo” dos escravos pertencentes ao Mosteiro de Olinda fossem levadas às instâncias superiores, chamando a atenção do Promotor Público, da Assembleia Provincial e do próprio Presidente da Província.

O anônimo se revelaria mais tarde. Seu nome era Eduardo Augusto Pinto de Oliveira, Juiz de Direito da Comarca de Olinda²⁶. Não sabemos o que teria levado esse cidadão a dedicar-se tão persistentemente ao assunto, publicando vários artigos em defesa dos “libertos de 1831”. Além da questão dos escravos, Eduardo Oliveira atacou com duras palavras a conduta da Congregação nas questões

25 Sobre as discussões em torno da Lei de 1831 e seus desdobramentos, Cf.: BETHELL, 1976; GURGEL, 2004.

26 A única informação que dispomos, até o momento, sobre esse juiz, foi publicada no jornal Constitucional Pernambucano, de 29 de dezembro de 1864. Na seção Notícias diversas, um anônimo assim escreveu: “Graças a Deus! Depois de quase quadro anos foi um conservador chamado a ocupar um cargo público nesta província! Está pois nomeado juiz municipal de Olinda Sr. Dr. Eduardo Augusto Pinto de Oliveira [...]”.

de caráter religioso, afirmando que o egoísmo e a falta de caridade haviam tomado conta da instituição.

Sem dúvida, o alvo principal de suas críticas estava no que considerava um “crime”, afirmando que pessoas livres estavam sujeitas ao cativeiro. Em suas palavras, estavam os “libertos” “no duro jugo da escravidão”. É evidente que esse espírito denunciador do cativeiro “ilegítimo” era consequência do contexto emancipacionista e anti-clerical dos anos 1870.

Poucos dias depois da primeira publicação, o D. Abade de Olinda Fr. Eugênio de Santa Escolástica, recorreu ao Diário de Pernambuco para defender sua instituição das acusações desferidas pelo até então anônimo. O tom de suas palavras era de completa indignação, considerando o autor como um “inimigo rancoroso e desapiedado das instituições monásticas”²⁷.

Em relação ao culto público, o D. Abade respondia que as dificuldades em realizá-lo eram consequência da diminuição progressiva do número de monges, com apenas quatro religiosos. Entretanto, a discussão mais acalorada se deu em torno da questão dos “libertos”. Através de vários documentos, o Abade pretendia demonstrar que os monges reunidos no Conselho de 15 de janeiro de 1831, não tinham poder para tomar a referida decisão.

Em um Aviso datado de 13 de maio de 1868, o Ministério dos Negócios do Império, respondendo a uma consulta encaminhada pela Ordem Carmelita (pois um determinado Prior também havia libertado alguns escravos sem a devida autorização), informava que sua ação deveria ser considerada nula, “como se não existisse”²⁸. O Aviso passaria a orientar não apenas os carmelitas, mas todos os

27 Diário de Pernambuco, 28 e 29 de março de 1870, respectivamente. Microfilme. LAPEH-UFPE.

28 Diário de Pernambuco, 29 de março de 1870. Microfilme, LAPEH-UFPE.

regulares que por ventura tomassem alguma medida semelhante àquela do Prior do Carmo.

Outro documento citado pelo Fr. Eugênio se referia a um ofício enviado pelo D. Abade Geral ao Mosteiro de Olinda, com o objetivo claro de desautorizar aquele ato empreendido pelo Conselho de 1831. O documento, datado de 10 de setembro de 1866, informava que apenas o Capítulo Geral da Congregação poderia tomar uma medida dessa dimensão. A simples alforria de um escravo deveria passar pelo Abade Geral, que então respaldaria ou não as manumissões a serem decretadas pelo conselho local. Esta era uma prática que foi construída ao longo dos séculos XVIII e XIX, como elemento fundamental para o bom funcionamento do modelo de gestão escravista beneditino. Por isso, O D. Abade Geral afirmou tacitamente que a Ata do Conselho de 1831 e sua decisão deveriam ser consideradas como “destituído de legalidade e nulo”. Segundo ele, os prelados não tinham permissão para dispor de qualquer parte do patrimônio de São Bento²⁹.

Segundo o Abade Geral, nenhum dos administradores que estiveram à frente do Mosteiro de Olinda ou da Paraíba após a decisão do Conselho de 1831 colocaram em prática a libertação dos escravos. Nenhum cativo fora alforriado decorrente daquele ato. Nem mesmo os abades que assinaram o documento passaram as devidas cartas de manumissão. Apesar de alguns escravos encaminharem pedidos de libertação com base naquela decisão, os abades mantiveram a postura habitual, procedendo de acordo com a regra. Todos que se libertaram após o Conselho de 1831 seguiram o procedimento há muito instituído, requerendo o despacho do Abade Geral e só depois aprovado pelos monges locais. Assim, concluía seu longo documento afirmando que aquele ato era “nulo, írrito e sem efeito algum”.

29 Ibidem.

Fr. Eugênio apresentou ainda (em seu artigo publicado no Diário de Pernambuco) um documento datado de 3 de maio de 1869. Nele, o Conselho de Olinda reafirmava as decisões anteriores dos Capítulos Gerais, que vetavam aos prelados a concessão de alforria sem a devida licença do Abade Geral. Todavia, apesar do esforço empreendido pelo Abade de Olinda na defesa de seu mosteiro, o anônimo não se convencera.

Em 19 de abril de 1870, voltou a criticar a manutenção dos libertos em cativeiro ilegal. Em suas palavras, alguma coisa deveria ser feita em relação à “gravíssima questão da liberdade de muitos infelizes”. Considerou que os documentos apresentados pelo Abade não invalidavam as alforrias concedidas pelo Conselho de 1831, pois caberia apenas à justiça anular a referida decisão. Para ele, nem o D. Abade Geral, nem o Capítulo teriam tal poder. Decisões individuais como essas não tinham a mesma força que a justiça civil. Além disso, considerava a postura da Ordem contrária “a todos os princípios da nossa santa religião e da pura moral”³⁰. Conclamava, com isso, as autoridades provinciais a tomarem uma medida contra o que considerou como crime de reduzir à escravidão pessoas livres, de acordo com o art. 179 do Código Criminal³¹.

Sua persistência chegou aos ouvidos do então Promotor Público de Olinda Manoel Isidoro de Miranda. Neste momento, o juiz Eduardo Oliveira entregou uma cópia da Ata do Conselho de 1831³² ao referido promotor, deixando, assim, de ser anônimo. Mas apenas em 19 de outubro de 1871, a questão dos “libertos” voltou a público.

30 O Liberal, 19 de abril de 1870. Microfilme, FUNDAJ.

31 CÓDIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL, Art. 179.

32 Não encontrei este documento nas Atas o Conselho.

Foi então que Manoel Isidoro decidiu dar andamento à denúncia³³. Como a polêmica havia retornado aos jornais, através de uma publicação da Sociedade Emancipadora do Recife, o promotor decidiu averiguar os fatos³⁴. Isidoro encaminhou um ofício ao Presidente da Província, informando-o sobre o ocorrido, afirmando que se tratava de “negócio muito grave”. De acordo com as informações em seu poder, aproximadamente 400 escravos teriam o direito de libertarem-se, caso a denúncia fosse comprovada³⁵.

De acordo com o próprio promotor Manoel Isidoro, a sua reação demorou devido à ausência constante do Abade de Olinda, que ora se encontrava na Bahia, ora em uma das diversas propriedades beneditinas. Para Isidoro, era necessário ter em mãos uma cópia original da decisão do Conselho e apenas o Abade poderia fornecê-la. Como não foi possível, contentou-se com o que a imprensa havia publicado. Mas o que levou o promotor a agir de forma mais efetiva em outubro de 1871? Em suas palavras, aquele momento guardava circunstâncias diferentes, “por já ser lei no país não mais escravos nascerem”. Assim como em outros setores e entre indivíduos contemporâneos, os debates sobre o ventre livre haviam mexido com as mentes, redefiniam valores e comportamentos dos indivíduos.

Além disso, mesmo considerando possíveis entraves burocráticos e a resistência de certos grupos, o promotor afirmou que “a Lei do Ventre Livre abriu perspectivas importantes para os escravos alcançarem a alforria no âmbito da legalidade”. O campo de disputa pela liberdade foi ampliado, jogando, em suas palavras, “na arena dos embates forenses curadores, depositários, peritos, juízes,

33 Série Promotores de Justiça (Arquivo Público Estadual de Pernambuco - APEJE), 19 de outubro de 1871, fls. 545-546.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

advogados e testemunhas”³⁶. Manoel Isidoro dizia ainda que sua determinação se baseava principalmente no desejo de “se fazer efetiva a medida tomada em 1831”³⁷.

É importante destacar que apesar de toda a polêmica, em fins de 1871, a Ordem Beneditina do Brasil já havia, em Capítulo Geral, libertado todos os seus escravos no dia seguinte à implantação da Lei do Ventre Livre, ou seja, em 29 de setembro do mesmo ano³⁸. Mesmo após essa medida de âmbito nacional, os beneditinos de Olinda continuaram sendo acusados de manter em cativeiro os “libertos de 1831” e seus “descendentes”.

Certamente, o promotor Isidoro não viu, nas manchetes de alguns jornais, o último ato abolicionista da mais importante congregação do país. A primeira notícia apareceu em 01 de outubro de 1871, no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro. Outro anônimo (agora, um defensor) anunciou que a Ordem Beneditina do Brasil poderia registrar nos fatos de sua história “mais uma brilhante página, que há de honrar em todos os tempos e diante dos olhos do mundo inteiro”. Essa mesma Ordem teria sido responsável pelo primeiro passo “na estrada da emancipação”, libertando o ventre de suas escravas ainda no ano de 1866. Ela foi a primeira neste vasto império “em favor da ideia humanitária” e em defesa dos princípios de civilização e de progresso tão desejados por todos³⁹.

36 Sobre esse contexto, ver: FRAGA FILHO, 2006, p. 49-50.

37 Série Promotores de Justiça (Arquivo Público Estadual de Pernambuco - APEJE), 09 de novembro de 1871, fls. 574-576.

38 A referida medida foi repetidas vezes mencionada como um grande feito a ser imitado, destacado por muitos autores como uma antecipação de 17 anos em relação ao Governo Imperial, que decretaria a Lei Áurea apenas em 1888.

39 *Jornal do Commercio* (RJ), 1 de outubro de 1871. Título: “A Ordem Beneditina Brasileira e a emancipação da escravatura” – “Publicações a Pedido”. Biblioteca Nacional/Rio de Janeiro - BNRJ (Periódicos).

As façanhas da Ordem em direção à liberdade foram inúmeras, informava o autor. Passaram cartas de alforria para aqueles que desejaram “um quinhão de glória nas fileiras do exército brasileiro” (Guerra do Paraguai) e outras medidas que visavam facilitar por todos os meios a emancipação daqueles que ainda se encontravam em cativeiro. Mas porque, então, os beneditinos não deram antes um passo mais decisivo em direção à liberdade? O autor do artigo argumentava que havia a necessidade de “prudência”⁴⁰, pois os religiosos beneditinos receavam abalar a propriedade particular, “que se acreditava ameaçada pelo progresso da ideia emancipadora”.

