

ANTI-HUMANISMOS: FOUCAULT E AS ALFORRIAS NAS UMBURANAS (1850/1888)

Jorge Alberto Rocha¹

Aline Santana Rocha²

RESUMO: O presente artigo busca mostrar a adequação existente entre a crítica de Michel Foucault à noção de “humanismo” em geral e o caso dos processos de liberdade escrava em uma antiga comunidade sertaneja baiana, a Freguesia das Umburanas. Estudando as alforrias como meios legais de libertação, constatamos que se tratava, em muitos casos, de um problema ligado a certa “economia do poder”, ao invés de supor iniciativas humanistas.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Humanismo; Liberdade; Alforria.

ABSTRACT: This article seeks to demonstrate the adequacy of existing criticism of Michel Foucault to the notion of “humanism” in general and the case of slave freedom of processes in an old Bahian backlands community, the Parish of Umburanas. Studying the manumission, as legal means of liberation, we found that it was, in many cases, a problem linked to certain “power saving”, rather than assume humanist initiatives.

KEYWORDS: Foucault; Humanism; Freedom; Manumission.

Costuma-se prontamente defender propostas ou posições que se dizem humanistas. O humanismo em geral buscaria certa valorização do homem, buscaria colocá-lo em evidência, tomá-lo de forma *autônoma*, vê-lo como *doador de sentido* e como polo privilegiado, a partir do qual todo o conhecimento nasce e se faz presente no ao mundo. Por fim, encontrar-se-ia no homem, por sua natureza ou capacidade, o fundamento da liberdade. É uma das direções adotadas pelo humanismo especulativo-filosófico (não falamos aqui do histórico-literário dos séculos XV e XVI), no qual, a exemplo das concepções de Descartes ou Kant, encontraríamos na “subjetividade do homem o ponto de partida, o centro de perspectiva e construção de toda a realidade” (NOGARE, 1985, p.16). A partir daí, como não pensar em todas as promessas do marxismo em torno do homem livre (humanismo ético-sociológico) ou mesmo do Existencialismo? Como não pensar no “sonho” humanista do século XIX: o do “homem feliz” (FOUCAULT, 1994, p. 663)?

Foucault não vai partilhar desse humanismo. Mas não é o caso, em tão curto espaço de um artigo, de levarmos esse tema bastante longe. Importa aqui apenas mostrar dois pontos importantes da querela citada, a saber: a crítica foucaultiana ao humanismo da *Aufklärung*³ e sua desconfiança relativamente aos programas governamentais assinados com a rubrica de humanistas, tal como Foucault já anunciara em *Surveiller et punir* [1975].

Ao lado disso, procuramos evidenciar também a correspondência desse viés teórico de Michel Foucault com a questão da luta dos escravos pela liberdade na Freguesia das Umburanas (hoje corresponde à cidade de Antônio Cardoso, situada no polígono das secas, a 22 km de Feira de Santana-Ba.), através dos meios formais e legais à época, as alforrias.

Neste segundo momento a investigação proposta foi baseada nas cartas de alforria e nas escrituras públicas de compra e venda de escravos. Há disponibilidade destes registros no Cartório Público de Antonio Cardoso, bem como no Arquivo Publico da Bahia. O recorte temporal que trabalhamos (1850 a 1888) se justifica pela nova dinâmica que a escravidão apresenta no período referido. O fim do tráfico Atlântico, em 1850, levou a uma redução considerável do número de escravos traficados para o Brasil, dando início, pois, a uma nova organização social. Isso vai modificar as redes da escravidão no país e ensejar a necessidade de novas pesquisas em torno do problema, fatores que nos levaram a adotar o referido recorte.

HUMANISMO VERSUS ECONOMIA DO PODER

Como dissemos mais atrás, deixando de lado os inúmeros veios de investigação sobre o tema da crítica ao humanismo em Foucault, certamente a sua posição acerca do projeto iluminista é digna de nota. Para ele, deveríamos ir além da perspectiva daqueles que se esmeram em pôr valorativamente os contrários ou os favoráveis ao projeto de racionalidade da *Aufklärung*. Antes, contudo, algumas linhas devem ser dedicadas ao entendimento acerca do Iluminismo.

Mendelssohn, conhecido filósofo alemão do século XVIII, tenta responder a essa questão no jornal “*Berlinische Monatsschrift*”, em nove de setembro de 1784. Em doze de dezembro do mesmo ano Kant (sem conhecer a resposta daquele) vai deter-se acerca do mesmo tema. Para este, o Esclarecimento

se caracterizava pela saída do homem da sua “menoridade”, quer dizer, a “incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 64). Ou seja,

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar (KANT, 2005, p. 64).

Kant divisa as dificuldades de se sair desse estado de menoridade, haja vista em muitos já ser isso quase que uma “natureza” neles. Quer dizer, “grilhões” que os prendem sob o nome de “preceitos” ou de “fórmulas” prontas. Sair desse estado de preguiça, tendo a coragem para realizar tal deslocamento é sempre algo difícil e tarefa para poucos, mas — e aí está a novidade dos novos tempos (os de Kant) — possibilidade mais fácil quando “se vive em uma época de esclarecimento” (KANT, 2005, p. 64).

