

Pardos na Bahia: casamento, cor e mobilidade social, 1760-1830¹

Adriana Dantas Reis

Adriana Dantas Reis
Universidade Estadual de Feira de Santana/BA.

RESUMO:

Este texto analisa os significados das cores/qualidades e os arranjos matrimoniais de escravos, libertos e livres de cor na Freguesia Nossa Senhora da Penha de Itapagipe, estabelecendo algumas comparações com a Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, ambas na cidade de Salvador, Bahia, 1760-1830. Os registros paroquiais de matrimônios dessas freguesias chamam atenção para o paradoxo senhores solteiros/escravos casados e para os casamentos de homens escravos com mulheres forras, além de proporcionarem uma análise mais aprofundada sobre os pardos livres, geralmente filhos legítimos, confirmando a importância do casamento para pessoas em mobilidade social. Problematicam-se, ainda, os casamentos sem identificação de cor, levantando a hipótese de que muitos dos que silenciaram sobre a cor poderiam ser pessoas “mestiças” que ascenderam

No mesmo ano da Revolta dos Búzios, ou Conjuração Baiana, 1798, a parda Ana Joaquina do Coração de Jesus² fez um requerimento solicitando a autorização para fundar um convento para donzelas de sua cor e condição em Salvador. D. Frei Antonio Corrêa negou o pedido, acrescentando em carta endereçada a D. Rodrigo de Souza Coutinho: “ocorre só a *novidade dos pardos* nesta Bahia. Ainda que os sexos sejam diversos, sempre se deve rezear neles e nelas a sua conduta” (SILVA 2000: 146, grifos meus).

João José Reis teve razão quando informou ao Professor Nicolau Parés que, mais do que um processo de criouliização, talvez tenha ocorrido um processo de “pardização” na Bahia (PARÉS 2005: 98), assim como também chamou atenção para as identidades pardas ao afirmar que “os pardos eram vistos como inimigos dos pretos e cultores de uma identidade parda própria” (REIS 1997: 19). Nas últimas décadas do século XVIII e primeiras do XIX, os pardos representavam perigo às hierarquias sociais, o que preocupava as elites³. Tornaram-se força política na Conjuração de 1798, um movimento desencadeado, principalmente, como resposta ao decreto de 1796 que garantia a possibilidade de comandantes brancos assumirem as tropas de milícias pardas ou de pretos, como ocorreu com o 4.º Regimento Auxiliar de Artilharia dos Homens Pardos, no qual um tenente branco da tropa de linha foi promovido a sargento-mor⁴.

Segundo Ubiratan Castro

“os homens de cor de 1798, além de pensarem no próprio soldo, apresentaram ao povo da cidade de Salvador as primeiras propostas concretas de resolução de uma crise urbana crônica que, ao mesmo tempo configurava uma avançada política de descolonização e de democratização da Bahia” (ARAÚJO 2001: 25).

A participação dos homens de cor na política da Bahia continuou nas primeiras décadas do século XIX, sobretudo nos movimentos entre 1821 e 1837 (ARAÚJO 2001: 7-27; KRAAY 2003; REIS 2012). O programa político popular apresentado era: “a República, a democracia representativa, a autonomia regional, a igualdade racial inclusive no acesso ao emprego público, a reforma econômica pela abertura da fronteira agrícola e a distribuição de sesmarias” (ARAÚJO 2001: 25).

No entanto, é importante esclarecer que, no século XVIII e início do XIX, a cor não era sinônimo de raça, muito menos as misturas eram chamadas genericamente de mestiçagens, miscigenações ou mesclas biológicas. Cor estava associada diretamente a qualidade e pureza de sangue, o que não significa que o termo

“mestiçagem” não possa ser utilizado. Paiva, por exemplo, adota além do termo “mestiçagem”, “mesclas biológicas” e “mestiçagens biológicas”, e considera procedimento metodológico legítimo, e não anacrônico, mesmo em se tratando de um período no qual tais conceitos ainda não existiam (PAIVA 2012: 20). Larissa Viana também utiliza a ideia de mestiçagem, e a justifica dizendo que os termos miscigenação e mestiçagem são processos complementares, “ambos se aplicam ao processo social e que conduziu à formação de uma sociedade plural e profundamente diferenciada na América portuguesa” (VIANA 2007: 40). Por outro lado, Guedes prefere manter-se fiel aos termos da época, falando apenas de cor e qualidade, sem entrar no debate sobre mestiçagens (GUEDES 2008: 96-97).

Inegavelmente, as cores intermediárias – como pardo, mestiço, mulato, cabra, etc. – aparecem como misturas⁵, ainda que revelem qualidades mergulhadas em condições sociais específicas e complexas. A documentação pesquisada – registros de casamento e de batismo – quando não silencia sobre as cores, traz como referências mais recorrentes: pardos, crioulos, mulatos, cabras e mestiços, sendo pouquíssimos aqueles nomeados brancos ou pretos. Esses termos, permeados por posições sociais relativas à escravidão e à liberdade, aparecendo ou desaparecendo, demonstram sentidos variados, nem sempre fáceis de serem apreendidos. Para livres de cor, especificamente, o termo mais utilizado é “pardo”, e para forros, além de pretos de nações africanas, “crioulos”.

Segundo Hebe Mattos

“(...) ‘Pardo’ foi inicialmente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos, especialmente sinalizando para a ascendência europeia de alguns deles, mas ampliou sua significação quando se teve que dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de ‘preto’ ou de ‘crioulos’, na medida em que estes tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo. A emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativeiro – consolidou a categoria ‘pardo livre’ como condição linguística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava (...)” (MATTOS 2000: 6-18, grifos meus).

