

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E ECONOMIA
LICENCIATURA EM HISTÓRIA

MARCELO INÁCIO DE OLIVEIRA ALVES

**SENHORES DE ESCRAVOS NO RECÔNCAVO DO RIO DE JANEIRO:
ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DO PODER SENHORIAL
(FREGUESIA DE SÃO GONÇALO DO AMARANTE, XVIII)**

Nova Iguaçu

2011

Resumo

No Antigo Regime visava-se a procura de segurança, a conservação de um status e sua transmissão geracional. Não se tratava tanto de um objetivo, e sim de um *comportamentos* para melhorar o *controle* sobre o ambiente social. Logo, o status e posições hierárquicas dos indivíduos na comunidade são (re)criadas geracional e cotidianamente. No caso dos senhores, visava-se a manutenção do governo dos escravos, socialmente (re)construído. Tendo em mente essa construção, o nosso objetivo geral é analisar as *estratégias, códigos, práticas, a mentalidade dos senhores de escravos em São Gonçalo no século XVIII*. A partir daí, observamos as relações, alianças e negociações para fazer-se e ser visto como senhor; a caracterização de práticas senhoriais para legitimarem-se perante os iguais e os subalternos; analisar os códigos compartilhados pelos pares para serem reconhecidos como senhores, para além da posse de escravos; compreender as estratégias e alianças parentais das famílias senhoriais; criar uma tipologia dos senhores de São Gonçalo através da posse de escravos e títulos; e apontar caminhos para futuras pesquisas.

MARCELO INÁCIO DE OLIVEIRA ALVES

**SENHORES DE ESCRAVOS NO RECÔNCAVO DO RIO DE JANEIRO:
ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DO PODER SENHORIAL
(FREGUESIA DE SÃO GONÇALO DO AMARANTE, XVIII)**

**Monografia apresentada ao curso de História
como requisito parcial para a obtenção do
Título de Licenciado em História do Instituto
Multidisciplinar da Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro**

Orientador: Prof. Dr. Roberto Guedes Ferreira

Nova Iguaçu

2011

MARCELO INÁCIO DE OLIVEIRA ALVES

**SENHORES DE ESCRAVOS NO RECÔNCAVO DO RIO DE JANEIRO:
ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DO PODER SENHORIAL
(FREGUESIA DE SÃO GONÇALO DO AMARANTE, XVIII)**

**Monografia apresentada ao curso de História
como requisito parcial para a obtenção do
Título de Licenciado em História do Instituto
Multidisciplinar da Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto Guedes Ferreira (UFRRJ)

Prof. Dr. Marcelo Otávio Neri de Campos Basile (UFRRJ)

Prof Dr Álvaro Pereira do Nascimento (UFRRJ)

Nova Iguaçu

2011

Agradecimentos

Primeiramente a Deus, por conceder-me a existência, saúde, cognição e o bom convívio com os meus.

Ao meu orientador Prof. Drº Roberto Guedes. Além de ceder-me gentilmente as fontes, foi meu aliado não se furtando em nenhum momento em orientar-me ao longo de toda a pesquisa: um amigo.

Aos professores Anderson de Oliveira, Beatriz Catão e, sobretudo, João Fragoso pelas críticas, observações e admoestações feitas ao meu trabalho outrora apresentado no Seminário Pensa Rio, organizado pelo grupo de pesquisa Antigo Regime nos Trópicos (UFRJ).

A todos os competentes professores do IM/UFRRJ que passaram em minha formação.

À toda equipe de orientandos do Prof. Drº Roberto Guedes que formou-se em uma força-tarefa para transcrever diversas fontes, muitas das quais foram esteio para essa pesquisa.

À minha mãe, que está ao meu lado em todos os momentos felizes e difíceis de minha vida com amor infinito.

A meu pai, sendo um espelho de vencedor no qual eu miro todo dia.

A meu irmão, que, dentre cópias, impressões e compra de livros, até seu incondicional companheirismo, se faz presente em minha vida.

À Doutora Oftalmologista Rosane Resende, cujo esmero e competência em cuidar de minha saúde visual, desde os meus 2 anos de idade, foram decisivos para minha vida.

Aos amigos que de forma direta e indireta contribuíram para o meu caminhar, de quedas e sucessos.

Sumário

Introdução: por que estudar os senhores de escravos?	7
Capítulo I: Os Senhores e o Governo dos Escravos na Historiografia	18
Capítulo II: “Se o senhor se houver com os escravos como <i>pai</i>, se poderá também <i>depois</i> haver como <i>senhor</i>”	37
Capítulo III: Os Senhores de Escravos de São Gonçalo no XVIII: estratégias de legitimação do poder senhorial	49
Considerações finais	64
Fontes e Bibliografia	66
Anexos	69

Nova Iguaçu

2011

Introdução: por que estudar os senhores de escravos?

O ponto em que se encontra o estudo sobre a escravidão no Brasil demonstra que é relativamente fácil ter acesso a produção historiográfica de qualidade sobre os escravos. Mas, a situação não é a mesma quando se quer saber acerca dos senhores. A produção é delgada, pois a historiografia da escravidão deu mais ênfase ao escravo do que à política de governo senhorial. Em outras palavras, conhece-se muito mais os cativos do que os senhores.

E tal situação salienta-se no tocante ao Recôncavo Guanabario, no qual é recorrente “problematizar sobre o debate da escravidão [...] com o *objetivo central* de definir um contexto no qual se desenvolveu a *vida escrava* durante a derradeira parte do período colonial e a primeira metade do século XIX.” As estratégias, “as reconstruções culturais do mundo do cativo, tendo em vista os limites e as possibilidades sociais impostos e permitidas pelo regime escravista, bem como os espaços de sociabilidade que os escravos teciam entre eles e com agentes de outros segmentos da sociedade”¹, são bastante explorados e estão no cerne das pesquisas sobre o Recôncavo do Rio de Janeiro durante o período colonial tardio.²

Todavia, falta um estudo nessa área sobre os senhores, esmiuçando seus códigos, estratégias políticas e parentais e as formas de legitimação do seu poder. Analisar tais aspectos é o que pretendemos nessa monografia por meio de fontes eclesiásticas setecentistas.

A monografia visa contribuir para o preenchimento de uma lacuna historiográfica em alguns aspectos. Cumpre lembrar que uma freguesia pouco explorada não se mostra menos importantes no cenário colonial, pelo contrário,

A inserção da região do Recôncavo da Guanabara [...] na economia colonial se deu no século XVII (com a produção de aguardente) e, principalmente durante o século XVIII, quando foi encontrado ouro em Minas Gerais. Com a necessidade do escoamento do ouro e o abastecimento da província mineira, bem como uma ligação direta com o porto mais próximo das regiões auríferas, a região do Recôncavo Guanabario teve os seus rios utilizados com tal objetivo, além de ter o seu território cortado por estradas e caminhos com o objetivo de se alcançar Minas Gerais. [...]. Em função disso, [...] além de passagem, tal região serviu como entreposto comercial e constituíram lugares de descanso e pouso para tropeiros, viajantes e autoridades.³

Entretanto, a área a qual se refere é a região de Iguaçú. Deve-se haver um maior debate historiográfico do entorno da Baía de Guanabara colonial.

Igualmente importante é explorar o século XVIII, pois as obras predominam para o século XIX. Em parte, tal fato explica-se pela dificuldade de acesso às fontes coloniais. Não

¹ BEZERRA, Nelson. Mosaicos da Escravidão: africanos e crioulos no Recôncavo da Guanabara (1780-1790). ANPUH. XII Encontro Regional de História. p. 1 (grifo meu).

² Cf. o conceito de colonial tardio em FRAGOSO, João. Algumas notas sobre a noção de colonial tardio no Rio de Janeiro: um ensaio sobre a economia colonial. Locus: Revista de História. Juiz de Fora, v. 6 n. 1. 2000.

³ BEZERRA, Nelson. Mosaicos da Escravidão. *Op. Cit.* p. 2-3.

obstante, a monografia contempla quase todo o século XVIII são gonçalense (1722-1794). Esse corte temporal permite perceber as gerações senhoriais e sua reprodução com base na escravidão. Provavelmente há uma linha contínua entre os conquistadores do seiscentos e a colonização setecentista, em que novos senhores entram em cena. Ou seja, é um século mister para analisar tanto os senhores emergentes quanto os de famílias tradicionais de conquistadores.⁴ Estas últimas expandiam seu poder de longa data, geracionalmente, e especializando-se.

“Provavelmente, existia uma ‘divisão do trabalho’ entre as famílias de um bando: algumas se dedicavam mais às alianças locais, enquanto outras, aos elos com facções das elites de distintas capitânicas da América. Os casamentos dos rebentos de José Barcelos Machado, por exemplo, serviram para costurar pactos dos Teles/Correia com potentados de distintas freguesias do Rio, como Irajá e *São Gonçalo*. [...] Assim, o dito bando, como em outros, produziu uma engenharia de matrimônios interligando alianças com potentados de freguesias e de capitânicas, sendo que tais práticas se repetiriam no tempo.”⁵

Estas práticas senhoriais de articulação matrimonial como estratégia de manutenção e reprodução do poder eram, em muitos casos, alianças além das fronteiras da freguesia. No caso de São Gonçalo setecentista, tem-se um grande exemplo na família Car Ribeiro. Em 1778, um capitão mor de São João Del Rei e sua esposa:

assinaram uma escritura de dote para o casamento de sua filha Maria Angélica de Sá Meneses, à época com 16 anos, com um primo, o Tenente Francisco Roberto Car Ribeiro, natural da Freguesia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara. Seus pais, o Desembargador Roberto Car Ribeiro, já falecido, e Dona Maria Angélica de Sá Meneses, tia da noiva, eram, nitidamente, uma família prestigiada da região, embora com problemas financeiros. [...] O Tenente Francisco Roberto Car Ribeiro já havia recebido a sua legítima paterna e, sendo ainda viva sua mãe, afirmava ter dela recebido legados. Os bens que possuía o noivo eram: um engenho de cana, muitas terras, casas de morada, gado, cavalos, moinhos, 115 escravos e mais um crédito que lhe devia seu irmão, no valor de 1:200\$000.⁶

Essa foi uma das práticas de grandes senhores em São Gonçalo no século XVIII. Importante para o nosso estudo é a menção a posse de 115 escravos, entre outros bens, além do poder de articulação para formar alianças com famílias também potentes de outra capitania.

Outra prática senhorial percebida por João Fragoso em São Gonçalo do século XVII é a permissão da formação das famílias escravas como barganha mútua e desigual entre escravos e senhores para o governo destes últimos sobre os cativos. O autor conclui que, entre

⁴ Tais análises serão feitas a partir das perspectivas de João Fragoso nas obras FRAGOSO, João. “A Nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa”. *Tempo - Revista do Departamento de História da UFF*, Niterói, v. 8, n.15, “A nobreza da República; notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro”, *Revista Topoi* (UFRJ-PPGHIS), Rio de Janeiro, nº 1, pp. 45-122.. “A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua elite senhorial (séculos XVI e XVII)”, In, FRAGOSO, GOUVEIA & BICALHO (Org.) *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI e XVII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

⁵ FRAGOSO, João. “A Nobreza vive em bandos *Op. Cit.* p. 14, 2003. (grifo meu)

⁶ BRÜGGER, Sílvia. Minas Patriarcal: família e sociedade (São João Del Rei, séculos XVII e XIX).UFF, Niterói, 2002 (tese de doutorado), p. 221.

1646 e 1668, “as relações entre senhores e escravos na região se traduziam, aparentemente, na estabilidade de famílias escravas.”⁷ Potencialmente tais códigos de dominação senhorial compartilhados pelos senhores são gonçalenses atravessaram o século XVIII, mesmo com o aumento do tráfico, pois “esses senhores [Baltazar Leitão e os da família Benevides de Sá], mais os Barbalho e os Barreto Faria, apesar de poderem repor seus cativos via Atlântico, tinham parte expressiva de seus plantéis formada por famílias escravas” – o que confere menos um perfil tradicional de *plantation* e mais a configuração de aldeias.

“Os batismos sugerem, ainda, a existência de rendes de sociabilidade de escravos que ultrapassavam os engenhos. [...] Uma mesma família escrava era capaz de manter, simultaneamente, compadrios com cativos de distintos engenhos. [...] A estabilidade da família aparece associada a elos de compadrios entre senzalas de engenhos diversos. Evidentemente, os exemplos apresentados [...] insinuam redes de sociabilidades escravas que atravessavam a freguesia. Estas teias podiam ser ou não entre cativos de senhores aparentados.”⁸

A relação senhor/escravo ia além das porteiras da sua unidade produtiva. As alianças intra-planteis eram permitidas pelos senhores, os quais viabilizaram a reprodução de tais alianças com subalternos. Enfim, “ao que parece, a idéia de negociação entre senhores e escravos não era apenas uma figura de retórica. [...] A hipótese de barganhas com escravos como prática da nobreza e, mesmo, a existência de uma certa coincidência de interesses entre ambos”⁹ é necessária para compreender a legitimação do mando senhorial compartilhado por todos na aldeia, quiçá com mais largo alcance.

Contudo, é importante ressaltar o contexto de transformações pelas quais passa a Guanabara no século XVIII. “Ao longo do Setecentos, o Rio de Janeiro transformou-se na principal praça mercantil do Atlântico Sul e da América portuguesa. Por exemplo, o Rio de Janeiro, na década de 1790, era o principal porto do tráfico internacional de escravos nas Américas.”¹⁰ Logo, “não seria absurdo pensar que o porto carioca tenha absorvido no mínimo 50% do total de exportações de africanos para o Brasil durante o século XVIII.”¹¹ (vide a tabela I)

⁷ FRAGOSO, João. A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 18.

⁸ FRAGOSO, João. A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 19.

⁹ FRAGOSO, João. A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 19-20.

¹⁰ FRAGOSO, João. Efigênia angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial Topoi, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 74. Cf. SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹¹ Para o aumento do tráfico ver 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. p. 46. Não é à toa que Silvia Lara observa uma “multidão de pretos e mulatos” no Rio de Janeiro setecentista. Ver LARA, Silvia. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007..

Tabela 1

Tráfico de escravos em áreas do Brasil durante o século XVIII ¹²								
	Amazonia		Bahia		Pernambuco		South-east Brazil (RJ)	
	Embarked	Disembarked	Embarked	Disembarked	Embarked	Disembarked	Embarked	Disembarked
1700	110	100	8,754	7,752	7,423	6,755	6,128	5,427
1701-1725	3,976	2,513	209,491	184,871	121,301	110,748	138,405	121,938
1726-1750	4,830	1,668	264,094	231,174	80,993	73,430	181,805	159,523
1751-1775	26,014	22,927	191,993	176,069	76,923	70,653	231,632	204,942
1776-1799	46,205	43,006	229,600	214,640	77,133	71,973	282,013	258,770
Total	81,135	70,214	903,932	814,506	363,773	333,559	839,983	750,601

Fonte: *The Estimates database da Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <http://slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces?yearFrom=1700&yearTo=1799>.

Tendo em vista tal aumento da importação de cativos, percebe-se a necessária preocupação senhorial de como governá-los. E não estamos falando exclusivamente de um único grupo senhorial. Há perfis variados de senhores, pois, segundo Manolo Florentino, eram reais as possibilidades de possuir escravos já que eram “mercadorias socialmente baratas, ao menos no Rio de Janeiro, [ainda mais por que] a oferta africana de homens deveria atender não a uma demanda episódica, mas sim a uma procura que se prolongou e aumentou no tempo. [...] a oferta africana tinha, pois, que ser uma oferta elástica e barata de homens.”¹³

Em resumo, o número de escravos no Rio de Janeiro setecentista aumenta vertiginosamente, e, necessariamente, o número de senhores também, dada a potencialidade do acesso à posse escrava. Eis a preocupação em analisar como governar tantos escravos ingressos na Guanabara e a criação cotidiana de códigos e práticas senhoriais para tal, principalmente nas áreas rurais, como em São Gonçalo, pouco explorado pela historiografia. Enfim, a relevância dessa pesquisa se expressa no ineditismo do tema e período, mas também na escolha de uma área tão importante quanto negligenciada pela historiografia da escravidão colonial.

Como referencial teórico, partimos da noção da não existência prévia do encaixe dos indivíduos nas hierarquias da sociedade de Antigo Regime setecentista são gonçalense. Logo, há a necessidade da construção cotidiana da posição senhorial cujo “*poder* é aquele que não é garantido por nenhuma instituição e que traduz uma influência imprevista sobre a realidade

¹² Na tabela I, o século XVIII fluminense importava no total 750.601 escravos; sendo que de 1700 a 1750 chegam ao Rio 286.888 cativos, e desse período até 1799 desembarcam nos portos cariocas 463.712 africanos: um aumento de 38% na segunda metade do século XVIII. O que corrobora com tal crescimento é o fato de que nesse mesmo período os portos baianos foram superados pelos do Rio de Janeiro em torno de 15%.

¹³ FLORENTINO, Manolo. Em costas negras: *Op. Cit.*. p. 83-85.

social.”¹⁴ Além disso, “não se trata aqui de uma sociedade onde [...] a luta pelo *status quo* pode ser pensada em termos de empreitada individual: ela é fundamentalmente familiar,”¹⁵ cuja “base era a procura de segurança, na qual a conservação de um *status* era a sua transmissão de geração em geração.”¹⁶ Deste modo, percebemos a necessidade de os senhores tecerem estratégias (políticas e parentais) a partir de uma concepção de governo dos escravos socialmente compartilhada, e com práticas reconhecidas por seus pares e subalternos. Tudo isto identifica e reconstrói famílias senhoriais no tempo, apesar da difícil transmissão do poder senhorial às gerações seguintes.

No Antigo Regime visava-se a “a procura de segurança, na qual a conservação de um status era a sua transmissão de geração em geração. Não se tratava tanto de um objetivo, e sim de um vínculo preliminar de *comportamentos* que tentavam melhorar o *controle* sobre o ambiente social e natural.”¹⁷ Logo, o status e posições hierárquicas dos indivíduos na comunidade são (re)criadas geracional e cotidianamente. No caso dos senhores, visava-se a manutenção do governo dos escravos, socialmente (re)construído. Tendo em mente essa construção, analisar as estratégias, códigos, práticas, a mentalidade dos senhores de escravos em São Gonçalo no século XVIII, é o nosso objetivo, ao demonstrar as relações, alianças e negociações para fazer-se e ser visto como senhor, perante os iguais e os subalternos. Além dos códigos compartilhados pelos pares para serem reconhecidos como senhores para *além* da posse de escravos – criar uma tipologia dos senhores de São Gonçalo através da posse de escravos e títulos/postos. Para tal, as estratégias e alianças parentais das famílias senhoriais são imprescindíveis.

A Sociedade Viva Pelos Senhores de Escravos São Gonçalenses

Na América lusa, “as populações eram ordenadas pelos preceitos da segunda escolástica, com as suas idéias de monarquia católica, autogoverno, sociedade corporativa e

¹⁴ REVEL, Jacques. *Prefácio*. In: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 32. (grifo meu)

¹⁵ REVEL, Jacques. *Prefácio*. In: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 30-32. (grifo meu)

¹⁶ LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 99.

¹⁷ *Ibid.* p. 73

de *casa*.”¹⁸ Partimos da análise de obras sob influência da *segunda escolástica*, tal vertente foi fundamental para o funcionamento ideológico da sociedade de Antigo Regime, cujos códigos cognitivos e as relações pessoais são calcados pela religião católica¹⁹. Esse pensamento de matriz católica, através do qual pessoas pensavam a si próprias e formavam a concepção de mundo, imperava no século XVIII fluminense. Importante perceber que, mesmo sendo uma sociedade predominantemente de iletrados, não era necessário saber o que significa segunda escolástica, bastava compreender a visão de mundo da época.

A sociedade de Antigo Regime do Império português era polissinodal e corporativa, ou seja, hierarquizada em todos os segmentos – inclusive dentro da escravaria – cujas diferenças são resguardadas pelos participantes. Todos compartilham essa visão de uma ordem natural perpétua com uma lógica divina. A partir dessas diferenças o mundo era ordenado.²⁰

De acordo com o pensamento medieval, na realização do destino cósmico²¹, cada parte do todo tem sua função diferente e cada um coopera de maneira diversa. Logo, todos os órgãos da sociedade eram indispensáveis. A criação é ordenada visando o fim comum. Ligando-se a isso está, então, o impedimento de um poder político único: se a sociedade caminha repartida e hierarquizada em que cada um tem sua função no destino cósmico, assim o é o poder político. Desse modo, Hespanha faz alusão às monarquias católicas, corporativistas no sentido de que a cabeça é o rei, de onde emana a vontade e as ordens que passam por todo o reino, ou seja, o corpo. Cada órgão é possuidor de sua autonomia, autoregulação e função específica, mas também o são as instituições do reino. Em suma, as ordens vêm do rei, mas as instituições – religiosas, públicas, familiares, comunitárias e grupos profissionais – têm autonomia para cumpri-las ou adaptá-las. O rei (a cabeça) não pode impor-se ou limitar as prerrogativas ou funções dessas instituições – órgãos do corpo –, e funciona como representação da sociedade.

¹⁸ FRAGOSO, João. Efigênia angola, Francisca Muniz. *Op. Cit.* p. 80.

¹⁹ HESPANHA, A. M. & XAVIER, Ângela Barreto, "A representação da sociedade e do poder", In: História de Portugal, IV ("O Antigo Regime", dir. A. M. Hespanha), Lisboa, Círculo de leitores, 1993.

²⁰ HESPANHA, Manuel. *Imbecillitas*. Rio de Janeiro, Annablume, 2010.

²¹ O pensamento político e social medieval é sobranceado pela idéia de existência de um “cosmos”, de uma ordem universal que abarca os homens e o mundo, guiando cada um dos seres criados para um objetivo último, e o pensamento cristão o identificava como o próprio Criador. Então, sem tomar como referência a essa causa última, derradeira, a esse fim que os transcendia, os mundos humano e físico não seriam inteligíveis. HESPANHA, A. M. & XAVIER, A. B., "A representação da sociedade. *op. cit.* p. 32

Assim configuram-se as monarquias católicas de Antigo Regime, cujo autogoverno expressa-se, no âmbito holístico, através da representação corporativa da sociedade e do poder; na prática, segundo Hespanha e Xavier,

o poder era, por natureza, repartido; e, numa sociedade bem governada, esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica (*iurisdictio*) dos corpos sociais, embora esta autonomia não devesse destruir a sua articulação natural (*cohaerentia, ordo, dispositio naturae*) – entre a cabeça e a mão deve existir o ombro e o braço, entre o soberano e os oficiais executivos devem existir instâncias intermédias. A função da cabeça (*caput*) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada corpo social (*partium corporis operatio propria*), mas a de, por um lado, representar externamente a unidade do corpo e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (*ius suum cuique tribuendi*), garantindo a cada qual o seu estatuto (‘foro’, ‘direito’, ‘privilégio’); numa palavra, realizando a justiça. E assim é que a realização da justiça – finalidade que os juristas e politólogos tardomedievais e primomodernos consideram como o primeiro ou até o único fim do poder político – se acaba por confundir com a manutenção da ordem social e política objectivamente estabelecida.²²

Evidentemente, em meio a essas concepções, “a autoridade dos senhores sobre os escravos, forros, lavradores livres – os moradores dos engenhos e de suas cercanias – foi construída,”²³ pois:

os negros ou os ameríndios eram como que meninos, a carecer de direcção, de educação. Os trabalhos que teriam que prestar aos seus senhores eram como que pagas graciosas da protecção e direcção recebidas; tal como os serviços obsequiosos dos filhos a seus pais. E, nesse sentido, do que se trata [...] de uma dependência doméstica”. Essa “é a *teoria da casa* e das relações domésticas.”²⁴

A visão de senhor na sociedade de Antigo Regime colonial é a do pai da *casa*, não (só) no sentido familiar, mas *político*. E a ideia de *casa* não concerne à estrutura física e concreta de moradia, e sim *organismo político* no qual o senhor/pai assume a função – de acordo com os costumes²⁵ e posturas *honestamente*²⁶ ocupadas dentro de suas respectivas posições na ordenação hierárquica do mundo²⁷ – da cabeça que rege a organização parental e política de sua *casa*, ou seja, de sua linhagem, de seu sangue; buscando legitimar e ascender de acordo com seu poder e referendado pela sociedade colonial segundo os costumes da comunidade.