Ora, para Foucault discordar ou concordar com e esse empreendimento iluminista significa duas coisas: primeiro, implica em adotar uma posição por demais simples, fácil ou autoritária, levando-nos ora a aceitar os pressupostos do seu racionalismo, ora a rechaçá-lo por completo, ao invés de perceber a dinâmica que o envolvia em cada etapa da história humana; segundo, diferentemente daquela posição precisamos revitalizar a questão de uma certa autonomia do sujeito no bojo de pesquisas históricas precisas, sem nos voltarmos

para algo como o “núcleo essencial de racionalidade” do “Esclarecimento”.

Portanto, se o humanismo foi “um conjunto de temas que reapareceram em várias ocasiões através do tempo, nas sociedades europeias [...e] sempre ligados a julgamentos de valor” (FOUCAULT, 1994, p. 572) com suas variações de conteúdo, Foucault observa igualmente que todos eles

serviram de princípio crítico de diferenciação: houve um humanismo que se apresentava como crítico do cristianismo ou da religião em geral; houve um humanismo cristão em oposição a um humanismo ascético e muito mais teocêntrico (aquele do século XVII). No século XIX houve um humanismo desconfiado, hostil e crítico em relação à ciência; e um outro que colocava (ao contrário) sua esperança nessa mesma ciência. O marxismo foi um humanismo, o existencialismo, e personalismo também o foram: houve um tempo em que se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios stalinistas se diziam humanistas (FOUCAULT, 1994, p. 573).⁴

Daí a necessidade de se partir para o segundo ponto ora mencionado: realizar uma análise histórico-filosófica precisa, uma vez que “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia” (FOUCAULT, 1994, p. 573), princípio que estava no coração da consciência histórica da *Aufklärung*, instalara-se sem a necessidade de um aporte ou identificação a algum humanismo (FOUCAULT, 1994, p. 573). Portanto, para Foucault, o passo seguinte a ser dado: dirigir-se para a crítica, a criação e a autonomia.

O caso do livro *Surveiller et punir* foi exemplar acerca disso, pois ele demarca desde logo certa desconfiança em relação às formas institucionais de controle, governo ou organização social, como se queira; que a transformação dos mecanismos dessas instâncias não obedeceu a um imperativo humanista, no sentido de que as práticas de governo ou gestão do homem inclinavam-se para uma tendência evolutiva, que têm a ver com certo progresso das práticas de governo dos homens no sentido ético ou voltado para o bem do homem.⁵

Nas páginas iniciais do livro acima citado Foucault parece nos conduzir, não obstante, ao contrário dessa noção de progresso disso. Damiens é amarrado, puxado e esquartejado por seis cavalos, cortando-se antes os nervos e juntas das pernas do condenado para facilitar o processo e, ainda vivo após a dilaceração, queimado em fogueira (FOUCAULT, 2003, p. 09-12). Um pouco depois, em 1838, no regulamento redigido por Léon Faucher à ‘Casa dos jovens detentos de Paris’ (FOUCAULT, 2003, p. 12), relata Foucault, veremos contraventores enclausurados e submetidos a normas determinadas, que vão incluir procedimentos padrões referentes ao levantar, às orações, ao trabalho, às refeições, à escola. Como não ver evolução na mudança de uma prática punitiva?

Mas a pergunta deve ganhar em precisão. Ou seja, o que impulsionaria realmente as transformações daquelas práticas? O princípio humanista do cuidado com o homem? Para Foucault, não. Tudo isso tinha a ver na verdade com uma certa “*tecnologia do poder no princípio tanto da humanização da penalidade quanto do conhecimento do homem*” (FOUCAULT, 2003, p. 31, grifo nosso). Que a penalidade deve permanecer humana é um “lirismo” que, segundo ele, precisaríamos

entender, pois fundado na impotência de se encontrar um fundamento racional do cálculo penal (SP: 108) ou, ainda, lirismo que tenta fazer-nos acreditar que a punição em si tornou-se menos intensa, onde, na verdade, tornara-se apenas menos perceptível (FOUCAUL, 2003, p.15-16), desde o homem isolado nas prisões até, dentro delas, posto em setores ainda mais severos de isolamento.

Os “efeitos de dominação” serão atribuídos a disposições, manobras, técnicas, táticas, funcionamentos. A um poder que não se aplica simplesmente aos indivíduos, mas que os investe: “passa por eles e através deles” —, numa rede de relações que se estendem por toda a sociedade, ao invés de se localizar no Estado ou na classe dominante (FOUCAUL, 2003, p. 35). Um corpo que, agora, precisa ser visto como objeto desse poder estendido em todos os lugares (microfísico), ao invés de ser abordado do ponto de vista demográfico ou biológico. Caberá utilizá-lo econômico-politicamente: corpo dócil e submisso.