Concordo com as ponderações de Guedes quando afirma que, mesmo aparecendo na documentação as designações pardos forros e pardos libertos, o termo “par-

socialmente. Os pardos, ao mesmo tempo em que se distanciavam da escravidão, por gerações, constituíam-se num grupo social intermediário entre os crioulos livres e brancos, ou sem identificação de cor. Esse grupo, de pardos livres, teve importante papel político no movimento de 1798 e em outros, no contexto das lutas pela Independência, na defesa por espaços já ocupados ou reivindicando a abertura de novos. Ou seja, a cor parda teve um significado não apenas social, mas também político, os que traziam “a novidade”.

PALAVRAS-CHAVE:

Cor/qualidade; pardos; casamentos; escravidão; mobilidade social.

do”, quando aplicado a livres, indicava não só um distanciamento geracional da escravidão mas, “uma posição social distinta, em relação a outros descendentes de escravos ou forros (pretos e negros) e a brancos” (GUEDES 2008: 98). Acrescento que, a depender dos mecanismos de ascensão de indivíduos de cor, esta poderia inclusive, desaparecer completamente dos registros.

A classificação de cor na Bahia, segundo Jocélio Teles dos Santos, era “mais multipolar do que imaginávamos” e, “se o século XVII anuncia a nossa etnogênese, o XVIII, em muito, apontará e consolidará um dos nossos dilemas: a ambiguidade classificatória” (SANTOS 2005: 116 e 119). A partir dos registros de expostos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, entre os séculos XVIII e XIX, o autor visualiza a construção de um sistema de classificação de cor, no qual o crioulo, o mulato e o pardo nem sempre eram referências seguras, ou seja, uma criança considerada parda, quando chegava à Santa Casa, poderia ser reclassificada como branca, assim como um pardo se tornava um “pardo alvo” ou branco, e um crioulo não necessariamente era o escravo nascido no Brasil. Entre os enjeitados expostos na Santa Casa, no período analisado, em primeiro lugar estavam as crianças brancas e, logo em seguida, as pardas, as mulatas, as cabras, as mestiças, as crioulas, e até as negras ou as “pardas disfarçadas”, indicando uma tentativa de classificação das crianças aparentemente miscigenadas.

Essa confusa tentativa de classificação das cores de crianças enjeitadas faz pensar sobre a relação direta que Guedes e eu fazemos da cor parda com a posição social. Uma tentativa de entendimento pode ser a seguinte: como se tratam de crianças enjeitadas, no geral, era difícil a definição de suas posições sociais específicas, já que não tinham nome, sobrenome, nem condição definida. Por outro lado, exatamente pelo fato de serem crianças, na época vistas como verdadeiros “anjos”, isso poderia influenciar na tendência de reclassificação apresentada pelo autor, no geral indicando uma aparência mais clara do que a inicial. Ou seja, as pigmentações, visualizadas de forma arbitrária, não necessariamente estavam livres de significados sociais, neste caso associado diretamente a representações sobre crianças.

O Antigo Regime nos Trópicos teve hierarquias sociais que se podem definir, segundo alguns autores, como “costumeiras” (FRAGOSO 2010a; HESPANHA 2010; GUEDES 2008). Isso significa que, durante os séculos XVI a XVIII, o modelo português hierárquico, baseado em uma sociedade corporativa, passou por reaptações na América portuguesa. Fragoso comprova, através de vasta pesquisa,

a formação e consolidação de uma nobreza costumeira, ou nobreza da terra, os descendentes dos quinhentistas, os primeiros conquistadores que vieram para o Brasil e se estabeleceram através de serviços prestados à Coroa em troca de mercês, cargos, honras e terras (FRAGOSO 2010b: 244-294). No século XVIII, existia a nobreza ligada à alta fidalguia portuguesa e que, portanto, tinha posições privilegiadas em qualquer lugar do Império, e a nobreza com poderes locais, restritos principalmente às capitânicas ou às freguesias. Esses formaram verdadeiros potentados locais que, no caso do Rio de Janeiro, entraram em disputas com negociantes, e até mesmo com os nobres principais. O mais interessante é que essa nobreza local e seus potentados era formada também por egressos do cativo, os pardos apadrinhados ou aparentados com grupos de brancos ou socialmente brancos.

Para Hespanha, um dos fatores que poderia levar a essas brechas foi, exatamente, a ausência de princípios específicos nas leis para tratar de questões das colônias, como por exemplo o trato com os escravos e os índios (HESPANHA 2010: 55). A necessidade de ocupar e proteger o território abriu espaços para negros, índios, pardos, crioulos, mestiços, etc., pegarem em armas e, ao mesmo tempo, fazerem parte das redes clientelares constituídas durante o período. Através do compadrio, por exemplo, muitos senhores estabeleciam privilégios para alguns de seus escravos, que reproduziam entre si e entre libertos e livres de cor hierarquias semelhantes. No entanto, é inegável que uma das formas mais bem sucedidas de ascensão social para um escravo ou descendente de escravo foi o reconhecimento da paternidade de filhos ilegítimos por parte de homens em posição social superior. Casos de concubinatos e filhos ilegítimos de homens livres com mulheres “de cor” foram muito comuns no Brasil colonial, e tornaram-se uma das principais formas de mobilidade, no sentido ascendente, além de trazerem significados positivos para a “mestiçagem” (REIS ALVES 2010).

