

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
CURSO DE HISTÓRIA

ADRIANA DANTAS REIS ALVES

AS MULHERES NEGRAS POR CIMA  
O CASO DE LUZIA JEJE

Escravidão, família e mobilidade social - Bahia, c.1780 – c.1830.

Niterói  
2010

ADRIANA DANTAS REIS ALVES

AS MULHERES NEGRAS POR CIMA

O CASO DE LUZIA JEJE

Escravidão, família e mobilidade social - Bahia, c.1780 – c.1830.

Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora. Área de Concentração: História Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> SHEILA SIQUEIRA DE CASTRO FARIA

Niterói  
2010

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

**A474 Alves, Adriana Dantas Reis.**

As mulheres negras por cima. O caso de Luzia jeje. Escravidão, família e mobilidade social - Bahia, c. 1780 - c. 1830 / Adriana Dantas Reis Alves. – 2010.

262 f. ; il.

Orientador: Sheila de Castro Faria.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

Bibliografia: f. 230-245.

ADRIANA DANTAS REIS ALVES

AS MULHERES NEGRAS POR CIMA  
O CASO DE LUZIA JEJE

Escravidão, família e mobilidade social - Bahia, c.1780 – c.1830.

Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora. Área de Concentração: História Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 24 de março de 2010

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> SHEILA SIQUEIRA DE CASTRO FARIA - Orientadora  
UFF

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro  
UFF

---

Prof. Dr. Luiz Roberto de Barros Mott  
UFBA

---

Prof. Dr. Marcus J. M. de Carvalho  
UFPE

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas  
UFF

Niterói  
2010

Para Gabriel

## **Agradecimentos**

Antes de qualquer coisa, quero prestar homenagens e agradecimentos a todos os amigos e profissionais que participaram da construção desta tese.

Agradeço, em primeiro lugar, e com destaque, à minha orientadora Sheila de Castro Faria, pela atenção, paciência e generosidade. Por ter acreditado no meu projeto, pelas lições de profissionalismo, respeito e orientação precisa, ao mesmo tempo em que garantiu a autonomia das minhas propostas e discussões.

Cândido Domingues, Carlos Francisco da Silva Junior, Maciel Henrique Carneiro da Silva, Jorge Ricardo Almeida Fonseca, Sr. William Vieira do Nascimento me indicaram fontes preciosas e compartilharam comigo de momentos agradáveis nos arquivos de Salvador.

O Sr. Osvaldo Teixeira me forneceu informações muito interessantes sobre as famílias da aristocracia baiana e indicou fontes e bibliografia: Lígia Santana, Zenaide de Oliveira Carneiro, Cristiana Lyrio, Luiz Antonio Silva Araújo, Hebe Mattos, Maria José Rapassi Mascarenhas, Bert Berickman, Dale Graden, George Evergton Sales, Venétia Rios, Carlos Eugênio Líbano Soares, Nancy Sento Sé, Wlamyra Albuquerque, Maria Aparecida Sanches, Gabriel Aladrén, Denise Vieira Demétrio, Elizabete Salgado, Lisa Earl Castillo, Diego Kopke Urano Andrade, Cacilda Machado e Roberto Guedes, entre outros.

Alguns leram o texto sobre a história de Luzia e fizeram comentários importantes, tais como: Marcus Carvalho, André Mattedi, Lígia Santana, Antonio Ozaí, Mariza Soares, Rachel Sohiet, João José Reis, Walter Fraga Filho, Lina Aras e Fernando Peres.

Luiz Mott além de ler o texto, teve a gentileza de me receber num lindo jardim, com pássaros e plantas onde tivemos uma agradável conversa sobre Luzia e outras histórias.

Agradeço pelo auxílio na coleta de dados a Rosara Durval Valente Lopes e Rebeca Vivas, que realizaram um excelente trabalho no Arquivo Público da Bahia, e a Sebastião de Castro Junior, pelos surpreendentes documentos localizados nos arquivos do Rio de Janeiro (Arquivo Nacional e Biblioteca Nacional).