Contudo, no dia 29 de setembro de 1871, cessaram-se todos os obstáculos que impediam “o ímpeto dos sentimentos humanitários” que haviam alvorecido no Capítulo Geral de 1866. O artigo enfatizava que a decisão coroava a “grande obra” que ela mesma havia iniciado cinco anos antes, arrancando de sua história “esta página sombria da escravidão”. Nas palavras do autor, “foi um rasgo de heróis, não há de negá-lo, foi um protesto solene, erguido pelos últimos restos dessa gloriosa corporação monástica contra os gratuitos inimigos [...]”⁴¹.

De acordo com o mesmo artigo, a intenção dos beneditinos era distribuir suas propriedades rurais entre os recém-libertos. A “distribuição” mencionada se daria através de aforamento, dependendo do Imperador a devida licença para eles darem destino às suas terras. A intenção da Ordem seria facilitar a subsistência do grande número

40 Esta ideia de “prudência” era compartilhada inclusive por abolicionistas que, apesar de apelarem para que o Governo apressasse o processo, defendiam que suas medidas não deveriam perturbar “radicalmente a fábrica da sociedade” (CARVALHO, 1998, p. 64).

41 *Jornal do Commercio (RJ)*, 1 de outubro de 1871. BNRJ (Periódicos). Vários autores afirmam que a escravaria beneditina nessa época ultrapassava o número de 4.000 cativos, beneficiados pela “alforria definitiva geral e irrestrita”, nas palavras de Piratininga Jr., 1991, p. 44. Mas não possuo dados que comprovem este número, que me parece bastante exagerado.

de ex-escravos que, a partir daquela data, entrariam “de súbito no templo da vida social”. Dessa forma, estariam ainda promovendo o progresso da lavoura. O autor concluía apelando aos poderes do Estado para atender ao pedido daquela Ordem, concedendo a devida licença para que a mesma pudesse ampliar “o círculo de seus benefícios”⁴².

Apesar de a imprensa ter tornado público aquele ato já em 01 de outubro de 1871, o Governo só recebeu um comunicado oficial no dia 08, através de um ofício encaminhado pelo Abade do Rio de Janeiro, em nome do Abade Geral (LUNA, 1947, p. 93-94). O documento relatava o sentimento da instituição naquele momento, afirmando que pensava “a Ordem Beneditina ter satisfeito simultaneamente a uma das mais justas exigências da civilização moderna, e aos vivos empenhos do benemérito Governo de S.M. o Imperador, que tão gloriosamente” acabava de “inscrever seu nome nos fatos da história brasileira” com a Lei de 28 de setembro de 1871.

No dia 12 de outubro foi a vez do jornal *A Reforma*, também da Corte. Só que dessa vez se tratava de um texto redigido pelos próprios editores. Apesar de reconhecer aquele ato, o editorial discorria duras críticas contra as ordens religiosas do Império, considerando que a posse de escravos por essas instituições era um “fato profundamente repugnante”. Os “apóstolos da caridade”, que deveriam estar “mortos para o mundo e só vivos para Deus e para o bem do próximo”, conservavam em cativeiro milhares de pessoas em nome do “amor a uma propriedade que em nada ou quase nada lhes rendia”⁴³.

Todavia, consideravam ser a Ordem Beneditina um exemplo para as demais corporações religiosas, por ter renunciado um pretensão

42 *Jornal do Commercio* (RJ), 1 de outubro de 1871. BNRJ (Periódicos).

43 *A Reforma* (RJ), 12 de outubro de 1871, “Os Escravos das ordens religiosas”. BNRJ (Periódicos).

direito que era “a negação da dignidade do homem e da lei divina” que elas professavam. Os editores evidenciavam também que, apesar do reconhecimento dos serviços prestados pelos beneditinos, com atos dignos de serem imitados, não manifestavam qualquer entusiasmo com as instituições religiosas. Assim, os seus aplausos eram acompanhados de um apelo a todos os conventos do país, pois deveriam aproveitar “tão bela lição de moral e de patriotismo”.

Os autores lembravam ainda que por pouco o Governo não criou uma medida efetiva em relação à posse de escravos por essas instituições, o que retiraria de seu poder qualquer mérito na “redenção dos cativos”, referindo-se às discussões que antecederam à Lei do Ventre Livre. Diziam ainda que nenhuma cobiça iria impedir que dentro de poucos anos o Governo tomasse posse daqueles escravos, libertando-os sem qualquer participação dessas associações, o que marcaria profundamente o poder espiritual como o mais “aferrado aos frutos de um crime contra a espécie humana e o mais insensível” à emancipação⁴⁴.

As duras críticas contra a decisão da Ordem Beneditina podem ser consideradas, sem dúvida, bastante pertinentes e realistas. Foram uma audaciosa estratégia tanto para evitar uma intervenção mais efetiva do Governo (como bem observaram os editores d’A Reforma), como para transformar os libertos em dependentes da benevolência dos seus ex-senhores. As conclusões aqui apresentadas são baseadas em outros documentos produzidos pela própria Congregação.

A Congregação acompanhava atenta as discussões do Parlamento e percebia que a possibilidade de aprovação de uma ação mais enérgica em relação à escravaria das corporações religiosas era algo real. Mesmo que a Lei de 28 de setembro de 1871 tenha excluído qualquer menção aos escravos das ordens religiosas, os monges beneditinos decidiram pela libertação total, como medida preventiva a uma maior intervenção do Estado.

44 Ibidem.

Isso porque muitos deputados e senadores (e outros setores da sociedade, como vimos) não aceitaram de bom grado o projeto final que deu origem à Lei do Ventre Livre. As reações foram muitas. Em 21 de setembro daquele ano (sete dias antes da aprovação da referida lei), o senador Silveira da Motta desferiu duras críticas ao projeto final, pois, prevalecendo a Lei de conversão⁴⁵, as ordens poderiam dispor de suas posses, inclusive com cláusulas de prestação de serviços. O Visconde do Rio Branco, então presidente do Conselho, interferiu dizendo que as ordens já estavam “libertando...”⁴⁶.

Silveira Motta retrucou. Afirmava que, apesar de alguns abades se demonstrarem filantrópicos, libertando seus escravos, outros, com “ideias mais apertadas”, poderiam não conceder. O tom de provocação tomou conta do plenário, e os trocadilhos com os beneditinos ganharam cada vez mais contorno. Segundo o senador, a postura em relação à libertação mudava de abade para abade, da mesma forma que ocorria entre os ministérios. Se o ministro Rio Branco poderia ser considerado um “um bom abade”, “tendo dado liberdade aos escravos”, tudo poderia mudar com a chegada de outro “Abade”⁴⁷.

Zacarias de Góes tomou a palavra, aproveitando para ironizar o ministério anterior, sob a liderança do Visconde de Itaboraí, insinuando-o como “um mau abade”. O senador F. Octaviano aproveitou a oportunidade, afirmando que Itaboraí foi um “abade apertado”. O Parlamento foi tomado por risos, enquanto as críticas veladas e os trocadilhos com os monges continuavam. Silveira Motta retomava a palavra, lembrando aos presentes que o próprio Rio Branco teria participado do ministério de Itaboraí, considerado, naquele

45 Que exigia das ordens religiosas a conversão de seus bens em apólices intransferíveis da dívida pública, num prazo máximo de dez anos.

46 ANNAES DO SENADO DO IMPÉRIO DO BRASIL. Terceira sessão em 1871 da décima quarta legislatura de 1 a 30 de setembro. Volume V. Rio de Janeiro: Typographia do Diário do Rio de Janeiro, 1871, p. 218 e seguintes.

47 Ibidem.

momento, “um mau frade”. Concluía sua exposição deixando evidente seu medo em relação às medidas tomadas pelos Abades, pois enquanto uns libertavam, outros poderiam não libertar.

O mesmo poderia ser dito sobre o “Sr. Rio Branco”, pois outro “Abade” poderia tomar o seu lugar e apresentar propostas diversas daquelas até então apresentadas pelo seu ministério. Ou, como ironizou Zacarias de Góes: a substituição por “algum Rio Negro”⁴⁸.

Mesmo após a decisão capitular de 29 de setembro de 1871, a polêmica continuou. Em Pernambuco, persistiu a ideia de que os beneditinos mantinham seus escravos em cativeiro. Por isso, a Assembleia Provincial dedicou um longo texto sobre a questão, publicando no Diário de Pernambuco de 6 de julho de 1872 uma dura crítica aos monges, cobrando, ainda, explicações acerca dos “libertos de 1831”. Os bens em seu poder também foram questionados, pois não havia informações completas sobre seu patrimônio⁴⁹. A iniciativa da Assembleia tinha como base documentos fornecidos por outro juiz, que havia aproveitado a polêmica aberta pelo ex-anônimo Eduardo Oliveira, em 1870, retomando a questão dois anos mais tarde. Da mesma forma que seu antecessor, reuniu documentos que visavam denunciar a manutenção dos “libertos” de São Bento ainda em cativeiro. Quintino José de Miranda, juiz da Comarca de Olinda, passou a pressionar o poder público a tomar providências em favor dos “infelizes” escravos. O próprio presidente da província enviou um ofício ao referido juiz, em busca de respostas.

“Quais os motivos que obrigam na permanência do cativeiro ao pessoal que formava outrora a escravaria pertencente ao mosteiro de S. Bento desta cidade?”, perguntava o presidente. Quintino Miranda afirmava que tudo isso era o resultado da “isenção legal” que protegia os mosteiros de uma fiscalização mais rigorosa, o que teria

48 Ibidem.

49 Diário de Pernambuco (Assembleia Provincial), sábado, 06 de julho de 1872. FUNDAJ.

contribuído para que aquele ato de 1831 se mantivesse em segredo durante 39 anos. Afirmava ainda que, apesar das repercussões na imprensa, iniciadas com a denúncia do juiz Eduardo Oliveira, a decisão do Conselho beneditino permanecia como “letra morta”. Essas acusações foram publicadas juntamente com a crítica da Assembleia Provincial, no Diário de Pernambuco de 6 de julho de 1872.

Entretanto, tudo isso era o resultado de uma discussão ocorrida meses antes. Na sessão de 04 de março de 1872, o deputado provincial Gomes Parente declarava aos seus pares: “Tenho negócio urgente”. Parente pretendia aprovar um requerimento a ser encaminhado ao Presidente da Província solicitando informações acerca da medida tomada pelos beneditinos de Olinda em 1831. O deputado afirmava que, apesar de ser este um fato há muito divulgado pela imprensa, nenhuma providência fora tomada até então. Ele leu para a Câmara, na íntegra, a Ata do Conselho de 1831, extraída dos jornais. Parente declarava ainda que numa época em que todos procuravam “extirpar o cancro da escravidão”, não era possível que uma Ordem, que deveria ser “a primeira a se por a frente da propaganda abolicionista”, mantivesse em cativeiro escravos já libertados⁵⁰.

Assim, devido às repercussões decorrentes dessas denúncias (iniciadas com o “anônimo” em 1870 e chegando à Assembleia em 1871), o Governo começou a interpelar a Ordem de São Bento de Olinda, enviando-lhe ofícios que exigiam informações acerca de seus bens, incluindo os escravos. O D. Abade Eugênio da Santa Escolástica respondeu os ofícios encaminhados, mas não deixou de criticar a atitude do juiz Quintino, afirmando que seria ele um “inimigo íntimo e gratuito” da Ordem Beneditina. O conteúdo do documento não revela muito sobre a situação dos (ex)cativos, informando apenas que os

50 Sessão de 04 de março de 1872. ANNAES DA ASSEMBLEIA PROVINCIAL DE PERNAMBUCO. Quinto anno. Sessão de 1872. Tomo V. Recife: Typographia de M. Figueira de F. & Filhos, p. p.08-11. Arquivo da Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE).

escravos do Mosteiro de Olinda “não se conservavam em cativoiro”. Dizia ainda que, “para o bem da lavoura e do comércio”, os monges haviam distribuído aos libertos “terras por arrendamento”⁵¹.