Os postos militares não eram os únicos espaços ocupados pelos pardos. Segundo Costa e Silva, em princípio não se proibia acesso às ordens sacras, clero diocesano e secular, aos negros e mulatos, diferente das ordens religiosas, mais rígidas na exclusão⁶. Após a Independência foram eliminadas as restrições de cor para acesso às posições eclesiásticas, crescendo o número de presbíteros negros, mulatos e filhos de libertos, e a admissão de filhos naturais, alegando-se a carência de candidatos. “Os homens de cor também integravam a elite de cônegos ainda que honorários e contidos em relativa distância na geografia eclesiástica do prestígio” (SILVA 2000: 147).

As irmandades dedicadas aos pardos fundadas em Salvador ainda no século XVII também são indícios de que os espaços ocupados por eles e a construção de sua identidade enquanto grupo não é um fenómeno do século XVIII. Essas irmandades “tenderam a valorizar o nascimento na colônia (em contraponto à África), a mestiçagem e a condição de livre ou liberto, em muitos casos como fatores de coesão entre os confrades identificados como pardos” (VIANA 2007: 35). Foram instituições que reafirmaram uma identidade positiva de cor diante da sociedade escravista.

É pensando nesses espaços ocupados pelos pardos e nas hierarquias de Antigo Regime que se pode acrescentar às análises, tanto sobre o movimento radical de 1798 quanto sobre aqueles ocorridos na Independência e pós-Independência que, de alguma forma, “pardos” e pessoas de cor reagem contra a ameaça a uma “hierarquia costumeira”⁷. A partir de 1780, o contexto não é mais o mesmo de períodos anteriores, as “ideias do século” (Iluminismo) e das Revoluções Norte-Americana e Francesa – que, inclusive, inspirou o movimento de 1798 –, a revolta do Haiti, que disseminou pelas Américas o temor de revoltas escravas, e o ciclo de revoltas escravas que antecederam a Revolta dos Malês em 1835 (REIS 2003), e a instalação da Família Real portuguesa no Brasil, a divulgação de novas ideias e as experiências políticas podem ter contribuído para reforçar identidades baseadas na cor, sobretudo os pardos. É possível que as hierarquias “costumeiras” tenham sofrido mudanças com a presença da Corte, e pode-se arriscar dizer que os movimentos sociais organizados e liderados por homens de cor, sobretudo os pardos, entre final dos Setecentos e primeiras décadas dos Oitocentos, podem ter significado uma reação a perdas de antigos espaços ocupados e mudanças na constituição de hierarquias costumeiras, em função de novo contexto político e social na América Portuguesa.

Portanto, ser pardo na Bahia, entre o século XVIII e início do XIX, era fazer parte de um grupo mais ou menos definido de pessoas livres que pretendiam manter espaços conquistados e abrir outros que os distanciassem cada vez mais da escravidão⁸.

Casamentos, condição e cor nas Freguesias da Penha e de Paripe

A península de Itapagipe, até 1759, era uma “língua de terra compartilhada ao longo, pelas freguesias de Santo Antonio Além do Carmo, da parte de cima, e de Nossa Senhora do Pillar no prolongamento da praia urbana” (SILVA 2000: 35). Locali-

zada na cidade de Salvador, Bahia, a Freguesia de Nossa Senhora da Penha de Itapagipe contava em 1780 com 432 fogos e 2.056 pessoas, classificadas quanto ao sexo e idade, mas sem referências de cor e condição. Era mais populosa do que a Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, localizada no subúrbio da cidade⁹, e que possuía, no mesmo ano, 107 fogos e 1.362 pessoas¹⁰ (ver Mapas 1 e 2). A Penha era uma das quatro freguesias menos populosas, entre as 10 da cidade de Salvador¹¹, e em 1798 foi um dos focos de articulação entre os líderes do movimento radical da Revolta dos Búzios, que pregava a república e o fim das desigualdades sociais e de cor¹².

Em censo de 1775, pode-se perceber que, entre os seus moradores, predominavam pescadores, costureiras e soldados, respectivamente, seguidos pelos carpinteiros, as ganhadeiras e calafates, além de um capitão-mor, um familiar do Santo Ofício, um Sargento-mor, dois proprietários de Alambiques, etc.¹³ Os carpinteiros e soldados geralmente tinham também outras ocupações, como soldado-carpinteiro, soldado-pescador, soldado-sapateiro, soldado-roceiro, soldado-calafate, soldado-alfaiate, etc. Nos registros de casamentos para o período de 1762 a 1830 aparecem, além de um capitão-mor, 16 capitães, entre eles um preto forro e dois sargentos-mores. Em 1816 existia também uma Real Fábrica de Vidros, com a utilização de trabalho escravo.

Entre os chefes de domicílio na Penha, em 1775, 48,1% eram livres de cor ou libertos, apesar de aparecerem no documento apenas as cores e não as condições, 28% dos domicílios eram chefiados por pretos e 20,1% chefiados por pardos e cabras, e 50% por brancos¹⁴. Essa proporção significativa de pessoas de cor na freguesia se mantém nos dados do “Quadro dos Nascimentos na Penha”¹⁵ de 1844 que, ao contrário dos assentos de matrimônio, especifica todas as cores/qualidades – nela constam 23% pardos, 44% brancos, 6% cabras e 27% crioulos, ou seja, a maior parte dos nascidos (56%) era constituída por pessoas de cor¹⁶.

Os nubentes da Penha eram principalmente de livres, seguidos pelos escravos e forros (Gráfico 2). O maior percentual dos livres não indica a cor, seguidos pelos pardos, crioulos e cabras, respectivamente. Os de nações africanas e crioulos são libertos ou escravos (Gráfico 3). A maioria dos nubentes, testemunhas e seus pais são de cor (57%), 40% sem referência e apenas 3% brancos. Situação distinta ocorreu na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe onde, entre 1775 e 1827, foram realizados aproximadamente 353 casamentos, dos quais 154 (43,6%) envolveram escravos, 138 (39,09%) se deram entre livres e 20 (5,66%) entre forros. Nesta freguesia, as referências de cor são ainda mais raras que na Penha.