Lembrei muito, durante a pesquisa, da professora Avanete Pereira Sousa, a quem sou grata pela oportunidade que me concedeu, ainda durante a minha graduação, fazer pesquisa em

documentos do século XVIII. Seu incentivo para que eu continuasse seguindo carreira acadêmica jamais será esquecido.

A Silvia Karla, a Cristiane Lima, a Florita Rêgo, a Maria Aparecida, a Nancy Assis e a Gilmara Ferreira agradeço pelo incentivo, pela atenção e pela amizade.

A Alexandrina Luz sou grata pela amizade de sempre, mesmo a distância suas palavras ecoaram como um grande conforto.

Ao amigo Durval Albuquerque que inspira meu jeito de ver e contar histórias.

Um agradecimento especial aos professores com quem eu tive o prazer de cursar disciplinas na UFF. As Professoras Rachel Sohiet e Suely Gomes Costa proporcionaram discussões calorosas sobre as teorias de gênero e feminismos, fundamentais para meu trabalho. A Professora Mariza Soares recolocou nas minhas leituras referências sobre identidade e micro-história. E o Professor Luiz Carlos Soares, que me acolheu generosamente como aluna ouvinte em sua disciplina, me ensinou muito sobre metodologia, fontes e pesquisa da escravidão. Agradeço também aos colegas que estiveram comigo durante a participação nessas aulas.

Os professores Mário Maestri, Maria do Carmo Brazil e Solimar Oliveira Lima leram e discutiram meu texto apresentado na ANPUH-2009, com eles tive o prazer de dialogar sobre história e pude receber sugestões bibliográficas e de fontes.

Aos queridos Flávio Gomes, Antonio Liberac, Carlos Eugênio Líbano e o saudoso Milton Cobrinha, que tive a sorte de conhecer e compartilhar de suas amizades. A eles devo os ensinamentos pelos caminhos da cidade do Rio de Janeiro e dos seus arquivos há mais de dez anos atrás.

Agradeço as professoras Hebe Mattos e Raquel Sohiet, que gentilmente aceitaram compor a Banca de Qualificação. Foi um privilégio receber suas sugestões e críticas, fundamentais para amadurecimento dos temas discutidos nessa tese.

Serei eternamente grata à Professora Maria Cristina Wissenbach pela compreensão, gentileza e profissionalismo. A sua leitura atenta do meu projeto e as sugestões feitas, durante a seleção no Programa de Pós-Graduação da USP, foram muito importantes para o amadurecimento daquelas idéias iniciais.

Nunca encontrarei palavras suficientes para expressar meus sentimentos de gratidão e afeto pelo amigo e mestre, Professor Cândido da Costa e Silva. Com ele aprendi como e onde pesquisar a História da Bahia e, nesta nova empreitada, recebi atenção, incentivo e preciosas indicações de fontes e referências bibliográficas.

Ao admirável e caríssimo Professor Fernando da Rocha Peres, referência importante na minha trajetória profissional, agradeço por mais uma vez não hesitar em me conceder um pouco de seu tempo, ouvindo atentamente e opinando sobre a história de Luzia. Foi muito positivo que tenha sido o primeiro a ler o também primeiro texto que escrevi sobre a história desta tese.

Um agradecimento todo especial também à grande artista baiana Dona Lygia Sampaio, a quem devoto respeito e afeto. Um exemplo de generosidade, coerência e extraordinário talento. Obrigada, D. Lygia, pelas palavras de otimismo e por ter permitido que sua pintura “Cabeça de negra” ilustrasse o artigo “A família da escrava Luzia”.

Ao querido Professor João José Reis, que me viu “nascer” como profissional e é uma das principais influências da História em que acredito e de que quero fazer parte. Para mim foi um privilégio receber suas críticas e sugestões sobre o tema aqui discutido, assim como a ajuda com bibliografia e a oportunidade de participar das discussões da Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade da UFBA. Meus agradecimentos também aos participantes da mesma Linha, pelos diálogos e sugestões, especialmente o Professor Luis Nicolau Parés.