Diferentemente de seu artigo publicado no Diário em 1870, em que dedicou um longo texto em defesa de sua Ordem, o Abade optou por uma resposta sucinta e vaga, deixando as autoridades sem as explicações solicitadas. Assim, evitava novas polêmicas públicas em torno da medida tomada pelo Conselho de 1831. Restava ao Governo e à Assembleia utilizarem-se de informações de terceiros, nem sempre confiáveis e geralmente exageradas acerca do patrimônio dos monges.

A falta de informações precisas sobre os bens em poder da Ordem de São Bento de Olinda deixou indignado o juiz Quintino Miranda. O magistrado argumentava que, como os arquivos e tombos dos regulares estavam isentos do poder judicial, não poderia ele fornecer dados oficiais sobre os referidos bens, o que considerava um dos fatores que contribuíram para a falta de zelo praticada pela corporação⁵². Segundo suas palavras, o mosteiro beneditino de Olinda

51 Diário de Pernambuco (Seção: Assembleia Provincial), sábado, 06 de julho de 1872. FUNDAJ. Encontrei também esse ofício na série Assuntos Eclesiásticos (Arquivo Público Estadual de Pernambuco - APEJE), vol. 15, fol. 163, com data de 17 de março de 1872.

52 No Estado referente ao triênio de 1863-1866, o Fr. Antônio do Patrocínio Araújo relata um pouco dos conflitos em torno da intervenção do poder judicial no que se refere ao patrimônio beneditino. Assim escrevera o referido Abade: “[...] Cabe-me agora emitir meu juízo a respeito de prestação de contas de Legado a Juizes de Capela, porque outros como não se vejam em embaraços, deixando-as despercebidas, dando ocasião de ir o poder secular invadindo nossos direitos e por fim até querer tomar conhecimento de receitas e despesas dos nossos Mosteiros, quando o Decreto n. 834 de 2 de out. de 1851, art. 47 isenta aos Regulares e claustrais de prestarem contas a tais juizes, portanto acho prudente que o Capítulo Geral tomando isto em consideração ordene ao N.R. Geral que for eleito solicite do Governo Geral a observância fiel do Decreto, assim como mandará imprimir o dito Decreto e distribuir por todos os Mosteiros para que sejam guardados em seus respectivos arquivos”. In Manuscritos do Mosteiro de São Bento, op. Cit. p. 337-338; Cf.: Decreto nº 834, de 2 de Outubro de 1851.

estava “irremediavelmente corrompido” e parecia “antes o festim dos sete pecados mortais do que a santa morada de pios varões onde se deveriam ocupar com o culto público e com o bem do próximo [...]”.

Enquanto a Assembleia Provincial pressionava de um lado, novas acusações contra os beneditinos foram publicadas na imprensa, ainda naquele ano de 1872. Dessa vez, o jornal *O Liberal* seria o veículo utilizado para noticiar mais um episódio da polêmica que se estendia há pelo menos dois anos. O anúncio informava ao leitor que o “horroroso crime” há quarenta e um anos praticado pelos monges de Olinda foi, enfim, desmascarado, referindo-se ao ato de 1831.

O jornal informava que “centenas de infelizes, nossos iguais pela humanidade, e nossos irmãos pelo cristianismo”, foram mantidos em cativeiro durante todos esses anos por indivíduos que se diziam “religiosos evangélicos, que por sua vocação e profissão haviam abandonado o mundo!”. A conclusão do artigo trazia um dado um tanto alarmante: “oitocentos infelizes”, que ainda se encontravam em cativeiro em proveito de uns poucos monges, haviam, finalmente, recuperado a sua liberdade⁵³. Infelizmente, não sabemos o motivo do alarde, pois não há qualquer indício nas fontes beneditinas que remetam a essa notícia ou situação que confirme o fato. Na verdade, durante esta pesquisa, foram encontradas dezoito cartas de alforria com datas entre março e setembro de 1872, o que pode indicar apenas a oficialização de uns poucos cativos com documentação pendente⁵⁴.

Todavia, é interessante perceber nas acusações, tanto da imprensa quanto das autoridades provinciais, que muito pouco se sabia sobre o patrimônio em poder da Ordem Beneditina de Pernambuco, apesar de já existirem algumas informações oficiais na época, encontradas nos relatórios ministeriais do Império, como veremos

53 *O Liberal*, no dia 9 de julho de 1872. FUNDAJ.

54 Processos escravos, 1831-1871.

mais adiante. Contudo, para muitos, os muros do mosteiro beneditino de Olinda continuavam intransponíveis, isentos da justiça civil, como indignadamente criticava o juiz Quintino.

A estratégia de restringir ao máximo o acesso a informações pertinentes a seu patrimônio contribuiu para que seus críticos se munissem de dados paralelos, muitas vezes baseados em especulações supervalorizadas. Segundo dados não oficiais, os escravos em poder dos monges variaram entre 400 e 800 “infelizes”, mantidos “injustamente” em cativeiro. Porém, como vimos anteriormente, o número de cativos sob o poder dos monges chegava, em 1866, a 298, caindo para 228 no final do triênio (1869)⁵⁵. Outras fontes contribuem para a conclusão de que as especulações em torno da escravaria beneditina em muito se distanciavam da realidade encontrada nas propriedades da Congregação.

A exemplo disso, temos uma deliberação do Abade Geral Fr. Manoel de S. Caetano Pinto, datada de 11 de julho de 1870, que renunciava a medida que libertaria todos os escravos de São Bento no dia posterior à Lei do Ventre Livre. Nesse contexto, tramitava no Parlamento o projeto que mais tarde exigiria das ordens religiosas a conversão de seus bens em apólices intransferíveis da dívida pública, num prazo máximo de dez anos. Fr. Manoel deixava evidente sua indignação, afirmando que uma medida como essa não poderia ser tomada “sem a anuência da Santa Sé”. Isso porque o papado já havia se pronunciado sobre a questão, posicionando-se contra tal medida⁵⁶.

Para o Abade Geral, essa seria uma lei “iníqua e violenta” que, privando-os daqueles bens, “surdamente maquinara a extinção da

55 “Lista de escravos atuais pertencentes a este Mosteiro de S. Bento de Olinda no presente triênio de 3 de maio de 1866 até 3 de abril de 1869”. Triênio do D. Abade Antônio do Patrocínio. Processos escravos, Livro 160, Arquivo do Mosteiro de S. Bento de Olinda.

56 11 de julho de 1870. In Manuscritos.p.229-231.

Ordem”, obrigando-os a vender os seus escravos. Essa seria uma medida impensável, já que eles passariam ao “domínio secular”, levando-os a provar “a dureza da escravidão”. Segundo o Abade, “aqueles, que nascidos e criados à sombra do nosso Santo Patriarca, foram antes seus filhos, que escravos”.

Diante das pressões do Governo, o Abade Geral colocava “a responsabilidade imensa que contraía perante Deus e a sociedade neste delicado negócio” para o “Santo Conselho”. “Depois de discutido com calma e reflexão o exposto” pelo Abade Geral, o Conselho concluiu que:

iffi. Que de nenhum modo se deve prestar o nosso assentimento a tal Lei de conversão, e o Governo que faça por si, sem que o Prelado se envolva em semelhante transação, ao contrário deve protestar e ter toda a atenção para que não haja de seu valor, ao que se deve opor já pela Imprensa, já denunciando ao próprio Governo.

2ffi. Logo que o Governo ponha em execução a supradita Lei, o prelado passará cartas de liberdade aos escravos, cuja redução for forçada; e lhes dará terras, considerando-os como colonos, sob a nossa vigilância⁵⁷.

No dia 25 do mesmo mês, o Abade de Olinda, Fr. Eugênio de S. Escolástica, apresentou ao Conselho do Mosteiro de Olinda as determinações citadas, deixando cientes os demais membros da Ordem sobre os novos rumos a serem seguidos. Assim, podemos tirar algumas conclusões sobre os dois documentos. Primeiro, que bem antes da Lei do Ventre Livre o Abade Geral já se preparava para o pior, ou

57 Ibidem. Estavam presentes e assinaram o documento os monges: D. Abade Geral Fr. Manoel de S. Caetano Pinto; Visitador 1º Fr. Antonio do Patrocínio Araújo; Definidor 2º Fr. João de S. José Paiva; Secretário da Congregação Fr. Jesuíno da Conceição Mattos; Pelo P. M. Fr. João das Mercês Rocha Lima; Pregador Geral Fr. Domingos da Transfiguração Machado; Pregador Geral Pedro d’Ascensão Moreira; Pregador Geral Fr. Philipe de S. Luiz Paim.

seja, para uma maior intervenção do Governo sobre a posse de seus bens. Dessa forma, buscava preparar os “filhos do Santo Patriarca” para uma possível libertação em massa, transformando-os em colonos dependentes do paternalismo beneditino, ao distribuir terras aos recém-libertos, sob o olhar vigilante de seus administradores. Estratégia essa já colocada em prática, há muito tempo, como elemento constituinte de seu modelo de gestão escravista, como vimos.

Outro ponto interessante é o tom utilizado no documento, bem diferente daquele do dia 8 de outubro de 1871, que informava ao Ministro da Agricultura sobre a medida que visava satisfazer às “exigências da civilização moderna e aos vivos empenhos do benemérito Governo de S.M. o Imperador”. As palavras do D. Abade Geral foram, na verdade, de indignação e de revolta contra a intromissão do Governo Imperial nos negócios beneditinos. Além disso, apesar de ter declarado que os escravos eram antes filhos que cativos, fica claro o caráter senhorial escravista na atitude dos beneditinos.

Manuela Carneiro da Cunha já havia destacado que o ato de alforria era entendido pela camada proprietária como de “direito exclusivamente incumbente ao senhor”, o que teria levado o Estado a ser cauteloso ao propor leis intervencionistas sobre a questão servil (CUNHA, 1985, p. 46). Neste ínterim, a reação do Conselho foi clara: passar carta de liberdade logo que o Governo instituísse a nova lei que pretendia regular o poder senhorial das ordens religiosas. Nenhum prelado deveria, com isso, envolver-se em “semelhante transação”.

Em meio a toda a discussão institucional, vinham à tona interesses pessoais dos monges diante das incertezas dos novos tempos. No mesmo dia da reunião que daria origem, mais tarde, à libertação total dos cativos, o Fr. Manoel da Conceição Monte (do Mosteiro de Olinda) registrava a opinião de vários de seus colegas em relação à “deliberação sobre os escravos”. Segundo ele, uns eram de opinião

que se libertassem todos, mas outros pensavam “calculando”, que essa medida geral iria “infelicitar a muitos, que para seus vícios e inação para o trabalho”, os cativos se deixariam morrer de fome.