De acordo com as noções patriarcais de Antigo Regime, o senhor é visto como o *patria potesta* no sentido de possuir o poder de mando em sua *casa* perante não só aos filhos, mas também sobre os escravos. Eles devem ao senhor reverência e sujeição. E o *patria* tem

²² HESPANHA, A. M. & XAVIER, A. B., "A representação da sociedade. *op. cit.* p. 32

²³ FRAGOSO, João. Efigênia angola, Francisca Muniz. *op. cit.* p. 80.

²⁴ HESPANHA, Manuel. Imbecillitas. *op. cit.* p. 202 (grifo meu)

²⁵ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Segunda Partida, Título 5, Ley 6. Disponível em: <http://Rebeliones.4shared.com>. Acessado em: 15/07/2011.

²⁶ “Viver honestamente [...] era aderir à natureza das coisas, da ordem natural do mundo.” HESPANHA, Manuel. Imbecillitas. *op. cit.* p. 50.

²⁷ “A ideia de ordem nesta sociedade tradicional faz do mundo o reino da diversidade, um enorme conjunto de coisas infinitamente diferentes entre si e, em virtude dessas diferenças, hierarquizadas (*ordo autem in disparitate consistit* – de facto, a ordem consiste na desigualdade das coisas).” HESPANHA, M. Imbecillitas. *op. cit.* p. 54.

como atribuição exercer as punições com intuito de buscar o manutenção da ordenação social e política, em consonância com os bons costumes, expondo sua ascendência moral sobre os subalternos, leia-se, parentes consanguíneos e escravos, dentro do seu *senhorio*.²⁸

Lógico que estamos falando de uma sociedade de Antigo Regime, mas também *escravista*²⁹. Conforme Moses Finley, uma sociedade “escravista” diferencia-se de uma “com escravos” quando a escravidão torna-se uma instituição essencial para a sua economia e seu modo de vida, no sentido de que a renda que sustenta a elite dominante advém substancialmente do trabalho escravo. O conceito de sociedade escravista formulado por Finley refere-se, então, a um tipo de sociedade na qual a escravidão é “um sistema institucionalizado do uso, em larga escala, do trabalho escravo nas cidades e nos campos”³⁰, tanto para a produção quanto para o estilo de vida nelas existente.

Para caracterização de tal sociedade, Finley menciona a existência simultânea de três fatores essenciais. O primeiro é a propriedade da terra ser concentrada, o que faz necessário o uso de mão-de-obra extra-familiar. O segundo aspecto é o desenvolvimento dos bens de produção mercantil e de um mercado para venda, o que possibilitou, inclusive, a comercialização dos escravos. Por último, a ausência de mão-de-obra interna disponível em quantidade suficiente, obrigando os agenciadores de trabalho a recorrer a estrangeiros (escravos)³¹. Tudo isso visava a diferenciação social da elite via escravidão, ou seja, a elite se constitui como tal pela escravidão.

Fontes e instrumentos para analisar os senhores de escravos do Rio de Janeiro colonial

Aqueles que se dedicam à “História Social do Rio de Janeiro colonial deparam-se com dois infortúnios relativos às fontes. O primeiro é, praticamente, a inexistência de coleções cartorárias,” devido ao “incêndio do fórum da cidade no século XVIII. [...] O segundo infortúnio é a escassez de documentos coloniais no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.” Em meio a este cenário deficiente “uma fonte ainda pouco explorada são os registros

²⁸ “A veces se toma esta palabra potestas por ligamiento de reverencia, y de sujeción y de castigamiento que debe tener el padre sobre su hijo y de esta postrimera manera hablan las leyes de este título.” Alfonso X El Sabio. Las Siete Partidas. Primeira Cuarta, Título 17, Ley 3.

²⁹ A operacionalização da idéia de sociedade escravista não se opõe à noção de Antigo Regime. Já que a escravidão se acopla às hierarquias e desigualdades inerentes a tal sistema social.

³⁰ FINLEY, Moses. Escravidão Antiga e Ideologia. Op. Cit. p. 69.

³¹ FINLEY, Moses. Escravidão Antiga e Ideologia. Op. Cit. p. 89.

paroquiais. Na verdade, esses registros compõem as únicas coleções seriadas que possuímos para a História Social do Rio de Janeiro.”³²

Para além desse cenário da (in)disponibilidade das fontes, é mister atentar que “estamos diante de sociedades católicas, cujas populações eram tementes a Deus, ou – o que é o mesmo – cuja disciplina social passava pelos sacramentos da Igreja Católica, o que transforma as fontes paroquiais em documentos de grande valor, por seu caráter repetitivo e por sua quantidade.”³³

Nesse quadro, debruçar-nos-emos sobre registros de batismo de escravos de São Gonçalo do Amarante de 1722 a 1794.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, “na forma do sagrado Concílio Tridentino,”³⁴ estipulavam a constatação de certas informações nos registros de batismo: “data e local do batismo, nome do batizando, dos seus pais, nome dos padrinhos, seu estado matrimonial, nome dos proprietários dos padrinhos, caso estes fossem escravos, e, por fim, a paróquia a que pertenciam pais e padrinhos dos batizados.”³⁵

A confecção “dos assentos passava pelo poder de escrita dos padres, que eram os verdadeiros *filtros de informações*,”³⁶ devidamente referendados pela comunidade. E para nosso deleite, os padres não se reduzem apenas às informações exigidas.

No livro dos escravos, no que diz respeito a inocentes, informam-se nome e sexo, ‘cor’, legitimidade, data de nascimento e se foi batizado em perigo de vida. Sobre os pais do batizando, há menção ao nome, à naturalidade, à procedência, quando africano, ao estado matrimonial e à ‘cor’. Para os padrinhos, são feitas alusões ao nome, à condição jurídica, às vezes à ‘cor’, à naturalidade, ao estado matrimonial e, quando escravos ou forros, à procedência. No que concerne aos proprietários dos pais ou padrinhos escravos, mencionam-se o nome, o sexo, a condição jurídica, quando não nascido livre, o cargo ou o título que detinha, o estado matrimonial e o nome do cônjuge.³⁷

Em suma,

se os registros demonstram percepções de agentes sociais, as informações contidas no livro de batismo revelam lugares sociais que as pessoas ocupavam. Para além da concepção dos párocos e do discurso da Igreja, os registros de batismo demonstram uma maneira de identificar as pessoas ali mencionadas e são também registros de (e sobre os) atores sociais de então. Portanto, trata-se de documentos sociais.³⁸

³² FRAGOSO, João. Efigênia angola, *Op. Cit.* p. 74.

³³ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 74.

³⁴ Family Search: Paróquia de São Gonçalo, Livro de Matrimônios de escravos e forros 1737, Dez-1754, Maio. Imagem 3.

³⁵ GUEDES, Roberto. Na *pia* batismal: família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do Rio de Janeiro, primeira metade do século XIX. Niterói: UFF, *Dissertação* de Mestrado, 2000. p. 79.

³⁶ GUEDES, Roberto. Na *pia* batismal. *Op. cit.* p. 80.

³⁷ GUEDES, Roberto. Na *pia* batismal. *Op. cit.* p. 79.

³⁸ GUEDES, Roberto. Na *pia* batismal. *Op. cit.* p. 80.

Sob a mesma noção de percepção quanto aos aspectos qualitativos nos registros sociais das fontes eclesiásticas, utilizaremos também alguns registros de casamentos e óbitos (testamentos). Para São Gonçalo do Amarante há livros de matrimônios de escravos e forros para o período de 1737-1754, e matrimônios de livres de 1780-1781. Outrossim, registros de óbitos de 1717 a 1729, e livro de Testamentos dessa Freguesia para o período de 1733-1735.

Embora os registros de casamentos sejam dos escravos e não do grupo senhorial, é de extrema importância analisá-los já que

o momento do casamento escravo era uma maneira de os proprietários expressarem sua posição social. Para além da renda auferida pela escravidão e da renda política do parentesco, a legitimação da posição senhorial, isto é, da hierarquia entre os livres, em uma sociedade escravista, se refletiria também na ocasião do casamento de seus escravos.³⁹

Em outras palavras, através dessas fontes podemos obter outras informações, de testemunhas, padrinhos, noivos e seus senhores (se escravos) e

mapear as relações de vizinhança e a geografia política (parentesco e clientela) de uma dada freguesia. No registro das cerimônias de batismo e de casamento podemos ainda perceber pactos de alianças entre famílias, assim como de clientela. Da mesma forma, temos uma ideia da classificação social (hierarquia social) costumeira vivida na freguesia pelos paroquianos. Basta lembrar que o pároco informa, com o devido consentimento da população local – no batismo, por exemplo –, a qualidade social dos pais e padrinhos (escravos, forros, *donas*, capitães, fidalgos etc.). A qualificação dos agentes permite-nos investigar o grau de endogamia social (casamentos entre nubentes com a mesma qualidade social) e os ritmos da mobilidade social. Por seu turno, nas habilitações de casamentos temos, em linhas gerais, as histórias dos nubentes e de suas famílias narradas pelos moradores mais antigos da localidade.⁴⁰

A atividade técnica para lidar com essas fontes foi criar *banco de dados* com informações pertinentes não só aos objetivos por hora visados, mas construir uma gama de dados abrindo nosso horizonte de análises para essas áreas. Na verdade não é um trabalho burocrático ou mecânico, mas uma *técnica serial* visando filtrar as informações sutilmente transmitidas pelos agentes sociais nesses documentos, que expressam a visão de mundo da época, suas hierarquias e seu cotidiano.

Feitos os *bancos de dados* e as *fichas individuais* dos senhores, utilizaremos a *micro história*, à la Giovanni Levi⁴¹, cruzando as fontes e as informações, a fim de circunscrever o objeto chegando à sua geografia política e parental.

³⁹ GUEDES, Roberto. Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008.

⁴⁰ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 75.

⁴¹ LEVI, Giovanni. A Herança Imaterial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Vale destacar os trabalhos expoentes utilizando tal método “A combinação de técnicas seriais com os aportes da microanálise italiana já foi experimentada em algumas pesquisas recentes de doutorado. Exemplo disto é a investigação de Silvia Brügger sobre famílias mineiras no século XVIII. Roberto Guedes Ferreira acompanhou a trajetória e as estratégias utilizadas por algumas famílias escravas, ao longo de gerações, na sua transformação em forras e em seguida senhoras de cativos, na Vila de Porto Feliz entre 1798 e 1850. A tese de Martha Hameister, defendida em 2006,

Desse modo, o uso da microanálise possibilita, a partir dos assentos paroquiais, recuperar o cenário em que se desenrolava o processo geracional da ação social [...]. O uso da microanálise nos assentos paroquiais ajuda o pesquisador a apreender os recursos e restrições pelos quais os agentes sociais construíam e mudavam suas estratégias em suas interações com outros sujeitos. E isso era válido para todos os *católicos*, portanto, camponeses, escravos, forros e *senhores*.⁴²

Tal possibilidade metodológica foi trabalhada previamente por João Fragoso na mesma Freguesia de São Gonçalo, no século XVII, através das relações de compadrio estabelecidas nos batismos.

Para 1655 a 1660, trabalhei com 106 registros de batismos de livres, dos quais 18 crianças descendiam de famílias senhoriais e tinham padrinhos da mesma origem. Quanto aos padrinhos dos 84 afillados de origem popular, 43 eram de ‘casas’ senhoriais e 41 de fregueses populares; em quatro batizados, fiquei em dúvida. Estes números demonstram a capacidade das famílias senhoriais de estabelecer relações de compadrio; batizaram 61, ou 57,6%, do total analisado, sendo o predomínio dado ao grupo chefiado por Jerônimo Barbalho, líder da revolta de 1660 contra os Benevides. A este bando pertenciam, entre outros, os Gomes Bravo, os Castilho Pinto Lobo Pereira e os Martins Ribeiro. Como de costume, tais famílias estavam unidas por elos sangüíneos e de compadrio. Da mesma forma, procuravam fortalecer o seu poder local através de laços com os moradores, de distintas qualidades, da freguesia. Daí aparecerem em 30 batismos, ou seja, 28% do total, e quase a metade dos 61 feita por senhores. Daqueles 30, 24 eram crianças do povo. Entretanto, não se pode esquecer que as redes e seus números eram mutáveis.⁴³

Especificamente relacionada à uma tendência historiografia contemporânea, a micro história italiana é uma importante ferramenta teórico-metodológica a ser adotada na pesquisa. Buscando circunscrever o objeto através de fontes quantitativas, chegaremos a uma noção *holística* a partir do entendimento do cotidiano, das estratégias familiares, das relações sociais e alianças, ou seja, a partir de fontes seriais visamos o aspecto qualitativo montando o cenário de convivência e relações senhoriais em São Gonçalo setecentista.

Destarte, tal pesquisa visa contribuir metodologicamente em um debate das possibilidades de trabalho com os registros seriais a partir da micro-história para analisar diversos aspectos da vida cotidiana no Recôncavo da Guanabara no Antigo Regime colonial, no nosso caso, os senhores de escravos.

demonstrou o uso de tais fontes como chave para entender a dinâmica das relações horizontais e de clientela na Vila do Rio Grande no século XVIII. Um outro exemplo da combinação de procedimentos metodológicos pode ser verificado no estudo de Cacilda Machado para a vila de São José dos Pinhais, em fins do século XVIII, no qual ela procura apreender os cálculos sociais feitos por pequenos senhores, produtores de alimentos, numa economia voltada para o abastecimento interno. Mais recentemente, temos o belo trabalho de Manuela Pedroza que analisa as estratégias de famílias senhoriais e de lavradores em um contexto de empobrecimento de velhas freguesias açucareiras do Rio de Janeiro na passagem do século XVIII para o XIX.” FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 76.

⁴² FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 76. (grifo nosso)

⁴³ FRAGOSO, João. “A Nobreza vive em bandos: *Op. Cit.* p. 12, 2003.

Primeiro Capítulo

Os Senhores e o Governo dos Escravos na Historiografia

“Do alto do cavalo é que esse verdadeiro rei-nosso-senhor via os canaviais que não enxergava do alto da casagrande: do alto do cavalo é que ele falava gritando, como do alto da casa-grande, aos escravos, aos trabalhadores, aos moleques do éito. O cavalo dava ao aristocrata do açúcar, quando em movimento ou em ação, quase a mesma altura que lhe dava o alto da casa-grande nas horas de descanso.”

(FREIRE, Gilberto. *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951)

O tema “escravidão” no Brasil é estudado em demasia, e com competência, por historiadores, nacionais e internacionais, de diversas vertentes. Não obstante, não significa que vamos cessar os estudos sobre o assunto, mas, sim, um olhar diversificado. Nesse sentido, debruçar-me-ei, não sobre os escravos, mas na análise de uma figura histórica, que esteve intimamente ligado aos cativos: os senhores. Se é fácil ter acesso às produções historiográficas de qualidade sobre os escravos, a situação não é a mesma quando se quer saber sobre os senhores. A produção é delgada, pois a historiografia da escravidão dá mais ênfase ao escravo do que à política de governo senhorial; em outras palavras, conhece-se mais os cativos do que os senhores. A lacuna temporal também é grande: o século XVIII não é explorado pela historiografia da escravidão com o mesmo fôlego que é o direcionado para o XIX. Tal situação salienta-se mais ainda no caso do Recôncavo do Rio de Janeiro, do lado de lá da Baía da Guanabara, região relativamente negligenciada pela historiografia.

Debater autores coevos que abordam a escravidão e a administração dos escravos no século XVIII e XIX e a historiografia clássica e recente⁴⁴ é o foco deste capítulo. Os objetivos permeiam na percepção de diversos autores quanto a relação senhor/escravo, as construções de alianças, redes de sociabilidade e compadrio entre os senhores e os demais agentes sociais escolhidos, para que desta (e outras) forma possa ascender e se manter na posição socialmente reconhecida de senhor(a) de homens e de terras. Visa-se entender suas práticas e códigos tendo como fundo a sociedade colonial de Antigo Regime nos trópicos, inserida ao Império Atlântico português. Em resumo, analisar quem eram os senhores e como se relacionavam para legitimar seu poder.

Gilberto Freyre é um dos intelectuais mais importantes da historiografia brasileira, e não poderíamos deixar de começar nossa análise a partir de suas reflexões sobre a sociedade escravista e *patriarcal* brasileira.

⁴⁴ É obvio que existem debates e controvérsias com relação às vertentes historiográficas. Entretanto, não é nossa preocupação abordá-las nesse momento. Como o espaço é curto, nos deteremos apenas a algumas vertentes historiográficas, realizando o debate maior, em caso de aprovação, na dissertação.

Freyre insere-se numa discussão bastante complexa nas décadas de 20 e 30 do século XX, que era a da construção da nacionalidade, da *persona* brasileira, em um contexto de extremo racismo científico, no qual a eugenia era a moda acadêmica – não só no Brasil, mas principalmente nos Estados Unidos e na Europa. Enquanto a maioria dos intelectuais caminhava em um sentido de “melhorar” as raças através do “embranquecimento” e segregação de cor, Freyre afirmava que os negros foram tão ou mais colonizadores e formadores de nossa cultura do que o índio e o branco. Ou seja, Freyre é um dos primeiros a dar conotação positiva ao negro e à mestiçagem para criar a “nação”, no calor da discussão sobre quem é o brasileiro. Assim, ele vai na contramão das ciências sociais da época: ineditismo.

Além disso, Freyre presta uma contribuição para a compreensão dos códigos e práticas senhoriais no Novo mundo luso, escravista, a partir da *sexualidade*. Os atos sexual precoces e desregrados por parte dos homens livres era socialmente legitimado dentro do mundo patriarcal escravista. E tal situação, segundo Freyre, expressa a formação cultural da família patriarcal brasileira, que via seus membros masculinos como “garanhões”. “Nenhuma casa-grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas ou donzelas [...]. O que sempre se apreciou foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas [...]. Deflorador de mocinhas. E que não tardasse de emprenhar negras”⁴⁵, mostrando virilidade. Como destacou José Roberto Góes, Gilberto Freyre “sexualizou o passado ao trabalhar intensamente com a idéia de desejo”⁴⁶.

Como mulheres casavam e procriavam cedo, muitas morriam e quem criava os pequenos senhores eram as amas de leite, as mucamas; os meninos crescem soltos, ao sabor de suas vontades sádicas e sexuais, “brincando com os muleques. Aprendendo safadezas com eles e com as negras da copa. E cedo perdendo a virgindade. Virgindade do corpo. Virgindade do espírito.”⁴⁷ São pequenos senhores exercendo suas vontades – em sua grande maioria sexuais e abusivas – dentro da casa grande e na senzala, espelhados no *pater família*.

Ou seja, as práticas senhoriais que Freyre constrói são lidas através da fornicção, cujo estímulo vem desde a infância, entre o senhor e as escravas. E esse era o teor do relacionamento, no qual o mando senhorial quase sempre terminava ou começava em

⁴⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro. Livraria José Olympio, 1988. 20ª edição p. 372.

⁴⁶ GÓES, José R. *Escravos da paciência. Estudo sobre a obediência escrava no Rio de Janeiro (1790-1850)*. Tese de Doutorado apresentada ao PPGH-UFF. Niterói: UFF, 1998, p. 65.

⁴⁷ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. *Op cit.* p. 350

chamegos na rede. O diálogo cultural e social era a partir do sexo, o qual une e ao mesmo tempo separa a casa-grande e a senzala, “amolengando” o colonizador. Mas esse chamego e “amolengamento” não é literal, pois o sadismo senhorial sobre as escravas e muleques – lição que as crianças herdavam de seu pai – era bem rígido, em um antagonismo equilibrado.

Se assim o foi, “o que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: *ordem*.” Em outras palavras, “ninguém nega que a negra ou a mulata tenha contribuído para a precoce depravação do menino branco da classe senhoril”, segundo Freyre; “mas não por si, nem como expressão de sua raça ou de seu meio-sangue: como parte de um *sistema de economia e de família: o patriarcal brasileiro*.”⁴⁸ (grifo meu).

A necessidade dos senhores brancos de fornicarem com as suas escravas era menos devido ao clima e às raças, e mais ao sistema sócio-político⁴⁹ e econômico escravista, à escravidão doméstica e ao patriarcalismo. Para Gilberto Freyre, o que exortou a depravação não foi o africano, e de certa forma nem o “senhor branco”, mas o *sistema escravista*.

No sul dos Estados Unidos, como em Cuba, a criança e a mulher sofreram passivamente, nas casas-grandes, as mesmas *influências, não tanto de ‘clima’, nem de ‘simiesca lubricidade africana’, como do sistema de produção econômica e de organização patriarcal da família, sofridos pelo menino e pela sinhá-dona, nos engenhos e nas fazendas do Brasil*. [...] Na verdade nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como *raça* e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Exprimiu-se nessas relações o espírito do *sistema econômico* que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. *Dele se deriva* toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande.⁵⁰

A partir disso entende-se a tese principal de Freyre: a miscigenação; a qual acontece a partir do sexo precoce e abusivo dos senhores mandonistas e patriarcalistas sobre as escravas inertes. Mas, também, tratava-se de uma mestiçagem cultural e política, misturando e excluindo ao mesmo tempo.

Através do viés sexual, Freyre enxerga na sociedade colonial o pai autoritário “deflorador de mocinhas” ávido por “emprenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paterno.”⁵¹ Mas, acima de tudo, preocupado em perpetuar seu nome transmitindo seu sangue,

⁴⁸ FREYRE, Gilberto. Casa-grande. *Op cit.* p. 372-374

⁴⁹ Freyre constrói suas análises sob a ótica de Franz Boas – seu professor da Universidade Columbia –, na qual as questões devem ser percebidas a partir de seu cunho social, cultural e não racial: os africanos participaram da formação cultural, e suas condições desmoralizantes não são raciais e sim sociais e culturais a partir da sua condição escrava. Outro teórico importante para Freyre foi Freud, sexualizando a história e percebendo as relações e o cotidiano paternalista do Brasil escravista por esse prisma. Outro antagonismo em equilíbrio, ainda que tenso.

⁵⁰ FREYRE, Gilberto. Casa-grande & Senzala.. *Op cit.* p. 378-379

⁵¹ FREYRE, Gilberto. Casa-grande & Senzala. p. 372.

sua geração, sua herança material e imaterial⁵², as quais davam prestígio social aos homens de sua *casa*.