Nancy Faria foi uma grande parceira durante a contagem regressiva para a entrega da tese. Ela não foi apenas uma super profissional de leitura cuidadosa e competente na revisão do texto desta tese, foi também compreensiva, amável e incentivadora.

Agradeço a gentileza de Thaís Kimura Ramalho que traduziu o resumo da tese para a Língua Inglesa.

Quero agradecer a atenção dos funcionários dos arquivos por onde passei e onde os documentos dessa tese foram encontrados: Biblioteca Nacional, Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado da Bahia, Centro de Documentação e Informação Cultural sobre a Bahia, da Fundação Clemente Mariani, especialmente a Maria das Graças Cantalino. Aos atenciosos estagiários do Laboratório Eugênio Veiga, da Universidade Católica de Salvador, que guarda o acervo do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, e, especialmente, à sua diretora Venétia Durando Rios. Aos voluntários responsáveis pelos



microfilmes da documentação da mesma Cúria Metropolitana, do Family History Center, da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, agradeço a sensibilidade e o reconhecimento da importância da pesquisa, generosidade, empenho e atenção de todos, especialmente a D. Suely de Pinho, ao Sr. Daniel Paiva Bitencourt e a D. Perpétua Frade Constantino. A Dona Augusta e ao Sr. Fernando, do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, e a D. Zita Magalhães, desse mesmo Instituto, pelas indicações de fontes. Aos funcionários da Biblioteca da UFF, *campus* Gragoatá e também aos queridos Marina Silva e Sr. David, da Biblioteca da Faculdade de Filosofia da UFBA.

Aos colegas da Área de História e do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da UEFS, sobretudo Elizete da Silva e José Carlos Barreto, que gentilmente se colocaram disponíveis para que eu pudesse ser liberada para o doutorado, agradeço-lhes também pelo incentivo e pela amizade.

Ao querido André Mattedi pela vibração durante o processo de seleção para o doutorado e pelo incentivo de sempre. A professora Maria de Lourdes Carvalho Borges Cerqueira, “Lourdinha”, pela amizade e incentivo. A Vilânia Maria Santana da Silva pelo carinho e atenção, esclarecendo todas as dúvidas sobre bolsas, prazos, relatórios etc. Agradeço a generosidade e a amizade de Acácia Batista, que assumiu a orientação de alunos de Iniciação Científica e coordenou o projeto de pesquisa durante o meu afastamento. E ao Professor Rinaldo Leite pela atenção e auxílio, assumindo a coordenação do Curso de Formação de Professores. Sou grata ainda à CAPES pela bolsa de pesquisa concedida através do programa PICD.

A minha família, mãe Ruth, meus irmãos, irmãs e cunhadas, Liu (Alissandra), Déa (Andréa), Aldinha (Alda Régia), Ninha (Alba Valéria), Neném (Rubem Adson) e Eliana, Junior (Alfredo Irênio) e Fabiana, Nane (Anderson Kleber) e Alessandra, e meus sobrinhos, Bruna, Felipe, Ester, Mateus, Luiza, Lilian e Alice, agradeço por compartilharem do afeto e da solidariedade de sempre. Meu pai, Alfredo Irênio dos Reis, mesmo distante, é parte dos meus pensamentos e gratidão, hoje sei o quanto foi importante ele ter cedido à minha pressão para fazer o curso de História na UFBA.

E, finalmente, a Gabriel, a quem dedico essa tese, era nele que eu pensava enquanto escrevia, e foi por ele que consegui buscar todas as forças necessárias para fazer o que tinha que ser feito.

O historiador sabe, mas imperfeitamente, por meio de documentos obscuros, e com a ajuda da insolência, brincando de ser Deus.