Alguns monges opinavam, então, que cada religioso tivesse o direito de “apresentar dez candidatos à liberdade”, e que eles deveriam “ser livres com a condição de acompanhar e servir aquele senhor até a sua morte, a fim de termos sempre quem nos sirva”. Esta também era a opinião do Fr. Manoel, que declarava ainda que os escravos que sobrassem deveriam ser vendidos “na hipótese de passar o projeto em segunda decisão”⁵⁸ – claramente um discurso paternalista, senhorial, escravista.

Outro documento demonstra que alguns monges fizeram questão de manter sob o seu poder os escravos que, por direito reconhecido nos Capítulos, foram comprados para usufruto particular. Na Lista de Classificação dos escravos de Olinda, de 1873, encontramos o nome do monge beneditino Fr. José de Santa Júlia Botelho registrando sua escrava Apolinária, parda, de 26 anos de idade, solteira, identificada como cozinheira. Ele possuía ainda os três filhos da cativa: Sabino, com 9 anos, João, 7 anos e Maria, com apenas 2 meses. A família foi avaliada em 3:000\$000. Não foram encontrados outros beneditinos na lista⁵⁹.

Todavia, assim como os demais mosteiros da Congregação, o Conselho Beneditino de Olinda aprovou a medida proposta pelo Abade Geral. Iniciava-se, então, uma nova fase da história beneditina, agora, sem contar com o braço escravo.

Em seu relatório trienal (1872-1875), o D. Abade Fr. João de S. José Paiva registrou as dificuldades que enfrentou durante sua administração, afirmando que a Abadia de Pernambuco “talvez fosse

58 Documento sem data. Mas como se refere ao dia da reunião do Conselho, o mesmo data do mês de julho de 1870. Processos escravos, Livro 160, Arquivo do Mosteiro de S. Bento de Olinda.

59 Lista de Classificação de escravos, matrícula nº. 72.

uma das mais difíceis da Congregação”⁶⁰. A situação do patrimônio era deplorável e vinha se arrastando desde outros governos, como bem demonstravam os relatórios de seus antecessores. E tudo se tornou ainda mais difícil naqueles tempos, em que a “escravatura” dos beneditinos tinha se acabado. Os engenhos, principal fonte de renda do Mosteiro, achavam-se de fogo morto, pois não mais se podia contar com criados, serventes, carpinas e pedreiros, como abundava em outros tempos. As dívidas que herdara de seus antecessores também lhe pesavam, gastos principalmente com o pagamento de criados, lavadeira, cocheiro, cozinheiro e sacristão⁶¹.

Outro ponto que destacou em seu relatório foi a repercussão das críticas levantadas pelo juiz Quintino José de Miranda e publicadas na imprensa, que coincidia justamente com o início do governo desse Abade. Segundo o monge, o juiz “não só avivava fatos escandalosos, que se tinha dado entre” os beneditinos, mas censurava ainda o “desleixo” e a “incúria” em relação ao patrimônio da Ordem, deixando “cair em ruínas” a igreja e a sacristia. O Abade dizia ainda que tais informações teriam levantado “grande celeuma em Pernambuco”, sendo avisado que também seria agredido pela imprensa, “se não tratasse logo e logo de dar ao público uma satisfação dessas acusações, que infelizmente estavam documentadas e eram verdadeiras”⁶².

Com isso, para tentar reerguer aquele patrimônio, acabou contraindo novos empréstimos para realizar tais obras. Porém, não recorreu à imprensa, como seu antecessor, e sim ao púlpito, procurando “mostrar às pessoas o valor dos beneditinos”⁶³. Veremos mais adiante outros relatos acerca do impacto da abolição precoce

60 Estado do Mosteiro de Olinda. In *Manuscritos do Mosteiro de Olinda*, p. 371.

61 *Ibidem*, p. 364-365.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*.

empreendida pelos senhores-monges de São Bento, mas, antes, visando desmitificar o “misterioso” universo monástico beneditino, apresentarei alguns dados acerca do processo de alforrias durante o período entre 1866 e 1871. Nesse contexto, novos rumos foram tomados, podendo ser considerados determinantes para a consolidação ou frustração do modelo de gestão escravista beneditino. Os monges apostaram alto numa estratégia radical para a época e buscavam colher os devidos frutos a curto e médio prazos. Vejamos, então, como se deu o processo.

“Antes filhos que escravos”

Cruzando dados extraídos de fontes diversas pertencentes aos beneditinos⁶⁴, encontrei importantes aspectos que marcaram o processo de libertação dos escravos no período entre 1866 e 1871.

O primeiro ponto a se destacar é o aumento significativo de alforrias em um período tão curto. Na primeira fase (1793-1865), identifiquei 85 alforrias concedidas pelos monges, enquanto na segunda fase (1866-1871) foram 119. Evidentemente, esta última fase é o resultado de todo um movimento decorrente do aumento das pressões do Governo e do Parlamento em direção a uma medida mais rigorosa em relação aos escravos em poder das ordens religiosas. Mas, sem dúvida, os beneditinos se destacaram na busca por uma solução que não encontramos em outra corporação religiosa no mesmo período. Sua estratégia foi original.

64 Atas dos Conselhos (In Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de Olinda); “Lista de escravos atuais pertencentes a este Mosteiro de S. Bento de Olinda no presente triênio de 3 de maio de 1866 até 3 de abril de 1869”; “Lista de escravos que se libertaram no presente triênio do dia 3 de maio de 1866 até o dia 3 de abril de 1869”; “Lista de crianças livres segundo as Atas Capitulares do Geral celebrado aos 3 de maio de 1866”; “Lista de escravos casados que estão nas condições da Lei para serem libertados”; e Cartas de Alforria de 1871-1872. Processos escravos, 1831-1871, Livro 160, Arquivo do Mosteiro de S. Bento de Olinda.

Isso porque, se considerarmos a postura das demais ordens religiosas no século XIX, perceberemos como a ação dos beneditinos foi peculiar. Segundo o ministro do Império João Alfredo Corrêa de Oliveira, a Ordem Beneditina e a Carmelita tomaram, em 1871, uma “louvável resolução de declararem livres todos os escravos que possuíam” – a primeira em 29 de setembro daquele ano e a segunda no dia 8 de dezembro.

Contudo, enquanto os monges beneditinos decretaram uma medida definitiva, os carmelitas utilizaram o artifício previsto na Lei Orçamentária, amarrando muitos cativos a contratos de prestação de serviços, uma espécie de alforria condicional. Semelhante atitude foi tomada pelos franciscanos do Rio de Janeiro, que concederam, em 4 de outubro do mesmo ano, “a liberdade de muitos dos seus escravos, conservando somente os que são indispensáveis ao serviço do convento até que suas circunstâncias lhe permitissem igualmente libertá-los”⁶⁵. De acordo com o relatório ministerial de 1868, a Ordem Beneditina do Brasil possuía cerca de 1.500 escravos, os carmelitas aproximadamente 827 e os franciscanos apenas 40⁶⁶.

Outro ponto importante se refere à inversão entre alforrias pagas e gratuitas. Na primeira fase (1793-1865), as manumissões onerosas representavam 90,6% e as gratuitas apenas 9,4% do total. Já na segunda fase (1866-1871), cento e três escravos (dos 119) apresentaram informações sobre a condição da alforria, sendo 75 (72,8%) manumissões gratuitas e 28 onerosas (27,2%). Entre as alforrias,

65 Ordens religiosas (Negócios Eclesiásticos). BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO. Ministro (João Alfredo Corrêa de Oliveira). Relatório do ano de 1871 apresentado a Assembleia Geral na 4ª sessão da 14ª Legislatura (Publicado em 1872), p. 87. Disponível em: BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO. Ministro (João Alfredo Corrêa de Oliveira). Relatório do ano de 1871 apresentado a Assembleia Geral na 4ª sessão da 14ª Legislatura (Publicado em 1872).

66 Ordens religiosas (Negócios eclesiásticos). BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO. Ministro (Paulino José Soares de Souza). Relatório do ano de 1868 apresentado a Assembleia Geral na 1ª sessão da 14ª Legislatura (Publicado em 1869), p. 44-46.

encontramos apenas uma substituição (“um escravo por si”), uma alforria condicional combinada (500 mil-réis mais três anos de serviço ao Abade) e outras nove condicionadas ao serviço militar (Guerra do Paraguai). As demais foram pagas com dinheiro.

Esses dados contribuem para demonstrar que o modelo de gestão escravista beneditino continuou peculiar nas últimas décadas da escravidão. Enquanto os demais senhores de escravos reagiram com cautela diante das pressões do Governo e do Parlamento em relação à questão servil, os beneditinos aceleravam o seu processo de emancipação. Outras ordens, como carmelitas e franciscanos, como vimos, criaram mecanismos que contribuíram para manter por mais um tempo a posse sobre seus escravos.

Voltemos aos dados. Kátia Lorena Novais Almeida, em seu estudo sobre as alforrias em Rio de Contas (Bahia), observou que entre 1850 e 1871 houve um declínio na concessão das alforrias gratuitas, enquanto as manumissões condicionadas à prestação de serviços cresceram no mesmo período. Para a autora, isso demonstra que “os senhores estavam mais cautelosos ao alforriarem seus escravos”. Todavia, Almeida considera que, apesar da diminuição das alforrias gratuitas, estas devem ser consideradas como “parte importante na política de domínio senhorial” (ALMEIDA, 2006, p. 72; p. 75).

Semelhante cautela também foi apontada por Peter Eisenberg, em seu estudo sobre Campinas (1798-1888). Ele observou também que parte das alforrias pagas foram substituídas, na década de 1870, por manumissões condicionais por prestação de serviços (EISENBERG, 1989, p. 287).

Entre os beneditinos de Olinda, a situação foi completamente diferente. As alforrias gratuitas passaram de 9,4% para 72,8%, e não há indício de cautela, mas sim aceleração do processo de manumissão. Ao contrário dos senhores leigos e demais ordens religiosas, a Ordem de São Bento não se utilizou de alforrias condicionais

de forma significativa, nem submeteu seus cativos a contratos de prestação de serviços. Em um primeiro momento, decidiram ampliar as possibilidades de manumissão, beneficiando as crianças e as mulheres. Depois, deu um passo mais extremo, libertando todos os seus escravos sem medidas restritivas, chamando a atenção dos contemporâneos e dos historiadores.

De acordo com os dados extraídos das fontes, constatamos que as alforrias gratuitas foram justificadas utilizando-se semelhantes argumentos anteriores: doença, bons serviços e idade avançada. Contudo, nesta segunda fase (1866-1871), outros argumentos estavam diretamente relacionados às novas determinações: “mãe de mais de 4 filhos vivos”; “mãe de muitos filhos”; “está de acordo com as Atas Capitulares”. Requisitos esses decorrentes da medida tomada pelos capítulos gerais que se seguiram após 1866, que libertava as mulheres com pelo menos seis filhos. Isso contribuiu para a predominância feminina entre os alforriados: 76 mulheres contra 43 homens. É também desse período a libertação de escravos destinados à Guerra do Paraguai. Nove foram agraciados com a medida em 1867: João de Sena, Júlio, Severiano, Cirino, Maurício, Benedito, Luís Bejó, Francisco de Paula e José. Todos incorporaram, a partir desse momento, o sobrenome “de São Bento”.