É importante lembrar que tal atitude de perpetuar o poder era reforçada pela percepção da ausência de um aparato estatal e de instrumentos teoricamente advindos dele, de proteção individual e pacificação do local. A necessidade de fazer parte da família senhorial era vital para manter o *status*, o lugar social. E recostar-se em elementos fortes e socialmente reconhecidos era mister para a sobrevivência dos subalternos, quiçá para ter condições de vida relativamente aprazíveis, ou menos sofríveis. Com isso, segundo Freyre, o senhor atribuía para si a imprescindível necessidade de existência e respeitabilidade para o andamento da vida no nordeste colonial.

Em terras recém colonizadas na qual o Estado era ausente, o pai patriarcal concentrava em si poderes distintos. Segundo Freyre, ele era a expressão da lei e do árbitro frente aos atritos de outrem; era a força política sem oposição e o mantenedor da religião católica. Era a figura do senhor mandonista à testa da unidade familiar, principal agente da empresa colonial, exercendo seu poder num ambiente vazio e carente de ordenamento. Em um antagonismo aparentemente equilibrado, o senhor pendulava entre protetor e tirano no âmbito do espaço domiciliar e fora dele.

Em resumo, os códigos compartilhados entre os senhores e os escravos, segundo Freyre, eram encharcados pelas relações sexuais. E a partir delas a casa-grande e a senzala comungavam a noção da existência do grande senhor patriarcal tendo seus despudorados desejos acatados pelos cativos e demais subalternos. Ele fornicava desregradamente, ou melhor, sob suas regras, com as escravas. Era cabeça da casa senhorial através da qual se afirmava. E como provedor e agregador absorvia os seus dependentes com suas respectivas funções para servi-lo e prestar-lhe obediência. Em outras palavras, o *pater familias* é representado por Freyre como uma autoridade patriarcal centrípeta movida e alimentada pela libido sexual.

Percebendo as práticas e costumes senhoriais expostos em Freyre, salta à vista que a escravidão regida pela violência, ao mesmo tempo em que era postulada como suave, vis-à-vis à estadunidense. Em Freyre, a democracia das relações, viabilizada pela mestiçagem cultural, não pressupunha igualdades, mas a preservação da hierarquia. Mestiçagem não tem nada a ver com igualdade. Para sanar esse aparente paradoxo, devemos atentar que “a escravidão, nos termos de Freyre, concilia a mais perversa violência com intenso intercuro

⁵² LEVI, Giovanni. Herança Imaterial. *Op. Cit.*

racial, através da mistura. A ambigüidade visível na coexistência entre afastamento e aproximação, violência sexual e afeto, máximo de exploração e proteção” responde a tal paradoxo. Pode-se inferir

“que a escravidão no Brasil foi um fenômeno marcado pela ambigüidade, pois, mesmo considerando a face altamente violenta das relações entre senhores e escravos, há um elemento potencialmente conciliador entre essas duas pontas da estrutura social da escravidão: a facilidade com que as ‘raças’ se misturavam. Segue-se por esse raciocínio que a escravidão baseada em ‘*equilibrio de antagonismos*’, conforme Freyre, produziria, necessariamente, relações raciais em equilíbrio.”⁵³

Essa obra de Freyre⁵⁴ pareceu ser uma fonte na qual muitos intelectuais à época beberam para refletir sobre seus temas. Frank Tannenbaum foi um deles. Preocupado em analisar os problemas raciais coevos do início do século XX, esse norte americano baseou-se nas idéias de Freyre a fim de enxergar os Estados Unidos.

Assim como Freyre, Tannenbaum não está centrado nas práticas senhoriais propriamente ditas. Porém, percebemos tais aspectos, de forma indireta em sua obra, quando tenta argumentar sobre os fatores de suavização da escravidão lusa e espanhola. Ele parte da premissa de que em regiões cuja religião predominante foi o catolicismo, as colônias ibéricas, a escravidão fora mais suave comparativamente às regiões colonizadas por europeus protestantes, ou seja, a América Inglesa.

À religiosidade imbricam-se outros fatores que teriam contribuído para que a vida escrava no mundo ibérico fosse mais humanizada, dentre os quais as legislações influenciadas, desde a antiguidade, pela noção de escravidão não natural ao homem, mas como uma infelicidade de alguns em se entregarem ao cativo ou forçosamente caírem nele. Ou seja,

la distinción entre esclavitud y libertad es producto de los accidentes y el infortunio, y el hombre libre bien podría haber sido un esclavo. Estas teorías de la igualdad del hombre estaban proyectadas en el telón de fondo histórico cuando el Nuevo Testamento y los padres cristianos aparecieron en escena y proclamaron que todos los hombres eran iguales ante Dios. [...] Esta creencia de que la igualdad entre los hombres es natural y razonables es, por lo tanto, tanto pagana como cristiana y deriva de los estoicos y de los Padres cristianos.⁵⁵

De acordo com essa concepção de liberdade e igualdade inerente aos homens por essência, Tannenbaum diz que a escravidão – cativo e desigualdade – é um infortúnio mundano; logo, no plano espiritual, não há diferença entre os homens: são iguais perante Deus. Assim, o escravo “contaba con un cuerpo de legislación que lo protegía como ser humano.” E como

⁵³ GRIN, Monica . O Legado Moral da Escravidão. Insight Inteligência (Rio de Janeiro), v. XI, p. 57-66, 2008

⁵⁴ Não só “Casa-grande e Senzala”, mas a tríplice: “Casa-grande e Senzala”, “Sobrados e Mucamos” e “Ordem e Progresso”.

⁵⁵ TANNENBAUM, F. El Negro en las Américas: esclavo y ciudadano. Buenos Aires: Paidós. p.53-54.

advento do pensamento cristão, essas leis demonstram também a própria postura da Igreja católica que postulava que “al esclavo lo asistía el derecho de llegar a ser cristiano, de ser bautizado y considerado un miembro de la comunidad cristiana”. A igreja católica, além de perceber o escravo como humano e espiritualmente igual aos livres, o queria como católico. “Las Siete Partidas se estructuró dentro de esta doctrina cristiana.”⁵⁶ E, mesmo sendo instruções que servem de orientação, tiveram importância no Novo Mundo ibérico e se adequaram aos costumes da terra. Ao analisando, então, perceberemos a ação do Estado *católico* prestando diretrizes, e, sobretudo, a postura senhorial quanto as mesmas, as adaptando de acordo com os usos e costumes locais.

Através desses discursos as “iglesias católicas de América insistieron en que los amos [doravante, senhores] llevaran a sus esclavos a la iglesia con el fin de que aprendieran la doctrina y participaran en la comunión.” Essas seriam algumas das missões relegadas aos senhores pelo catolicismo: tornarem cristãos seus escravos. E para tal, o primeiro passo seria o batismo, pois “era el signo de su entrada en la comunidad.”⁵⁷

Enquanto católicos devidamente batizados, tinham direito de construir laços familiares, através do matrimônio, os quais eram *intocáveis* pelo senhor. Os escravos podiam casar entre si ou com livres – cientes da condição jurídica de seu par – ainda que “contra la voluntad de su amo.” Mesmo continuando a ser servido pelo escravo casado, o senhor era contrariado. Isto é, não poderiam impedir o casório, nem apartá-los, pois, “uma vez casados, no se los podia vender por separado, salvo bajo condiciones que les permitieran seguir viviendo como marido y mujer.”⁵⁸

Então, o senhor estava inerte frente ao matrimônio, assim como às irmandades religiosas escravas. Estas “fueran, con frecuencia, instituciones influyentes y honoríficas, con autoridades elegidas regularmente e que disponían de fondos para la celebración de las fiestas suscritos por los esclavos con sus magros ahorros.”⁵⁹ De acordo com Tannenbaum, o matrimônio e as irmandades católicas eram instituições cristãs cujo poder senhorial não quebra.

⁵⁶ TANNENBAUM, F. *Op. Cit.* p. 54. Las Siete Partidas es “la gran codificación de la ley tradicional española, que compendia los *mores* legales del Mediterráneo de muchos siglos, fue elaborada por Alfonso el Sabio entre los años 1263 y 1265.” E exerceu grande influência também no pensamento político português e na relação com as suas colônias. TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p. 51-52. Ver: Alfonso X El Sabio. Las Siete Partidas. Disponível em: <http://Rebeliones.4shared.com>. Acessado em: 15 de Maio 2011.

⁵⁷ *Ibid.* p.66.

⁵⁸ *Ibid.* p.54.

⁵⁹ *Ibid.* p.67.

O senhor tinha sua vontade suprimida pela de seu cativo, algo muito pouco enfatizado por Gilberto Freyre. Se no Nordeste do Brasil colonial o senhor lascivo era piamente acatado por seus escravos através de uma relação interpessoal, para Tannembbaum, o senhor não poderia matar ou exercer a violência sobre o escravo, “a menos que tuviera autorización del juez. [...] Pero si el amo hacia algunas de estas cosas, el esclavo podia quejarse ante el juez y, si se comprobaba que la acusación era cierta, el juez debía venderlo y entregar el precio al propietario y el esclavo no podia volver a servir al amo original”⁶⁰ ou se o senhor matasse intencionalmente o seu escravo “debía sufrir la pena contemplada para el homicidio, y si el esclavo moría por consecuencia de un castigo administrado sin intención de matar, el amo debía sufrir cinco años de exilio.”⁶¹ “A pesar de los plenos poderes que tenia sobre su esclavo”⁶², a vontade do senhor nesses casos era subjugada. E se precisasse de apoio para gozar de outros direitos e proteção, o cativo tinha voz, mediante um representante legal, em juizado⁶³, contra seu senhor, tendo possibilidade de vencer a queda de braço.

Ou seja, por essa argumentação de Tannembbaum, embasada em Las Siete Partidas para mostrar a condição de vida do escravo nas colônias lusas e hispânicas, ele mostra também o seu revés: como o senhor lida com tais direitos gozados pelos escravos. Parecia existir certa fragilidade senhorial frente a algumas decisões de seus “subalternos”, referendadas por instituições e leis canônicas. O batismo, matrimônio e irmandades eram instituições nas quais os escravos tinham direitos de construir e participar, alheias ao mando senhorial.

Logo, Tannenbaum afirmou que, nos domínios ibéricos, o senhor não poderia sobrepor plenamente suas vontades sobre os cativos, pois eles usufruíam de direitos protegidos pela Igreja e pelas Coroas ibéricas, conferindo-lhes prerrogativas e que comungavam com práticas costumeiras do cotidiano escravista.

Mas não existia apenas atrito nessa relação senhor/escravo. A concessão da liberdade, por exemplo, como prática senhorial, era muito explorada por Tannembbaum, para quem os escravos da América ibérica tinham relativa – em comparação aos Estados Unidos –

⁶⁰ Las Siete Partidas. Lei 3. Título XXI. Parte IV. Apud. TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p.55.

⁶¹ Las Siete Partidas. Lei 9. Título VIII. Parte VII. Apud. TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p.57.

⁶² TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p.54.

⁶³ Nesse sentido “el esclavo podia apelar ante los tribunales en los casos siguientes: 1) si se lo habia liberado por testamento y el documento habia sido ocultado por de mala fé; en estas circunstancias, podia iniciar juicio contra cualquiera que lo tuviera sometido a esclavitud; 2) si el esclavo conseguia dinero de outra persona y se lo confiaba a alguien con el fin de que lo comprara a su amo para darle luego la libertad, y si esta persona se negaba a cumplir o convenido, rehusándose ya a comprarlo, ya a liberarlo si lo nabia comprado, y 3) si se lo habia comprado en el entendimiento de que se lo liberaria contra la entrega del precio de compra por parte del esclavo e el comprador se negaba a aceptar el dinero o darle la libertad después de haberlo aceptado”. Las Siete Partidas. Lei 7. Título II. Parte IV. Apud. TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p. 56.

facilidade de alcançá-la, pois “este cuerpo de leyes, que contiene la tradición legal [...] está influído por la doctrina católica de la igualdad de todos los hombres ante Dios, presentaba un sesgo favorable a la libertad y abrió las puertas e la manumisión cuando la esclavitud se transfirió al Nuevo Mundo.”⁶⁴ A lei canônica estimulava, mas não impunha a alforria. Eram os costumes que mais concorriam para ela.

Nesse sentido, “a pesar de toda su crueldad, abuso, penúria e inhumanidad, la atmosfera dominante en Brasil y en las naciones de la América española favorecia la manumisión.” Esta, para Tannembaum, não parecia estar no campo da *concessão* senhorial e sim fazer parte de um direito socialmente compartilhado no mundo escravista, no qual do “siglo XVI al XIX, los esclavos del Brasil podían *obligar a sus amos* a libertarlos si les reembolsaban el precio original de compra.”⁶⁵

Permitir que os escravos buscassem recursos para a compra de sua liberdade era uma *obrigação* senhorial para Tannembaum. Nas maneiras como os escravos conseguiam tais recursos para sua alforria previamente disponível, percebemos algumas práticas senhoriais no Brasil escravista assinaladas por Tannembaum:

Há de observarse también que, además de los domingos, los negros del Brasil disponían de *muchos* días feriados, que legaban a 84 por año, los que podían utilizar para sus propios propósitos y para acumular los fondos que les permitieran su habilidad y *oportunidades*. La compra de la propia libertad era una *tradición* [...] aceptada entre os negros.⁶⁶

Como católicos, os cativos deveriam guardar os domingos e dias santos; mas, além desses, usufruíam muitos outros dias sem trabalho para seu senhor, utilizando seus braços para obter seus próprios recursos segundo sua habilidade e oportunidade. Tais práticas, segundo Tannembaum, faziam parte de uma tradição entre os escravos, logo, *entre os senhores* também.

Outras formas de manumissão aparecem quando “un esclavo que se convertia en heredero de su amo, en parte o totalmente, quedaba libre en forma automática.”⁶⁷ Si un padre nombraba a su esclavo tutor de sus hijos, por ese solo hecho éste conquistaba la libertad.”⁶⁸ Nesses pontos vemos que Tannembaum não bebeu totalmente em Freyre. No tipo de

⁶⁴ TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p. 58.

⁶⁵ *Ibid.* p. 58-64.

⁶⁶ *Ibid.* p. 64. (grifo nosso). Sobre a brecha camponesa, Cf. CARDOSO, Ciro. Escravo ou camponês. São Paulo: Brasiliense, 1987; REIS, J e SILVA, E. “A função ideológica da Brecha Camponesa”. In: Negociação e Conflito. São Paulo: Brasiliense, 1988. Ver a crítica em SLENES, R. Na Senzala, uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, sudeste, Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, PP. 197-208.

⁶⁷ Las Siete Partidas. Lei 21. Título V. Parte VI. Apud. TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p. 57.

⁶⁸ Las Siete Partidas. Lei 7. Título XVI. Parte VI. Apud. TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p. 57.

escravidão vista por este norte americano, alguns escravos eram tutores ou até herdeiros de seus senhores, algo inconcebível para o modelo familiar patriarcal freyriano, no qual o escravo, mesmo que protagonista na colonização e na formação da cultura, não perpetuava a família senhorial recebendo herança ou dando instrução a outrem.

Para Tannembaum, a possibilidade de acesso à liberdade passava pelas obrigações senhoriais as quais eram resguardadas dentro da *negociação* senhor/escravo; pois “en realidad, tanto desde el punto de vista legal como consuetudinário, la esclavitud se había convertido, para todos los propósitos prácticos, en un arreglo contractual entre el amo y su esclavo.”⁶⁹ O *pater familias* de Freyre, com poderes *absolutos* legitimados no âmbito doméstico, não se encaixa nas argumentações de Tannembaum, na qual a escravidão teoricamente também é suavizada, mas não à la Freyre, para quem a escravidão era regida pela dominação doméstica do senhor sem necessidade de negociação desse poder, o qual é legitimado pelo status de *casa* senhorial, um senhor socialmente superior aos seus subalternos. Já para Tannembaum, “el amo no tenia mayor status moral que el esclavo, y en el aspecto espiritual el esclavo bien podia ser un hombre mejor que el amo.” Nas leis e normas ibéricas, o aspecto espiritual era tão importante que, através deste prisma, o senhor poderia ter um menor status moral do que o escravo. Até onde isso fica somente no plano espiritual, Tannembaum não desenvolve; mas, de acordo com essa visão, o senhor necessita barganhar seu poder com seus cativos – não necessariamente inferiores a ele – e ambas as partes têm deveres vigiados pela Igreja e pelo Estado. Segundo Tannembaum, defensores da dignidade dos cativos. Nesse sentido, “el amo estaba obligado a proteger la integridad espiritual del esclavo, a enseñarle la religión cristiana, a ayudarlo a alcanzar el privilegio de los sacramentos, a guiarlo hacia una buena vida y a protegerlo del pecado. Al esclavo lo asistia el derecho de llegar a ser cristiano, de ser bautizado y considerado un miembro de la comunidad cristiana.”⁷⁰

Deste modo, construindo suas argumentações para mostrar como a escravidão ibérica era conduzida por essas leis e religiosidades, tornando-a suave em relação ao cativo em colônias britânicas, Tannembaum deixa transparecer indiretamente as *práticas senhoriais*. Em outras palavras, ao analisar a vida escrava no império luso, o autor mostra como o grupo senhorial lidava com tais leis, as quais devem ser entendidas como orientadoras e não impositoras, ou seja, se os senhores a seguiam, é por que tais práticas também podiam ser

⁶⁹ TANNENBAUM, F. *Op Cit.* p. 59.

⁷⁰ *Ibid.* p. 54-66.

costumeiras. Elas foram, segundo Tannenbaum, capazes de suavizar a escravidão ibérica, podemos entender que os senhores *corroboraram* e tiveram sua parcela de participação na construção da sociedade escravista.

Juntos, “Freyre e Tannenbaum inauguraram posições que seriam quase paradigmáticas na academia pelo seu consenso nos anos 1930, 1940 e 1950. Após isso até os anos 1970, a discussão acadêmica se encarregaria de questionar seriamente a maioria dessas posturas.”⁷¹ Tal crítica surge em um contexto de acirramento de tensões raciais no Brasil. O racismo é denunciado por grupos da sociedade e combatido pelo Estado, chegando a criar leis para eliminá-lo – a Lei Afonso Arinos, de 1951. Isto é, se há racismo, é por que a suposta democracia racial de Freyre fora falaciosa, segundo os intelectuais da época. Então eles buscam na escravidão a explicação para esse embate racial dos anos 50 e 60. Muitos sustentam que o negro estava em uma posição inferiorizada devido exatamente à “herança da escravidão”, a qual o deformou e o desumanizou, impedindo-o de inserir-se em condições iguais a dos brancos na sociedade de classes⁷².

Tal perspectiva pertencia aos intelectuais da chamada “escola paulista” tendo em Fernando Henrique Cardoso um dos seus maiores expoentes, com a obra “Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional.”⁷³ Recorrendo a viajantes e ao viés jurídico oitocentista de Perdigão Malheiro⁷⁴, Cardoso tenta mostrar que a escravidão era mais do que desumana para os escravos: “Do ponto de vista jurídico é obvio que, no sul como no resto do país, o escravo era uma *coisa*, sujeita ao poder e à propriedade de outrem”, e essa condição “jurídica de coisa, entretanto, correspondia à própria condição social do escravo.”⁷⁵ Para Fernando Henrique Cardoso, os cativos eram encarados jurídica e socialmente como objetos, e essa reificação era posta em prática e massificada pelos costumes senhoriais desumanos para com seus cativos.

Esta postura senhorial não poupava a infância dos escravos. Refazendo os passos de Freyre, que afirma o tenro sadismo e masoquismo senhorial, mas que tais conflitos eram apaziguados e diluídos na mistura, Cardoso, de forma diferente, assevera que a

⁷¹ MATTOS, H. ou CASTRO, H. M. M. ; RIOS, A. M. L. . Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 301 p.

⁷² GRIN, Monica. *Op. Cit.* p. 62-63. “Nos anos 1950 a academia brasileira começou a publicar as obras daquele que seria o mais importante crítico das posturas de Gilberto Freyre e o principal estudioso brasileiro da inserção dos ‘negros’ na sociedade brasileira pós-emancipação: Florestan Fernandes” . MATTOS, H. ou CASTRO, H. M. M. ; RIOS, A. M. L. . Memórias do Cativo. *Op. Cit.*

⁷³ CARDOSO, Fernando. Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

⁷⁴ PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho Marques. A Escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social. Disponível na Biblioteca Digital do Senado Federal em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/174437>.

⁷⁵ CARDOSO, Fernando. Capitalismo e Escravidão. *Op. Cit.* p. 125.

descrição das relações entre criança escrava e o filho do senhor indica que as técnicas socializadoras do sistema escravocrata permitiam que os senhores mantivessem atitudes e orientassem as ações a partir de normas que implicavam a *despersonalização* do escravo. A violência e a falta de respeito à pessoa do escravo reveladas pelo comportamento senhorial (que eram requisitos para o funcionamento do sistema de produção escravista) podiam efetivar-se e justificar-se diante dos mores senhoriais graças à reificação prévia do escravo: desde criança o *senhor* regulava suas expectativas considerando o escravo como um ser incapaz de vontade, objeto de toda sorte de capricho e perversidades.⁷⁶

A liberdade não era horizonte a ser alcançado, não se vivia na escravidão para, pelo menos, morrer na liberdade. A vida era controlada e direcionada ao trabalho. Os valores e a obediência eram incutidos nos escravos, os quais absorviam determinações dos senhores passivamente:

O escravo auto-representava-se e era representado pelos homens livres como um ser incapaz de ação autônoma. Noutras palavras, o escravo se apresentava, enquanto ser humano tornado *coisa*, como alguém que, embora fosse capaz de empreender ações com ‘sentido’, pois eram ações humanas, exprimia, na própria consciência e nos atos que praticava, orientações e significações sociais impostas pelos *senhores*. [...] Nesse sentido, a consciência do escravo apenas registrava e espelhava, passivamente, os significados sociais que lhe eram impostos.⁷⁷

Os senhores, para compeli-rem os negros ao trabalho, os regravam através da violência – tida como moderada – massacrando-os e controlando suas vidas ao extremo. Assim, Cardoso postula que a relação senhor escravo podiam ser ora mais branda ora mais severa, dependendo de circunstâncias materiais. Em certos lugares e contextos, senhores rústicos seriam mais suaves com seus cativos, trabalhando junto a ele, construindo laços. Em outros, o senhor rústico e materialmente próximo ao escravo, encontrariam outras formas de diferenciar-se deles, descendo-os à condição de animal, objeto.

Logo, a única forma de sair da condição animalesca era fazendo revoltas e fugas, o que, tal como a alforria, não eliminava a coerção:

a liberdade assim conseguida ou outorgada não implicava em nenhum momento [...] modificações na estrutura básica que definia as relações entre senhores e escravos: não abalava a propriedade servil e os mecanismos de sua manutenção. Por isso, no conjunto, o desejo e o esforço de liberdade desenvolvido pelos escravos apenas indicam a contradição fundamental da condição de escravo vista do ângulo da consciência escrava: o escravo era considerado como uma *coisa* pelos senhores, comportava-se em regra de forma heteronímica graças à coerção contínua de que era vítima.⁷⁸

Devido à vida escrava ser controlada e massacrada pela sociedade senhorial, o escravo então era visto como uma coisa animalizada, sem perspectivas de mudança e ascensão.

⁷⁶ CARDOSO, Fernando. Capitalismo e Escravidão. *Op. Cit.*, p. 143-144.