Robert Darnton (2005; p.200)

## RESUMO

Em 1807, o senhor de engenho, Capitão Manoel de Oliveira Barrozo, morador na Freguesia de Paripe, Recôncavo Baiano, legitimou e libertou seis filhos pardos e os estabeleceu como herdeiros. Todos foram concebidos pela escrava jeje Luzia Gomes de Azevedo. A trajetória dessa família é o objeto principal desta tese. Através de testamentos, inventários, processos cíveis, escrituras públicas, jornais, assentos de casamentos/batismos, vasta bibliografia e documentos diversos, foi possível relacionar escravidão com cultura sexual/família, patriarcado/gênero, cor/mestiçagem, paternidade/legitimidade, e mobilidade social. Os simbolismos sexuais relativos às mulheres “de cor”, ao mesmo tempo em que as deixavam vulneráveis, poderiam torná-las importantes mecanismos de ascensão. Este trabalho revisita também as discussões sobre família escrava na Bahia, incluindo as políticas de gênero como fatores relevantes na definição de estratégias de organização e controle das escravarias. E, finalmente, tenta desvendar os enigmas das classificações de cores no período colonial, relacionando-os com processos de inserção de libertos no mundo dos livres.

**Palavras-chave:** Escravidão, gênero, família, mestiçagem, mobilidade social

## ABSTRACT

In 1807, master-of-mill Captain Manoel de Oliveira Barrozo, resident in “Freguesia de Paripe” (Parish of Paripe), “Recôncavo Baiano” (Bahian Hollow Area), legitimized and set free six brown children of his and determined them as his heirs. They have all been conceived by “jeje” slave Luzia Gomes de Azevedo. The trajectory of this family is the main object of the present thesis. By ways of documented wills, inventories, civil trials, public deeds, newspapers, wedding/baptism records, an extensive bibliography and several other documents, it has been possible to relate slavery to sexual culture/family, patriarchy/gender, color/miscegenation, paternity/legitimacy, and social mobility. It is realized that the sexual symbolisms related to the “colored” women, nonetheless making them vulnerable, would also turn them into important mechanisms of ascent to the level of the white people. This work revisits the discussions over the slave family in Bahia, including the politics of gender as relevant factors for the establishment of organization strategies and control of the slaves. And, lastly, try to solve the enigmas of the classification of colors during the colonial period, connecting them to the processes of insertion of the freed, into the world of the free.

**Keywords:** Slavery, gender, family, miscegenation, social mobility

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1 – Mapa das Freguesias do Recôncavo Baiano

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Casamentos em Paripe 1775-1827

Gráfico 2 – Casamentos endogâmicos Paripe 1775-1827

Gráfico 3 – Casamentos exogâmicos Paripe 1775-1827

Gráfico 4 - Regularidade dos casamentos no Engenho Aratu 1779-1805

Gráfico 5 – Livres e escravos batizados em Paripe 1809-1832

Gráfico 6 – Escravos batizados em Paripe 1809-1832

Gráfico 7 – Batismos de escravos adultos em Paripe 1809-1932

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Mulheres libertas e livres quanto ao estado civil - 1811-1832

TABELA 2 – Mulheres livres casadas e solteiras, legítimas/ilegítimas, com filhos naturais e legítimos 1811-1832

TABELA 3 – Mulheres solteiras livres e libertas com filhos naturais 1811-1832

TABELA 4 – Bens de mulheres libertas e livres 1811-1832

TABELA 5 – Bens das mulheres casadas 1811-1832

TABELA 6 – Mulheres libertas casadas e solteiras com filhos naturais e legítimos 1811-1832

TABELA 7 – Homens livres e libertos quanto ao estado civil 1811-1832

TABELA 8 – Homens livres casados e solteiros, legítimos/ilegítimos, com filhos naturais e legítimos 1811-1832

TABELA 9 – Homens libertos casados e solteiros com filhos legítimos e naturais 1811-1832