Os casamentos de escravos na Penha contam 35, mais os casamentos mistos, envolvendo homens escravos e mulheres libertas e vice-versa. A maioria dos nubentes é da Costa da Mina (37%), seguidos de Angolas (20%) e os demais de grupos distintos, crioulos (7%), Loango e Benguela (3%), Reino de Angola e Costa da Mina (3%), crioula e escravo da Costa da Mina (10%), cabra e Costa da Mina (3%), sem referência (17%) (Gráfico 3). Diferente dos dados da Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, uma freguesia rural e produtora de cana-de-açúcar, com engenhos e lavouras, houve um grande percentual de casamentos de escravos. Entre os 113 casamentos de escravos, 61 (aproximadamente 53%) são endogâmicos: 21 entre angolas (30%), 14 entre jejes (23,3%), 12 entre crioulos (10,6%), nove são entre minas, do gentio da Costa ou da Costa da Mina (8%), apenas um entre congos (0,9%), três entre benguelas, um entre nagôs (0,9%). Desses casamentos, 13 (11,5%) não apresentam dados suficientes para distinguir as etnias, ou as anotações estão ilegíveis.

Nos casamentos entre escravos da Penha chamou atenção alguns senhores, inclusive um deles, Antonio de Barros, preto forro da Costa da Mina, que casou dois escravos e uma ex-escrava¹⁷. Francisco Inácio de Siqueira Nobre, morador na Real Fábrica de Vidros, no mesmo dia 26 de fevereiro de 1816 casou quatro casais de escravos, alguns com origem em Angola e Mina, outros sem referência¹⁸. Entre 1766 e 1777, Antonio Moniz Telles, solteiro, morador na Freguesia de Pirajá, realizou nove casamentos entre seus escravos e foi testemunha de um deles, além do registro de uma ex-escrava. Seu irmão, Capitão Ignacio Moniz Telles, morador em Pirajá, e também solteiro, casou um casal de escravos, e ambos senhores são testemunhas no casamento de um ex-escravo de Antonio Moniz Telles¹⁹. Características semelhantes ocorreram na Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, no Engenho Aratu, do Capitão Manuel de Oliveira Barrozo, e alguns outros senhores que casavam seus escravos em Paripe. Ainda que seja em pequena quantidade, os senhores identificados como solteiros²⁰ confirmam a minha tese de que houve uma inversão quanto à valorização de casamentos em algumas propriedades, o ser solteiro torna-se um privilégio senhorial, enquanto o casamento tornava-se coisa de escravos (REIS ALVES 2010)²¹.

É lógico que, por sua população e perfil de ocupação da mesma, a freguesia da Penha possuía menos propriedades e, portanto, menos escravos do que outras freguesias rurais ou do recôncavo baiano, como Paripe, por exemplo. Em relação aos escravos pardos, apenas um casou-se com uma forra mestiça.

A frequência de casamentos entre forros na Penha é de 43% comparativamente aos casamentos entre escravos (33%), desses existem casamentos mistos, entre

escravas e forros (4%) e escravos e forras (20%) (Gráfico 4). Os forros são crioulos ou da Costa da Mina, Reino de Angola e nagôs, e pouquíssimos pardos ou cabras. Crioulos geralmente são filhos de crioulos, e alguns de africanos. O casamento predominante de forros é entre nubentes da Costa da Mina (16) e entre crioulos (11), e outros casamentos entre etnias e cores distintas.

Entre os casamentos realizados em Paripe, identificamos 20 (5,7%) casamentos entre forros, quatro entre crioulos, 3 mulheres angolanas forras, duas sem identificação da condição do cônjuge e uma com crioulo, 2 minas casam-se com crioulos, 1 jeje casa-se com crioulo, dois jejes sem identificação, se forros ou escravos, 2 crioulos casam-se também sem identificação. Presumo que fossem forros. Apenas um homem é africano, todos os outros são pardos ou crioulos, ou sem identificação de origem, apenas forros. 20,3% dos casamentos entre escravos eram mistos, entre escravos e forros/livres. Nessas uniões, os homens escravos aparecem também em maioria, são 19 (61%), casando-se com mulheres forras ou livres, enquanto 11 (35,5%) escravas faziam o mesmo. Essa significativa quantidade de casamentos entre mulheres forras e homens escravos, em ambas as freguesias, revela que o casamento era um mecanismo de mobilidade social, sobretudo para os homens, pois casar com mulheres forras poderia proporcionar possibilidade de adquirir também sua alforria²². Além disso, como se sabe, existiam sempre menos mulheres nas escravarias do que homens, esses casamentos com forras, algumas delas de outras freguesias, poderia ser um arranjo matrimonial proporcionado também pelos senhores como mecanismo de controle dos homens escravizados. Por outro lado, existiam também mais mulheres alforriadas do que homens, o que diminuía a possibilidade de casamentos com pessoas da mesma condição. Ou seja, falar de casamentos de escravos é extrapolar a análise estrita das desproporções de gênero dentro das escravarias, pois essa poderia ser compensada, em alguns casos, através do casamento com mulheres libertas.

Nos registros de matrimônio da Penha, a presença de pardos forros, mesmo que praticamente insignificante (três casamentos de pardos forros e um entre pardo e crioula forros) confirma a proposição de Guedes de que “pardo pode ou não, indicar um distanciamento geracional maior em relação ao cativo” (GUEDES 2008: 98). Essa presença de pardos entre escravos, libertos e livres também aparece na descrição de impedimento matrimonial a seguir.