⁷⁷ *Ibid* p. 125. “É obvio que o escravo adulto que tivesse passado a infância dessa forma, por maior ânsia de liberdade que pudesse ter, dada a impossibilidade de realizá-la, não poderia deixar de ser, no geral, submisso a toda sorte de caprichos senhoriais, tanto mais que a coerção aberta, pelo flagelo, aviva-lhe a qualquer momento a condição de escravo. Assim, no geral, era possível obter a coisificação subjetiva do escravo: sua auto-concepção como negação da própria vontade de libertação; sua auto-representação como não homem. [...] do ponto de vista da concepção social do senhor a reificação do escravo era total.” *Ibid* p. 143.

⁷⁸ CARDOSO, Fernando. Capitalismo e Escravidão. *Op. Cit.* p. 141-142.

Na década de 80, a historiografia da escravidão que ressaltou o negro coisificado pela escravidão, foi paulatinamente quebrada. Grande responsável por uma nova perspectiva é João José Reis, autor que afirma que violência e a espoliação senhorial eram inerentes à escravidão, mas estava regulada por contínuas negociações e conflitos⁷⁹.

O domínio senhorial ia além da violência e o senhor precisa estabelecer-se como tal em uma sociedade estamental e escravista, e os escravos buscam, por outro lado, ter as condições de vida suavizadas. Para ambos os lados vigia a negociação cotidiana, a moldar o status senhorial e a condição escrava que ia se fazendo e refazendo no contexto de escravidão colonial.⁸⁰

Logo, havia negociação na qual os senhores buscam dominar, e escravos em busca de melhores condições de vida sob a dominação. Mas quais seriam, para Reis, os instrumentos de dominação do escravo? Está de acordo com Silvia Lara, no tocante à violência, mas vai além para explicar a dominação. Ele afirma que a violência não era suficiente nem eficiente para executar esse governo sobre os escravos. Deste modo, a brecha camponesa, os aparatos corretivos do Estado e da religião, imbricados à violência naturalizada, regravam as relações, as negociações e a dominação.⁸¹

Essa dominação senhorial parece então um contrato entre senhores e escravos, e, diferente de Silvia Lara, não vem só de cima, posto que é forçado também pelos escravos. E mais, na negociação, o senhor não raro ocupava uma posição incômoda, chagando a recuar ou se sentir intimidados. Em outras palavras, a vontade senhorial nem sempre era acatada.⁸²

Para Silvia Lara, na segunda metade do século XVIII houve um processo de intensificação do controle da Coroa sobre os colonos em um contexto de proteção das posses portuguesas contra inimigos externos e, sobretudo, potenciais insubordinações internas, daí a “importância da administração da justiça, do controle dos moradores, além dos cuidados com a produção colonial”⁸³. Acima de tudo, nas palavras do Marquês do Lavradio, era preciso criar o “costume da subordinação”.

Nos Setecentos não seria apenas “o período de maior presença do Estado metropolitano na Capitania”, mas, como corolário, o “maior controle do senhoriato local”.

⁷⁹ REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito; a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁸⁰ *Ibid.* p. 14.

⁸¹ *Negociação e Conflito. Op. Cit.* p. 28, 30, 31 e 32.

⁸² *Ibid.* p. 13, 19, 32, 33, 34.

⁸³ LARA, Silvia. *Campos da Violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 31.

“Supõe-se duas formas de dominação: a senhorial (presente na relação senhor-escravo) e a colonial (na relação Metrópole-colônia).” Leia-se: há uma tendência de necessária dominação em um âmbito *holístico*, na dimensão da Coroa sobre a colônia, e outro na esfera particular, entre senhor e os seus escravos, “responsáveis” pela produção. A partir dessas premissas, Silvia Hunold Lara analisa, para a Capitania do Rio de Janeiro colonial, “um caminho que vai do particular ao geral”⁸⁴, as práticas cotidianamente construídas na relação interpessoal senhor/escravo.

O controle do escravo, encarregado pela produção, interessava tanto à Coroa quanto aos senhores.

Se a Metrópole estava interessada em manter a exploração escravista como um todo, era o senhor, contudo, quem tinha o interesse imediato na manutenção dos escravos enquanto trabalhadores submetidos à sua exploração. Para a metrópole, a exploração escravista colonial interessava a nível *geral* (de toda colônia); para o senhor, ela era fundamental para a continuidade de seu empreendimento *particular*. Em outros termos: à metrópole interessava predominantemente o controle colonial, enquanto, ao senhorio, o controle escravista. [...] Esse aspecto significava [...] para o senhor colonial, a continuação do domínio sobre os escravos.⁸⁵

A Metrópole procurava abastecer a colônia com mão-de-obra escrava, conter as fugas dos cativos e seus quilombos, mas não tinha recursos para intervir no interior das unidades produtivas provendo a “continuidade da dominação do senhor sobre *seus* escravos” e consequentemente o trabalho desses últimos sem contestação.

Além da Coroa se manter fora das unidades produtivas, os grandes argumentos legitimadores da escravidão colonial, inclusive os religiosos⁸⁶, não eram tão fortes, segundo Lara, para incutir nas mentes dos senhores, quanto mais na dos escravos. Então a autora indaga:

“Quais seriam, então, os mecanismos encarregados de assegurar a continuidade da dominação do senhor sobre seus escravos, perpetuando a relação senhor-escravo e garantindo a exploração escravista? [...] Quais seriam, em outras palavras, os mecanismos encarregados de manter os escravos na sua condição de trabalhadores submissos, de fazê-los trabalhar e produzir para seu senhor? Como os diversos grupos sociais viam e entendiam esse processo de dominação e exploração?”⁸⁷

Para responder tais indagações, Silvia Lara recorre à relação corpo a corpo dos senhores para com seus escravos. Mas não no sentido sexualizado ou suavizado – como prepuseram intelectuais de outrora –, pelo contrário: através dos castigos corporais.

⁸⁴ *Ibid* p. 24, 25 e 32.

⁸⁵ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 35-36.

⁸⁶ Cf. OLIVEIRA, A. Igreja e Escravidão Africana no Brasil Colonial. *Especiaria (UESC)*, v. 10, p. 356-388, 2009

⁸⁷ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 41-45.

Aos senhores cabia o direito, “quase uma obrigação, socialmente reconhecido e afirmado pelas leis”, de castigar seus cativos para emendá-los, pois, “castigar era uma incumbência, necessária, da condição senhorial.” Mas, “ao mesmo tempo, este castigo deveria ser *justo*. [...] Não devia ser executado sem motivos e era eminentemente *corretivo*. O castigo reconhecido socialmente era, pois, um castigo justo e corretivo.”⁸⁸ Por isso, as punições aos escravos deviam ser dadas⁸⁹ em uma justa medida, conforme a falta, sem cometer sevícias ou vinganças. O senhor

“deveria castigar com moderação, humanidade, sem crueldade para poder *educar, corrigir*. [...] O castigo devia ser moderado para ser corretivo; castigando-se humanamente, não se devia maltratar o escravo nem ter intenção de matá-lo. [...] E no caso de o escravo ficar muito ferido, devia ser curado” pelo senhor. Esses eram os “quesitos necessários para que o senhor não degenerasse no exercício de seu poder.”⁹⁰

Segundo Silvia Lara, era direito do senhor – reconhecido por todos, inclusive pelo escravo – exercer o castigo, quando moderado e justo, para ser “incontestado”. Não obstante, tal direito era vigiado pela Coroa, que tentava controlar o poder dos senhores aconselhando moderação no trato com seus escravos e, quando era o caso, punindo senhores cruéis, obrigando-os a vender o escravo seviciado⁹¹.

Apesar de tal tentativa da Coroa, um dos pontos mais importantes sustentados por Lara é o fato de o castigo não ter sido combatido por qualquer instancia legal ou grupo social⁹².

Se, em comum, Coroa, Igreja, senhores e até escravos não contestavam o castigo, cada um deles tinha, porém, uma leitura diferente da sua função e de suas delimitações. A Coroa pretendeu cercear os abusos, impondo limites à sua prática, com a finalidade de não perder o controle do poder na Colônia. A Igreja o fez em função da defesa dos ideais humanitários e cristãos e a partir de certa concepção da dominação; o senhor, para não por em risco seu investimento, não propiciar motivos de revolta; os

⁸⁸ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 58, 59 e 61.

⁸⁹ Importante salientar a necessidade de o castigo corporal ser exercido exclusivamente pelo senhor do escravo punido, ou por alguém delegado por ele em sua presença, pois “mesmo que executado por um agregado, [o castigo] deveria ser *presidido* pelo senhor. Este era o responsável, o agente.” LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 61.

⁹⁰ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 60.

⁹¹ Cf. LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 66-67.

⁹² No período colonial surgiram manuais e sermões direcionados aos senhores instruindo como tratar e administrar seus cativos dentro dos parâmetros humanitários e cristãos. Benci ressalta o pão espiritual e material aos escravos para que tenham razoáveis condições para o trabalho, além do castigo para ordenar alguns possíveis desvios dos cativos perante o mando senhorial. Antonil professa o PPP: pão (espiritual e alimento), pano (roupa e assistência médica) e pau (castigo); este último estaria, segundo Lara, a frente dos outros para o bom regimento da escravaria. Manuel Ribeiro da Rocha também defende as três atribuições dos senhores as quais mantêm o mando e o controle sobre os escravos, cujo castigo corporal deveria ser um cartão de visita para os escravos, mostrando-os o costume da disciplina e da labuta. Cf. ROCHA, Manoel Ribeiro. O Etíope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído, Libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil. (1758). (Introd. e notas) Paulo Suess. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1992. Ver BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos (livro brasileiro de 1700). São Paulo: Grijalbo, 1977. Cf. ANTONIL, A. J. Cultura e opulência do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

escravos o aceitaram como algo que faz parte da educação... Apesar das diversas leituras e interpretações, servindo para educar, dominar, ordenar o trabalho, o castigo físico impunha-se como algo perfeitamente ‘natural’... Uma ‘naturalidade’ que, também ela, foi essencial à continuidade do escravismo, à reprodução da relação senhor-escravo.⁹³

Chegamos agora em condição de responder a pergunta proposta por Silvia Lara de como controlar e explorar o escravo: para além da força passional e sexualizada proposta por Freyre, da suavização da vida escrava protegida pelas instituições; nem negociando com o escravo, como afirma João Reis: o que fará, então, o escravo *ser* escravo e reconhecer-se como tal em uma posição subalterna pondo-se a trabalhar para o usufruto de outrem? A resposta vem da “correção, emenda, disciplina ou simplesmente castigo: este, o instrumento de controle senhorial para submissão de seus escravos. [...] Castigá-los para que produzissem [...] Mas não se tratava, porém, de qualquer castigo: [...] há longas recomendações sobre as características, modos e métodos que transformam o ato de castigar em verdadeiro exercício do poder senhorial, instrumento de dominação.”⁹⁴ O controle social, através do castigo moderado, era a “chave-mestra” para os senhores manterem a autoridade e poder sobre os escravos atemorizados com os flagelos, ou constante possibilidade e marcas deixadas por eles em um espetáculo “exemplar”.⁹⁵

Alimentado, vestido, doutrinado, o escravo existia para trabalhar, para produzir. Mas isso não era uma decorrência natural. Era preciso incitá-lo ao trabalho: era preciso castigá-lo. Castigar é submeter, dominar; castigar era domar a rebeldia, *manter o escravo em sua condição de escravo*. Esta *pedagogia* [consistia em] ministrar castigos para ordenar e disciplinar o corpo dos escravos para o trabalho. [essa pedagogia do castigo gerava] uma *economia* que equilibra sobrevivência, submissão e produção, garantindo a dominação senhorial e a continuidade da exploração escravista. Uma racionalidade que orientava o governo econômico dos senhores e que, ao colocar-se em termos de humanitarismo cristão, cuidava essencialmente do domínio senhorial.⁹⁶

Não obstante tal domínio era exercido para além da instrumentalização da violência. Se para João José Reis havia uma *negociação* através da qual os escravos obteriam melhores condições de vida e o senhor a legitimação de seu poder, Silvia Lara entende não prevalecer uma negociação com reivindicações de ambos os lados, mas uma espécie de *contrato* que vem de cima para baixo no qual os senhores “havendo-se como pai”, como dizia Antonil, dão alimento, cuidados, trabalho, descanso e castigo justo ao cativo, e em contrapartida recebem deste a obediência e submissão.⁹⁷ Essa era a pedagogia imposta na visão senhorial. Essa era a

⁹³ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 72.

⁹⁴ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 49.

⁹⁵ LARA, Silvia. O Castigo Exemplar. In: Campos da Violência. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 86-88.

⁹⁶ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 51-52-54.

⁹⁷ LARA, Silvia. Campos da Violência. *Op. Cit.* p. 118.

forma de dominar e educar os escravos. Esse cotidiano escravista, códigos e práticas senhoriais expostos por Silvia Lara poderiam ser pensados como paternalismo?

Douglas Libby, repensando o conceito de paternalismo escravista nas Américas, resgata Eugene Genovese como autor-chave para a compreensão do paternalismo na escravidão moderna, inclusive como parâmetro para “Silvia Lara, Sidney Chalhob, Hebe Maria Mattos, Robert Slenes, Marcus Joaquim Maciel de Carvalho e Eduardo França Paiva. Se essa fina flor dos estudos que se dedicam à sociedade escravista brasileira elege o conceito de paternalismo de Genovese como ponto de partida para se debruçarem sobre as relações senhor/escravo, deve ser porque tal conceito é o mais bem elaborado no vasto corpo da literatura internacional.”⁹⁸

Segundo Libby, o domínio exercido pelo senhor sobre o escravo é regulado por uma relação pessoal no âmbito doméstico:

Sobretudo, a manutenção da ordem se dava no nível das unidades produtivas e no contexto das relações pessoais entre senhores e cativos. Isso quer dizer que os problemas, os conflitos, e as reivindicações, que iam surgindo de maneira natural, tiveram que ser resolvidos nesse âmbito fechado e em meio a um cotidiano marcado pela constante ameaça do castigo. [...] Dessa forma, tais relações envolviam, pelo menos potencialmente, todos os aspectos da vida cotidiana de ambas as partes: cativos, senhores, familiares e eventuais agregados.⁹⁹

Tal domínio e a sua manutenção privada dentro do paternalismo recebiam pouca interferência do “Estado” ou da metrópole. Entretanto, à revelia da não interferência do aparato estatal institucionalizado, “a autoridade do senhor ou da senhora nunca foi verdadeiramente absoluta, nem totalmente incontestada.” Nessas sociedades escravistas regidas pelo paternalismo “havia um código de comportamento não escrito [...] segundo o qual um proprietário de escravo nem podia ser excessivamente cruel nos castigos nem se podia mostrar frouxo e condescendente para com os deslizes dos seus cativos e cativas.” Através dessa postura o senhor provia a manutenção da ordem, a qual “dependia da relativa tranquilidade dos escravos. E tal tranquilidade era assegurada somente quando os excessos, para mais ou para menos, eram evitados. [...] o sossego dos cativos dependia de regras também não escritas, mas quase sempre observada pelos proprietários de *posses de todos os tamanhos*.”¹⁰⁰ (grifo meu)

Talvez a grande ilação de Libby ao repensar o paternalismo, seja a de perceber a ação do escravo influenciando nos deveres dos senhores: na medida em que a qualidade e quantidade de produtos aumentam pela pressão dos escravos, quando fugas, pequenos deslizes

⁹⁸ LIBBY, Douglas. *Repensando o Conceito de Paternalismo Escravista nas Américas*. In: PAIVA, Eduardo, e IVO, Isnara (Org.). *Escravidão, Mestiçagem e Histórias Comparadas*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 29.

⁹⁹ LIBBY, Douglas. *Repensando o Conceito de Paternalismo*. *Op. Cit.* p. 32.

¹⁰⁰ LIBBY, Douglas. *Repensando o Conceito de Paternalismo*. *Op. Cit.* p. 33.

e desobediências são despercebidos pelos senhores, significam conquistas dos escravos nesse “conjunto, mais ou menos simétrico, de direitos e deveres.” É nesse sentido que o paternalismo, para Libby, “foi um jogo nunca vencido pelos senhores, pela simples razão de que os cativos nunca cessaram na sua luta pela conquista de espaços adicionais.”¹⁰¹ Assim, ao resgatar Genovese, Libby, diferentemente de Silvia Lara, saliente a participação dos cativos na construção do paternalismo.

Um grande esforço de síntese acerca da administração dos escravos nas Américas fora realizado por Rafael de Bivar Marquese, em “Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860.”¹⁰² No caso do Brasil colonial, Marquese debruça-se sobre os discursos da “Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos”¹⁰³, de J. Benci, e “Cultura e opulência do Brasil”¹⁰⁴, escrito por Antonil, ambos da virada do século XVII para o XVIII.

A teoria Cristã no governo dos escravos visava adestrar os senhores dentro de um viés religioso, cuja moral humanitária seria a mais importante. Para o autor, essa teoria “buscou ordenar a prática do governo dos escravos com base em preceitos cristãos.” Os religiosos denunciavam a inaptidão dos senhores ao controlar os escravos, “a mensagem básica dos textos jesuíticos era a de que os proprietários da América Portuguesa eram incapazes de governar corretamente seus escravos, pois haviam se afastado dos preceitos da moralidade católica”¹⁰⁵. Nesse sentido, o senhor deveria preocupar-se com a conversão dos escravos, dar-lhes razoáveis condições de vida para que assim pudessem (sobre)viver bem e não revoltarem-se.

Como um arquiteto do engenho açucareiro, Antonil vai descrever sua confecção, ordenamento, funcionamento e manutenção, inclusive da mão de obra escrava. Sobre isso, postula Antonil, que “no Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano.”¹⁰⁶ O castigo é imprescindível, pois ele regula e regra o escravo, porém o pão material e principalmente espiritual não lhe deve ser negado, assim como a roupa limpa e seca. Em troca o escravo presta obediência e gratidão ao seu senhor.

¹⁰¹ LIBBY, Douglas. Repensando o Conceito de Paternalismo. *Op. Cit.* p. 33-34.

¹⁰² MARQUESE, Rafael de Bivar. Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹⁰³ BENCI, J. Economia Cristã. *Op. Cit.*

¹⁰⁴ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência *Op. Cit.*

¹⁰⁵ MARQUESE, Rafael de Bivar. Feitores do corpo. *Op. Cit.* p. 172.

¹⁰⁶ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 91.

Benci também não tira a responsabilidade do senhor sobre o escravo e pergunta “que obrigações pode dever o senhor ao servo? [...] ao servo se lhe deve dar o pão, o ensino e o trabalho: *panis, et disciplina, et opus servo*. Deve-se o pão ao servo para que não desfaleça, *panis, ne succumbat*; o ensino, para que não erre, *disciplina, ne erret*; e o trabalho para que não se faça insolente, *opus, ne insolescat*.”¹⁰⁷ Esses direitos e deveres recíprocos seriam então a base da dominação e economia cristã dos senhores no governo dos escravos.

No Iluminismo e no século XIX, Marquese sublinha outro pano de fundo na administração dos escravos. Os propósitos dos iluministas foram distintos se comparados com os dos jesuítas: se estes tinham por objetivo básico instruir normas para moldar o comportamento senhorial, fazendo com que o governo dos escravos fosse orientado por princípios cristãos, os autores iluministas luso-brasileira direcionaram suas atenções para a busca do aumento dos rendimentos senhoriais, como pode ser observado nas memórias de José Caetano Gomes, Manuel de Arruda Câmara e Luis dos Santos Vilhena.¹⁰⁸

Pelo que discorrermos até aqui, nota-se que não muitos historiadores analisaram os senhores e alguns ainda o fizeram de forma tangencial. Todavia, novas vertentes apresentam-se no nosso horizonte, sobretudo para entender os senhores através das fontes eclesiásticas. Entretanto,

para se tirar o maior proveito de tais fontes [eclesiásticas] é necessário se ter em mente a concepção de mundo que serve de seu substrato nos séculos XVI ao XVIII. Refiro-me à concepção corporativa da sociedade, em larga escala baseada na segunda escolástica. Nesta concepção, por exemplo, a sociedade e suas hierarquias eram devidamente naturalizadas. Ou, ainda, entre senhores e subalternos existia um pacto desigual, em que aos primeiros cabia proteção e direção, e aos segundos a obediência; porém, mesmo desigual, não deixava de ser um pacto e sobre ele tínhamos um dos alicerces da *casa*.¹⁰⁹

Assim, a partir do entendimento da sociedade colonial através da noção de *casa* consegue-se perceber como os senhores tentaram legitimar seu poder entre seus iguais e perante os subalternos. Ele exercerá a dominação não só através da punição; será necessário a lealdade vinda do acordo desigual, no qual o senhor é referendado como moralmente superior e protetor da *casa*, e seus subalternos deviam-lhe sujeição, obediência e graças pela proteção:

Um exemplo limite de tal reciprocidade e da idéia de lealdade de escravos a uma dada casa senhorial é oferecida pelos acontecimentos da tarde de 3/10/1752 em Irajá, [...] Dona Ângela de Mendonça mandou dois mulatos, acompanhados de vinte e tantos escravos, todos com armas de fogo, invadir uma fazenda de seu desafeto em Irajá. A possibilidade de Dona Ângela ter suas ordens cumpridas devia-se não só ao

¹⁰⁷ BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores. *Op. Cit.* p. 51.

¹⁰⁸ MARQUESE, Rafael. Administração do Trabalho Escravo nos Manuais de Fazendeiros do Brasil Império, 1830-1847. *Revista de História da USP*. n. 137. (1997). p. 96. Sem falar no manual de Carlos Augusto Taunay e de Francisco Peixoto de Lacerda Werneck para a segunda metade do século XIX. Cf. MARQUESE, Rafael. *Administração do Trabalho Escravo. Op. Cit.*

¹⁰⁹ FRAGOSO, João. Efigênia angola *Op. Cit.* p. 76.

fato de pertencer a elite social da capitania [...] mas também da idéia de casa construída pela mesma elite. O fato dos mulatos escravos defenderem os interesses de Dona Ângela, sugere os escravos e pardos compartilhavam aquela idéia de pertencerem a uma casa e, portanto, deviam defender a sua honra. [...] Estas e outras histórias falam sobre a existência de reciprocidades desiguais no interior das casas senhoriais, ou seja, entre senhores e escravos. Ou, sendo ainda mais preciso, aquelas histórias falam das negociações entre senhores e a hierarquia social existente nas senzalas. *Um dos produtos de tal negociação era a legitimidade dada pelos cativos ao mando social e político aos seus senhores*¹¹⁰

Em outras palavras, o *status* senhorial, perante os escravos, não nasce junto com a aquisição destes, é construída junto com o cativo, cotidianamente. Essa é a perspectiva adotada por João Fragoso, na qual o senhor assume a *cabeça* da “aldeia colonial” formada por livres, forros e escravos. Há diversas relações de poder e hierarquia entre senhor e subalternos, e o compadrio

surge como componente de estruturas suplementares ou intersticiais. Como tais, elas organizavam e colocavam em funcionamento estruturas institucionalizadas, como as relações senhores e escravos e as dos primeiros com os lavradores sem terras. Essas relações ocorriam no interior de uma casa sob o comando do *pater poder*, baseado na idéia de autogoverno afirmada pelas Ordenações Filipinas. Porém, o funcionamento de tais relações, e com ela o da casa, dependia da hierarquia e flexibilidade dada pelas relações de compadrio – ou, o que é o mesmo, dos pactos de lealdade e proteção – assinaladas diante de Deus. Cabe recordar que, apesar do arbítrio dos homens, a humanidade era criação de Deus. Daí a seriedade dos acordos selados na pia batismal. Tais rituais de aliança, e ou de subordinação, davam o ordenamento indispensável às relações pessoais e de dependência presentes na casa¹¹¹.