## LISTA DE ABREVIATURAS

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

CEDIC-BA – Centro de documentação e Informação cultural da Bahia

LEV-ACMS – Laboratório Eugenio Veiga – Arquivo da Cúria Metropolitana de  
Salvador

FHC-ACMS – Family History Center – Arquivo da Cúria Metropolitana de  
Salvador

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I – Recriando o mundo de Luzia.....	8
Capítulo 1 – Beleza negra, cultura sexual e escravidão.....	9
Capítulo 2 – Mulheres em movimento.....	40
Capítulo 3 – Gênero, patriarcado, escravidão.....	63
PARTE II – Capitão Manoel de Oliveira Barrozo: senhor solteiro, escravos Casados.....	82
Capítulo 4 – Recriando o mundo do Capitão Barrozo.....	83
Capítulo 5 – Casamentos de escravos na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe.....	98
Capítulo 6 – Significados dos casamentos de Paripe.....	123
PARTE III – “Afro-ascendentes” na Bahia: o caso dos filhos de Luzia.....	151
Capítulo 7 – Mestiçagem e mobilidade social.....	153
Capítulo 8 – Uma filha branca e seis filhos pardos.....	174
Capítulo 9 – Sutério e os irmãos Tavares França: amizade, poder e traição entre homens.....	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
FONTES MANUSCRITAS E IMPRESSAS.....	226
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	230



## Introdução

“As mulheres por cima”. Esse é o título do famoso ensaio da historiadora Natalie Zemon Davis, publicado no livro *Culturas do povo* (1990). Nesse texto, diz a autora que “no início da era moderna na Europa o sexo feminino era visto como o sexo desregrado por excelência” (DAVIS, 1990, p. 107). Esse desregramento estava fundado na sua fisiologia, “seu ventre como um animal faminto, quando não era muito bem alimentado pelas relações sexuais ou pela prole, podia sair a vagar pelo corpo, dominando sua fala e sua razão”. Apesar de os homens também poderem sofrer por causa da “retenção de fluidos sexuais”, “eles tinham a força de vontade e a sagacidade de controlar suas necessidades brutais por meio do trabalho, da bebida ou do estudo. As mulheres só podiam tornar-se histéricas” (Ibidem).

Segundo Vainfas (1997, p. 69), no Brasil Colonial as mulheres desregradadas justificavam a “fornicação lícita”, e eram elas consideradas as solteiras – “mulher desimpedida, livre, sem a proteção da família ou do marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais”. Os portugueses “não tardariam a associar mulher solteira ou pública com *negra* – termo que, no século XVI, aludia menos à africana do que à “negra brasila”, “negra d’aldeia”, “negra da terra”, em suma, “índia” (p. 72). Posteriormente, “à degradação das índias e à sua reificação como objeto sexual dos portugueses somar-se-iam as das mulatas, das africanas, das ladinas e das caboclas – todas elas inferiorizadas por sua condição feminina, racial e servil no imaginário colonial” (p. 72-73).

As negras acabaram personificando as características da sensualidade e disponibilidade para o sexo. No entanto, ao invés de ressaltar a inferioridade dessas mulheres, preferi concordar com Davis (1990, p. 109) de que “o simbolismo sexual está sempre disponível para se fazerem afirmações sobre a vida social e para expressar (ou esconder) suas contradições internas”. Ou seja, a ideia de subordinação também estava ligada diretamente à existência dos sexos e “a posição feminina foi usada tanto para simbolizar a subordinação hierárquica quanto o caos e a violência” (Ibidem, p. 110). Da mesma forma, as inversões cômicas e festivas na França moderna, ao mesmo tempo em que minavam, também reforçavam os modelos políticos e sociais estabelecidos.

É inspirada nesse “simbolismo sexual” como forma de expressão das relações de poder que escolhi o título desta tese. *As mulheres negras por cima* é explicitamente uma

inversão das referências das políticas de gênero do período colonial, que relacionavam o binômio superior/poder dos homens ao inferior/dominado das mulheres. Dessa forma, paradoxalmente, o mesmo discurso que construiu a ideia da mulher negra desregrada, acabou abrindo brechas para as conquistas de algumas vantagens significativas para si e sua prole.