No bojo de uma “tecnologia política do corpo” quando, ao redor deste, nascerão saberes fundamentados não em uma “ciência do seu funcionamento”, mas como estratégias para se valer das suas forças, utilidades, docilidade e submissão (FOUCAUL, 2003, p. 34); no bojo de uma “recodificação da existência” (FOUCAUL, 2003, p. 274), no mínimo o que poderíamos dizer é que o operador “humanismo”, como tendência da história humana, não serve para fazer uma verdadeira *genealogia das transformações históricas*. São os artifícios sociais e políticos engendrados que conduzem às mudanças verificadas. Por exemplo, se a severidade das penas diminuiu consideravelmente nos seus horrores e no espetáculo público imposto (ligação do erro e da punição sob a forma de

atrocidade, condenada a partir da segunda metade do século XVIII), foi para ser substituída por um olhar vigilante.

É que os próprios reformadores dos séculos XVIII e XIX vão perceber que as execuções não assustavam mais o povo (FOUCAUL, 2003, p. 97); além disso, ficava a dúvida se as penas severas e dolorosas antecipavam os castigos divinos, suavizavam-no até ou eram simplesmente testemunhos da divergência entre o julgamento dos homens e de Deus (FOUCAULT, 2003, p. 77-78). Daí as mudanças verificadas serem, repetimos, da ordem de uma *economia do poder, ao invés de ser alguma inclinação humanitária* alcançada.

Em uma palavra, tratava-se em Foucault de observar os objetivos e estratégias de cada mudança. Não houve algo como uma conscientização da barbárie daquela forma de punir. E a pergunta específica a ser feita deverá ser sobre o papel da prisão para o exercício e para a manutenção do poder. Foucault mostrará, justamente, todo o percurso em que a punição aos delituosos, ou o “castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (FOUCAUL, 2003, p. 18); como o suplício (pena corporal dolorosa), endereçado àqueles que fugiam das normas vigentes (a alguns deles, pois o castigo frequente era banimento ou multa — FOUCAUL, 2003, p. 42), passou a ser substituído, principalmente, pela prisão, ou privação da liberdade.

O PROCESSO DE LIBERTAÇÃO DOS ESCRAVOS PELAS ALFORRIAS

Haveria alguma adequação entre a crítica foucaultiana ao humanismo, redundando na sua genealogia das transformações

históricas, com o fenômeno da busca da liberdade dos escravos nas Umburanas, pensando aqui através do recurso às alforrias? Este é o nosso próximo passo. Exploraremos a seguir os registros encontrados sobre esse tema na referida Freguesia e o que se poderia compreender destes.

As quatro formas principais encontradas nas Umburanas para se obter a liberdade legal foram: alforrias doadas gratuitas incondicionais, doadas gratuitas condicionais, compradas onerosas incondicionais e compradas onerosas condicionais (houve ainda as alforrias compradas por terceiros e as alforrias coletivas, mas foram raros esses casos nas Umburanas, não chegando a se constituir como forma básica relativamente aos processos de liberdade). Por fim, falaremos brevemente da fuga, como outra opção para se livrar do cativeiro, mostrando aí a presença atuante dos escravos, no sentido da não aceitação da sua condição cativa, demonstrando como é possível haver concretamente uma *reversibilidade* das relações de poder.

Acerca da noção geral de alforria é preciso fazer aqui algumas observações sobre sua natureza, conceito e dinâmica. A alforria era um “documento jurídico [forma parte do conjunto das escrituras notariais] pelo qual o senhor transferia para o escravo a posse e o título de propriedade que tinha sobre ele” (ALMEIDA, “Da prática costumeira à alforria legal”, <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/227/245>, acessado em 26 de janeiro de 2016). Kátia Lorena Almeida chegou a esclarecer seus procedimentos legais. Segundo a autora,

Para ser reconhecida, a alforria devia ser oficializada: o senhor, ou seu procurador, se dirigia ao cartório e ditava os termos da carta ao escrivão, ou entregava uma cópia para que ele a registrasse no livro de notas do tabelião. O

documento era datado e assinado por testemunhas e pelo tabelião, e o senhor pagava os selos, legitimando o ato. Em casos raros, o escravo também solicitava o registro de sua carta, como o liberto Antonio, pardo, alforriado em verba de testamento (ALMEIDA, “Da prática costumeira à alforria legal”, <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/227/245> acessado em 26 de janeiro de 2016).⁶

Outra citação sobre o que consistia essa carta é bastante interessante:

A carta de alforria era um documento privado, através do qual o senhor concedia a liberdade ao seu escravo, podendo ter sido redigida pelo próprio senhor ou representante legal (normalmente quando o proprietário do escravo não sabia ler e escrever), mediante duas testemunhas. O original costumava ficar de posse do liberto, como prova de sua nova condição jurídica, e era registrado na íntegra em cartório, como garantia contra sua perda e alguma tentativa de reescravização. No caso de mudança de município, o liberto devia registrar novamente a carta no cartório mais próximo (AMARAL, 2007, p. 190).