Enfim, a aliança entre elite e subalternos se faz também necessária ao governo dos escravos. E o senhor como cabeça da aldeia colonial, da casa, enquanto organismo político, firma-se como senhor em uma sociedade católica estamental, típica do Antigo Regime nos trópicos.¹¹²

¹¹⁰ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. cit.* p. 85. (grifo nosso)

¹¹¹ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. cit.* p. 78, 79, 84.

¹¹² FRAGOSO, J., GOUVEIA, M. & BICALHO, M. (Org.) *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI e XVII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

Segundo Capítulo

Se o senhor se houver com os escravos como pai, se poderá também depois haver como senhor¹¹³

Las Siete Partidas, escrito por Alfonso X El Sabio, é um dos mais importantes documentos que visam ordenar a vivência social dos indivíduos a partir de um prisma cristão. Apesar de ser escrito no século XIII, a importância de tal tratado se mostra quando diversas passagens permanecem vivas ao contexto do Antigo Regime e passam a basear variados aspectos da ordenação do Império português e, logicamente, também das suas colônias tropicais. Dentro desses sete princípios norteadores, tem grande espaço a “Servidumbre”.

Assim se refere à escravidão Alfonso X. Os “siervos”, assim como o seu revés, os “señores”, têm suas posições jurídicas, político-sociais – e logicamente religiosas – definidas. Além, é claro, das posturas *honestamente* ocupadas dentro de suas respectivas posições na ordenação hierárquica do mundo e adaptadas aos usos e costumes da terra.

Pensar a escravidão para além das perspectivas maniqueísta de senhor x escravo, e dentro da noção de prática costumeira de Antigo Regime nos trópicos, é o nosso objetivo. A partir das análises da criação da ordem – advinda do campo divino – nos Impérios ibéricos, entende-se a inserção da escravidão como não legislativamente instituída. Mas advinda dos *usos e costumes da terra*, o que não significa esferas conflitantes.

TÍTULO 2: Que habla del uso y de la costumbre en qué manera debe ser

Ley 1: *Uso* es lo que nace de aquellas cosas que el hombre dice o hace y que siguen en el tiempo y sin ningún problema.

Ley 2: Se debe hacer el uso de manera que a pro comunal y sin daño y no a escondidas, sino de manera que se sepa y se satisfagan de ellos los conoedores de derecho y razón.

Ley 4: Se llama *costumbre* al derecho o fuero no escrito, el cual han usado los hombres largo tiempo ayudándose de él en las cosas y en las razones por las que lo usaron. Tres son lãs costumbres; 1.- aquella que es sobre el lugar o en persona cierta; 2.- tanto en personas como en lugares y 3.- sobre hechos señalados que hacen los hombres que se hallan bien y están firmes.¹¹⁴

Seguindo *Las Siete Partidas* de Alfonso X, os usos nascem quando os homens dizem ou fazem algo ao longo do tempo sem problema, em prol da coletividade. E o costume é o direito ou foro não escrito usado por homens há muito tempo. Em outras palavras, a noção jurídica na qual se baseia a ordenação ibérica abre espaço para a instituição da escravidão como

¹¹³ Tal trecho vai ao encontro de nossa perspectiva de análise das formas segundo as quais os senhores se legitimavam, uma delas era fazer-se senhor através da figura do pai da *casa*. ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 92.

¹¹⁴ ALFONSO X El Sabio. *Las Siete Partidas*. Disponível em: <http://Rebeliones.4shared.com>. Acessado em: 15 de Maio. Primera Partida, Titulo 2.

prática social costumeira, à revelia de leis escritas. Emergem também autoridades não institucionalizadas: os senhores. Na “Partida Cuarta” Alfonso *define* esse senhor.

Señor es llamado propiamente aquel que tiene mandamiento y poderío sobre todos aquellos que viven en su tierra, y a este tal deben todos llamar señor, tanto en sus naturales como los otros que vienen a él o a su tierra. Otrosí es dicho señor todo hombre que tiene poderío de armar o de criar por nobleza de su linaje.¹¹⁵

Alfonso esforça-se em estabelecer a posição do senhor e seus poderes perante os subalternos em suas terras, desde familiares aos servos. Em tal visão, para o Antigo Regime tropical, o padre Antonil reforça que “dos senhores dependem os lavradores que têm partidos arrendados em terras do mesmo engenho, como cidadãos dos fidalgos.” Tais dependentes

servem ao senhor do engenho, em vários ofícios, além dos escravos de enxada e fouce que têm nas fazendas e na moenda, e fora os mulatos e mulatas, negros e negras de casa, ou ocupados em outras partes, barqueiros, canoieiros, calafates, carapinas, carreiros, oleiros, vaqueiros, pastores e pescadores. Tem mais, cada senhor destes, necessariamente, um mestre de açúcar, um banqueiro e um contrabancheiro, um purgador, um caixeiro no engenho e outro na cidade, feitores nos partidos e roças, um feitor-mor do engenho, e para o espiritual um sacerdote seu capelão, e cada qual destes oficiais tem soldada.¹¹⁶

Nesse sentido, cria-se a perspectiva senhorial paternalista de poderio sobre a terra à testa de sua *casa*, através da qual o senhor assume a *cabeça* da “aldeia colonial”.

Interpretar o engenho como uma aldeia colonial, ou seja, como um micrososmo da sociedade rural colonial, pois nele conviviam parentelas de estratos sociais distintos (lavradores com e sem cativos, índios, mamelucos forros e escravos) organizados e hierarquizados sob a liderança de um *capo*, cuja *casa* possuía certa autonomia diante do Príncipe. A ideia de aldeia colonial adquire maior significado quando consideramos que, além da autoridade do senhor de engenho e das relações de dependência dele emanadas, [...] estamos tratando de uma sociedade corporativa e dominada pela concepção de autogoverno.¹¹⁷

Além do domínio sobre os subalternos dependentes de sua terra, há a reprodução da linhagem senhorial por “nobreza” enquanto patriarca da *casa*, a qual é entendida como geração, família¹¹⁸. O senhor transforma-se no “*Patria potestas*” que em latim significa “el poder que tienen los padres sobre los hijos; [...] y sobre sus nietos y sobre todos los otros de su linaje que descenden de ellos por la línea derecha, y que son nacidos del casamiento derecho.”¹¹⁹

Então, ao buscar o manutenção da ordenação social e política de sua *casa* – e fora dela – em consonância com os costumes, o senhor assume a função de pai, muitas vezes tal noção se confunde com a de *senhorio*.

Tómase esta palabra, que es llamada en latín potestas, que quiere tanto decir en romance como poderío, en muchas maneras, a veces se toma esta por señorío, así como aviene en el poderío que tiene señor

¹¹⁵ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Cuarta Partida, Título 25.

¹¹⁶ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 75.

¹¹⁷ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 78-79. (grifo nosso)

¹¹⁸ BLUTEAU, R. Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa, 1789.

¹¹⁹ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Cuarta Partida, Ley 1, Título 17.

sobre su siervo. [...] y a veces se toma esta palabra potestas por ligamiento de reverencia, y de sujeción y de castigamiento que debe tener el padre sobre su hijo y de esta postrimera manera hablan las leyes de este título.¹²⁰

Por essa passagem percebe-se o quanto Alfonso torna-se político e socialmente coevo às noções patriarcais de Antigo Regime na concepção de ser senhor. Ele enxerga o senhor como *patria potesta* possuidor do poder de mando em sua *casa* perante não só aos filhos, mas também sobre os escravos. que devem ao senhor reverência e sujeição. E o *patria* tem como atribuição exercer o “castigamiento”, as punições com intuito de ordenar a *casa* expondo sua ascendência moral sobre os subalternos, leia-se, filhos e escravos.

Como vimos nos capítulos anteriores, cabem ao senhor tais punições físicas. Mais do que direito, é obrigação senhorial na relação senhor-escravo. O castigo justo e pedagógico, segundo Silvia Lara, torna o escravo humilde, submisso e em condição regrada para o trabalho. Logo, se o senhor não pune, não cumpri com uma de suas partes nas obrigações recíprocas.

No segundo livro “Alfonso X el Sabio, habla de los [...] grandes señores en cuyo poder está la Justicia temporal. Cuáles deben ser, como enderezar sus vidas y sus reinos, y los pueblos como deben *temer* a Dios y a ellos”. Não só amado e respeitado, os senhores devem ser temidos. O temor regra as relações. Além do dever de castigar para manter o ordenamento e exortar o medo alheio, “piedad y deudo natural debe mover a los padres para criar a sus hijos, dándoles y haciéndoles lo que les es menester según su poder.” Encontra partida “los hijos obligados están naturalmente a amar y a temer a sus padres, y hacerles honra y servicio y ayuda en todas aquellas maneras que lo pudieren hacer.”¹²¹ O medo, a obediência e o serviço são as prestações recíprocas que os filhos devem ao pai, e os escravos, idem. Eis como os senhores conseguiam legitimar seu poder perante os subalternos, pois, para o exercício da dominação, era necessária a lealdade através do acordo desigual, no qual o senhor é referendando como moralmente superior e protetor da *casa*, e seus subalternos lhe deviam obediência e graças pela proteção e conversão.

Esse tipo de acordo assimétrico é expresso através da chamada “Economia Cristã: isto é, regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores Cristãos para satisfazerem as obrigações de verdadeiros senhores”, como postulava, no século XVIII, o padre Benci. “Mas que obrigações pode dever o senhor ao servo? [...] *Em que se trata da primeira*

¹²⁰ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Quarta Partida, Ley 3, Titulo 17.

¹²¹ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Quarta Partida, Titulo 19.

obrigação dos senhores para com os servos [...] é o Pão: panis. Deve o senhor ao servo o pão, para que não desfaleça: panis, ne succumbat. E debaixo deste nome de pão,” o qual possui variado sentido temporal e espiritual, “se compreende primeiramente tudo aquilo que conduz para a conservação da vida humana, ou seja o sustento, ou o vestido, ou os medicamentos no tempo da enfermidade.”¹²²

Entretanto, “não só deve o senhor dar-lhes o sustento corporal para que não pereçam seus corpos, mas também o espiritual para que não desfaleçam suas almas, *panis, ne succumbat.*” Daí os sacramentos, os ensinamentos da doutrina e o próprio exemplo do senhor como bom cristão. Tratava-se da “segunda obrigação dos senhores para com os servos.”¹²³

A terceira “obrigação dos senhores é dar ao escravo o castigo, para que se não acostume a errar, vendo que seus erros passam sem castigo: *Disciplina, ne erret*”, pois, “para trazer bem domados e disciplinados os escravos é necessário que o senhor lhes não falte com o castigo, quando eles se desmandam e fazem por onde o merecem.[...] Deixar o senhor viver o escravo à sua vontade, e por mais desordens que faça, dar tudo por em feito ou (quando muito) passar com uma repreensão; é dar-lhe atrevimento, para que se arroje a todo o gênero de pecados.” Ou seja, ausência do castigo é uma falha irrepreensível do senhor. Logo, “merecendo o escravo o castigo, não deve deixar de lho dar o senhor; porque não só não é crueldade castigar os servos, quando merecem por seus delitos ser castigados, mas antes é uma das sete obras de misericórdia, que manda castigar aos que erram.” Não obstante, “no castigo dos servos não devem usar os senhores de sevícia.”¹²⁴ Do contrário, “o castigo for freqüente e excessivo, ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas.”¹²⁵

A quarta e última obrigação dos senhores é

dar o trabalho aos servos, para que com o ócio se não façam insolentes: *opus, ne insolescat*. Há senhores, que nisto pecam por defeito; porém os mais pecam por excesso. Pecam por defeito os que os deixam viver à larga sem ocupação nem, trabalho. Pecam por excesso os que os oprimem com trabalhos superiores a suas forças, ou por excessivos ou por demasiadamente continuados. E porque ser o trabalho demasiadamente pouco ou demasiadamente muito, tudo é meu e danoso para o servo; por isso [...] os senhores não devem deixar estar ociosos os escravos, mas ocupá-los; e depois [...] que devem guardar no trabalho que lhes dão.¹²⁶

¹²² BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores. *Op. Cit.* p. 53-81

¹²³ BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores. *Op. Cit.* p. 83-111.

¹²⁴ BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores. *Op. Cit.* p. 125-128 e 152.

¹²⁵ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 91.

¹²⁶ BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores. *Op. Cit.* p. 171.

Alimento, cuidados, a Palavra, trabalho moderado e o castigo justo eram as obrigações que os senhores deviam ao escravo. Em contrapartida, o cativo lhe devia obediência, gratidão e serviços. E “a razão disto é porque senhor e servo são de tal sorte correlativos, que assim como o servo está obrigado ao senhor, assim o senhor está obrigado ao servo.” Esta é a

mútua e recíproca correspondência de obrigações entre os senhores e os servos [...]. E por isso, depois de intimar aos servos que se sujeitem em tudo e obedeçam a seus senhores com simplicidade de coração. [...] A diversidade, que há entre o senhor e o servo, não consiste em que o servo esteja obrigado ao senhor e não o senhor ao servo; mas na diversidade das obrigações, que reciprocamente devem um ao outro.¹²⁷

Assim pensa, também, o jesuíta setecentista Antonil, a ponto de sustentar que

certo é que, se o senhor se houver com os escravos como *pai*, dando-lhes o necessário para o sustento e vestido, e algum descanso no trabalho, *se poderá também depois haver como senhor*, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo.¹²⁸

Portanto, Antonil estabeleceu alguns critérios importantes para que o senhor chegue à tal posição. *Primeiro é haver-se como pai* – dentro da perspectiva política vista até aqui. E nesse sentido ser o protetor da *casa*, estabelecendo seus direitos e deveres recíprocos com os subalternos através dos quais construirá seu poder e, podendo então, *após, haver-se como senhor*.

Voltando àquela definição de senhor proposta por Alfonso X, senhor é quem tem o poder de mando em sua terra a ponto de expressar a força local. É isto o que se percebe nas prerrogativas de autogoverno no Antigo Regime: a possibilidade de montar sua própria força política não institucionalizada, mas construída e referendada pelas relações interpessoais – entre elites, e entre elas e os subalternos – e geracionais. Vale lembrar que essa força será montada justamente com o braço armado dos subalternos, através de negociações e interesses reciprocamente desiguais. Não obstante, há uma questão nesse contexto de utilização bélica a ser ressaltada.

Em comparação com as elites reinóis [essas de que Alfonso X refere-se a seu tempo] – formadas sobretudo por membros de *casas* nobres que tinham no sangue, na ascendência e na *casa* sua identificação – as elites coloniais constituíam-se em personagens singulares, ganhando outro sentido. Para o caso brasileiro a conquista e a defesa da terra, o serviço do Rei, a ocupação de cargos administrativos e, em consequência, as mercês régias recebidas em retribuição dos serviços prestados podem ser evocados como critérios de formação e de definição das elites coloniais.¹²⁹

¹²⁷ BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores. *Op. Cit.* p. 49-50.

¹²⁸ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 92.

¹²⁹ COSTA, Ana Paula. “Leais Vassalos e seu Braço Armado”: uma análise das interações entre os potentados locais e seus escravos. Vila Rica, 1711-1750. Revista Eletrônica de História do Brasil, v. 10 n. 1 e 2, Jan.-Dez., 2008.

Ou seja, o caso do Império português merece destaque por ser peculiar. Desde as conquistas quinhentistas nas áreas do Atlântico sul, a Coroa lusa utilizava algumas estratégias exortando os melhores homens a atuarem na conquista através do chamado sistema das mercês¹³⁰. Senhores com seus escravos armados atuaram nas conquistas como uma das estratégias dessas melhores famílias para chegar ao prestígio régio.

capitães-mores, fidalgos e candidatos a cavaleiros mobilizaram suas parentelas, flecheiros índios, escravos e se deslocaram para o Rio. Para estes, tal convocação tinha ressonância na lógica do Antigo Regime. *Conquistar* novas terras e, portanto, submeter populações implicava em ter a qualidade de nobre: superioridade em uma hierarquia estamental. Isto se tornava, ainda mais reforçado, quando tais feitos guerreiros eram às *custas de suas fazendas* e não tanto pela do rei, fenômeno que podia traduzir-se em mercês régias para estes leais súditos.¹³¹

Esses melhores homens da terra formavam o que se traduz em

um termo medieval luso: bandos. Resultavam dos embates entre as facções nobres. E, portanto, referia-se à teia de alianças que tais famílias criavam entre si e com outros grupos sociais, tendo por objetivo a hegemonia política ou a sua manutenção. Estes pactos eram com senhores de engenho não nobres, oficiais do rei e comerciantes, assim como amplas redes de alianças que incorporavam elites de outras regiões coloniais, autoridades em Salvador e em Lisboa. Incluía, ainda, *reciprocidades com segmentos subalternos* da sociedade: lavradores, escravos, índios flecheiros, etc. Através destas práticas, *as melhores famílias* adquiriam algo indispensável em suas disputas: a cumplicidade de outros estratos sociais. Mais do que isto a composição dos bandos, legitimava a própria hierarquia estamental.¹³²

Essas estratégias dos bandos

se baseavam em reciprocidades, em dons e contradons [os quais] incluía os índios e os escravos da Guiné. [...] Deste modo, os flecheiros consistiam no braço armado dos bandos. Ainda em finais do século XVII, participavam dos conflitos intranobreza.”¹³³

O mesmo para o caso de São Paulo no qual “os escravos sempre fiéis e valentes ao lado dos senhores. Brigando. Morrendo por eles.”

as crônicas coloniais guardam a memória das lutas em que se empenhavam Pires e Camargos [...] romperam em 1640; e prolongaram-se por mais de um século. Arrastaram outras famílias: os Taques, os Lemes, os Laras, do lado dos Pires; os Buenos e os Rendons, do lado dos Camargos. Combateram nessa luta entre grandes famílias índios de arco e flecha; negros escravos; cabras.¹³⁴

Percebemos, então, que, desde os tempos quinhentistas, os senhores com capacidade material tinham a prerrogativa de armarem-se, através de seus escravos e demais subalternos, para ascender socialmente e politicamente, chegando aos privilégios régios. Ou seja, as negociações com diversos grupos de origens sociais diferentes eram recorrentes. Esses

¹³⁰ Era o sistema no qual o rei recompensava os que lhe prestava serviços com benesses: cargos, terras, privilégios e etc. XAVIER, Ângela B., HESPANHA, M., “As redes de clientelares”. In, HESPANHA, Antônio. (Coord.), *História de Portugal – Antigo Regime*, Lisboa, Ed. Estampa, pp. 382-386, 1993.

¹³¹ FRAGOSO, J. “A Nobreza vive em bandos: *Op. Cit.* p. 2

¹³² FRAGOSO, J. “A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 9.

¹³³ FRAGOSO, J. “A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 16-17.

¹³⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala. Op. Cit.* p. 343.

homens bons “procuravam fortalecer o seu poder local através de laços com os moradores, de distintas qualidades, da freguesia.”¹³⁵

Não só no contexto das conquistas, mas na primeira metade do século XVIII em Minas Gerais, percebe-se tais tipos de relações, e os escravos serem braços armados dos senhores em conflitos. Em especial, nos “acontecimentos relativos à Revolta de Vila Rica, ocorrida em meados de 1720”. Diversas contendas envolvendo senhores e até governadores de diversas capitanias eram desencadeadas por algumas dezenas de escravos armados liderados pelos seus senhores que, “sem o apoio de seus negros não teria muito como fazer valer sua vontade e, por conseguinte, seu poder.”¹³⁶

Tais relações de negociações bélicas

corroboram com a noção segundo a qual as prerrogativas de mando estão diretamente ligadas a posse de escravos – desde que, evidentemente, o proprietário esteja em condições de armá-los às suas custas, poder desviá-los das suas atividades principais para a realização de outras diligências, e, evidentemente, tenha estabelecido uma *via de reciprocidade* com tais negros.¹³⁷

Entretanto,

A idéia de senhores armarem seus escravos para deles se utilizar como uma “milícia privada” pode a princípio parecer-nos muito contraditória. Tradicionalmente a imagem que se construiu acerca dos escravos foi a do “inimigo doméstico”, ou a da mercadoria preciosa sob a qual o senhor poderia exercer total domínio, ou a de seres traiçoeiros sempre prontos a se rebelarem contra seus donos. Sendo assim, porque seus senhores supriam esses “inimigos” com armas?

Chegamos ao ponto nevrálgico da relação senhor-escravo: há deveres e direitos recíprocos e desiguais que regram essas negociações para além dos discursos religiosos do governo cristão dos escravos. E mais: um sentimento de pertença, por parte do escravo, na *casa* do senhor. Sendo “Pascoal da Silva revoltoso, [no mesmo caso de Vila Rica, em 1720] assim também o eram seus escravos. Logo, se ele caísse, levaria consigo sua escravaria”, pois também eram partícipes de sua *casa* senhorial como “agentes essenciais nos jogos políticos.”¹³⁸

Por isso fica claro por que “o escravo arriscava seu pescoço em benefício de seu senhor.”¹³⁹ Desse modo, percebemos a construção do senhor através de negociações e relações de deveres e direitos desiguais e recíprocos, temporais e religiosos, com seus pares e – talvez, principalmente – com os subalternos, através das quais chegam à posição de mando

¹³⁵ FRAGOSO, J. “A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 12.

¹³⁶ MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor: recursos e orientações valorativas nas relações sociais escravistas em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. In. PAIVA, E & IVO, I (org.). *Escravidão, mestiçagem e história comparada*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 89

¹³⁷ MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor. *Op. Cit.* p. 97.

¹³⁸ MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor. *Op. Cit.* p. 89, 92.

¹³⁹ MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor. *Op. Cit.* p. 89.

já nas conquistas até, pelo menos, nas contendas intranobreza, desde o século XVI até o XVIII.

Para ser senhor no Antigo Regime colonial, além desses aspectos práticos de estratégias e negociações horizontais e verticais, deve-se prezar pela imagem construída de si e compartilhada por *outrem*, a postura adotada perante a sociedade, e o comportamento adotado de acordo com os “bons costumes”. Para Alfonso X,

Costumbres y manera debe tener el rey muy buenas, pues aunque fuese apuesto en su continente y en sus vestiduras, si las costumbres y las maneras no fuesen buenas, habría gran discordancia en sus hechos por la que menguaría mucho en su nobleza y en su apostura. Y por ello, porque los hombres tienen que costumbres y manera es una cosa porque nacen de un lugar, cuanto en hacer los hombres sus hechos por ellas, nos queremos mostrar qué diferencia hay, según los sabios antiguos dijeron y las costumbres son las bondades que el hombre tiene en sí y gana por largo uso, y las maneras son aquellas que el hombre hace con sus manos por sabiduría natural.¹⁴⁰

Segundo El Sabio, o rei deve ter bons costumes, maneiras e posturas, as quais confirmam sua posição nobre de mando e de amado/temido. Se não seguir a postura a qual sua ordem exige, ele se enfraquece, passa a não ter a voz de autoridade e sua moral é abalada perante os súditos. Tal visão é perfeitamente crível se mais uma vez justapô-la ao Antigo Regime colonial: os senhores, enquanto elite e possuidores do *status* de mando e provedores da ordem social, devem manter bons costumes socialmente reconhecidos para que sua moral patriarcal mantenha-se ilibada, e sua postura de mando, num mundo hierarquicamente ordenado, seja socialmente referendada pelos subalternos, tanto os de sua *casa* ou fora dela. Igualmente importante é ser reconhecido como senhor também pelos seus iguais.