Mas as propostas desta tese não foram sempre as mesmas indicadas acima. O título do projeto de doutorado foi “Senhoras(es) e escravas(os): gênero, poder e escravidão na Bahia do século XIX”, (2005). Nele, como na maioria dos projetos de pesquisa em História, havia muitas teorias, poucos indícios e um mundo de possibilidades, tanto de fontes quanto de abordagens. O objetivo principal era discutir de que forma as relações de gênero interferiram nas estratégias de controle social/senhorial, assim como na experiência dos cativos, nos processos cotidianos de resistências e nas negociações estabelecidas entre senhores e escravos(as) na Bahia do século XIX.

As relações de poder eram o que mais interessava, já que gênero é uma categoria de análise que, como as outras, raça e classe, se configuram, principalmente nas relações de poder (RAGO, 2000; SCOTT, 1996; SAMARA, SOHIET e MATTOS, 1997). Na definição da metodologia de pesquisa, mesmo sabendo das diferenças entre os conceitos de gênero e mulheres, e tendo consciência de que gênero não é um tema, mas um mecanismo de entendimento das relações sociais, persegui as mulheres. Persegui primeiro as libertas, depois as senhoras da elite; tinha uma ideia fixa de que iria fazer uma comparação entre as formas de governo das senhoras libertas e livres, e dos homens libertos e livres, ou seja, mesmo com todas as teorias ao meu dispor, os padrões predominavam. As diversas discussões sobre gênero e história infelizmente não deixam muito claras as metodologias de pesquisa, o levantamento de dados e a análise de fontes, talvez por isso, acabei seguindo as metodologias da história social (REIS, 2008; FRAGA FILHO, 2006; CASTRO FARIA, 1998; MATTOS, 1995).

A micro-história e a antropologia foram as bases metodológicas e teóricas desta tese (GINZBURG, 1994 e 1991; DARNTON, 1990 e 1986; REVEL, 1998; LEVI, 1992). Diante de tantas possibilidades de fontes, priorizei inicialmente os testamentos de libertas e alguns inventários específicos de mulheres da elite, escritos em meados do século XIX. Através deles, perceberia questões relativas à legitimidade, a filhos, a cores, às escravarias, aos grupos de influência, às alforrias de escravos, etc. Aumentar as lentes sobre as histórias contadas nos

testamentos foi fundamental para as mudanças das estratégias de análise das fontes, as redefinições de problemas e, finalmente, a “descoberta” do gênero.

Durante uma nova fase da pesquisa, foram incluídos os homens, libertos ou livres, do início do século XIX. Ao mesmo tempo em que me detive nas especificidades, ampliei o olhar sobre o período, as relações familiares e as escravistas. As mulheres foram ficando mais desfocadas, e a pesquisa redirecionou minhas perguntas, sobretudo quando encontrei o extraordinário testamento e codicilo do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo<sup>1</sup> (1814). Dono do Engenho Aratu, localizado na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, no Recôncavo Baiano, proprietário de escravos e Capitão de Milícias, Barrozo tinha todos os requisitos de um homem da elite baiana. O seu diferencial estava no fato de permanecer solteiro, deixando como seus herdeiros uma filha branca e seis filhos *pardos*, tidos com uma escrava jeje chamada Luzia.

Esse testamento, escrito em 1807, se destacou entre tantos outros encontrados durante a pesquisa. O Capitão Barrozo contava em detalhes as relações com seus filhos pardos por ele libertos e perfilhados, através de Carta Régia. Deixava três deles como seus testamenteiros e estabelecia cuidadosamente suas vontades quanto ao destino de seus bens, e delegava plenos poderes a seus filhos na decisão sobre a alforria de seus escravos, demonstrando afeto e reconhecimento sobre o auxílio deles na administração de seu engenho e dos escravos.