Jorge Prata de Souza afirma que, no ano de 1866, o Conselho de Estado colocou em pauta a discussão em torno da necessidade de recrutar cativos para servirem na Guerra. Não havia um consenso entre os conselheiros acerca de quais escravos deveriam ser “preferíveis” para o alistamento, se os da nação, os das ordens religiosas ou os de particulares. Para Nabuco de Araújo, todas as três categoriais deveriam ser incluídas, mas Paranhos discordava, considerando apenas os da nação e os das ordens, pois dessa forma não se colocaria em risco “a área produtiva do país” (SOUZA, 1996, p. 50-53).

Sob tamanha pressão, a Ordem Beneditina decidiu dar continuidade à sua aproximação aos interesses do Governo, como havia feito com a decisão de 1866, libertando o ventre de suas escravas. Nas palavras de Hugo Fragoso, a tensão e o conflito entre a Igreja e o Estado foram atenuados pela Guerra do Paraguai. “O sentimento patriótico uniu profundamente” as duas instituições. Com a ajuda da Igreja, a guerra foi encoberta com “um véu de sacralidade”, legitimando as ações do Governo contra o Paraguai (FRAGOSO, 2008, p. 151).

Assim, o Estado Imperial, através de seu ministro do Exército, enviou uma carta aos mosteiros beneditinos para que libertassem escravos para servirem na guerra. O Abade Geral recomendava, com isso, que os referidos mosteiros enviassem aqueles cativos que se demonstrassem “animados” para irem à guerra e sugeriu que não enviassem mais que vinte escravos, não só porque não tinham muitos, mas também porque não deveriam ficar “sem gente para a lavoura”. Contudo, deixou livre para que cada casa decidisse o quantitativo a ser disponibilizado, de acordo com a “necessidade de cada mosteiro e lavoura”. Ao mesmo tempo, recomendava ainda “prudência nesse negócio”⁶⁷. Os beneditinos de Olinda seguiram esta última recomendação, enviando apenas nove libertos para servirem na guerra.

Como parte das novas diretrizes da Congregação, dois grupos de escravos contribuíram para tornar o número de alforrias mais significativo na segunda fase: os agraciados pelo ventre livre e as mulheres casadas com pelo menos seis filhos. No primeiro grupo, 20 crianças foram beneficiadas pelo Capítulo Geral de 03 de maio de 1866, representando 16,8% das alforrias desse contexto.

67 26 de dezembro de 1866. Processos escravos, 1831-1871, Livro 160, Arquivo do Mosteiro de S. Bento de Olinda.

As mulheres escravizadas também tiveram preferência nas alforrias desse período. Mas, muito antes, ser mãe de muitos filhos e devidamente casada, também fazia parte da estratégia cristã dos monges para a manutenção da “paz nas senzalas”, contribuindo ainda para a estabilidade numérica ao longo do século XIX. Manolo Florentino e Roberto Góes destacaram que a “estabilidade política da sociedade escravista” para “funcionar bem, requeria um sem-número de dispositivos mediante os quais alcançava integrá-los a si”. Esse era um processo que contribuía para transformar o negro apresado em escravo – entre esses mecanismos estava o matrimônio legal. Ao se unirem diante de um ministro católico e de Deus, negros estavam se integrando culturalmente à sociedade escravista, que objetivava, com aquele ritual cristão, produzir novos cativos, civilizand-os e humanizando-os (FLORENTINO; GOES, 1997, p. 143).

Ao mesmo tempo, dizem-nos os autores, “o casamento religioso era conveniente aos escravos”. Isso porque a separação de casais não era algo aprovado pelo deus cristão, o que teria refletido nos números reduzidos de famílias separadas no momento de uma partilha. Mas, evidentemente, também era conveniente para o senhor, pois “os casais tinham menos motivos de queixa, naquelas circunstâncias” (FLORENTINO; GOES, 1997, p. 177). Por isso, unindo-se o objetivo sacramental do matrimônio aos objetivos puramente senhoriais, os beneditinos investiram desde o início na valorização do casamento e da família.

Contudo, como vimos anteriormente, o ideal cristão incorporado ao modelo de gestão escravista beneditino não foi capaz nem de “civilizar”, nem de “humanizar” os escravizados aos moldes esperados pela Congregação e por seus agentes. Os “incorrigíveis” e as constantes transgressões foram recorrentemente evidenciados pelos próprios monges-senhores, que denunciaram momentos de completa “insubordinação”, “orgias”, batuques e inúmeras fugas.

Nem a família nem o casamento garantiu uma comunidade escrava completamente “mansa” e sem “vícios”.

Treze mulheres foram beneficiadas pela medida beneditina, justificando-se por estarem de acordo com as Atas. Lembremos ainda que a determinação Capitular previa que essas cativas deveriam ter pelo menos seis filhos vivos até o primeiro ano de vida. Por isso, mesmo aquelas com 3 ou 4 filhos também foram beneficiadas, pois a morte prematura de algumas crianças não impedia o enquadramento.

Em alguns casos, as fontes não revelam a quantidade de crianças concebidas por essas mães. Quirina, por exemplo, que estava para dar à luz “a um inocente” em 1866, foi registrada de acordo com as Atas Capitulares, por ter ela vários filhos de legítimo matrimônio⁶⁸. Paulina, casada com Virgínio, também conseguiu a liberdade gratuitamente, “em virtude de ser mãe de muitos filhos e de netos além de muitos bons serviços que tem prestado na lavoura e ser de avançada idade”⁶⁹.

O caso de Maria Simoa é bastante curioso. No seu primeiro pedido, conseguiu sua alforria de forma condicional, prestando serviços durante cinco anos ao mosteiro. Todavia, não aceitou o resultado, recorrendo da decisão. Em um novo pedido, alegava que, além de ter prestado bons serviços e ser “maior de 50 anos”, era casada e havia concebido 24 filhos. Além disso, ela se encontrava doente de “moléstia no útero”. Diante dos novos argumentos apresentados, o Conselho não tinha outra opção a não ser conceder-lhe a liberdade gratuitamente⁷⁰.

68 16 de setembro de 1866, Processos escravos, 1831-1871, Livro 160, Arquivo do Mosteiro de S. Bento de Olinda.

69 12 junho de 1869. In Manuscritos, p223-224.

70 11 junho 1869 (p.224-225) e 14 de outubro de 1869 (p.226). In Manuscritos, 1952.

Muitos outros casos demonstram diferentes arranjos familiares e diversos laços parentais entre os escravizados e outros indivíduos que viviam no entorno das propriedades beneditinas. Irmãos, avós, pais, mães, padrinhos e “patronos”. Algumas famílias eram bem extensas, chegando a oito ou mais membros. Destacamos ainda que alguns arranjos conseguiram libertar-se quase que completamente antes da emancipação geral de 1871, como foi o caso das famílias de Geralda, João Antônio e dois de seus filhos; Rita e sua filha; Romana, Rafael e uma filha; Gertrudes e suas duas filhas; Alexandrina, João de Deus e um de seus filhos; entre outros. Temos ainda três padrinhos pagando pela liberdade de seus afilhados, o que demonstra a complexidade das relações familiares⁷¹.

Para Manolo Florentino e Roberto Góes “a criação de laços parentais” era “desejo de todos os escravos”. Com base na convicção do valor atribuído a esses laços, os autores levantaram a hipótese de que os “escravos buscavam procriar, ao contrário do que afirmam alguns”. Para eles, a família e o parentesco contribuía para “amainar os enfrentamentos entre os escravos”, tornando-se elementos importantes para o funcionamento do sistema. Assim, “a família escrava funcionava como elemento de estabilização social, ao permitir ao senhor auferir uma renda política” (FLORENTINO; GÓES, op. Cit. p. 175). Os beneditinos se utilizaram largamente do instrumento de estabilização da senzala, porém não devemos perder de vista que os escravos atribuíam seu próprio significado ao matrimônio e às relações parentais.

Recorro novamente a Henry Koster, para visualizarmos a família em uma perspectiva do próprio escravo. Segundo o viajante, um fato teria lhe marcado profundamente. Uma cativa de seu engenho havia morrido de parto. “Era uma boa serva e excelente mãe”. A reação do marido em muito lhe pareceu loucura. Ficou o dia inteiro

71 Processos escravos, 1831-1871.

de sua morte sem comer, alimentando-se apenas no dia seguinte, persuadido por um de seus filhos. Até a sua partida de Pernambuco, o referido marido não “havia recobrado seu antigo espírito e não falava na mulher sem lágrimas nos olhos”. Outros escravos ficaram tão “acabrunhados” que deixaram de lado seus “rudes instrumentos”, que costumavam tocar à tarde. “Por algum tempo toda a alegria cessou” (KOSTER, 2002, p. 385).

O viajante Tollenare também testemunhou a afetividade entre os escravos. Ao visitar o engenho Salgado, em Pernambuco, observou que “algumas mães demoravam-se amamentando os filhos antes de seguir para o trabalho”. Elas “beijavam-nos ternamente entregando-os às criadas e corriam a reunir-se às companheiras”. O francês nos diz ainda que, as mães, ao retornarem da lavoura, reencontravam seus filhos e “pareciam achar distração nas suas carícias”. Em suas palavras, “o sentimento maternal sobrevive a todos os outros” (TOLLENARE, 1978, p. 55; p. 67).

Evidentemente, não pretendo aqui romantizar a escravidão, a família ou a maternidade. O olhar dos viajantes estrangeiros não pode servir simplesmente como testemunha do cotidiano e das relações senhoriais escravistas. Havia o controle do corpo, dos movimentos e de tudo que representava liberdade. Escravidão sempre será sinônimo de violência, mas também resistência.

“Abalo e arrimo do escravismo”, teoriza Robert Slenes, ao se referir à família escrava (SLENES, 1999, p. 28). Eis uma expressão que nunca é demais reproduzir. Instrumento de pacificação e ao mesmo tempo “conveniente” aos escravos. Era uma via de mão dupla, que beneficiava senhores e cativos. Seria impossível e leviano tentar simplificar essa relação. O certo é que os beneditinos perceberam a importância em estimular a criação de laços, pois exerciam, ao mesmo tempo, o papel enquanto ministros de Deus, mas sem perder de vista as responsabilidades administrativas de um patrimônio que não lhes pertencia.

Era preciso jogar com os anseios dos escravos para alcançar o sucesso esperado na montagem e na perpetuação de seu modelo. Sucesso? Até que ponto as estratégias de gestão escravista beneditina podem ser consideradas como bem-sucedidas? Teriam eles alcançado seus objetivos com a medida extrema de libertação total? Vejamos, então, o desfecho desse “modelo” construído ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Terra, trabalho e liberdade

Diversos relatórios produzidos por abades de Olinda demonstram que o Mosteiro tinha grandes dificuldades na manutenção das propriedades rurais da Congregação. Havia contínuos gastos com os maquinários dos engenhos, doenças dos escravos, demandas judiciais e outros problemas sempre relatados⁷². Contudo, a partir de 1871, as dificuldades claramente aumentaram. O Fr. Eugênio de S. Escolástica e Sá (1872-1875) relatou as dificuldades encontradas, destacando o estado deplorável de grande parte do patrimônio.

No triênio 1878-1881, a situação se agravou, levando o abade Fr. Felipe Paim (envolvido no processo da liberta Rufina) a produzir um relatório bastante revelador. Segundo suas palavras: “Não fui quem empenhei o Mosteiro de S. Bento de Olinda e quem o empenhou Vós bem o sabeis [...]”.