Esses aspectos de Antigo Regime, “*honestidade, honra e verdade*, palavras centrais na linguagem política e jurídica da época, remetem para essa idéia corrente de que o comportamento justo era o que guardava a proporção, o equilíbrio, o modo (moderação) ou a verdade do mundo, das pessoas, das coisas.” Comportamentos os quais seguem a sua determinada ordem. Cada um deve honrar sua ordem, comportando-se como tal. Ser honesto com ela. “Honestad en latín tanto quiere decir como cumplimiento de buenas costumbres para hacer el hombre limpia vida según el estado al que pertenece,”¹⁴¹ pois

viver honestamente – que passava por ser um dos preceitos básicos do direito – era aderir à natureza das coisas, da ordem natural do mundo. Ser honrado era respeitara verdade das coisas e esta era a sua natureza profunda, à qual devia corresponder a sua aparência. Por isso que o comportamento manifestava a natureza, a honestidade e a verdade eram as qualidades daquele que se portava como devia, como lhe era pedido pela sua natureza.¹⁴²

¹⁴⁰ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Segunda Partida, Titulo 5, ley 6.

¹⁴¹ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Primera Partida, Titulo 6, ley 37.

¹⁴² HESPANHA, Manuel. Imbecillitas. *Op. cit.* p. 50.

Eis a importância do indivíduo seguir uma postura de acordo com o costume, os quais são inerentes ao seu estamento político-social. Assim, “o nobre não se deveria comportar como plebeu, se queria manter a honra.”¹⁴³ E o mesmo deve-se pensar para o caso do senhor de escravos no Brasil colonial se quiser ser reconhecido como tal. Mas quais seriam, então, na prática, esses comportamentos esperados por um senhor?

Para o caso do mundo ibérico, “misericordia y merced y gracia y perdón y justicia son bondades que señaladamente deben tener los grandes señores que han de juzgar y mantener las tierras”¹⁴⁴

Especificamente no Antigo Regime nos trópicos, arcaico e iletrado, os escritos tinham menos impacto no cotidiano do que as palavras. Isso fazia com que a palavra fosse um dos aspectos mais importantes a ser cuidado pelos senhores, pois “las malas palabras echan a perder las buenas costumbres.”¹⁴⁵ Ou seja, o senhor deve medir as palavras para não ferir os costumes senhoriais, já que o “crédito de um senhor de engenho”, por exemplo, “funda-se na sua verdade, isto é, na pontualidade e fidelidade em guardar as promessas.”¹⁴⁶ A palavra é que sustenta as relações.¹⁴⁷

Percebe-se que o senhor deve pronunciar palavras firmes, confiáveis. Ser “verdadeiro” e ao mesmo tempo “afável”. Assim devem postar-se os senhores com seus dependentes “lavradores que têm partidos arrendados em terras do mesmo engenho”; se assim o forem, “tanto mais são procurados, ainda dos que não têm a cana cativa, ou por antiga obrigação, ou por preço que para isso recebem.” Enfim, “nada, pois, tenha o senhor do engenho de *altivo*, nada de *arrogante* e *soberbo*, antes, seja muito *afável* com todos e olhe para os seus lavradores como para verdadeiros amigos, pois tais são na verdade.”¹⁴⁸

Esses aspectos relacionais dentro dos engenhos setecentistas são importantes, pois, segundo Antonil,

o ter muita fazenda cria, comumente, nos homens ricos e poderosos, *desprezo* da gente mais nobre; e, por isso, Deus facilmente lha tira, para que não se sirvam dela para crescer na *soberba*. Quem chegou a ter título de senhor, parece que em todos quer dependência de servos. E isto principalmente se vê em alguns senhores que têm lavradores em terras do engenho, ou de cana obrigada a moer nele, tratando-os

¹⁴³ HESPANHA, Manuel. Imbecillitas. *Op. cit.* p. 50.

¹⁴⁴ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Septima Partida, Titulo 32.

¹⁴⁵ ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Segunda Partida, Titulo 4, ley 2.

¹⁴⁶ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 95.

¹⁴⁷ O termo “palavra”, no século XVIII, remete-se a sustentar acordos. “Promessa v. g. , *dar a sua palavra, comprila ; tirá-la a limpo; faltar a ella, não a guardar.* § *Não ter palavra*, He não. desempenhar , não cumprir a promeffa. § *Homem de sua palavra* , v. que a cumpre.” (sic.) BLUTEAU, R. Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa, 1789.

¹⁴⁸ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 75 e 79 (grifo meu).

com *altivez e arrogância*. Donde nasce o serem *malquistos e murmurados* dos que os não podem sofrer; e que muitos se alegrem com as perdas e desastres que de repente padecem, pedindo os miseráveis oprimidos a cada passo justiça a Deus, por se verem tão avexados e desejando ver aos seus *opressores* humilhados, para que aprendam a não tratar *mal* aos humildes.¹⁴⁹

Pelo já exposto, o senhor pode dominar e perpetuar a desigualdade e submissão, mas não de forma soberba, arrogante, desprezando seus dependentes, pois, do contrário, surge um sentimento de opressão e injustiça sofrida pelos humildes, e o senhor, por sua vez, passa a ser mal visto – daí a importância de ser afável e “amigo”. De modo que parece surgir uma arquitetura de posturas necessárias para

a *capacidade, modo e agência* que se requer na *boa disposição e governo de tudo*, na *boa correspondência* com os lavradores, no *trato* da gente sujeita, na conservação e lavoura das terras que possui, e na *verdade e pontualidade* com os mercadores e outros seus correspondentes na praça, achará confusão e ignomínia no título de senhor de engenho, donde esperava *acrescentamento de estimação e de crédito*.¹⁵⁰

Para além dos lavradores, dentro do seu governo há a administração dos escravos. A premissa de Antonil na postura do senhor é prestar o que ele chama de PPP aos cativos: pão, pau e pano.¹⁵¹ Não obstante, Antonil adverte os senhores para que não sejam *moles* com os mulatos, os quais, apesar de serem melhores em qualquer ofício, usam mal os favores dos senhores tornando-se soberbos e viciosos.

E não é fácil cousa decidir se nesta parte são mais *remissos* os senhores ou as senhoras, pois não falta entre eles e elas quem *se deixe governar* de mulatos, que não são os melhores, para que se verifique o provérbio que diz: que o Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas; [...] porém não se lhes há de dar tanto a mão que peguem no braço, e de escravos se façam senhores.¹⁵²

Estamos falando de uma sociedade cuja religiosidade era forte. Logo, esse cuidado senhorial no tocante aos escravos era mister para esses jesuítas do XVIII. Nesse sentido, Antonil condena os senhores que se opõem “aos casamentos de escravos e escravas, e não somente não fazem caso dos seus amancebamentos, mas quase claramente os consentem. [...] Outros [senhores], depois de estarem casados os escravos, os apartam de tal sorte, por anos, que ficam como se fossem solteiros, o que não podem fazer em consciência.” Outrossim, são os maus senhores que

são tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos, que os têm por muito tempo no canavial ou no engenho, sem batismo; e, dos batizados, muitos não sabem quem é o seu Criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à igreja,

¹⁴⁹ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 79 (grifo meu).

¹⁵⁰ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 76 e 77 (grifo meu).

¹⁵¹ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 91.

¹⁵² ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 89-90.

porque adoram a hóstia consagrada, que vão a dizer ao padre, quando ajoelham e lhe falam aos ouvidos, se têm alma, e se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo.¹⁵³

Nesse aspecto de postura senhorial religiosa, Benci diz que mais do que exortar a religiosidade, os senhores deveriam ser modelos de cristãos para seus escravos se espelharem. Para “darem o alimento espiritual aos servos, devem os senhores ir diante com o exemplo de virtudes e santos costumes: *Bortorum omnium operum exemplo pascere*. Pouco aproveita a boa doutrina, que dão nos servos os senhores, quando falta o bom exemplo dos mesmos senhores. O melhor modo de doutrinar não é com palavras, é com as obras.”¹⁵⁴

Era Cristo Senhor, e era Mestre, *Dominus et Magister*; e o exemplo de quem é senhor, e juntamente mestre, não só incita, e estimula, mas quase com força e eficácia de preceito obriga à imitação: *Et vos debetis*. Esta é uma singular diferença, que tem o exemplo do senhor, que doutrina aos servos, do exemplo de quem não é senhor e ensina aos que não são servos; porque nos que não são senhores, é o exemplo incentivo somente e estímulo para a imitação; e nos que são senhores, não só é estímulo, não só é incentivo, que move, mas é como preceito, que obriga a que o imitem. Logo, se o senhor se fizer mestre de seus servos, ensinando-lhes o caminho do Céu, não só com a doutrina, mas muito mais com o seu exemplo: quem duvida que os há-de obrigar, e seguir o mesmo caminho?¹⁵⁵

Há dois pontos importantes a serem sublinhados nesse momento. Primeiro, fica claro que estamos indo além das questões de gênero, “pois o que tenho dito dos senhores do engenho digo também das senhoras, as quais, posto que mereçam maior respeito das outras, não hão de presumir que devem ser tratadas como rainhas, nem que as mulheres dos lavradores hão de ser suas criadas e aparecer entre elas como a Lua entre as estrelas menores.”¹⁵⁶

Segundo, que falamos até aqui da postura e comportamento dos senhores frente aos subalternos e dependentes, mas como seria na relação com seus pares? De acordo com Antonil, aos senhores “seria sinal de ter ruim coração, fazer má vizinhança aos [...] senhores de outros engenhos só porque cada qual deles folga de moer tanto como outro, ou porque a algum deles lhe vai melhor com menos gasto e sem perdas.” Apesar de no Brasil haver “muitas paragens em que os senhores de engenho são entre si muito chegados por sangue [são] pouco unidos por caridade, sendo o interesse a causa de toda a discórdia. [...]

O único remédio, pois, para atalhar pesados desgostos é haver-se com toda a urbanidade e primor, pedindo licença para tudo, cada vez que for necessário valer-se do que têm os vizinhos, e persuadir-se que, se negam o que se pede, será porque a necessidade os obriga. E quando ainda conhecesse que o negar-se é por desprimor, a verdadeira e mais nobre vingança será dar logo a quem negou o que se pediu na primeira ocasião, dobrado do que pede, para que desta sorte caia por bom modo na conta de como devia proceder.¹⁵⁷

¹⁵³ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 90.

¹⁵⁴ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 105.

¹⁵⁵ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 107-108.

¹⁵⁶ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 80.

¹⁵⁷ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 79-80.

Isto posto, como tais relações entre os senhores, e entre estes e seus subalternos teriam se manifestado em São Gonçalo setecentista?

Terceiro Capítulo

Os Senhores de Escravos de São Gonçalo no XVIII: estratégias de legitimação do poder senhorial

A conquista e posterior colonização de São Gonçalo está imersa na história da capitania do Rio de Janeiro. Após a definição das capitanias hereditárias, os jesuítas na localidade de São Gonçalo (Capitania de São Vicente) tinham a missão de catequizar os índios Tamoios e realizaram uma importante missão em 1551, através do Padre Manoel da Nóbrega.¹⁵⁸ Com o processo de conversão/dominação dos índios, os portugueses passaram ao controle do território e, conseqüentemente, foi feita uma distribuição das terras em pequenas porções de sesmarias (vide anexo 1).¹⁵⁹ Por volta de 1629, uma Capela, Filial á Matriz da Candelária do Rio de Janeiro, foi fundada por

Gonçalo Gonçalves (segundo a Tradição) em sua fazenda cita no territorio de Guaxandiba, e dedicada à S. Gonçalo, criou o mesmo Prelado a 4ª Parochia, correndo o dia 22 de Janeiro de 1645, que o Alvará de 10 de Fevereiro de 1641 confirmou sob o titulo *Igreja de Guaxandiba*, como foi conhecida n'aquelles tempos primeiros, pela visinhança do Rio Guaxandiba, d'onde se derivou o apellido communicado à situação circunvisinha.¹⁶⁰

Já no século XVIII, segundo Pizarro, São Gonçalo dividia-se, ao Norte, com a Freguesia de N. Senhora do Desterro de Itamby e com a nova Freguesia do Senhor Bom Jezus de Paquatá; ao Nordeste, com a de São João Baptista de Itaboray, e em outra igual longitude, à Leste, com a de N. Senhora do Amparo de Maricá; ao Sul, com a de S. João Baptista de Cari-y, e com o mar, à Oeste, e Noroeste, compreendendo 12 Ilhas.¹⁶¹

Percorrendo também o interior da freguesia de São Gonçalo, Pizarro alune o seu mapa geográfico.

Da parte esquerda, indo para esta Freguesia, acham-se várias casas térreas, que chegaram ao número de 30, ou pouco mais: umas delas são novas, outras antigas; uma cobertas de telhas, outras de palhas, e quase todas habitadas, ou ocupadas com atuais moradores. Da parte direita só duas ou três existem. Em meio, entre a Igreja Matriz e aquelas casas, fica a Estrada Geral, por onde se servem quase todos os moradores acima deste Continente, para conduzirem os seus efeitos, e fazerem as suas marchas para os Portos em direitura á esta Cidade. Rios, tem o memorável Guaxandiba, navegável até certo lugar, e caudaloso, em tempo d'água, de modo, que nega a passagem por mais dias. 2º - O de S. Gonçalo, que corre por junto da Freguesia. 3º - O do Gambá: 4º - O da Aldêa. Todos estes são originados das Serras

¹⁵⁸ BRAGA, Maria Nelma Carvalho. *O município de São Gonçalo e sua história*. 2. ed. São Gonçalo: Falcão, 1998, p. 24

¹⁵⁹ MOLINA e SILVA, Salvador Mata. *São Gonçalo no século XVI*. São Gonçalo: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1996, (Coleção MEMOR) p. 48

¹⁶⁰ PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). Memórias Históricas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: na Imprensa Régia, 1820. Tomo III. p. 18 e 19. Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/>

¹⁶¹ PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). Memórias Históricas. *Op. Cit.* p. 20-21

de Píiba, e fazem o seu desaguamento no Mar. Além destes hão outros, porém de pouca consideração; e por isso mais propriamente são regatos.¹⁶²

Sobre a população são gonçalense de finais do século XVIII, Pizarro escreveu que

em 789 Fogos se compreende 5.329: Pessoas de Sacramentos, 167 de Confissão somente; e 604 Menores, buçáis, etc., fazendo o total de 6.100 Almas. É certo, que a povoação se estende á maior número: porém os Pais de famílias em razão das Reclutas, e os Senhores em razão de concorrerem com os Escravos para os Serviços do Rei, e por outras mais circunstâncias, ocultam ao Ról da Desobriga o total das Pessoas das suas Famílias.¹⁶³

No tocante à atividade econômica desse território, Pizarro percorreu fazendas atentando para os produtos e suas fábricas:

No territorio parochial se acham 26 Fabricas de assucar, 5 de aguardente, e 7 Olarias. A Cana, o café, arroz, milho, feijaõ; e outros legumes, a mandiõca, boa hortaliça e fructas saborosissimas de caroço, e de pevide, sam producçoens ordinarias do paiz, que levadas á qualquer dos 13 pórtos dispersos pelo interior da marinha, saem diariamente para a ribeira da Cidade, onde se consummem.¹⁶⁴

Nessa breve paisagem geográfica, demográfica e econômica de São Gonçalo testemunhada por Pizarro, percebemos a importância dessa freguesia rural no contexto da capitania fluminense no XVIII. Possuindo maior quantidade de engenhos de açúcar (26) à época conhecidos, e o segundo lugar no número de fábricas de aguardente (5), ficando apenas atrás da freguesia de N. Sr^a dos Remédios de Parati (100)¹⁶⁵ (vide a tabela 1, e o anexo II com todas os engenhos e fábricas de aguardente e seus respectivos senhores).

Tabela 1 – Renda eclesiástica, população, fiéis e produção do Bispado do Rio de Janeiro em finais do XVIII inicio do XIX¹⁶⁶

Freguesias	Fogos ¹⁶⁷	Almas Sujeitas à Sacramentos	Fábricas
N. Sr ^a da apresentação do Irajá	+/- 350	4.600	12 de açúcar 2 de Aguardente 2 Olarias
S. João de Miriti	216	+ de 2.000	11 de açúcar 3 Olarias
São Gonçalo	+/- 790	+/-7.000	26 de Açúcar 5 de Aguardente 7 Olarias
N. Sr ^a dos Remédios de Parati	950	6.160	12 de Açúcar 100 de Aguardente

¹⁶² PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). Memórias Históricas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: na Imprensa Régia, 1820. *Apud* GALDAMES, Francisco. Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830). Niterói: UFF. Dissertação. 2007. p. 527

¹⁶³ *Ibid.* p. 519

¹⁶⁴ PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). Memórias Históricas. *Op. Cit.* p. 23

¹⁶⁵ GALDAMES, Francisco. Entre a Cruz e a Coroa. *Op. Cit.* 93.

¹⁶⁶ *Ibid.* 93.

¹⁶⁷ Cada fogo têm em média 8 almas.

N. Sr ^a da Guia de Pacobaíba	220	1.760	1 de açúcar Algumas Olarias Lavoura
S. Nicolau de Sururuí	260	1.450	2 de Açúcar Lavoura Porto
N. Sr ^a da Graça do Rio São Francisco do Sul	500	4.000	Lavoura
Sto Antônio dos Anjos da Laguna	+ de 400	6.000	Pesca Lavoura
S. João da Barra do rio de S. João	355	2.620	Estaleiro Lavoura
S. Salvador dos Campos Goytacazes	+/- 8750	35.000	Gado Com. de Escravos Lavoura Engenhos
N. Sr ^a da Piedade de Magépe	600	8.100	3 de Açúcar Lavoura
Sto Antônio de Jacutinga	350	3.500	11 de açúcar 1 de aguardente Algumas de Barro
S. João Batista de Carií	534 a 600	4.000 a 5.000	3 de Açúcar 2 de Aguardente 1 ou 2 Olarias
N. Sr ^a do Loreto e Sto Antônio de Jacarepaguá	430	5.400	8 de Açúcar Lavoura
N. Sr ^a de Nazaré de Saquarema	–	6.000	–
N. Sr ^a do Bonsucesso do Rio de S. Francisco	–	4.100	–
N Sr ^a do Desterro do Campo Grande	314	2.600	15 de Açúcar 1 Olaria
N. Sr ^a da Ajuda de Aquapei-Mirim	463	2.904	4 de Açúcar 1 de Aguardente Algumas Olarias
S. Salvador do Mundo de Guaratiba	396	3.968	8 de Açúcar Lavoura
Santíssima Trindade	470	3.760	5 de Açúcar Lavoura
N. Sr ^a da Conceição de Guarapari ANUAL 300 Mais de 2.400	300	Mais de 2.400	–

Como vimos anteriormente, o século XVIII passou por importantes mudanças transformando-se na “encruzilhada do Império”¹⁶⁸, e, mesmo com uma produção predominantemente de abastecimento interno, parece que São Gonçalo tinha parte considerável da produção de alimentos. Concomitantemente, o Rio de Janeiro tornou-se o

¹⁶⁸ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

principal porto de desembarque de cativos africanos. Daí cabe a pergunta: será que os plantéis de São Gonçalo eram constituídos e mantidos via tráfico atlântico de cativos?

Essa é uma importante questão que merece atenção. Pude perceber através de registros de batismos de escravos, para os anos de 1722 a 1794, que há relativamente poucos escravos africanos em São Gonçalo. Nesse período, foram apenas 90 batismos de cativos adultos, dos quais 77 tinham origem africana. Isto leva à hipótese de que esses cativos estivessem sendo batizados em igrejas de outras freguesias antes de chegarem à São Gonçalo, mas não parece ser essa a saída para a nossa indagação. No tocante aos pais (homens), esses números se alargam. De 554 pais, há apenas 64 africanos e 7 não-africanos, sendo 483 sem registros. Se a escravidão cresceu ao longo do século XVIII, o expressivo número de pais sem registros indica aquisição via tráfico, ao menos parcialmente.

Tabela 2 – Procedência/naturalidade dos pais escravos de São Gonçalo, de 1722-1794

Total de Pais	Procedência/naturalidade
64	Africanos
6	Crioulos
1	índios
483	Sem registros
554	Total

Quando analisamos as mães, com origens registradas, o cenário não é diferente. Dentre as 1.742 mães, há 681 com algum tipo de designação de procedência, das quais 303 são africanas e 378 são de variadas procedências/naturalidades. Apesar de ser quase cinco vezes o número dos pais que chegaram via tráfico, as africanas constituem apenas 17% do total de mães, pois também era grande (683, 39%) a presença de mães sem origem discriminada.

Tabela 3 – Procedência/naturalidade das mães escravas de São Gonçalo, de 1722-1794

Mães com alguma Procedência ¹⁶⁹	Procedência/naturalidade
303	Africanas
8	Cabras
94	Crioulas
2	Mestiças
5	Mulatas

¹⁶⁹ Números relacionados somente às mães que possuem alguma referência à procedência e/ou naturalidade.

157	Pardas
112	Preta
681	Total

Com isso podemos chegar a algumas hipóteses. Primeiro, a reprodução da escravaria em São Gonçalo setecentista não se dava apenas pelo tráfico de cativos, como João Fragoso já havia percebido para o século XVII. Se não era apenas via tráfico, a reprodução de escravos seria dentro das unidades produtivas, ou seja, “esses senhores [...] apesar de poderem repor seus cativos via Atlântico, tinham parte expressiva de seus plantéis formada por famílias escravas.”¹⁷⁰

No total dos rebentos, 554 (30%) tinham o pai registrado. Há 212 mães casadas ou socialmente reconhecidas como “mulher de”, ou seja, 38% dos relacionamentos entre esses cativos eram dentro do casamento. Um número razoável de famílias escravas, portanto, vigia na freguesia – provavelmente, as mães não casadas se relacionavam com homens livres ou cativos de outros senhores.

Tabela 4 – Número de pais, mães, casamentos e família escrava de São Gonçalo (1722-1794)

Total de pais	Total de mães	Mães casadas ou “mulher de”	Porcentagem de Famílias Escravas
554	1.742	212	38%

Tal prática senhorial, de permissão da formação das famílias escravas, ultrapassa o século XVII¹⁷¹ e estabeleceu-se entre os senhores do XVIII *como forma de legitimar-se no poder*. Pois a concessão senhorial para a formação das famílias escravas surge como uma barganha mútua e desigual entre escravos e senhores para o governo dos cativos.¹⁷²

Não podemos esquecer, também, que, para além da dominação, permitir a família escrava¹⁷³ era tentar incutir neles um dos sacramentos. A partir da análise da historiografia, percebem-se diversas construções para entender a legitimação do poder senhorial no Brasil

¹⁷⁰ FRAGOSO, João. A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 19.

¹⁷¹ Cf. FRAGOSO, João. Efigênia angola *Op. Cit.*

¹⁷² FRAGOSO, João. A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 19.

¹⁷³ Não queremos entrar no debate historiográfico acerca da família escrava. Tratamos esse tema de forma mais singela crendo que a família escrava é uma forma de “amansar” o escravo, na medida em que lhe dá um privilégio e possibilidade de alianças e proteção, ao mesmo tempo cria uma hierarquia entre os que têm e os que não têm família.

colonial. Não obstante, as convergências saltam às vistas no tocante à importância da religiosidade conjugada à dominação senhorial,¹⁷⁴ ou seja, não só de violência física viviam os senhores e escravos na (re)construção de suas inseguras vidas inseguras baseadas em laço pessoais.