Os arranjos matrimoniais e promessas de casamentos envolvendo forros, escravas ou livres de cor podem revelar relações afetivas e sociais muito diferentes daquelas

apontadas pelos discursos católicos da época. Um bom exemplo é o que ocorreu em 1772, na Freguesia de Santana do Camisão, com Bernarda Rodrigues dos Santos, crioula forra, viúva de 43 anos, e que vivia de sua lavoura. Em solicitação de impedimento de matrimônio, alegava viver em concubinato com Antonio Gonçalves Soares, pardo, que agora decidia casar com a escrava parda Narciza Lopes do Valle. Ao seu favor estavam as seguintes testemunhas: Bernardo da Cruz Caminha, pardo, casado, que vivia do ofício de carpinteiro, de 40 anos; Antonio Borges dos Santos, crioulo forro, solteiro de 20 anos, que vivia de sua lavoura; e Silvestre Pereira, pardo, solteiro, 20 anos. Segundo relato das testemunhas, e de uma carta de Bernarda, ela e Antonio tinham legítimos esponsais, a ponto de ele ter impedido ela de se casar com José Pereira. Depois que ela teve uma filha de Jerônimo da Silva, ela teria solicitado permissão a Antonio, o qual negou, dizendo que bem ficaria ela casada com ele, se reportando ao Juramento que tinha dado perante o Reverendo Vigário Paroquial da Matriz de São José das Itaporocas em 1773. Julgou-se procedente o impedimento, sendo Antonio impedido de casar com a escrava Narciza²³.

É interessante perceber o grupo de homens pardos e um crioulo em defesa de Bernarda, mesmo tendo ela filho de um homem, que não parecia ser seu finado marido, e pedida em casamento por outro, que não aquele com quem estava concubinada. Não se levantou questões sobre sua honra. Por outro lado, também confirma a vantagem que as mulheres forras tinham no mercado matrimonial, Bernarda era uma mulher de 43 anos, já viúva, e que já tinha dispensado um pretendente em função da promessa de outro. Além disso, mantinha um círculo de protetores masculinos que intercederam a seu favor. A decisão e tentativa de Antonio de mudar para uma escrava parda pode ter uma relação com a cor, o único indício revelado no documento, além da afetividade.

As mães solteiras forras, também poderiam tentar assumir o papel do *pater familias* nos matrimônios dos filhos. É interessante um fato ocorrido na Freguesia do Monte, termo da Vila de São Francisco da Barra de Sergipe do Conde, em abril de 1802. Damiana de Souza, mestiça, solicitava como condição para seu filho João Antunes de Souza, pardo, casar com Ana Maria do Socorro, que o pai da contraente deveria dar antes para ela (mãe) uma escrava, provavelmente a título de dote, ao que seu filho alegava que tinha 25 anos e era sobre si. Damiana desistiu da sentença²⁴. O casamento poderia ser visto como uma forma de beneficiar a família, seguindo a mesma regra do mundo dos livres.

A indicação ou não da cor nos registros paroquiais pode estar associada diretamente a uma decisão do Vigário. Guedes chama atenção para o fato de que “tais expressões

são definidas em determinadas situações sociais”, ou seja, é necessário historicizar as cores e prestar atenção à documentação, “quem atribui ou auto-atribui a cor e de quem faz o registro, além das variações nas fontes, etc.” (GUEDES 2008: 98). Nos registros de casamento da Penha para os anos de 1762, 1763 e 1768, surgem quatro testemunhas brancas²⁵. No entanto, há uma mudança substancial nos registros a partir de novembro de 1799, quando começa a assinar um novo Vigário, Manoel José Freire. Nos seus registros começam a aparecer muitos brancos, sobretudo como testemunhas, aumentando também os registros de pardos.

Na Penha, como em Paripe, ainda que em pouquíssima quantidade, também aparecem registros de casamento entre homens brancos e mulheres de cor. O português branco Manoel Fernandes da Costa casou-se em 1768 com a crioula forra Clara Barbarda de São João, eram moradores em São Bartolomeu do Pirajá, e em 1815 casaram Francisco Marques da Silva, homem branco, e Maria da Ascensão, parda²⁶. A união entre desiguais não só era rara como desaconselhada, optando-se pelas relações informais. Podendo inclusive constituir causa de solicitação de impedimento de matrimônio, como a que ocorreu na Freguesia de São Pedro, em 1802, quando Eugênia Luiza de Menezes, que criou o exposto na Santa Casa de Misericórdia João Crisostomo, solicitava impedimento do matrimônio dele com Romana Joaquina Santo Agostinho, pois estava casando sem a sua aprovação e consentimento, além do fato dele ser branco e ela parda, mas como a impedinte não compareceu à audiência, o impedimento foi anulado²⁷.

Na Freguesia da Penha, a categoria “pardo” representava, principalmente, indivíduos livres. Não aparece nos registros de casamentos o termo mulato, nem mesmo entre os escravos. Os pardos se diferenciavam dos forros e escravos e dos crioulos livres, que existiam em percentual menor, cerca de 8% dos casamentos de livres. Quanto à filiação, os pardos geralmente eram filhos de pardos, e em alguns casos filhos naturais de crioulas ou pretas, ou filhos legítimos de pardos e brancos. Nos registros de matrimônio não há como saber suas ocupações, mas, no censo de 1775 os pardos aparecem da seguinte forma: quinze costureiras, dois alfaiates, quinze pescadores, um músico, um pintor e um estofador, além de um soldado-pedreiro e um soldado-carpinteiro. A grande maioria dos pardos não era natural da Penha, alguns poucos, inclusive, residiam em outras freguesias e casavam com mulheres da Penha.