Entre os acusados estaria o Fr. Joaquim da Purificação Araújo, que teria abandonado o Mosteiro quando percebeu que nada poderia fazer, preferindo eleger-se D. Abade do Mosteiro de São Paulo. Fr. Felipe afirmava, ainda, que escrevera uma carta ao Abade Geral solicitando que o Fr. Joaquim voltasse para Olinda, já que tanto havia se empenhado

72 Como exemplo, ver: Estado do Mosteiro de Olinda. Triênio do Fr. Antônio de S. Bento Nunes, 10 de agosto de 1848 até 3 de abril de 1851.p. 299; Estado do Mosteiro de Olinda. Triênio do Fr. Antônio do Patrocínio Araújo, 18 de junho de 1863 até 31 de março de 1866, p. 335. In Manuscritos, 1952.

em obtê-lo. E, por “fatalidade, a eleição para Abade de Olinda recaiu” em suas mãos, e devido ao amor ao referido Mosteiro e à Ordem a que pertencia, aceitou o encargo de “amarguras e dissabores”⁷³.

Outro abade, o Fr. José de Santa Júlia Botelho (1884-1887), registrou ainda os atrasos dos rendeiros e foreiros dos engenhos pertencentes aos beneditinos. O principal motivo seria o baixo preço do açúcar, consequência “em parte ao desaparecimento da propriedade servil, que era outrora garantia dos agricultores”⁷⁴.

Ao que tudo indica, a situação de decadência afetou grande parte das abadias espalhadas pelo Brasil. No mesmo ano em que Fr. Eugênio de S. Escolástica relatava sua desolação (1875), o Abade do Rio de Janeiro registrava palavras semelhantes, afirmando que a libertação dos escravos de São Bento “trouxo como consequência o aniquilamento” da fazenda de Maricá e, provavelmente, de tantas outras sob seu governo. O monge afirmou ainda que os esforços destinados a conservar os libertos no serviço foram inúteis (PACHECO, 2011, p. 7-8).

De acordo com o Abade, outras medidas foram tomadas para estimular os ex-escravos a trabalharem nas terras beneditinas. Os libertos receberam a oferta de salários e participação no “produto”, mas “nada se pôde conseguir”, levando o engenho Maricá a fogo morto. Buscou-se ainda colocar em prática a proposta daquele Conselho Geral de 1870, quando o Abade Geral orientava os demais mosteiros a distribuírem terras aos libertos, levando o administrador do Rio de Janeiro a dar-lhes “as fazendas em que moravam” (PACHECO, 2011, p. 7-8). A ideia proposta pelo D. Abade Fr. Manoel de S. Caetano Pinto era, com isso, transformar os ex-escravos em colonos, sob a vigilância da Ordem Beneditina⁷⁵.

73 Estado do Mosteiro de Olinda. Triênio do Fr. Filipe de S. Luiz Paim, junho de 1878 até 31 de março de 1881.375-367. In Manuscritos, 1952.

74 Estado do Mosteiro de Olinda. Triênio Fr. José de Santa Júlia Botelho, 4 de out. de 1884 até 31 de março 1887, p. 392. In Manuscritos.

75 11 de julho de 1870. In Manuscritos, 1952, p.229-231.

Na verdade, essa foi uma estratégia utilizada por outras classes senhoriais, como bem observou Sidney Chalhoub. Segundo o autor, “um dos pilares da política de controle social na escravidão era o fato de que o ato de alforriar se constituía numa prerrogativa exclusiva dos senhores”. A classe senhorial sempre buscou convencer os cativos de que “o caminho para a alforria passava necessariamente pela obediência e fidelidade em relação aos senhores”. Esta concepção “fazia parte de uma ampla estratégia de produção de dependentes, de transformação de ex-escravos em negros libertos ainda fiéis e submissos a seus antigos proprietários” (CHALHOUB, 1990, p. 100).

Regina Célia Lima Xavier, ao analisar as manumissões em Campinas no século XIX, afirma que era fácil perceber “o desejo senhorial de evitar uma ruptura dos laços que haviam mantido com os escravos”, ficando patente “a vontade de controlar os libertos”. Ou seja, a perspectiva de transformar os ex-escravos em clientes, em agregados, era uma política compartilhada entre as diferentes categoriais senhoriais (XAVIER, 1996, p. 20-21; p. 51). Mas nada pode se comparar à nova estratégia beneditina implantada em 29 de setembro de 1871.

A ideia de distribuir terras aos libertos nada mais era do que uma última medida beneditina na tentativa de construir laços efetivos de dependência e sujeição pessoal, visando perpetuar o controle e a vigilância sobre um grande número de indivíduos já habituados ao modelo de gestão escravista daqueles monges. Porém, como vimos, a política que visava transformar os libertos em dependentes da benevolência beneditina fracassou, pelo menos em parte.

O que parecia uma grande estratégia demonstrou-se bastante desoladora para aqueles que acreditavam que os ex-escravos se sujeitariam aos planos beneditinos de estreita vigilância. Segundo os relatos dos próprios monges, os libertos se mostraram resistentes

à política de sujeição senhorial após 1871, o que teria levado à total ruína de fazendas e engenhos em todo o Brasil.

Segundo Paulo Pacheco, esse seria o fim, “se não definitivo, gradativo da Província Beneditina no Brasil”, situação melhorada apenas com a Proclamação da República, em 1889 (PACHECO, 2011, p. 7-8). Em Pernambuco, como vimos, a situação não era diferente. No último triênio do Império (1884-1887), sob o governo do Fr. José de Santa Júlia Botelho, todos os engenhos beneditinos estavam aforados (inclusive os quatro mais rentáveis), devido à falta de escravos e de monges-administradores para retirar-lhes as antigas rendas que sustentavam o “riquíssimo” patrimônio de São Bento.

Quadro 12 - Foros de Engenhos e Terras Triênio 1884 a 1887

Nome das Propriedades	Valores
Fazenda de Jaguaribe	400\$000
Engenho São Bernardo	3:000\$000
Engenho Velho da Goitá	600\$000
Engenho Mussurepe	4:000\$000
Engenho Veneza	600\$000
Engenho Santo Antônio	700\$000
Engenho Campo Alegre	350\$000
Engenho Oiteiro do Pedro	350\$000
Engenho Baraúna	400\$000
Engenho Maré	250\$000
Engenho Tupá	250\$000
Engenho São Bento	700\$000
Engenho Itaborahy	400\$000
Engenho Quatorze	250\$000
Engenho Sítio	1:000\$000
Engenho Souto Maior	800\$000
Diversos Sítios	300\$000
Foros de Olinda	200\$000
Total	15:198\$000

Fonte: Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de S. Bento, p.398.

Apesar das rendas com os foros e os arrendamentos, o último triênio registrou um *déficit* que chegava a 1:302\$089⁷⁶. As antigas propriedades escravistas (São Bernardo, Mussurepe, Goitá e Jaguaribe) estavam todas em poder de outros senhores, pois não rendiam mais o suficiente nem mesmo para a sua própria manutenção. Sem escravos e sem libertos sujeitos ao poder senhorial dos monges, a Ordem preferiu conceder a terceiros o usufruto de suas terras.

O modelo se esgotou. Chegava ao fim toda uma estrutura senhorial escravista construída ao longo dos séculos, sustentada por uma relação paternalista de base cristã que funcionou satisfatoriamente durante boa parte do tempo. Mas, ao final, os “filhos” renegaram os “pais”, abandonando-os à própria sorte.

Fontes Primárias

Arquivo do Mosteiro de Olinda

1. Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda, 1700-1769, Livro 211, n.2.
2. Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda, 1778-1780, Livro 212.
3. Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda, 1784-1786, Livro 213.
4. Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda, 1789-1793, Livro 214.
5. Processos escravos (1788), Livro 161.
6. Processos escravos (1831-1871), Livro 160.
7. Livro de Mordomia, 1828-1835, Livro 130.
8. Livro de Atas Capitulares, 1848-1866.
9. Livro de Atas dos Capítulos Gerais, 1848-1866.

76 Estado 1884-1887. In Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de S. Bento, 1952.

10. Livro de recibos e gastos do engenho Jaguaribe:1854-1870/ Códice 151.
11. Livros de despesas e mais assentos do engenho S. Bernardo e Mussurepe:1862-1873/ Códice 140.
12. Engenho Goitá: Despesas e entradas de açucares, 1863-1869. Códice 148.

Arquivo da Assembleia Legislativa de Pernambuco – ALEPE

ANNAES DA ASSEMBLEIA PROVINCIAL DE PERNAMBUCO. Quinto anno. Sessão de 1872. Tomo V. Recife: Typographia de M. Figueira de F. & Filhos.

Arquivo Público Estadual de Pernambuco – APEJE

1. Série: Diversos III - *Lista de Classificação dos Escravos* – 1876.
2. Série: *Assuntos Eclesiásticos* (1834-1889), 21 volumes.
3. Série: *Promotores de Justiça* (1871-1872).

Arquivo Municipal de Olinda Antonino Guimarães

1. Livros de Classificação do Fundo de Emancipação de Olinda – Divisão E - 1873 (Livro 01); 1874 (Livro 02) e 1875 (Livro 03).

Arquivo Nacional

Conselho de Estado / Seção do Império. Aforamentos de Fazenda e Granjas de Mosteiros. Parecer sobre pedido feito pelo Abade. Arquivo Nacional. Caixa 508, Pacote 3, Documento 95, dezembro de 1845.

Fundação Biblioteca Nacional (Periódicos)

1. *A Reforma* (RJ), 12 de outubro de 1871, “Os Escravos das ordens religiosas”.

2. *Jornal do Commercio* (RJ), 1 de outubro de 1871. Título: “A Ordem Beneditina Brasileira e a emancipação da escravatura” – “Publicações a Pedido”.

Fundação Joaquim Nabuco – FUNDAJ

1. Diário de Pernambuco (Microfilme), 1870-1872.
2. O Liberal (Microfilme), 1870-1872.

Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano

Libelo Civil, Tribunal da Relação, 10 de janeiro de 1831. Agravante: Joaquim; Agravado: o Presidente do Mosteiro de S. Bento da Paraíba. Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Ano: 1832, Cx. 1.

Laboratório de Pesquisa e Ensino em História – LAPEH-UFPE

1. Diário de Pernambuco – 1860, 1867, 1869, 1870, 1871 e 1872.

Memorial da Justiça de Pernambuco

Citação de Testemunhas, Comarca de Paudalho, 1848. Denúncia contra os escravos José Pereira e José Maria.

Museu de Igarassu

Processo Crime: Autora: Rufina Maria Manoela. Réu: D. Abade do Mosteiro de Olinda Fr. Manoel d Conceição Monte. 1862, seção de Manuscritos, Série: Irmandades Religiosas, Cx.4: São Bento de Jaguaribe.

Fontes Impressas

ANUNCIACÃO, Fr. Miguel Arcanjo da. *Crônica do Mosteiro de Olinda até 1763*. Recife, 1940.

Estados do Mosteiro de São Bento de Olinda desde o ano de 1828 até 1893, encontrados no livro intitulado “Do Depósito”. Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de São Bento de Olinda In *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XLII, 1948-1949 (1952).

Livro dos Conselhos do Mosteiro de São Bento de Olinda (1793-1875). Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de São Bento de Olinda In *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XLII, 1948-1949 (1952).

Livro de Tombo do Mosteiro de Olinda. Separata da *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, V. XLI, 1946-1947. Recife: Imprensa Oficial, 1948, p.663.