Isso mostra a influência e importância desse sacramento na escravaria, sendo um dever do senhor permitir tal prática cristã. E, nesse caso, eles conseguiram que quase 40% das relações sexuais fossem sacramentadas e socialmente reconhecidas como tais. Em outras palavras, a permissão da formação da família era um das práticas senhoriais em São Gonçalo, como postulado pelos jesuítas na teoria cristã do governo dos escravos¹⁷⁵. E mais: tudo indica que era uma prática que atravessa as gerações senhoriais são gonçalenses¹⁷⁶ visando a manutenção do domínio senhorial. Essa passagem geracional de códigos “não se tratava tanto de um objetivo, e sim de um vínculo preliminar de comportamentos que tentavam melhorar o controle sobre o ambiente social e natural.”¹⁷⁷ Em outros termos, perpetuar a condição senhorial das famílias.

O próprio ato do batismo revela a preocupação dos senhores com os sacramentos. Em 72 anos (de 1722 a 1794), 1.868 escravos foram levados à pia batismal. Mas, essa não seria apenas uma prática dos grandes senhores, cuja realidade material propiciasse celebrações de batismos inviáveis aos senhores menos abastados? Pelo contrário, podemos deduzir que em São Gonçalo setecentista qualquer senhor poderia levar seu escravo à pia batismal, pois segundo Pizarro, “as ofertas por batizados são voluntárias; e raras vezes se dão 640, e uma vela, sendo por livres: e sendo por cativos, não excedem a 320, e uma vela. As ofertas por casamentos de cativos, são ordinariamente uma galinha, ou 320Rs.”¹⁷⁸ Voluntariamente ou ao preço de uma galinha: o batismo era real para o “bolso” de qualquer senhor.

A religiosidade não era uma questão de retórica, estamos tratando de uma sociedade de Antigo Regime cujo temor divino (céu e inferno) era latente, como fica claro na maioria dos testamentos de senhores e senhoras de São Gonçalo. Foi o caso de um deles realizado em 7 de fevereiro de 1733.

¹⁷⁴ BENCI, J. Economia Cristã. *Op. Cit.*, ANTONIL, A. J. Cultura e Opulência. *Op. Cit.*

¹⁷⁵ BENCI, J. *Op. Cit.* p. 102.

¹⁷⁶ As análises das relações geracionais entre famílias escravas e senhorias, que não cabe nesse trabalho, é uma pesquisa em aberto. Para o século XIX, Cf. GUEDES, Roberto. Egressos do Cativo. *Op. Cit.*

¹⁷⁷ LEVI, Giovanni. A Herança Imaterial. *Op. Cit.* p. 99.

¹⁷⁸ PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). Memórias Históricas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: na Imprensa Régia, 1820. *Apud* GALDAMES, Francisco. Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830). Niterói: UFF. Dissertação. 2007. p. 530.

Eu Joseph Duarte Lisboa [...] *Temendo-me da morte e desejando por mim alma no Caminho da Salvação* por não saber o que Deus nosso senhor de mim quer fazer e quando será servido levar-me para si, faço esse meu testamento na forma seguinte – Primeiramente encomendo minha alma a santíssima trindade que a criou e rogo ao padre e temo pela morte e paixão de seu unigênito filho a queira receber como recebes a sua estando para morrer na árvore da vera cruz e a meu senhor Jesus cristo peço por suas divinas chagas, que já que nessa vida me fez mercê de dar seu precioso sangue e merecimento de seus trabalhos. Me faça mercê também na vida que esperamos dar premio deles que é a gloria e peço, rogo a gloriosa virgem Maria nossa senhora madre de deus e a todos os santos e sua corte celestial principalmente ao anjo de minha guarda e ao santo do meu nome e aos mais santos a quem tenho devoção queiram por mim interceder e rogar a meu Senhor Jesus Cristo agora e quando minha alma do meu corpo sair porque como verdadeiro cristão protesto de viver e morrer na santa Fe católica e crer o que tem e crê a santa madre igreja romana em [...] *Fe espero salvar* minha [alma].¹⁷⁹ (grifo nosso)

Em um documento que supostamente seria para legalizar a distribuição das heranças, salienta mais a prestação de contas a Deus¹⁸⁰ da vida pregressa e a preparação para a passagem espiritual. O individuo, “temendo a morte”, preocupa-se primeiramente em “encomendar a alma”, para depois tratar dos bens materiais. E não só a dele, mas a dos próximos, mesmo em *seu* testamento. Maria de Oliveira da Cunha, uma senhora moradora de São Gonçalo, nascida na freguesia vizinha de Inhomirim, pedia missas em seu testamento pela irmã, pais e marido já falecidos.

Declaro que se digam cinco missas pela alma de minha irmã Ursula da Cunha com a esmola costumada – Item – Declaro que se diga meia capela de missas pela alma de meu marido Antonio de Caldas com a esmola costumada – Item – Declaro que se digam dez missas pelas almas de meus pais com a esmola costumada¹⁸¹

E tais pedidos de missas, apesar de recorrentes, não eram gratuitos, ou seja, era relativamente dispendioso rogar missas, mas, mesmo assim, não se poupava para salvar a alma. Por isso, essa mesma senhora, pedia que “no dia de [seu] falecimento se dirão por minha alma dez missas de corpo presente podendo ser no mesmo dia.”¹⁸² Pedir missas de corpo presente, e também para *outrem*, não era bagatela em São Gonçalo.

Havendo Ofício de Corpo presente, pela assistência á ela, Missa Cantada, e encomendação, tem 12\$800 além de duas velas de libra pelo Ofício, e encomendação, a cera da banquetta, e Altares laterais. Sendo o Ofício fóra da Igreja Matriz, tem mais alguma coisa pelo caminho. Por Missa de Corpo presente, 640; e quotidiana, 320. Por encomendação de qualquer pessoa liberta adulta, ou inocente, dentro da Igreja, tem 1\$600, e uma vela: por dt^a no Cemiterio, 960.¹⁸³

Como dito acima, se os senhores preocupam-se com os sacramentos, aliando conversão/dominação dos escravos (batismo e casamentos), os cativos também não seriam

¹⁷⁹ Arquivo da Arquidiocese de Niterói. Livro de Testamentos da Freguesia de São Gonçalo 1733-1735.

¹⁸⁰ SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos de Goitacases*, c.1750- c.1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

¹⁸¹ Arquivo da Arquidiocese de Niterói. Livro de Testamentos... *Op. Cit.*

¹⁸² *Ibid.* Imagem 005.

¹⁸³ PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: na Imprensa Régia, 1820. *Apud* GALDAMES, Francisco. *Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830)*. Niterói: UFF. Dissertação. 2007. p. 530.

esquecidos nos testamentos. Por isso, uma senhora de São Gonçalo, pede “missas pelas almas de meus escravos”¹⁸⁴ em seu testamento. Além da alma, Maria de Oliveira da Cunha, por exemplo, preocupou-se com a vida de uns mulatinhos após sua morte, os quais criou como filhos.

Declaro que instituo por meus universais herdeiros de todos os meus bens uns mulatinhos que sempre os criei como meus filhos, Jeronimo, Joao e Maria, filhos de uma negra crioula forra por nome Phelipa e por achar em minha consciência que lhes devo fazer assim por cetros particulares que os não possa descobrir debaixo de minha consciência == + assim peço a dita mãe dos ditos mulatinhos que por minha morte venha assistir com os ditos seus filhos para ter cuidado deles até tomarem estado, principalmente a filha por ser já mulher, por eu não ter herdeiros forçados. [...] Declaro que deixo a mulatinha Maria atrás declarada o valor de uma moleca que se lhe dará quando casar setenta mil reis para a compra da dita moleca [...] como também se lhe dará toda a roupa de meu uso.¹⁸⁵

Esta senhora atenta para a vida desses mulatos, assim como à liberdade de escravos de outros senhores: “declaro que o Reverendo Gaspar de Barros liberte um mulatinho por nome Francisco, filho de Páscoa, escrava do dito Padre, e a tempo do meu falecimento esteja já liberto e [...] pela sua alforria lhe darão cinquenta mil reis de esmola.”¹⁸⁶

Interessante é que essa senhora possui parentes, quer dizer ela prefere se dispor com os mulatinhos e nem tanto com suas sobrinhas, para as quais

Declaro que deixo a minha sobrinha Maria filha de João de Brito e Maria da Cunha dez mil reis quando casar [...] depois do meu falecimento mando que se lhe dêem para seu vestuário, vivendo honradamente == Item == declaro que deixo a minha sobrinha Ignacia Gomes Castro mil e oitocentos reis para seu vestuário sendo que viva honradamente¹⁸⁷

Resumindo, a senhora deixa com herdeiros universais alguns mulatinhos filhos de uma forra, e pede que seus bens não sejam vendidos para o bom sustento e proteção de um dos mulatos, no caso a mulata Maria. E a senhora lhe dará, ainda, todas as roupas e o valor de uma moleca quando se casar, 70 mil réis. Fora a “esmola” de 50 mil réis ao padre em troca da liberdade de um mulatinho filho de sua escrava. Deixará, entretanto, a bagatela de dez mil a uma sobrinha, e mil e oitenta réis à outra, além de roupas para que vivam honradamente. Assim, a senhora presta mais atenção monetária aos mulatos, de sua casa e de fora, preterindo suas sobrinhas

Outro senhor – cujo nome é incógnito por faltar a última página do testamento – morador de São Gonçalo, português de São Tiago Arcuvello (arcebispado de Braga) demonstra a mesma preocupação com seus escravos. Sem herdeiros, assumiu os filhos tidos com uma forra, ex-escrava de outro senhor, e lhes instituiu como herdeiros universais.

¹⁸⁴ Arquivo da Arquidiocese de Niterói. Livro de Testamentos... *Op. Cit.*

¹⁸⁵ Arquivo da Arquidiocese de Niterói. Livro de Testamentos... *Op. Cit.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

Declaro que sou solteiro e nunca fui casado e sendo três filhos a saber Baltazar, José e Ana; os quais tive uma mulher preta forra por nome Francisca Pereira, escrava que foi de Pedro Barbosa, cujos filhos naturais instituo por meus herdeiros universais de todos os meus bens que se acharem por meu falecimento por estes me sucederem como homem.¹⁸⁸

Ao referir-se aos demais escravos, sua prática, geralmente, é prometer alforria e razoáveis quantias após alguns anos de serviço a seus filhos.

Declaro mais que possuo um escravo meu por nome Lourenço, de nação Cabo Verde, qual é meu afilhado o qual deixo a obrigação de que sirva a meu filho dois anos, tendo princípio dia do meu falecimento por diante; e acabados eles o dei por forra liberto e meus testamenteiros lhe passem liberdades e vá tratar de sua vida.¹⁸⁹

No tocante à uma escrava de sua preferência, Maria Mina, vai além. Promete alforriar seu filho, Zacarias, se o pai nomeado, Felix de Oliveira Costa, assumisse a paternidade. Mas, também, ganharia liberdade se apresentar outro pai, que, se fosse escravo, também o alforriaria. Se não fosse dessa maneira, ainda teria a terceira chance de receber a prometida liberdade:

e mais dando duzentas oitavas de ouro meus testamenteiros lhes passem carta de alforria e não havendo que os forre em tal caso deixo ao mulatinho Zacarias, filho da dita negra forra, com obrigação de assistir com os meus filhos, e estes o sustentarão até ter idade suficiente para poder governar-se meus testamenteiros o porão a um ofício o que ele se intimar e, estando capaz de poder governar-se, se lhe dara um vestido e cem mil reis em dinheiro para [...] poder tratar de sua vida o quando a mais por nome Maria, nação mina, esta dando cem oitavas de ouro por [...] meus testamenteiros lhe passaram carta de alforria.¹⁹⁰

Se em nenhuma das formas acima bastarem para o mulatinho e sua mãe alcançarem a liberdade, como último esforço o senhor os deixava sobre a proteção dos filhos, os quais teriam que dar ofício, vestido e cem mil reis em dinheiro ao mulatinho.

Sabemos que não podemos generalizar, mas através desses estudos de caso percebemos que, além de o aspecto religioso sobressair-se aos demais, há toda uma preocupação cristã em conceder a alforria. Diria mais, os senhores se preocupavam com o futuro de seus escravos, tidos como filhos, ou preferidos. No mínimo, há a promessa de liberdade após alguns anos de serviços prestados, até quantias maiores do que as direcionadas a parentes legítimos. Talvez, a relação senhor/escravo, como dissemos, fosse além da violência e a submissão nem sempre significava opressão, mas “negociações entre senhores e a hierarquia social existente nas senzalas. *Um dos produtos de tal negociação era a*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

legitimidade dada pelos cativos ao mando social e político aos seus senhores; outro produto era a alforria.”¹⁹¹ Assim, estabelecem-se códigos de poder senhorial.

É lógico que nem todos os escravos vão aparecer nos testamentos de seus senhores ganhando alforria ou recursos. Mas existe outra forma de o senhor, em vida, oferecer alianças e proteção ao seu cativo, além de corroborar com os aspectos religiosos: através do apadrinhamento. O mesmo senhor citado acima declarou “que tendo em meu poder dois moleques um por nome Ignácio e outro por nome Domingos, os quais pertencem a meus filhos. Inácio a Baltazar; e o Domingos a José os quais muleques [...] por lhes haverem dado lhes os padrinhos e assim lhes tocao fora da herança por meu falecimento¹⁹². Esses moleques já foram devidamente agraciados com proteção através dos padrinhos, podendo, por isso, estarem excluídos do testamento.

Eis a importância desse ritual religioso que implica relações sociais. Ter padrinhos era possuir a possibilidade de construir uma teia de proteção em uma sociedade insegura¹⁹³, na qual os escravos “como fracos, vierem por si mesmos a pedir [...] ao senhor [...] padrinhos que os acompanhem.”¹⁹⁴ Em outras palavras, querer padrinho era um ato pelo qual o mais humilde pedia benesses ao seu protetor temporal, o qual inserirá o batizado na sociedade, para que se aglutine à uma proteção espiritual. É uma negociação que se estabelece quando o senhor não só permite, mas concede tal proteção ao subalterno em situação suplicante e mais frágil.

Além de geradora de proteção para os cativos, essas alianças advindas do apadrinhamento eram importantes para construir a legitimidade dos senhores perante os subalternos:

Seguia-se uma velha tradição, já presente nos batismos de São Gonçalo de meados do século XVII: a de membros da nobreza da terra, inclusive fidalgos da casa do rei, serem compadres de algumas e poucas famílias escravas. Tal parentesco entre diferentes estamentos sociais contribuía para produzir uma hierarquia nas senzalas e com isto viabilizar o governo dos engenhos.¹⁹⁵

Nesse sentido, os 1.868 ex-pagãos em São Gonçalo no século XVIII tiveram 1.832 padrinhos e 1.619 madrinhas, sendo 636 (35%) padrinhos e 811 (50%) madrinhas escravos – supostamente com aprovação senhorial. Isso mostra a importância dessas alianças sociais e

¹⁹¹ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 85. (grifo nosso)

¹⁹² *Ibid.* Imagem 014.

¹⁹³ LEVI, Giovanni. A Herança Imaterial. *Op. Cit.*

¹⁹⁴ ANTONIL, A. J. Cultura e opulência. *Op. Cit.* p. 90.

¹⁹⁵ FRAGOSO, João. Efigênia angola. *Op. Cit.* p. 79.

religiosas dentro da escravaria. Entre os egressos do cativo também, pois cerca de 80 padrinhos (4,36%) e 110 (6%) madrinhas eram forros.

Tabela 5 – Número de padrinhos e madrinhas escravos e forros em São Gonçalo (1722-1794)

Total de padrinhos	Padrinhos escravos	%	Padrinhos forros	%	Total de madrinhas	Madrinhas escravas	%	Madrinhas forras	%
1.832	636	35	80	4,36	1.619	811	50	110	6

Quando enxergamos um grande número de padrinhos e madrinhas escravos, isto levamos a crer que a questão da proteção vai por água abaixo? Os senhores que não batizam, deixando essa função a seus escravos, não estão estabelecendo um código para legitimar-se? Segundo João Fragoso, não. O apadrinhamento entre escravos era deveras importante, já que ultrapassava as porteiras da fazenda senhorial e, igualmente, construindo o poder dos senhores.

Os batismos sugerem [...] a existência de redes de sociabilidade de escravos que ultrapassavam os engenhos. [...] Uma mesma família escrava era capaz de manter, simultaneamente, compadrios com cativos de distintos engenhos. [...] A estabilidade da família aparece associada a elos de compadrios entre senzalas de engenhos diversos. Evidentemente, [...] insinuam redes de sociabilidades escravas que atravessavam a freguesia. Estas teias podiam ser ou não entre cativos de senhores aparentados.¹⁹⁶

Esse último dado salientado por Fragoso merece ser mais explorado, principalmente para o nosso tema. O fato de a teia ser, ou não, entre cativos de senhores aparentados demonstra algumas práticas dos senhores implícitas nos apadrinhamentos. Pode ser que o fato de muitos padrinhos e madrinhas serem cativos indique, além de laços entre escravos, a legitimidade, o *status* e o poder de seus senhores.

Para chegar próximo a uma resposta, ressaltamos que na “busca pela obtenção e manutenção da posição de mando dentro da sociedade, a elite, inevitavelmente, deveria adquirir legitimidade social. Nesse ponto, as negociações com a escravaria exerciam uma função primeira.”¹⁹⁷ A constituição do ser senhor, como vimos, não é previa. E as estratégias desenvolvidas para tal não se remetem apenas aos estratos superiores, pelo contrário, a negociação com os subalternos fez-se urgente desde a conquista, e “destes entendimentos dependia a própria existência físicas daqueles fidalgos [...] da mesma medida o grau de

¹⁹⁶ FRAGOSO, João. A Nobreza vive em bandos. *Op. Cit.* p. 19.

¹⁹⁷ MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor. *Op. Cit.* p. 91.

sintonia das relações senhores-escravos contribuía decisivamente para a plasticidade da estratificação social nos trópicos.”¹⁹⁸

Para tanto, basta lembrar os conflitos bélicos intra-senhores nos quais se recorria aos escravos armados. Na mesma medida, “as malhas parentais, fictícias ou não, dos *cativos com escravos de outros donos* [...] produziam a sua sociabilidade, entretanto podia aparecer como um *canal de comunicação de um dado fidalgo tropical com tais segmentos sociais*.” Em outras palavras, eis “a possibilidade de os *cativos surgirem como espécies de agentes políticos para seu senhor*”¹⁹⁹ na medida em que apadrinhavam escravos de outro senhor. *Com tal estratégia, ambos (senhores e padrinhos escravos) legitimam-se perante outros cativos*.

No caso de São Gonçalo setecentista, percebemos tal estratégia. O doutor desembargador Roberto Car Ribeiro, mesmo com importantes alianças parentais até para fora da capitania, não abriu mão de tal prática: dos 10 escravos que levou á Pia batismal, 8 padrinhos e 10 madrinhas eram cativos. O Visconde de Asseca tinha mais de 100 escravos em sua fazenda, dos quais muitos possuíam padrinhos cativos. Dos 36 batizados, têm-se como padrinhos 11 escravos, um pardo forro e um *índio forro*; entre as madrinhas, há 14 escravas e uma *índia*. Como se vê, é larga a rede de sociabilidade desse senhor. Ou seja, mesmo abastados e bem inseridos na sociedade, eles expandiam seu poder, também, através do apadrinhamento de seus escravos.

Esta situação salta à vista também quando percebemos a recíproca legitimidade entre senhores com postos semelhantes, notadamente militares. O Alferes Francisco Cordeiro Carvalho possui um escravo e uma escrava, os quais apadrinharam os cativos do também militar Tenente Bento Leite Andrade. Por sua vez, este senhor possui 3 escravos e 5 escravas apadrinhando os cativos de Francisco Carvalho em 13 batismos.

Isso mostra que essa prática de apadrinhamento recíproco de escravarias para legitimar-se é forte e estava presente entre os grandes senhores, os possuidores de postos e títulos. Há 1.832 rebentos com padrinhos, dos quais 636 são escravos, e 27% (170) dos seus senhores ou senhoras têm algum título de dona, militar ou eclesiástico. Em contrapartida, apenas 7,7% de padrinhos livres tinham títulos (vide a tabela 6).

¹⁹⁸ FRAGOSO, J. 2005. *À espera das frotas: a micro-história tapuia e a nobreza principal da terra (Rio de Janeiro, 1600-1750)*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Professor Titular. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. p. 93-94. *Apud* MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor. *Op. Cit.* p. 92.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 92

Tabela 6 – Número de padrinhos escravos e seus senhores com títulos, e os padrinhos livres com títulos em São Gonçalo (1722-1794)

Total de padrinhos	Padrinhos escravos	%	Senhores dos padrinhos possuidores de títulos (militar, eclesiástico, régio ou dona)	%	Padrinhos livres	%	Padrinhos livres com títulos (militar, eclesiástico ou régio)	%
1.832	636	35	170	27	1.196	65	92	7,7

Com base nas madrinhas, observa-se o mesmo: dos 1.619 ex-pagãos que possuíam madrinhas, 807 (50%) eram escravas, e 245 (30%) senhores dessas madrinhas tinham algum título. E apenas 58 madrinhas livres (7%) possuíam títulos.

Tabela 7 – Número de madrinhas escravas e seus senhores com títulos, e as madrinhas livres com títulos em São Gonçalo (1722-1794)

Total de madrinhas	Madrinhas escravas	%	Senhores das madrinhas possuidores de títulos (militar, eclesiástico, régio ou dona)	%	Madrinhas livres	%	Madrinhas livres com títulos (dona)	%
1.619	807	50	245	30	811	50	58	7

Daí pode-se extrair algumas conclusões e corroborar com o aspecto religioso e social assinalado acima. O apadrinhamento intra-escravos era, de fato, uma prática senhorial em São Gonçalo do século XVIII, visando a legitimação desses senhores. Mas não de quaisquer senhores, e sim apenas dos possuíam determinado poder na sociedade, estabelecido por seus postos, títulos e número expressivo de escravos. Há 181 senhores que fazem alianças por apadrinhamento escravo e 696 que não fazem. Uma diferença considerável. Dos que fazem alianças, há a presença de 71% de médios/grande senhores²⁰⁰ dos quais 29% possuem algum tipo de título/posto.

Tabela 8 – Senhores (e seus títulos) que fazem alianças através do apadrinhamento escravo em São Gonçalo (1722-1794)

Senhores que fazem alianças através do apadrinhamento escravo	Médios/grande senhores	%	Senhores possuidores de títulos (militar, eclesiástico, régio ou dona)	%
181	128	71	52	29

²⁰⁰ Consideraremos um médio/grande senhor aquele que possui mais de 6 escravos. Vide o critério de hierarquização dos senhores por quantidade de escravos abaixo, na tabela 10.

E na tabela 9, dos 696 senhores que não fazem alianças, apenas 18% são médios/grande senhores, dos quais 17% são possuidores de títulos.

Tabela 9 – Senhores (e seus títulos) que não fazem alianças através do apadrinhamento escravo em São Gonçalo (1722-1794)

Senhores que não fazem alianças através do apadrinhamento escravo	Médios/grande senhores	%	Senhores possuidores de títulos (militar, eclesiástico ou dona)	%
696	125	18	119	17

Podemos concluir, então, como já indicado, que as relações de apadrinhamento através dos escravos era uma prática predominante entre os grandes senhores, e como eles eram minoria, entendemos porque 181 faziam as alianças e 696 não faziam.