Nos registros de 1762 a 1801 não existem crioulos livres, apenas crioulos escravos ou forros. A partir de 1801 surgem 33 crioulos livres, sendo a maior incidência (21) após 1817. Entre aqueles para os quais foi possível identificar a filiação, em

torno de oito são filhos legítimos, geralmente de crioulos. Ou seja, esses livres crioulos são filhos de ex-escravos ou pessoas livres de cor já nascidas no Brasil, nesse caso, crioulo representava a cor/qualidade, os pretos livres e que não ascenderam socialmente. Mas alguns pardos são filhos de crioulos, o que pode aparecer como segunda geração de livres de cor ou que ascenderam socialmente.

Ainda será necessário estabelecer cruzamentos com registros de batismos e outras fontes, mas já é possível afirmar que os dados chamam atenção para a necessidade de pesquisas de fôlego sobre mestiçagem na Bahia, e específicas sobre pardos. A maioria deles era composta de filhos legítimos, sendo que a quantidade maior é para o século XVIII. Não foi possível ainda verificar estudos de casos mais específicos que atestem mobilidade, no entanto, o fato dos pardos livres em sua maioria serem filhos legítimos pode representar a importância do casamento para pessoas de cor em mobilidade social, casais formais reproduzem a estratégia do casamento nas gerações seguintes.

Fazendo cruzamento nominativo dos assentos de casamento com os de batismo na Penha (1817 a 1830) percebem-se algumas mudanças nas qualidades de cores. Ignacio, nascido em 1817, pardo, era filho de Ignacio Fernandes e Maria da Conceição, declarados pardos; no registro de casamento destes porém, em 1808, eles aparecem como cabras²⁸. Do mesmo modo, Mathias Batista e Joana Batista, sem referência de cor no assento de batismo de sua filha Romana, em 1819, no casamento aparecem como pardos²⁹. Em 1817, Capitão Manoel Anselmo, sem referência de cor, foi padrinho de batismo de Florinda, escrava adulta de Maria Joana dos Prazeres, e o mesmo aparece nos registros de casamento como pai de Pedro Alexandrino, cabra³⁰. Filhos naturais de mulheres crioulas aparecem como pardos ou cabras, e filhos de mulheres cabras como pardos. Para Guedes havia uma

“hierarquia fluida da cor, e sua mudança sugere negociações dos lugares sociais das pessoas/famílias; daí, a mudança de cor implicaria uma aliança entre grupos subalternos e as alites dirigentes. A mobilidade social, não acessível a todos e manifesta na mudança de cor, contribuía para a manutenção das hierarquias sociais, das regras, posto que se dá em meio a negociações entre subalternos e elites dirigentes” (GUEDES 2008: 101).

Apenas com a documentação dos registros paroquiais não é possível saber sobre essa negociação apontada pelo autor, mas em outras fontes e na bibliografia é possível perceber que existiam espaços importantes ocupados pelos pardos. No

entanto, a cor parda não era associada apenas a posição social distinta de livres egressos da escravidão, mas a uma referência visual de mesclas biológicas³¹ e de cores distintas, pois filhos naturais de crioulas são considerados pardos, ou pardos são confundidos com cabras em documentos distintos. Em Paripe, pode-se citar o caso específico dos filhos do capitão Manuel de Oliviera Barrozo, já mencionado anteriormente, cujas cores desapareceram da documentação (REIS ALVES 2010: 153). Isso representa a expressão de uma hierarquia, filhos de um capitão dono de engenho e escravos não podiam ser pardos ou crioulos ou forros, apesar de, no caso de um dos filhos, em contexto distante do início do XIX, aparecer a cor. O que parece, por enquanto, é que os livres são pardos e não mulatos, e parecem constituir um grupo bem distinto dos outros livres de cor, crioulos em maior número, cabras em pouquíssima quantidade, e os livres sem identificação de cor.

A ausência das cores persiste nessa documentação, podendo representar brancos ou pessoas de cor que ascenderam socialmente. Mas não é apenas um fator social, a cor é um registro visual aliado a questões sociais. Os pardos da Penha e as ausências de cores em Paripe nos levam a pensar que a pardização na Bahia nem sempre está visível, depende de vários fatores, como quem registra, ou características específicas de cada freguesia. Essas hierarquias baseadas na cor/qualidade ainda precisam ser avaliadas com profundidade, através de mapeamento das freguesias da Bahia e outros cruzamentos de dados, inclusive para perceber as mudanças desses registros e seus significados ao longo do século XIX. Mas já se pode perceber que a denominação pardo, a depender do registro, pode definir estratos intermediários entre os crioulos livres, mais próximos da escravidão, e os “sem cor”, muitos desses, aí sim, provavelmente mestiços que ascenderam socialmente. O fato de existirem alguns brancos nos documentos reforça a hipótese de que os “sem cor” podem ser, em grande medida, pessoas “de cor” em mobilidade social.