A relação entre o sistema judiciário e as alforrias guardava algumas outras particularidades. Antes da Lei do Ventre Livre, de 1871, tratava-se de uma prática privada, fruto da vontade e benevolência do senhor. Assim, alforria, do ponto de vista efetivo, significava “galgar um caminho inseguro, aberto a diversas possibilidades” (AMARAL, 2007, p. 164) no horizonte sempre impreciso das negociações. Era uma espécie de acordo

entre o senhor e o escravo. Essa prática privada não tinha, pois, a interferência direta do Estado, salvo em situações em que o processo de concessão não chegava a bom termo. Aí o mancípio podia recorrer à instituição estatal, solicitando a sua intervenção. Para Cunha (CUNHA, 1987, p. 123-144), antes da referida Lei esses casos ocorriam com certa frequência. E os “advogados e juizes que militavam em prol da liberdade recorriam a argumentos baseados no Direito Natural, nas Ordenações Filipinas e no Código Romano, para respaldarem o que se defendia nas normas costumeiras” (ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. “Da prática costumeira à alforria legal”, disponível em <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/227/245>, acessado em 26 de janeiro de 2016, p. 164). Em virtude disso, não havendo lei que tratasse do pecúlio, as decisões eram baseadas na jurisprudência.

Marcelo Badaró Mattos, por outro viés, traz uma interpretação bem interessante da dinâmica escravista após a instauração da Lei de 1871. Para ele, através da intervenção do órgão estatal, o que estava em causa mesmo naquele “Estado senhorial” era um processo de luta de classes, a saber, a necessidade daquela instância de, através do “canal da alforria, tentar aliviar a tensão social e o mal maior (as revoltas em massa, das quais os senhores tinham efetivamente grande medo)” (MATTOS, 2008, p. 153).⁷

Nas Umburanas, onde só encontramos cartas de alforria registradas em cartório nos livros notariais, tivemos um predomínio das cartas gratuitas condicionadas a serviços. Em segundo e terceiro lugares, respectivamente, com proporções bem próximas, vêm as compradas onerosas incondicionais e as gratuitas incondicionais, onde nesta, em sua maioria, aparece

o ato de beivolência do senhor, legitimando “os bons serviços prestados” pelos seus cativos. Em último lugar aparecem as alforrias compradas onerosas condicionais (a certas obrigações, como mostraremos mais a seguir). O gráfico abaixo mostra a disposição dessas informações:

PERCENTUAL DE ALFORRIA

- GRATUITAS CONDICIONADAS
- GRATUITAS INCONDICIONAIS
- COMPRADAS ONEROSAS INCONDICIONAIS
- COMPRADAS ONEROSAS CONDICIONAIS

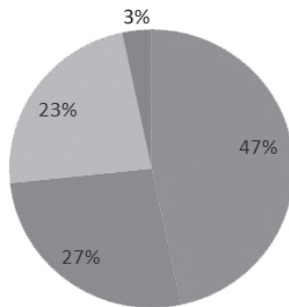


Gráfico VII: Percentual das modalidades de alforria

Fonte: Livro de Registros Diversos, série Cartas de Liberdade do Cartório Público de Antonio Cardoso (1866-1888).

Para os propósitos do nosso estudo — adequar algumas críticas de Foucault aos processos de libertação dos escravos nas Umburanas via alforrias — iremos privilegiar as alforrias gratuitas condicionadas e gratuitas incondicionais, que totalizaram 70% das alforrias na Freguesia em causa. Isso porque são elas que irão demonstrar com mais claresa os arranjos estratégicos (não “humanistas”, pois) feitos pelos senhores e ou pelo Estado de concessão daquela liberdade.

ALFORRIAS GRATUITAS INCONDICIONAIS

Em 1872, Teodora, parda, 27 anos recebeu a carta da liberdade, sem qualquer ônus, de José Alves Barreto, pelos bons serviços prestados (Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso. Série cartas de liberdade, Livro 8, fl. 7, 1872). Nas Umburanas houve alguns casos de alforrias gratuitas, sem restrições, como o caso de Teodora. A alforria gratuita, porém, jamais pode ser entendida como um mero ato de generosidade. Não podemos nos furtar do ato comercial e político que estava na base dessa concessão. Existem poucos estudos no Brasil que trabalham a fundo com os porquês de uma concessão sem ônus.⁸ O que está por trás de uma alforria de escravos produtivos e no auge da força física, como no caso acima da escrava Teodora?

Em Trabalho sobre “La manumisión em Cuba”, Aisnara Pereira e Maria Fuentes, estudando o processo de alforrias em Cuba no século XIX, dizem que, escondido sob uma liberdade concedida, a princípio um ato de “caridade” havia, entretanto, uma intencionalidade bem diversa. O discurso senhorial tinha uma clara intenção de ocultar a iniciativa do liberto de ele mesmo buscar a sua liberdade para, concedendo-a, tentar forjar na sua consciência uma posição de subalternidade e agradecimento. Com isso o senhor tentava consolidar um mecanismo de clientelismo, forjando relações de “dominação e subordinação” (DÍAZ & FUENTES, 2009, p.218). Em vista disso, cobrava do alforriado fidelidade e gratidão.⁹