Resoluções dos Conselhos. Manuscritos do Arquivo do Mosteiro de São Bento de Olinda. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XLII, 1948-1949 (1952).

CASTRO, Joaquim José da Silva. *Chonica do Mosteiro de N.S. do Mont-Serrat da Parahiba do Norte*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, volume 27, p. 119-147, 1864.

Fontes Virtuais

A EMANCIPAÇÃO dos escravos: breves considerações por um lavrador baiano. Bahia, Typographia Constitucional, 1871. Biblioteca Digital do Senado Federal, p. 23-24. Disponível em:

<http://www2.senado.gov.br/bdsf/bitstream/id/174448/1/000093727.pdf>; Acesso em: 11/06/12.

ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO. Câmara dos Srs. Deputados. Primeiro Anno da Décima-Terceira Legislatura Legislativa. Seção de 1867. Tomo 1. Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve. Disponível em:

<http://books.google.com.br/books?id=BBdEAAAAYA-AJ&printsec=frontcover&dq=ANNAES+1867&hl=pt-BR&sa=X&ei=SswGUeWvG8WHqQGdpICgDg&ved=0CFIQ6AEwB-g#v=onepage&q=ANNAES%201867&f=false>; Acesso em: 11/06/12.

ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO. Câmara dos Srs. Deputados. Primeiro Anno da Décima-Quarta Legislatura. Seção de 1869. Tomo 2. Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=zg4PAQAIAAJ&printsec=frontcover&dq=ANNAES+DO+PARLAMENTO+BRASILEIRO+1867&hl=pt-BR&sa=X&ei=wskGUeX_NM7RqwGLYH4DA&ved=0CEIQ6AEwAw#v=onepage&q=ANNAES%20DO%20PARLAMENTO%20BRASILEIRO%201867&f=false; Acesso em: 11/04/2011.

ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO. Câmara dos Srs. Deputados. Quarto Anno da Duodécima Legislatura. Seção de 1866. Tomo 1. Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=NB1XAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=ANNAES+DO+PARLAMENTO+BRASILEIRO+1866&hl=pt-BR&sa=X&ei=>

YskGUc3kDoWSqwGiiOCQDg&ved=0CC8Q6AEwAA#v=onepage&q=ANNAES%20DO%20PARLAMENTO%20BRASILEIRO%201866&f=false; Acesso em: 11/04/2011.

ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO. Câmara dos Srs. Deputados. Segundo Anno da Décima-Quarta Legislatura. Seção de 1870. Tomo 1. Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=FyFXAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=ANNAES+DO+PARLAMENTO+BRASILEIRO+1870+volume+1&hl=pt-BR&sa=X&ei=MssGUbOoN8bsqAH0tIGYDg&ved=0CC-8Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false>; Acesso em: 11/04/2011.

ANNAES DO SENADO DO IMPÉRIO DO BRASIL. Terceira sessão em 1871 da décima quarta legislatura de 1 a 30 de setembro. Volume V. Rio de Janeiro: Typographia do Diário do Rio de Janeiro, 1871, p. 218 e seguintes. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=2UYwAAAAYAAJ&pg=PA502&dq=silveira+motta&hl=pt-BR&sa=X&ei=S3DQUKvkI4fo8QTQ_YGoCQ&ved=0CEI-Q6AEwAg#v=onepage&q=abbade&f=false; Acesso em: 11/04/2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO. Ministro (João Alfredo Corrêa de Oliveira). Relatório do anno de 1871 apresentado a Assembleia Geral na 4^{ff} sessão da 14^{ff} Legislatura (Publicado em 1872). Disponível em: <http://www.crl.edu/brazil/ministerial/imperio>; Acesso em: 10/05/2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO. Ministro (Paulino José Soares de Souza). Relatório do anno de 1868 apresentado a Assembleia Geral na 1^{ff} sessão da 14^{ff} Legislatura (Publicado em 1869). Disponível em: <http://www.crl.edu/brazil/ministerial/imperio>; Acesso em: 10/05/2011.

CARTA aos fazendeiros e comerciantes fluminenses sobre o Elemento Servil, ou refutação do parecer do Sr. Conselheiro Christiano Benedicto Ottoni acerca do mesmo assunto por um conservador. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1871, p.39. Biblioteca Digital do Senado Federal. Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/bitstream/id/174461/1/000094244.pdf>; Acesso em: 11/06/2012.

CÓDIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm; Acesso em: 05/10/2011.

COLLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>; Acesso em: 12/04/2011.

CONSTITUCIONAL PERNAMBUCANO, de 29 de dezembro de 1864. Na seção Notícias diversas, um anônimo assim escrevera: Disponível em: Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/hotpage/hotpageBN.aspx?bib=717525&pagfis=297&pesq=&url=http://memoria.bn.br/docreader>; Acesso em: 23/01/2013.

LOSE, AD., *et al.* and TELLES, CM., col. *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*: edição diplomática [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, p.312-313. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ufba/113/1/Dietario%20%281582-1815%29%20do%20Mosteiro%20de%20Sao%20Bento.pdf>

O ELEMENTO servil e as câmaras municipais da província de S. Paulo por P. Floriano de Godoy, senador do Império. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887. Biblioteca Digital do Senado Federal. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174438>

RECENSEAMENTO DE 1872. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.

php?titulo=Recenseamento%20Geral%20do%20Brasil%201872%20-%20Imp%20Egrio%20do%20Brazil&link=Imperio%20do%20Brazil; Acesso em: 20/05/2010.

REGRA do glorioso Patriarca São Bento, p. 6. Disponível em: <http://www.osb.org.br/regra.html>. Acesso em: 10 de agosto de 2010.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Alforrias em Rio de Contas – Bahia, século XIX*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em História social da Universidade Federal da Bahia, 2006.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Vida íntima entre senhores e escravos no Recife e na Lisboa setecentistas: três histórias, três memórias. *Afro-Ásia*, 43 (2011), 195-212.

ALVES, Adriana Dantas Reis. *As mulheres negras por cima. O caso de Luzia Jeje: escravidão, família e mobilidade social – Bahia, c.1780 – c. 1830* (Tese de Doutorado) Programa de Pós-graduação em História da UFF, Niterói, 2010.

AMANTINO, Marcia. Fazendas, engenhos e haciendas: Os bens materiais e os escravos dos Jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, julho 2011.

ARAÚJO, Maria das Graças Aires de. *Decadência e restauração da Ordem Carmelita em Pernambuco (1759-1923)*. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-graduação em História da UFPE, Recife, 2007.

ARAÚJO, Maria das Graças Souza Aires de. *Carmelitas em Pernambuco Fixação e Expansão.* (Mestrado em História). Pós-graduação em História da UFPE, Recife, 2000.

AZEVEDO, Fernando. Espiritualidade Ultramontana no nordeste (1866-1874): em ensaio. In: AZZI, Riolando. *A Vida Religiosa no Brasil: enfoques históricos.* São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

AZZI, Riolando. *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal.* São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BARBOSA, D. Marcos. Os beneditinos na Europa e no Brasil, In ALMEIDA, D. Emanuel de (org.). *400 anos. Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro – Coletânea Tomo II.* Rio de Janeiro. Edições Lumen Christi, 1991.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das Ordens e Congregações religiosas no Brasil. In: AZZI, Riolando (Org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.* São Paulo, Editora Paulinas, 1983.

BEOZZO, Oscar. A Igreja e a Escravidão (1875-1888). In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio a partir do povo: segunda época.* Petrópolis: Vozes, 2008;

BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil: a Grã-Bretanha, Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807-1869.* Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1976.

BITTENCOURT, D. Estevão Tavares. A Restauração dos Mosteiros Beneditinos em fins do século XIX. In: ALMEIDA, D. Emanuel de (org.). *400 anos. Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro – Coletânea Tomo II.* Rio de Janeiro. Edições Lumen Christi, 1991.

BLACKBURN, Robin. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BOXER, Charles. *O Império Colonial Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *A Escravidão: convergências e divergências*. Viçosa: Editora Folha de Viçosa, 1988;

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e Bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.

CARVALHO, Marcus J.M. *A Guerra do Moraes (a Luta dos Senhores de Engenho na Praieira)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da UFPE, 1986.

CARVALHO, Marcus J.M. Os nomes da Revolução: lideranças populares na Insurreição Praieira, Recife, 1848-1849. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, pp. 209-238 – 2003.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: I. artes de fazer*. Petrópolis, Rj: Vozes, 1994.

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

CONRAD, Robert. *Os Últimos Anos da Escravatura no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1975.

COSTA, F. A. Pereira da. *A Ordem Carmelita em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976.

COSTA, F. A. Pereira da. *Anais Pernambucanos*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1951-1966, v. 01 e 04.

COSTA, Robson Pedrosa. O caráter senhorial beneditino. Pernambuco, séculos XVIII E XIX. *Religare*, v. 11, p. 317-342, 2014.

COSTA, Robson Pedrosa. “Os Escravos Brancos” de São Bento: criouliização e reprodução endógena nas propriedades beneditinas, Pernambuco, séculos XVIII E XIX. In: CHAGAS, Silvana (Org). *África e Brasil: culturas híbridas, identidades plurais*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2019, p. 175-190.

COSTA, Robson Pedrosa. Escravos senhores de escravos, Pernambuco, séculos XVIII e XIX. *Revista História & Perspectivas*, n. 57, 14 jun. 2018b. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/34156/22304>

COSTA, Robson Pedrosa. Os monges emancipadores: a Ordem de São Bento e suas estratégias de liberação dos escravos, 1866-1871. *Revista Latino-Americana de História*, v. 4, p. 27-48, 2015.

Disponível em: <http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/637/600>

COSTA, Robson Pedrosa. Rufina: uma escrava senhora de escravos em Pernambuco, 1853-1862. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 109-130, dez. 2018a. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-93472018v38n79-06>.

COSTA, Robson Pedrosa. Um senhor de escravo em cativeiro: a trajetória de Nicolau de Souza, Pernambuco, 1812-1835. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v.10, n.1, jan./jul. 2017. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/vo3no2/article/view/627>

COSTA, Robson. *Vozes na senzala: cotidiano e resistência nas últimas décadas da escravidão*, Olinda, 1871-1888. Recife: Editora da UFPE, 2008.

COTA, Luiz Gustavo Santos. *O Sagrado Direito da Liberdade: escravidão, liberdade e abolicionismo em Ouro Preto e Mariana (1871 a 1888)*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em História da UFJF. Juiz de Fora, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: o escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DENISE, Vieira Demétrio. *Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara: séculos XVII e XVIII*. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-graduação em História da UFF. Niterói, 2008.

EISENBERG, Peter L. *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil, séculos XVIII e XIX*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1989, p. 245.

ENDRES, José Lohr. *A Ordem de São Bento no Brasil quando Província, 1582–1827*. Salvador: Beneditina, 1980. (Vocabulário Beneditino).

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil, ou Diário de uma visita à terra do cacauzeiro e da palmeira*. Livraria Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte, 1976.

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

FIGUEIREDO, Cândido de. *Novo dicionário da língua portuguesa compreendendo: além do vocabulário commun aos mais modernos dicionários da lingua cêrca de 30:000 vocábulos que o autôr colheu: na linguagem popular das provincias e ilhas; em antigos manuscritos do Torre do tombo e de outros arquivos; no technologia*

industrial e científica ... e na linguagem brasílica, que contribuiu para esta obra com mais de 6:000 vocábulos, não registados até agora em dicionários portugueses ... T. Cardos & irmao, 1899.