Os testamentos e registros de casamentos e batismos são algumas dos poucos caminhos para se percorrer os processos “invisíveis” da miscigenação brasileira no período colonial. E, definitivamente, esse é um tema da maior importância. Além da questão geracional que distanciava pardos do cativo, ter e reconhecer filhos mestiços influenciou de forma decisiva a nossa “cultura racial”, ou seja, a nossa maneira de vivenciar as relações pautadas na cor da pele, na sua visibilidade ou invisibilidade. Estabeleceu nuances baseadas em referenciais de ascendência branca e, de alguma forma, favoreceu as injustiças sociorraciais. Nos assentos de batismo e casamento, as ausências de cor possuem determinantes variados e

GRÁFICO 1. Cor nos registos de casamento da Penha (1762-1830)

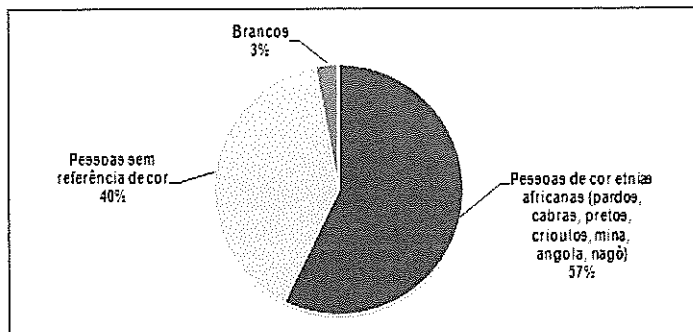


GRÁFICO 2. Condição de nubentes. Freguesia Nossa Senhora da Penha de Itapagipe (1762-1830)

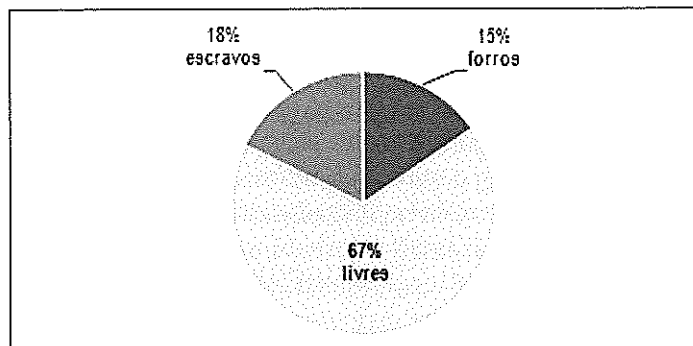


GRÁFICO 3. Cor/qualidade e etnias africanas nos casamentos da Penha (1762-1830). Foram contabilizados todos os nubentes, pais dos nubentes, testemunhas e senhores de escravos

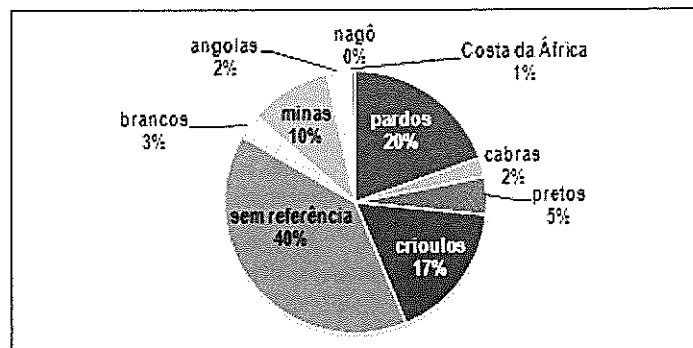
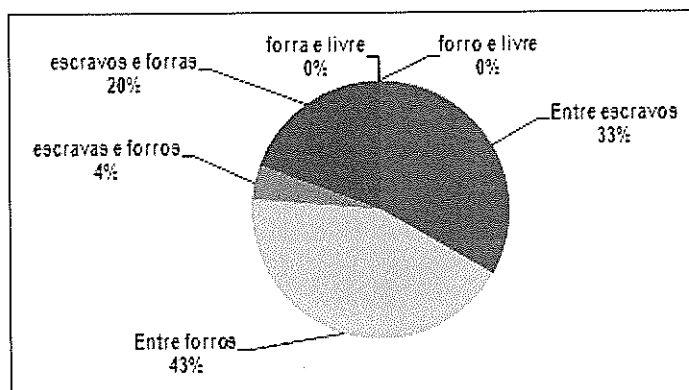


GRÁFICO 4. Casamentos de escravos e forros na Penha (1762-1830)



Outras referências bibliográficas

BACELAR 2001; CASTRO FARIA 1998; FRAGOSO 2007 e 2009; FARIA 2012; GUEDES 2002 e 2006; KRAAY 2003; LIMA 2003; MATTOS 1995; OLIVEIRA 2011; PAIVA 1995 e 2008; REIS 2010 e 2012; SOARES 2009; VAINFAS 2009; VASCONCELOS 2009.

- ¹ Agradeço aos colegas Caio Figueiredo Fernandes Adan e Juliana Barreto Faria que, gentilmente, leram e comentaram a primeira versão do texto, com sugestões valiosas.
- ² É possível que seja uma das filhas do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo com a escrava Luzia Jeje. Nos documentos aparece como Ana Maria Joaquina, mas como havia variações nos nomes na época, pode ser que se trate da mesma pessoa. (REIS ALVES 2010: 174).
- ³ Em 1723, por exemplo, mulatos e bastardos foi tema discutido pelo Conselho Ultramarino, a partir de uma "solicitação do governador de Minas, para que os mulatos não pudessem herdar de seu pai, mesmo que não tivessem outro irmão branco" (LARA 2007: 340). Vilhena criticava os mulatos soberbos e sua incompetência para gerir bens herdados como filhos ilegítimos (VILHENA 1969: 136).
- ⁴ Celio de Souza MOTA, "A face parda da 'Conspiração dos alfaiates': homens de cor, corporações militares e ascensão social em Salvador no final do século XVIII". Dissertação de Mestrado – UEFS, 2010, p. 32. Nem sempre os pardos questionavam a presença de brancos na hierarquia de suas tropas, em alguns casos a presença de brancos poderia ser utilizada para garantir a aceitação de seus pedidos pela coroa. No Rio de Janeiro em 1745, pardos e forros enviaram carta a Lisboa solicitando a criação de um regimento de três tropas auxiliares de cavalo e indicavam para homens brancos serem nomeados coronéis. O Conselho Ultramarino nega tal solicitação argumentando que: "corpos de infantaria da ordenança separados de pardos e bastardos (...) podem ser em grande prejuízo desse Estado" (FRAGOSO 2010b: 285-286). Ressalte-se também que, através da carta régia