O critério para estabelecer essa hierarquia entre os senhores é variado, um deles é a quantidade de escravos, pois

a posse de numerosa escravaria foi fundamental na definição de um indivíduo como elite e/ou poderoso não só porque a quantidade de escravos, juntamente com a posse de terras, ajudava na definição do lugar social, mas também porque a posse destes mesmos escravos era essencial para dinamizar e por em prática um mecanismo essencial de afirmação desta elite/poderosos: a prestação de serviços à Coroa. Para além disso, possuir muitos escravos e utilizá-los como braço armado em prestação de serviços à Coroa era essencial também porque indicava a legitimidade e o poder de mando destes indivíduos.²⁰¹

Em São Gonçalo setecentista, do total de 877 senhores, 693 (79%) eram possuidores de 1 a 5 escravos. 107 (12,2%) senhores possuíam de 6 a 10 escravos. De 11 a 15 possuidores de escravos, há 33 (3,7%) senhores. 23 senhores (2,6%) possuem de 16 a 20 escravos. E, finalmente, nesse alto escalão de mais de 20 escravos, há apenas 21 senhores (2,4%).

Tabela 10 – Número de senhores por posse de escravos em São Gonçalo (1722-1794)

Número de escravos	Senhores	%
De 1 a 5	693	79
De 6 a 10	107	12,2
De 11 a 15	33	3,7
De 16 a 20	23	2,6
Acima de 20	21	2,4
Total	877	100

²⁰¹ COSTA, Ana Paula. “Leais Vassalos e seu Braço Armado”: uma análise das interações entre potentados locais e seus escravos. Vila Rica, 1711-1750. Revista Eletrônica de História do Brasil, v. 10 n. 1 e 2, Jan.-Dez., 2008 p. 63

Dos mais de 870 senhores analisados em São Gonçalo no século XVIII, 173 tinham títulos e 704 não os tinham. Nesse ranking, dentre os dez senhores com mais escravos há um visconde, 3 capitães, 2 tenentes, um padre e um doutor. Isto demonstra que, realmente, os postos eram importantes para diferenciar os senhores, posto que assinalados em registros de batismo, fontes que, a princípio, não se prestam a isso.

Tabela 11 – Quantidade de senhores com títulos/postos e seus escravos em São Gonçalo (1722-1794)

Postos	Número de senhores	Quantidade de escravos pelos ocupantes dos postos	%	Média
Ajudante	2	10	0,79	5
Alcaide-Mor	1	4	0,31	4
Alferes	18	201	15,9	11,16
Capitão	34	309	24,4	9,08
Capitão-Mor	3	41	3,20	13,66
Cônego	1	3	0,23	3
Coronel	3	13	1,02	4,33
Desembargador	1	34	2,68	34
Dona	75	305	24,1	4,06
Frei	1	3	0,23	3
Furriel	1	5	0,39	5
Mestre de Campo	1	36	2,84	36
Juiz do Fisco	1	3	0,23	3
Padre	16	115	9,09	7,18
Sargento-Mor	4	13	1,02	3,25
Tenente	10	157	12,4	15,7
Vigário	1	12	0,94	12
Total	173	1.264	100,0	173,0

Tais práticas podem ser entendidas como códigos compartilhados pelos senhores setecentistas, dentro de suas estratégias para serem reconhecidos como tal em São Gonçalo do século XVIII, desde um Visconde, com quase 100 escravos, até forros com um escravo. Logo, dentre os códigos e práticas senhoriais em São Gonçalo – percebidas a partir de fontes eclesiais – alguns advinham da conjugação conversão/dominação. Se, de um lado, era, para o escravo, um privilégio casar-se, apadrinhar e ser apadrinhado, barganhando melhores condições de existência e proteção, de outro, os senhores exerciam sua dominação a partir de códigos e práticas que se confundem com obrigações senhoriais cristãs, justamente para manter seus cativos como cristãos obedientes integrantes de sua *casa*, com menos risco de desgoverno e de perda da fidelidade.

Considerações Finais

Nessa obra monográfica tentamos abordar alguns pontos importantes para o debate historiográfico. Como dissemos, os historiadores da escravidão analisam, prioritariamente, as estratégias e o cotidiano dos escravos. Porém, para que o sistema escravista seja mais inteligível, temos de dar voz aos dois elementos principais de sua constituição: o escravo e os senhores. É através do entendimento também de quais são as estratégias para se construir-se em senhor, sua mentalidade, suas formas de criar e manter seu poder, que compreenderemos os dois lados desse jogo de poder pessoalizado que imperava na escravidão.

É relativamente mais nítida a identificação de um “escravo” na sociedade, pois ele estava sob o poder de *outrem* e suas principais estratégias visavam melhorias em suas condições de existência dentro do espaço de dominação. Porém como o poder do senhor foi construído e mantido, é uma questão em aberto. O que fazer para ser um senhor, respeitado, acatado pelos escravos em regiões rurais cujo poder não é institucionalizado, não havendo aparatos estatais que garantiam, eficientemente, sua segurança, quanto mais seu poder? Não existe uma lei ou instituição que garantisse ao senhor, em uma fazenda, muitas vezes isolada ou de difícil acesso, o poder e a submissão dos escravos, numericamente superiores e armados com enxadas, foices, etc.

Nesse cenário, o “senhor” não surge no momento da aquisição do escravo, e não há forças institucionais para garanti-lo. Precisava constituir-se como tal através de estratégias. Mas apesar dessa latente importância, não encontramos na historiografia obras que dêem conta do assunto. Esse singelo trabalho monográfico busca, então, engatinhar nesse sentido, utilizando as fontes eclesiásticas e a micro-história, esmiuçando as relações sociais expressas no cotidiano, através das quais as redes de poder e estratégias para formar um senhor são nítidas. Os apadrinhamentos, a concessão da família escrava, a conversão/dominação e a alforria são apenas alguns aspectos da construção da legitimidade senhorial, que servem como um fio a ser desenvolvido em pesquisas futuras.

Não desconsideramos as estratégias de dominação senhorial direta ou indiretamente já assinaladas pela historiografia. Algumas já superadas, outras discutíveis. Enfim, o debate faz-se necessário para que o estudo da escravidão não seja unilateral. A escravidão não foi feita apenas pelo escravo. Se ele negociava, quais eram os principais termos exigidos pelo senhor? Se ele resistia, era contra quais práticas, costumes ou aspectos da mentalidade senhorial? Se

ele era vítima, quem era esse que estava do outro lado do estalar do chicote? Se ele era reificado, através de quais artifícios os senhores faziam tal coisificação? Em outras palavras, independente da vertente através da qual se enxergue a escravidão, entender os senhores é fundamental para que o sistema e suas relações de poder interpessoal fiquem cognitivamente mais completo.

É impossível existir senhor sem escravo, e vice-versa. E da mesma forma é incoerente entender um sem a presença do outro. Analisar os escravos é uma tarefa para futuros trabalhos.

BIBLIOGRAFIA

- ALFONSO X El Sabio. Las Siete Partidas. Disponível em: <http://Rebeliones.4shared.com>.
Acessado em: 15 de Maio 2011
- ANÔNIMO, Memória sobre o Comércio dos Escravos: em que se pretende mostrar que esse tráfico é, para eles, antes um bem do que um mal. Rio de Janeiro, 1838. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br>.
- ANTONIL, A. J. Cultura e opulência do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.
- BENCI, J. Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos (livro brasileiro de 1700). Estudo preliminar de Pedro de Alcântara Figueira e Claudinei M. M. Mendes. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BEZERRA, Nelson. Mosaicos da Escravidão: africanos e crioulos no Recôncavo da Guanabara (1780-1790). ANPUH. XII Encontro Regional de História.
- BLUTEAU, R. Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa, 1789.
- BRAGA, Maria Nelma Carvalho. *O município de São Gonçalo e sua história*. 2. ed. São Gonçalo: Falcão, 1998.
- BRÜGGER, Sílvia. Minas Patriarcal: família e sociedade (São João Del Rei, séculos XVII e XIX). UFF, Niterói, 2002 (tese de doutorado).
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARDOSO, Fernando. Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- CARVALHO, Antonio. Das Origens da Escravidão Moderna em Portugal. Lisboa, 1877.
Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/>
- CASTRO, H. M. M. ; RIOS, A. M. L. . Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- COSTA, Ana Paula. “Leais Vassalos e seu Braço Armado”: uma análise das interações entre potentados locais e seus escravos. Vila Rica, 1711-1750. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 10 n. 1 e 2, Jan.-Dez., 2008
- 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.
- FLORENTINO, Manolo e GÓES, Roberto. “*A Paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790 - c.1850*”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- FRAGOSO, J. “A Nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa”. *Revista Tempo (UFF)*, Niterói, v. 8, n.15. 2003.
- FRAGOSO, João. Algumas notas sobre a noção de colonial tardio no Rio de Janeiro: um ensaio sobre a economia colonial. *Locus: Revista de História*. Juiz de Fora, v. 6 n. 1. 2000.
- FRAGOSO, J. “A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro”, *Revista Topoi* (UFRJ-PPGHIS), Rio de Janeiro, nº 1, pp. 45-122.
- FRAGOSO, GOUVEIA & BICALHO (Org.) *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI e XVII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- FRAGOSO, João. Efigênia angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial *Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro. Livraria José Olympio, 1988. 20ª edição.

- GALDAMES, Francisco. Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830). Niterói: UFF. Dissertação. 2007.
- GÓES, José R. Escravos da paciência. Estudo sobre a obediência escrava no Rio de Janeiro (1790- 1850). Tese de Doutorado, apresentada ao PPGH-UFF. Niterói: UFF, 1998,
- GENOVESE, E. *A terra prometida - o mundo que os escravos criaram*. SP: Paz e Terra, 1988.
- GRIN, Mônica. O Legado Moral da Escravidão. *Insight Inteligência* (Rio de Janeiro), v. XI, p. 57-66, 2008
- GUEDES, Roberto. Na *pia* batismal: família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do Rio de Janeiro, primeira metade do século XIX. Niterói: UFF, Dissertação de Mestrado, 2000.
- GUEDES, Roberto. *Egressos do Cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008.
- HESPANHA, A. M. & Xavier, Ângela Barreto, "A representação da sociedade e do poder", In: *História de Portugal, IV* ("O Antigo Regime", dir. A. M. Hespanha), Lisboa, Circulo de leitores, 1993.
- HESPANHA, Manuel. *Imbecillitas*. Rio de Janeiro, Annablume, 2010.
- LARA, Silvia. *Campos da Violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LARA, Silvia. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. SP: Cia das Letras, 2007.
- LEVI, Giovanni. *Herança Imaterial: Trajetória de um exorcista no Piemonte do Século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIBBY, Douglas. *Repensando o Conceito de Paternalismo Escravista nas Américas*. In: PAIVA, Eduardo, e IVO, Isnara (Org.). *Escravidão, Mestiçagem e Histórias Comparadas*. São Paulo: Annablume, 2008.
- MATHIAS KELMER, C. O Braço Armado do Senhor: recursos e orientações valorativas nas relações sociais escravistas em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. In: PAIVA, E & IVO, I (org.). *Escravidão, mestiçagem e história comparada*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 89
- MATTOS, H. ou CASTRO, H. M. M. ; RIOS, A. M. L. . *Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 301
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MARQUESE, Rafael. *Administração do Trabalho Escravo nos Manuais de Fazendeiros do Brasil Império, 1830-1847*. *Revista de História da USP*. n. 137. (1997). p. 95-111.
- MELGAÇO, Barão de. *Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro por observação curiosa dos anos 1779 até o de 1789, (Tomo I e II) in RIHGB* (47), 1884.
- MOLINA e SILVA, Salvador Mata. *São Gonçalo no século XVI*. São Gonçalo: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1996, (Coleção MEMOR) p. 48
- OLIVEIRA, A. *Igreja e Escravidão Africana no Brasil Colonial*. *Especiaria* (UESC), v. 10, p. 356-388, 2009
- PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho Marques. *A Escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Disponível na Biblioteca Digital do Senado Federal em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/174437> .
- PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: na Imprensa Régia, 1820.

- REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito; a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROCHA, Manoel Ribeiro. *O Etíope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído, Libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil*. (1758). (Introd. e notas) Paulo Suess. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1992.
- SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- SLENES, Robert. “Na Senzala uma Flor – Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava” Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos de Goitacases, c.1750- c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- TANNENBAUM, F. *El Negro en las Américas: esclavo y ciudadano*. Buenos Aires: Paidós.
- VAINFAS, R. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Fontes primárias

Arquivo da Arquidiocese de Niterói. Livro de Testamentos Freguesia de São Gonçalo 1733-1735.

Arquivo da Arquidiocese de Niterói. Livros de Registro de batismo de escravos (1722-1794).

Anexos

Anexo 1

Tabela 2 - Sesmarias em São Gonçalo.

Datas	Nomes	Locais
06.01.1565	Antônio Rodrigues de Almeida José Adorno Pedro Martins Namorado	Aldeia de Itaoca
05.09.1565	José Adorno	Birapitanga
05.09.1565	Pedro Martins namorado	Quarihy
17.10.1567	Diogo da Rocha (de Sá)	Curumurepe/ Ubirapitanga
20.10.1567	Bastião Lourenço	Suassunhã
23.03.1568	Antônio de Marins (ou Mariz)	Curumurepe/ Ubirapitanga
23.03.1568	Manoel Machado	Birapitanga
23.03.1568 (?)	Gaspar de Figueredo	Birapitanga
22.05.1571	João Carrasco	Mutuá/ Guaxindiba
22.05.1571	Francisco Carrasco	Mutuá/ Guaxindiba
11.11.1573	Braz Azevedo	Imbussu (Imboçu)
28.03.1579	Gonçalo de Aguiar	Guaxindiba
04.04.1579	Francisco Lopes	Maryoy
06.04.1579	Gonçalo Gonçalves	Porto de Birapitanga
23.07.1579	Chripim da Cunha (Tenreiro)	Guaxindiba
14.09.1596	Gonçalo de Aguiar	Guaxindiba
22.12.1597	Pedro da Silva	Guaxindiba

	Francisco Martins	
08.05.1598	Gonçalo Aguiar	Guaxindiba
05.01.1602	Antônio Nabo	Sobejos em Guaxindiba
29.01.1602	Diogo Teixeira de Carvalho	Sobejos em Guaxindiba
01.09.1603	Padre Vigário Martins Fernandes	Rio Suassunhã/ Mutuá
23.12.1605	Miguel Ayres Maldonado	Guaxindiba
07.09.1619	João Castilho Pinto	Sertão de Guaxindiba
03.08.1626	Francisco Cabral de Távora	Sobejos em Guaxindiba
(?).09.1626	Miguel Ayres Maldonado	Sobejos em Guaxindiba
27.07.1628	Pedro Fernandes	Mangues e brejos em Guaxindiba
16.04.1631	Baltazar da Costa e Bento da Costa	Sertão de Guaxindiba
02.12.1642	Antônio Lopes Cerqueira	Ilha e morro
13.10.1668	Ajudante Sebastião Ribeiro Capitão Francisco Gomes Sardinha	Sobejos em Guaxindiba
22.01.1673	Antônio Francisco Martins Ribeiro	Sobejos no caminho de Maricá
01.08.1676	Gregório Dutra de Leão João Nunes Sebola	Itaitindiba
17.05.1682	Marcos da Costa Fonseca	Sobejos nas ilhargas e cabeceiras do seu engenho em São Gonçalo
15.04.1685	Índios - aldeia de São Barnabé	Sobejos locais
18.06.1685	Capitão José Barreto	Sobejos junto ao seu engenho. Direção a São Lourenço
02.04.1686	Alferes Pedro Paulo da Costa	Ilha de Gerobaíba
05.09.1686	Capitão Luiz Cabral da Távora	Sobejos entre seu engenho e de João Dique
01.12.1687	Antônio Maciel Tourinho	De Inoã a Itaitindiba
18.04.1692	José de Marins de Almeida	Entre Antônio de Mariz e o mar, banda de São Lourenço
15.07.1700	D. Úrsula de Marins de Almeida	Guaxindiba
27.01.1703	Amaro dos Reis Tibau	Cabeceira de João de Castro Pinto
14.01.1706	José Pereira de Martins	Ilhota do Porto de São Gonçalo
17.08.1718	Desembargador Roberto Car Ribeiro	Itaitindiba
04.10.1719	Luiz Antunes Alves	Além de Itaoca
04.01.1724	Clemente Pereira de Azevedo Coutinho Jorge S. Coutinho	Cabuçu
02.05.1725	Desembargador Roberto Car Ribeiro	Rumo Aratiba/ Guaxindiba
09.06.1734	Manoel de Lima	Rio Mariguhy
03.11.1735	Desembargador Roberto Car Ribeiro	Guaxindiba
24.09.1739	Marechal de Campo Antônio Dias Delgado	Guaxindiba
12.01.1763	Marechal de Campo Antônio Dias Delgado	Guaxindiba
07.11.1763	Antônio Pinto de Coelho	Cassoritiba
06.04.1772	Sebastião Corrêa da Silva	Cassoritiba
10.06.1720	João da Guarda Figueira	Rio Cabuçu
17.07.1722	Manoel Pimenta Telo	Taipu
13.08.1723	Manoel Pimenta Telo	Taipu

Sem data	Antônio Cardoso Barbosa	São Gonçalo
08.04.1742	Antônio dos Reis Porto	São Gonçalo
23.12.1751	Manoel de Tuvo Matta	Rio Cabuçu
01.03.1760	Antônio Cordeiro d'Oliveira	Cabuçu
17.02.1763	João Rodrigues Cordeiro Ignácio Correia de Sá	Omitiu local
10.12.1763	Antônio Dias Delgado	Guaxindiba
10.05.1765	Lourenço Alves de Barros	Omitiu local
25.06.1771	Antônio Da Rocha	Cabuçu
25.06.1771	Antônio de Azevedo Coutinho maldonado	Cabuçu
02.11.1770	Joaquim Franco da Mota	Itaitindiba e Inoã
26.03.1772	Helena d'Andrade Souto Maior Coutinho	Guaxindiba
02.07.1772	Bartolomeu Corrêa Medeiros	Omitiu local
30.07.1779	Ignácio Xavier Salgado	Icarahy
04.09.1784	Antônio de Azevedo Coutinho Maldonado	Cabuçu
01.10.1788	Francisca Martins Conceição, viúva de Antônio de Barros Lima	Icarahy
16.04.1796	Domingos de Freitas Rangel	Rio Cabuçu

Fontes: Molina, Evadyr e Silva, Salvador Mata em *São Gonçalo no século XVI*. Companhia Brasileira de Artes Gráficas: São Gonçalo. Coleção MEMOR. 1996. p. 67; Molina, Evadyr e Silva, Salvador Mata em *São Gonçalo no século XVII*. Companhia Brasileira de Artes Gráficas: São Gonçalo. Coleção MEMOR. 1997a. p. 22; Molina, Evadyr e Silva, Salvador Mata em *São Gonçalo no século XVIII*. Companhia Brasileira de Artes Gráficas: São Gonçalo. Coleção MEMOR. 1997b. p. 23.

Anexo 2 ²⁰²

Neste território acham-se as Fabricas de Açúcar seguintes:

- 1ª - do Dr. Bartolomeu Corrêa de Medeiros, no Tribobó, distante [...].
- 2ª - do R. José Leite Pereira, e seu irmão o Cap. Bento Leite, nos Cordeiros, distante 2. $\frac{3}{4}$ de legoa.
- 3ª - do Cap. João da Costa Barros, e seu irmão o Cap. Francisco da Costa Barros, na Píiba Pequena, ou Píiba do Dutra, distante 2 legoas.
- 4ª - do Cap. José Fernandes Pereira, na Píiba Grande, distante 3 legoas.
- 5ª - de D. Rosa da Fonceca Costa, em Itaúna, distante 1. $\frac{1}{2}$ legoa.
- 6ª - da Mesma, e no mesmo Sítio, distante 2 legoas.
- 7ª - do Cap. Joakim de Frias de Vasconcelos, no Engenho Pequeno, distante $\frac{1}{4}$.
- 8ª - do Cap. Thomaz Car Ribeiro de Bustamante, em Vera-Cruz, distante 1. $\frac{1}{2}$ legoa.
- 9ª - de D. Luiz Victória de Bustamante, e sua irmã D. Ana de Bustamante, no Engenho Novo, distante 3 legoas.
- 10ª - do Cap. Cláudio José Pereira da Silva, em Cabosú, distante 3 legoas.
- 11ª - do Mesmo, chamada Engenhoca, no Bomsucesso, distante quase o mesmo.

²⁰² PIZARRO de Araujo, José de Souza Azevedo (*Monsenhor Pizarro*). Memórias Históricas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: na Imprensa Régia, 1820. *Apud* GALDAMES, Francisco. Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830). Niterói: UFF. Dissertação. 2007. p. 527

12^a - do Cap. Luiz Manoel Pinto, em Nuán, distante 5 legoas.

13^a - de D. Paula Gomes da Conceição, em Nuán, distante 3. ½ ou mais legoas.

14^a - do Dr. Filipe Gomes de Matos, em Nuán, distante o mesmo.

15^a - do Cap. Francisco da Costa Barros, em Salvaterra, distante 4 legoas.

16^a - do Cap. Sebastião da Cunha de Azeredo Coutinho, no Barreto, distante 1. ½ legoa.

17^a - de Manoel Esteves, e seu cunhado José Paxeco, nos Paxecos, distante 2 legoas.

18^a - do Mestre de Campo Inácio de Andrade Sotto-Maior Rondon, ou do Dezenbor João Pereira Ramos, seu irmão, com muito pouco uso, distante [...].

19^a - de Paula Hermenegilda, ou de seu filho Leofrido José, distante 3 legoas.

20^a - do Cap. João Ribeiro de Magalhães, no Culabandé, distante 1 legoa.

21^a - de Francisco Martins Coitinho, em Quibangassa, distante 2 legoas, com pouco, ou quase nenhum uso.

22^a - do Cap. Cláudio José Pereira da Silva, por Legado do Dr. José Rebelo Leite, na Trindade, distante ½ legoa.

23^a - do Tenente Francisco Roberto Car Ribeiro, na Itaytendiba, distante 4 legoas, com pouco uso.

24^a - do Cap. José Fernandes Pereira, no Engenho Novo, distante 2. ½ legoas.

25^a - do Cap. Joakim Luiz Furtado de Mendonça, no Coelho, distante 1. ½ legoa.

26^a - do Cap. Filipe Antonio de Bulhões, no Rio d'Aldêa, distante 3 e meia legoas.

Além destes houveram outros, que hoje existem arruinados; segue-se agora os de Água-Ardente.

1^a - A que foi de D. Leonor Luiza de Portugal, e hoje de seus herdeiros, na Luz, distante 1. ½ legoa.

2^a - do Dr. Felix de Proença Quintanilha, na Itaúna, distante 2 legoas. Dizem ser onde se faz a melhor aguardente deste territorio.

3^a - de Antonio Corrêa Ximenes, distante ¼ de lagoas.

4^a - de Lino da Roxa Fixe, distante o mesmo.

5^a - A que foi do Mestre de Campo Jorge de Lemos Paradí, na Pena, distante 1. ½ legoa. Sendo aliás a Fabrica nova, não tem uso, por estarem ausentes.

De Olaria hão algumas Fabricas, que chegaram ao 7bro. De 7.