Para Peter Eisenberg (1989, p. 210) “A alforria nunca foi gratuita. Mesmo sem ter de pagar dinheiro ou prestar serviços para receber a alforria, o indivíduo, durante a sua vida de

escravo já entregava valores para o senhor, sem que tivesse havido uma contrapartida” destes. Walter Fraga Filho nota que, em fins do século XIX, o importante das concessões gratuitas era a publicização do seu ato, ou seja, em um momento em que a escravidão já se mostrava moribunda, os senhores se aproveitavam da situação e construíam uma autopromoção da sua imagem. Assim, o Jornal *O Guarani*, em 1884, noticiou como um gesto de “verdadeira filantropia”, ocorrido no Engenho Vitória, o ato do senhor Francisco Muniz Barreto, que discursou diante de diversas pessoas, concedendo alforria gratuita ao escravo Luis, “Carapina Habilíssimo” (FRAGA FILHO, 2006, p. 109). Esses atos se tornaram frequentes e constituíam verdadeiros “espetáculos solenes”, que chamavam a atenção de todos os escravizados. O “ato de bondade” do senhor tentava limpar a mancha divulgada pela campanha abolicionista.¹⁰

Mas, assim como o senhor se utilizava de meios para consolidar os “atos de benevolência” em uma política paternalista, é preciso destacar que os escravos também construíam medidas para facilitar essa concessão. Em outras palavras, o fato de serem gratuitas não implicava que os escravos da referida freguesia fossem menos astutos, ou que os senhores da região fossem benevolentes demais. É provável que tenha havido uma relação atuante da parte escrava, e esse “contrateatro” dos escravos terminava sendo uma forma eficiente para a obtenção das alforrias; ou seja, mesmo com a existência de uma ampla gama de mecanismos de dominação, esta não deixou de conviver com forças opostas e que, ao seu modo, conseguiam seus objetivos em relação ao domínio sofrido (MATOS, 2008, p. 150). Isso não implica

que não tenha existido de alguma forma relações de afeto ou gratidão das partes envolvidas; ao contrário, a dinâmica escravista consistiu em mostrar o quão essas relações eram complexas.¹¹

A alforria nunca é uma aventura solitária. Resulta de todo um tecido de solidariedades múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, processos de compensações, promessas feitas e mantidas, preceitos, até mesmo de conveniência, reflexos e imagens mentais que constituem, no Brasil da escravidão, o quadro de uma sociedade (MATTOSO, 2003, p. 194).

ALFORRIAS GRATUITAS CONDICIONAIS

Peter Eisenberg demonstra que a liberdade do escravo muitas vezes era condicionada a algumas restrições que, sendo desrespeitadas, poderiam conduzir o “liberto novamente à condição jurídica de escravo” (EISENBERG, 1989, p. 210). As cartas gratuitas, condicionadas a serviços, foram as que mais frequentemente apareceram nos registros das Umburanas, totalizando 47% de todas as cartas analisadas. Geralmente, a condição imposta era a de que o senhor fosse bem servido enquanto vida tivesse e, em alguns casos, obrigação que se estendia para o seu cônjuge, filho e até neto. Caso a condição da liberdade não fosse cumprida em algum momento o senhor tinha a possibilidade de revogar a carta.

Temos o caso da alforria “sob condição de servir” imposta por Maria Joaquina da Conceição: “Liberto a minha escrava Hilária, parda, 21 anos (mais ou menos) com a condição de ajuda

na criação de meos [*sic*] netos” (Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso, Série Carta de Alforria, Livro 8, folha 20, 1878). Em 19 de março de 1870 o escravo crioulo Feliz recebeu sua carta de liberdade de sua senhora Clemência Maria de Jesus, de forma gratuita, mas com a condição de acompanhá-la “durante sua vida, prestando-lhe todos os serviços e obediência” Cartório Público de Antonio Cardoso (CPAC), Livro de Registros Diversos, Série Carta de Alforria, Livro 8, folha 23, 1878). Outro exemplo foi o caso de Luzia, preta, liberta pelos “bons serviços que me tem prestado e com a condição de me servir e acompanhar, como sempre tem feito, depois de *meo [sic] fallecimento*” Cartório Público de Antonio Cardoso (CPAC), Livro de Registros Diversos, Série Carta de Alforria, Livro 10, folha 5, 1883).

Enfim, muitos foram os casos dessas alforrias com medidas reguladoras. É possível conceber esse tipo de concessão como um ato algo perverso, pois engessava o escravo diante da promessa de uma liberdade vindoura que poderia, obviamente, durar anos a fio. Não é excessivo imaginarmos a frustração dos sonhos dos escravos de uma liberdade prometida, frustrada dia após dia e mantida através do controle, pois o escravo sob alforria condicional tenderia para uma maior disciplina, já que estava em jogo a sua liberdade e, aos seus olhos, ela nunca esteve tão próxima.

Maria de Fátima Pires destaca uma tendência interessante que permeou essas cartas gratuitas condicionais. A autora constata que, a partir da década de 1870, momento próximo do fim da escravidão, a conjuntura então emergente precisava se valer de algumas estratégias relativas às alforrias dos escravos. Uma delas foi delimitar os prazos para a sua concessão, uma vez

que “Utilizar a carta como expediente de controle, sem delimitar um período para a sua efetivação, talvez não se revelasse uma estratégia tão eficiente” (PIRES, 2009, p. 79).