- de 22 de março de 1766, ampliou-se o número de milícias pardas na colônia e conseqüentemente o acesso a altos postos militares como mestre de campo, sargento-mor, coronéis, tenentes-coronéis e capitães (CRISPIN 2011: 8).
- 5 Em Bluteau, *Dicionario de 1789*, pardo é o intermediário entre o branco e o preto, e mestiço era o filho de Europeu com Índia ou branco com mulata, cabra era a mistura de mulato com preto (MORAES SILVA 1789, Tomo 2. Verbete Mestiço).
 - 6 Ver sobre padres de cor e mobilidade social em OLIVEIRA 2011: 51-66.
 - 7 Conceito utilizado por João Fragoso para pensar processos de mobilidade social de pardos no Rio de Janeiro no século XVIII (Fragoso 2010b: 245-294). Talvez seja uma conclusão precipitada, mas considero esse conceito útil para pensar esse movimento e outros.
 - 8 No entanto, os pardos não eram apenas pessoas livres ou libertas, existem também escravos pardos na documentação, mas em número bem reduzido.
 - 9 Para Antônio Caldas a Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe fazia parte do Recôncavo, mas no Mapa de 1780 (citado na nota seguinte) aparece como localizada no Subúrbio da Cidade de Salvador.
 - 10 Mapa de enumeração da gente e povo desta capitania da Baía pelas freguesias de suas comarcas... 1780. Projeto Resgate, Inventário Castro e Almeida, documento 10701.
 - 11 No mesmo Mapa as Freguesias menos populosas são Santíssimo Sacramento na Rua do Passo com 1.558 pessoas e Nossa Senhora de Brotas com 1.575, e Nossa Senhora da Vitória com 2.172 pessoas. A mais populosa é a Freguesia da Sé com 7.998 pessoas. *Ibidem*.
 - 12 Entre os relatos presentes na Devassa do movimento de 1798, segundo depoimento de Jozé de Freitas Sacoto diz: "sucedia falar com Luis Pires, este lhe dizia, que tinha um livro manuscrito, dado pelo Tenente Hermógenes de Aguiar, traduzido por ele, e pelo Padre Francisco Agostinho Gomes, de Francês em Português; o qual tratava de desabasar os rapazes religiosos, para adquirirem número de gente suficiente para uma revolução, que se projetava fazer na cidade, a bem da qual se formaram os ajuntamentos em vários sítios, como na Barra, em Itapagipe, e mesmo nas casas particulares" (MOTA 2010, p. 47 grifos meus). A Penha foi, portanto, um dos focos de articulação entre os líderes do movimento.
 - 13 Projeto Resgate Serie Bahia Castro Almeida Mapa dos moradores da freguesia da Penha AHU CU 005-01, cx 47, d. 8745-8752.
 - 14 Projeto Resgate Serie Bahia Castro Almeida Mapa dos moradores da freguesia da Penha AHU CU 005-01, cx 47, d. 8745-8752.
 - 15 APEB, Colonial e Provincial, Presidencia da Província. "Quadro dos Nascimentos na Penha", 1844.
 - 16 Kátia Mattoso chama atenção para a significativa população mestiça dessa freguesia no século XIX (MATTOSO 1992: 124). Ana Amélia Nascimento também confirma percentuais semelhantes para o censo de 1855: brancos 32, 43%, pardos 28,42%, crioulos 17,16%, cabras 11,53% e pretos 10,19%. (NASCIMENTO 2007: 162).
 - 17 LEV, Livro de assento de casamentos, Penha 1762-1837, fls. 7, 10 e 19.
 - 18 *Idem*, fl. 131.
 - 19 LEV, Assentos de casamentos, Penha, 1762-1837, fls. 26v, 27, 27v, 29v, 41, 42, 42v, 53v, 54, 54v.
 - 20 Em muitos registros não especifica o estado civil do senhor.

- 21 Isso pode confirmar a minha tese de que o casamento na Bahia era para escravos e o privilégio de ser solteiro para os senhores.
- 22 Sobre a importância dos casamentos para os africanos e africanas minas no Rio de Janeiro ver FARIA 2012: 112-133.
- 23 LEV- UCSal (Laboratório Eugênio Veiga, Universidade Católica de Salvador), Impedimentos de Matrimônio, 29 de agosto de 1772, livro 329.
- 24 LEV- UCSal, Impedimentos de Matrimônio, 4 de novembro de 1802, livro 329. Não aparece no impedimento a condição de forra. Mas no registro de nascimento de seu filho, em 1774, ela aparece como escrava de Gonçalo Ferreira de Souza, como não aparece a condição de escrava em 1802, presumi que já fosse liberta.
- 25 LEV-UCSal, Assento de casamentos, Penha 1762-1837, fls. 1v, 5, 5v, 22v.
- 26 *Ibidem*, fls. 22v, fl. 128.
- 27 LEV-UCSal, Impedimentos de Matrimônio, livro 329.
- 28 LEV, Assento de casamento, fls. 25 e 35v. Assento de Batismo, Penha 1817-1833, fl. 1.
- 29 Projeto Resgate Serie Bahia Castro Almeida Mapa dos moradores da freguesia da Penha AHU CU 005-01, cx 47, d. 8745-87522.
- 30 LEV, Assento de Matrimônio, fl. 40v. Assento de Batismo, Penha 1817-1833, fl. 1v.
- 31 Eduardo França Paiva discute essa possibilidade de mesclas biológicas ainda que não seja específico do período (PAIVA 2012: 20).