FLORENTINO, Manolo GOES, José Roberto. *A paz nas Senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

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

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. Salvador: Ed. da Universidade Federal da Bahia, 1996.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio a partir do povo: segunda época*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FREITAS, Augusto Teixeira de. *Código Civil: esboço*. Rio de Janeiro: Typografia Universal de Laemmert, 1860.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados & Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcelos. *Dicionário Chorográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905, vol. 1, 2, 3, 4.

GENOVESE, Eugene Dominick. *A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília: CNPq, 1988.

GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. A carta de alforria na conquista da liberdade. *IDE*, São Paulo, 33 [50], julho, 2010, p.114-125.

GOMES, Flavio dos Santos. Jogando a rede, revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, p. 50.

GONÇALVES, Andréa Lisly. Práticas de alforrias nas Américas: dois estudos de caso em perspectiva comparada. In: PAIVA, Eduardo França (Org.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edunesb, 2009.

GOUVÊA, Fernando da Cruz. *Abolição: a liberdade veio do norte*. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1988;

GRAHAM, Richard. *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e Obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social – Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-1850*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

GURGEL, Argemiro Eloy. *A Lei de 7 de Novembro de 1831 e as Ações Cíveis de Liberdade na Cidade de Valença (1870 a 1888)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHS) no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), UFRJ, 2004.

HAUCK, João Fagundes. *A Igreja na Emancipação (1808-1840)*. In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio a partir do povo: segunda época*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERNÁNDEZ, Maria Herminia Olivera. *A administração dos bens temporais do Mosteiro de São Bento da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

HORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, Período Colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 40.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru; São Paulo: EDUSC; Imprensa Oficial do Estado, 2006.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIBBY, Douglas Cole. *Repensando o conceito de Paternalismo escravista nas Américas*. In: PAIVA, Eduardo França (Org.). *Escravidão*,

mestiçagem e histórias comparadas. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edunesb, 2009.

LIMA, Carlos A. M. Além da hierarquia: famílias negras e casamento em duas freguesias do Rio de Janeiro (1765-1844). *Afro-Ásia*, 24 (2000), 129-164.

LIMA, Carlos A. M.; MELO, Kátia A. V. de. A distante voz do dono: a família escrava em fazendas de absenteeistas de Curitiba (1797) e Castro (1835). *Afro-Ásia*, 31 (2004), 127-162.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. *Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-graduação em História, Recife, 2010.

LIMA, Tatiana Silva. *O nós que Alforriam: relações sociais na construção da liberdade*, Recife, décadas de 1840 e 1850. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em História, UFPE, 2004.

LOVEJOY, Paul. E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUNA, Dom Joaquim G. de, O.S.B. *Os monges beneditinos no Brasil – Esboço Histórico*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1947.

LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci del Nero da. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos em Minas. *Ciência e Cultura*, São Paulo, SBPC, 32 (7): 836-841, 1980.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

MARQUES, Joseph. Novo dicionario das linguas portugueza, e franceza, com os termos latinos. Tirado dos melhores authores, e do Vocabulario Portuguez, e Latino do P. D. Rafael Bluteau, dos Dictionarios da Academia Franceza, Universal de Trevoux, de Furetiere, de Tachard, de Richelet, de Danet, de Boyer, &c. Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1764, Vol.2, p.164, 633, 752 [versão digital consultada em GoogleBooks: http://books.google.com.br/books?id=Fwsk_oraZC4C&printsec=frontcover]

MARQUESE, Rafael Bivar de. *Feitores do Corpo, Missionários da Mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 166-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MATHEUS, Marcelo Santos. A produção da liberdade no Brasil escravista (Século XIX). *História*, Assis/Franca, v. 37, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742018000100206&lng=en&nrm=iso>.

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

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p.143.

MATTOSO, Kátia M. Queirós. A carta de alforria como fonte complementar para o estudo da rentabilidade da mão-de-obra escrava urbana (1819-1888). In: PELÁES, Carlos Manoel; BUESCU, Mircea. *A moderna história econômica*. Rio de Janeiro: Apec, 1976.

MEDEIROS, Mércia Carréra de. *Reconstituição de uma fazenda colonial: estudo de caso - Fazenda de São Bento de Jaguaribe*. Programa de Pós-graduação em Arqueologia Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MELO, Evaldo Cabral. Canoas do Recife: um estudo de microhistória urbana. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, 1978, v. 50.

MIEKO, Nishida, As alforrias e o papel da etnia na escravidão urbana: Salvador, Brasil, 1808-1888. *Estudos Econômicos*, vol. 23, n. 2 (1993).

MOLINA, Sandra. *A Morte da Tradição: a Ordem do Carmo e os escravos da santa contra o Império do Brasil (1850-1889)*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social, USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, 2006.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. Terras da Igreja: arrendamentos e conflitos no Império do Brasil. In: CARVALHO, José Murilo de. *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Recife: UFPE, 1966.

NEDER, Gizlene et al. Os estudos sobre a escravidão e as relações entre a História e o Direito. *Tempo*, Vol. 3 - nº 6, Dezembro de 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NUNES NETO, Antonio Pessoa. Aspectos da Escravidão de Pequeno Porte no Recife no século XIX. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*. Recife, nº 61, junho de 2005.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: seu mundo e os outros*, Salvador, 1790/1890. São Paulo: Corrupio, 1988.

PACHECO, Paulo Henrique Silva. *Moral e disciplina: monges e escravos no espaço monástico beneditino na Corte Imperial*. (Dissertação de Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

PACHECO, Paulo Henrique Silva. *Os beneditinos e o governo: o jogo de poderes na corte imperial*. V Simpósio Nacional Estado e Poder: Hegemonia. Disponível em: http://simposiohegemonia.pro.br/44_pacheco_paulo_henrique_silva.pdf; Acesso em: 12/04/2011

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

PAIVA, Eduardo França. Sociabilidade, magia e relações de poder no universo cultural afro-brasileiro. *Anales de Desclasificación*, V. 1, n.2, 2006.

PALMA, Rogerio da; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 311-340, Apr. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582018000200311&lng=en&nrm=iso>.

PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial: jurisconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001, p. 167.

PINHEIRO, Alceste. O Ventre Livre em um Jornal Católico do Século XIX. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH - Questões teórico -metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.

PIRATININGA Jr., Luiz Gonzaga. *Dietário dos Escravos de São Bento*: originários de São Caetano e São Bernardo. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul: Prefeitura, 1991.

RAMOS, Vanessa Gomes. “*Os Escravos da Religião*” – Alforriandos do clero católico no Rio de Janeiro Imperial (1840-1871). (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

REIS, Déborah Oliveira Martins dos. Araxá, 1816-1888: posse de escravos, atividades produtivas, riqueza. *XXXIV Encontro Nacional de Economia* (APEC), 2006, Salvador.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A família negra no tempo da escravidão*: Bahia, 1850-1888. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-graduação em História do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2007, p. 84.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REVEL, J. *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROCHA, Ilana Peliciari. De “escravos da nação” a “libertos da nação”: o período de inspeção do Estado, 1871-1876. *Anais Eletrônicos do XXI Encontro Regional de História – História, Democracia e Resistências* (ANPUH-MG), Montes Claros, 2018. Disponível em: http://www.encontro2018.mg.anpuh.org/resources/anais/8/1533476859-ARQUIVO_ilanaanphu2018.pdf

ROCHA, Mateus. Escravos e beneditinos. *RIHGB*, Rio de Janeiro, 149 (358): 1-121, jan./mar., 1988.

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

SANTOS, André Carlos. *O crime compensa? O preto Thomaz, seus crimes e a criminalidade escrava (1867-1871)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/35232/1/TESE%20%20Andr%C3%A9%20Carlos%20dos%20Santos.pdf>

SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, 32 (2005), 115-137.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Ex-escrava proprietária de escrava: um caso de sevícia na Bahia do século XIX. *Cadernos de Campo*, n.1, 1991, p. 36.

SANTOS, Jocélio Teles. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, 32 (2005), 115-137.

SANTOS, Maria Emilia Vasconcelos dos. “*Moças Honestas*” ou “*Meninas Perdidas*”: um estudo sobre a honra e os usos da justiça pelas mulheres pobres em Pernambuco Imperial (1860-1888). (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. Os engenhos beneditinos do Brasil colonial. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambuco*. Recife, vol. LV, 1983.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colônia 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 192.

SCOTT, Rebecca J. *Emancipação Escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre, 1860-1899*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas,

SERBIN, Kenneth P. *Padres, Celibato e Conflito Social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Aberto Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, António de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa: recopilado de todos os impressos até o presente*. Lisboa: Typographia de M.P. de Lacerda, 1823, v.I.

SILVA, Eduardo; SILVA, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.32.

SILVA, Gian Carlo de Melo. *Um só corpo, uma só carne: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800)*. Recife: Ed. da UFPE, 2010.

SILVA, Maciel Henrique. *Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840-1870)*. Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, Maciel Henrique. *Nem mãe preta, nem negra fulô*: histórias de trabalhadoras domésticas em Recife e Salvador. Jundiaí, SP: Paco, 2016.

SILVA, Wellington Barbosa da. “Uma autoridade na porta das casas”: os Inspetores de Quarteirão e o policiamento no Recife do século XIX (1830-1850). *Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, vol. 17, jul/dez. 2017. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/7f58/d185751acab8be141a9796169ada999a8433.pdf>

SLENES, Robert W. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, mar.88/ag.88, v.8, n. 16, p.189-203.

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.

SLENES, Robert W. Senhores e subalternos no Oeste Paulista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 2: Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

SOUZA, Jorge Prata de. *Escravidão ou Morte*: os escravos na Guerra do Paraguai. Rio de Janeiro: Maud/ADESA, 1996.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros*: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII. (Dissertação de Mestrado). Pós-graduação em História Social da UFRJ, 2007.

TAVARES, Cristiane. *Ascetismo e colonização*: o labor missionário dos beneditinos na América Portuguesa (1580-1656). (Dissertação de Mestrado). Pós-graduação em História da UFPR, 2007.

TERRA, J. E. Martins. *O Negro e a Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

THOMPSON, E.P. *Costumes em Comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, *Senhores e caçadores*: a origem da lei negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TOLLENARE, L.F. de. *Notas dominicais*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A Outra família*: concubinato, Igreja e escândalo na colônia. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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

VASCONCELOS, Sylvana Maria Brandão de. *Ventre Livre, Mãe Escrava*: a reforma social de 1871 em Pernambuco. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1996.

VERSIANI, Flávio Rabelo; VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. *Preços de Escravos em Pernambuco no Século XIX*. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Economia Série Textos Para Discussão, Outubro de 2002, texto nffl 252, p.14. Disponível em: < <http://www.unb.br/face/eco/cpe/TD/252Octo2FVersiani.pdf>> Acesso em: 15 de dezembro de 2006.

XAVIER, Regina Célia Lima. *A conquista da liberdade*: libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. Campinas: Centro de Memória-Unicamp, 1996.

Coleção Ars histórica

O Desconforto da Governabilidade

Rômulo Luiz Xavier do Nascimento

Os Escravos do Santo

Robson Pedrosa Costa

ISBN 978-65-86732-29-0



9

786586

732290