Um destaque nessas concessões gratuitas condicionais foi a presença marcante das crianças nesse processo. Pires destaca o fato de elas serem ‘crias’ da casa, revelando uma espécie de ‘amor’ dos senhores em relação a elas, bem como a existência de ‘laços familiares e de amizade’. Não obstante essas menções de carinho e apreço constantes às vezes nos registros, a autora faz observar algo no mínimo paradoxal, pois em muitos casos não se “dispensavam a manutenção da condição de escravo para as crianças, que deveriam aguardar até o fim da vida de seus senhores” (PIRES, 2009, p. 76).

OUTROS MEIOS DE LIBERTAÇÃO ESCRAVA

Mais três formas básicas permitiam ao escravo a sua liberdade: as alforrias onerosas condicionais e incondicionais e as fugas. Buscaremos sintetizar isso a seguir, ficando atento para aspectos que demonstrariam tanto as artimanhas do senhor de escravos para burlar acordos, quanto a *postura ativa* dos escravos, no sentido de buscarem a sua liberdade fraudada, por assim dizer.

Se muitas “barreiras” se interpuseram entre o escravo e o seu anseio para a conquista da liberdade, como bem disse Kátia Mattoso, “a mais conhecida delas é o preço a ser pago”.¹² Em março de 1873, nas Umburanas, o tenente Manoel Alves de Assunção desembolsou 600\$000 (seiscentos mil reis) como pagamento ao senhor David Dias pelo escravo nominado Ricardo, conhecido

como Zula, 35 anos (mais ou menos), solteiro e do serviço da lavoura.¹³ No decorrer de 3 anos, em junho de 1876, Ricardo aparece nos registros comprando sua liberdade do senhor Manoel por 400\$000 (quatrocentos mil reis).¹⁴

As alforrias onerosas aconteciam quando o escravo desembolsava “valores em moeda sonante, ouro ou papel”, a fim de obter o documento de liberdade.¹⁵ Para a autora, havia, na verdade, um acordo verbal na obtenção do preço a ser negociado entre senhor e escravo, uma vez que boa parte das cartas de alforria registraram o fato de que “o preço foi decidido pelas duas partes”; não obstante, esse contrato bilateral baseava-se em uma avaliação feita pelo senhor, o qual estava encarregado de atribuir um valor que era *justo*.

Nas Umburanas, apesar de sua área ser predominantemente rural,¹⁶ muitos escravos conseguiam acumular o pecúlio para a compra de suas alforrias. Prova disso era que o número das alforrias onerosas assumidas pelo próprio escravo foi de 27% do total dos registros. Por ser uma região “pobre” e distante dos centros urbanos, não havia um leque tão grande de possibilidades de trabalho para a obtenção do pecúlio. Parece-nos, assim, que a maneira mais plausível e preponderante tenha sido realmente a criação de animais em pequena escala, o plantio em pequenas roças, e a venda desses produtos nas feiras livres. Isso nos faz supor que nesta região eles tiveram alguma margem de tempo disponível e de condições de trabalho, em paralelo com os afazeres dos quais eles eram designados pelos senhores. É possível supor que a obtenção do pecúlio poderia vir de atividades como artesanato, pesca, coleta, prestação de serviços remunerados [...] e as gratificações e prêmios embutidos no próprio

regime de trabalho das fazendas; finalmente, e por que não, os furtos e desvios da produção agrícola empreendidos pelos escravos (MACHADO, 1988, p. 148)”.

Por fim, uma forma mais imediata, e porque não dizer arriscada, de se alcançar a liberdade nas Umburanas foi através da fuga. Para Eduardo Silva e João Reis ela se constituiu como “unidade básica de resistência no sistema escravista, no seu aspecto típico” (VAINFAS, 1989, p. 62). Estes autores dividiram em suas análises dois tipos de fuga: a reivindicatória e a fuga-rompimento. A primeira funcionava como “uma espécie de ‘greve’ por melhores condições de trabalho e vida, ou qualquer outra questão específica, sentimental, inclusive” (VAINFAS, 1989, p. 63). Os autores destacam que, nesse caso, não se buscava “um rompimento radical com o sistema”. Essa ‘greve’ buscava, na verdade, ensejar um processo de negociação entre as partes, obviamente sem referência a alguma forma de diálogo franco entre senhor e escravo, mas um jogo velado de indisposições e, às vezes, até ameaças. Os autores citaram, por exemplo, a pressão exercida no caso de escravos que ameaçavam fugir, insatisfeitos com o atual senhor ou interessados em voltar para o “dono” anterior.

Já a fuga-rompimento era muito mais complexa, pois caracterizada por uma espécie de desacordo em relação ao “pacto” existente entre o senhor e o escravo; isso supunha a existência, portanto, de formas previamente veladas de conduta entre as partes, tanto a obrigação de servir do escravo, quanto a obrigação de o senhor atender a algumas condições — certamente mínimas — de existência escrava no interior da propriedade:

Aos escravos que optaram por conquistar a sua liberdade através da fuga ficava uma questão incontornável: fugir como? Mas também, fugir para onde? Nas Umburanas existiu uma comunidade quilombola,¹⁷ a da Fazenda Gavião. Embora tenhamos dito acima que uma das opções possíveis de fuga dos escravos foi para esta Fazenda, é preciso acrescentar que para aí se refugiaram, igualmente, libertos, encontrando nesta localidade um ponto de apoio. Foi o que salientou Ozéias Santos, explicando que a formação da Fazenda Gavião deu-se a partir da “ocupação das terras devolutas por escravos fugidos ou libertos, desde o final do século XIX”.¹⁸ Aliás, um dos seus primeiros habitantes foi justamente Juvêncio Pedro, escravo liberto e detentor da “maior posse de terras da região”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi a nossa intenção demonstrar certa correspondência *ponto a ponto* das ideias de Foucault com o fenómeno da busca pela liberdade, através das alforrias, nas Umburanas. Se quiséssemos fazer isso, algo que seria imprescindível de se notar teria sido a posição afirmativa dos escravos na busca da sua liberdade, contrariando a crítica de Habermas, aqui apenas citada rapidamente, segundo a qual Foucault teria feito uma “teoria” do poder sem deixar margem para contrapoderes. Vimos um pouco que isso não se verificou na sua integralidade nas Umburanas; que os escravos participavam em muito do seu processo de libertação.¹⁹

Mas essa não era a nossa meta. Fazendo-se observar as cartas de alforria gratuitas condicionais e incondicionais,

as quais totalizavam 70% das suas modalidades, vimos os diversos ardis aí presentes, ora por parte dos senhores de escravos, ora por parte do Estado. Em resumo, 1- concessões de alforria com o intuito de buscar aliviar tensões sociais, por ocasião da possibilidade de revoltas em massa dos escravos; 2- formação de clientelismo, escondido sob o um suposto ato de caridade ao se dar a liberdade aos mancípios, forjando, como se escreveu, relações de dominação e de subordinação; 3- atos de libertação condicionais, muitas vezes fazendo com que o escravo nunca obtivesse de fato a sua liberdade; 4- ardis presentes em acordos de alforrias onerosas e atos afirmativos de escravos ao buscar a fuga, indo de encontro da sua situação cativa.

As posições de Michel Foucault aqui esboçadas, segundo as quais princípios humanistas não poderiam responder às transformações sociais, senão uma genealogia dos poderes e contrapoderes sociais em cada caso específico pareceu-nos casar plenamente com o fenômeno escravista na Freguesia das Umburanas, condizente com o período compreendido entre 1850-1888, mas que, como acreditamos, poderia ser generalizado, *mutatis mutandis*.

NOTAS

¹Jorge Alberto Rocha é Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA), e professor adjunto da UEFS. Endereço eletrônico: jorgeacr@terra.com.br

²Aline Santana Rocha é Mestre em História (UEFS) e professora das Faculdades UNIFACS e UNIRB. Endereço eletrônico: alinessta@bol.com.br.

³Uma resposta direta de Rouanet (1987, p. 219) a Habermas foi no sentido de dizer que é preciso assimilar as críticas foucaultianas ao comprometimento entre o saber e o poder, não sendo isso condição suficiente para chamá-lo de niilista, nem de que ele fora contra o Iluminismo, senão contra a sua filantropia.

⁴Sobre o tema do humanismo, nas suas mais diversas fases, embora exposta de forma sintética, cf. NOGARE, 1995. Acerca da relação de Foucault com o Iluminismo, além do seu texto aqui apresentado (Foucault, 1994, p. 562), ver também a posição defendida por Rouanet (1987, p. 219), segundo a qual é preciso assimilar as críticas foucaultianas ao comprometimento entre o saber e o poder, não sendo isso condição suficiente para chamá-lo de niilista, nem de que ele fora contra o Iluminismo, senão contra a sua filantropia.

⁵Não poderemos aqui nos deter no importe conceito foucaultiano de governamentalidade.

⁶ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. “Da prática costumeira à alforria legal”. Este artigo é uma versão modificada do segundo capítulo da dissertação “Alforrias em Rio de Contas, Bahia, Século XIX”, defendida no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, p. 143.

⁷Cf. MATTOS (2008, p. 153). É Válido salientar que Sidney Chalhoub, em *Visões da liberdade* (1990), aprofunda e discute este debate em torno da Lei de 1871.

⁸Muito já se falou que as alforrias gratuitas favoreciam principalmente os escravos “improdutivos”. Na visão de Kátia Mattoso, essa liberdade contemplava o “escravo envelhecido, sem ofício, trabalhador braçal do campo, que se encontrará sem morada, repentinamente livre”. Ou então terá a ver com o “escravo estropeado, doente, sofredor” (MATTOSO, 2003, p. 168). Muitos outros estudiosos da escravidão seguiram essa vertente, de que as alforrias gratuitas contemplavam escravos improdutivo. Não obstante, verificamos que essa não foi uma realidade encontrada nas Umburanas, pois as manumissões gratuitas favoreceram escravos jovens com idade de 14 a 32 anos de idade.

⁹Ver mais sobre Alforrias testamentárias em Eduardo França Paiva (1995) e, sobretudo, Adauto Damásio, “Alforrias e ações de liberdade em Campinas na primeira metade do século XIX” (Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1995).

Existe também o trabalho de Lizandra Ferraz (2006), a partir do cruzamento dos testamentos, inventários, verbas testamentárias e escrituras notariais de carta de alforria. Ela faz uma pesquisa interessante sobre a prática da alforria em Campinas no século XIX. Esses autores demonstram as várias possibilidades de se estudar a alforria para além da própria carta registrada em cartório.

¹⁰Em termos de movimentos sociais, porém, o mais significativo na segunda metade do século XIX foi, certamente, o abolicionismo. Tradicionalmente caracterizado como um movimento de homens livres, quase sempre brancos, letrados, que no parlamento e nas ruas batalharam por uma legislação que acabasse com a escravidão no país, o abolicionismo vem sendo revisitado por estudos que tendem a dar maior atenção às ligações entre os abolicionistas e a luta dos escravos contra a escravidão (MATTOS, 2008, p. 150).

¹¹Essa noção de poder como um jogo de forças antagônicas e nunca unilaterais deve se aplicar às análises sobre o fenômeno das alforrias, e isso numa referência direta ao trabalho de Michel Foucault. Para este, o poder não é uma substância, algo que existe por si mesmo, mas, essencialmente, uma relação, que sempre pressupõe uma atuação recíproca das partes envolvidas, mesmo que uma delas (como no caso do senhor, na relação senhor-escravo) tenha mais influência ou mais força para impor-se. Cf. FOUCAULT, 1979.

¹²A Lei de 1871 estabelecia em seu artigo quarto : “É permitido ao escravo a formação de um pecúlio com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que, por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias”. Cf. *Colleção das Leis do Império do Brasil*.

¹³Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso, fl.28. 1873

¹⁴Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso, Livro 11, fl.23. 1876.

¹⁵MATTOSO, 2003, p. 180.

¹⁶Contrariando a ideia de que a alforria foi um fenômeno essencialmente urbano. Conheceremos um pouco mais das alforrias compradas em uma região com índice populacional muito pequeno e distante dos centros de propulsão comercial.

¹⁷Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm, acessado em 11 de julho de 2011).

¹⁸“A produção do espaço rural no Estado da Bahia”, p. 4. Na análise deste autor ele ainda acrescenta a origem mais remota daquela comunidade: “Os fazendeiros de escravos em Antonio Cardoso, apoiado pelos jesuítas, dentre eles José de Aragão e Araujo, vieram dos Conventos da Cachoeira, se instalaram na margem esquerda do rio Paraguaçu em 1690, e foram expandindo seus domínios, formando a grande Fazenda Cavaco, que ocupava toda porção leste e nordeste do atual território do município, onde estão localizadas as comunidades de Paus Altos, Cavaco/Gavião e Santo Antonio”. (SANTOS, 2010, p. 7).

¹⁹Para um trabalho mais aprofundado sobre isso conferir *Escravidão e Liberdade no “sertão das Umburanas” (1850/1888)*, de Aline Santana (no prelo — UEFS Editora).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. “Da prática costumeira à alforria legal”. In: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/227/245>, acessado em 26 de janeiro de 2016.

AMARAL, Sharyse Piroupo do. “Escravidão, Liberdade e Resistência em Sergipe: Cotinguiba, 1860-1888”. Tese de doutorado. Salvador: UFBA, 2007.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CUNHA, M. C. da. “Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAMÁSIO, Adauto. “Alforrias e ações de liberdade em Campinas na primeira metade do século XIX”. (Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1995).

Decreto Federal de 2003 sobre conceito de remanescentes quilombolas (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm, acessado em 11 de julho de 2011).

DÍAZ, Aisnara Perera; FUENTES, Maria de los Ángeles Meriño. *Para librarse de lazos, antes buena familia que Buenos brazos*. Apuntes sobre la manumisión em Cuba. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009.

EISENBERG, Peter. *Ficando livre: as alforrias em Campinas no séc. XIX*. São Paulo: Unicamp, 1989.

FERRAZ, Lizandra Meyer. “Testamentos, Alforrias e Liberdade: Campinas, século XIX”. Monografia de graduação de curso. Campinas: UNICAMP, 2006.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2002.

FOUCAULT, M. «Qu'est-ce que les Lumières ». *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 2003.

Livros de Registros diversos Notas de número 6,7,8 e10 sob guarda do Cartório público de Antonio Cardoso (fontes manuscritas).

MACHADO, Maria Helena P. T. “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, n.16, p.148, mar.-ago. 1988.

MATTOS, Marcelo Badaró. *Escravidados e livres: Experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca*. Rio de Janeiro: Bom Tempo, 2008.

MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e Anti-Humanismos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: estratégia de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

PIRES, Maria de Fátima. *Fios da vida - Tráfico interprovincial e alforrias nos Sertões de Sima — Ba. (1860-1920)*. São Paulo: Annablume, 2009.

ROCHA, Aline S. dos Santos. *Escravidão e Liberdade no “sertão das Umburanas” (1850/1888)*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2016 (no prelo).

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SANTOS, Ozeias de Almeida. “A Produção do espaço rural no Estado da Bahia: uma leitura da concentração fundiária de comunidades quilombolas do município de Antonio Cardoso”.

In: Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Crise, Práxis e Autonomia: Espaços de Resistência e de Esforços. Espaço de Diálogos e Práticas. Porto Alegre: ENG, julho/2010.

VAINFAS, Ronaldo. “Deus contra Palmares”. In: SILVA, Eduardo e REIS, João J., *Negociação e Conflito* — a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.