Essa família tão *sui generis* acabou tornando-se a história principal da tese. Ao testamento do capitão foi acrescentada uma vasta e diversificada documentação sobre alguns personagens. No Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), encontrei o testamento e o inventário do Capitão Barrozo e de um de seus filhos, o primogênito Sutério de Oliveira Barrozo, vários registros de Escrituras Públicas de Hipotecas e Empréstimos, Processos Cíveis, além dos 662 testamentos de homens e mulheres, livres e libertos, que utilizei como contraponto da história principal. Nos acervos que guardam a documentação do Arquivo da Cúria Metropolitana – Laboratório Eugêncio Veiga da Universidade Católica de Salvador, e Family History Center, da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias de Salvador – foram localizados os Registros inéditos de casamentos de seus escravos e os registros de batismos, ambos da Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe. Documentos sobre o capitão

---

<sup>1</sup> APEB, Livro de Registro de Testamentos (os próximos serão referidos com a sigla LRT); Capital, nº 04, 1814.

Barrozo, seu filho Sutério e os irmãos Tavares França, amigos e testamentários de Sutério, foram localizados no Arquivo Nacional e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Através dessa história, aquilo que era vagamente um desejo, repleto de hipóteses sobre gênero, poder e escravidão, se materializou, ramificando-se em conexões temáticas tão complexas quanto era aquela sociedade. Então, foi inevitável, caí no “colo” de Gilberto Freyre (2006), precisava revisitar Chica da Silva e os emblemas da mulher “de cor”, sensual e desejada, o patriarcalismo e a miscigenação brasileira. Para entender a família de Luzia, foi fundamental relacionar escravidão com sexualidade/família, cor/miscigenação, paternidade/legitimidade, poder/gênero e mobilidade social. Mas todos esses temas podem ser resumidos nas seguintes perguntas: Por que um senhor próspero como o capitão escolheu para constituir família uma escrava e os filhos que teve com ela? Que circunstâncias de poder e contextos sociais explicam as relações sexuais entre senhores e escravas? Como essas relações se tornaram uma das formas mais bem sucedidas de mobilidade social? Qual a cor da Bahia naquele período? É possível rastrear os processos de miscigenação? Ascensão social significa desaparecimento das cores e do passado escravo?

Apesar dos poucos dados encontrados sobre Luzia, evidentemente ela tornou-se o ponto de partida desta história, afinal, foi uma “ponte” através da qual um grupo de escravos se tornou pardo liberto, educado, reconhecido e herdeiro bem-sucedido (MATTOS, 1995, p. 153). Por isso, a Parte I desta tese chama-se *Recriando o mundo de Luzia*. No Capítulo 1 – *Beleza Negra, Cultura sexual e escravidão* – discuti aquele “simbolismo sexual”, citado no início desta introdução, através da bibliografia sobre sexualidade, processos de divórcio, jornais, literatura, processos do Tribunal da Relação e testamentos, analisei a “cultura sexual” do período colonial. Discordei das atribuições ao racismo como forma de exclusão das mulheres negras das relações que envolvem erotismo e afeto com homens desiguais, assim como da idéia de submissão dessas mulheres. Como afirma Natalie Davis (1990), “a regra ímpar da mulher por cima confirmou a sujeição em toda a sociedade, mas também promoveu a resistência a ela” (DAVIS, 1990, p. 127). Além dos atributos sexuais, as mulheres negras também foram qualificadas algumas vezes como referência de beleza, capazes de suscitar, ao mesmo tempo, desejos e relações duradouras além da exploração sexual.

No Capítulo 2 – *Mulheres em movimento* – ampliei os olhares sobre as mulheres “de cor” ou brancas, livres, libertas e escravas, na Bahia das primeiras décadas do século XIX. Defini seus espaços de trabalho e suas relações familiares e, através dos testamentos de 1811

a 1833, fiz distinções entre mulheres, livres e libertas, solteiras e casadas, ilegítimas/legítimas, e de cores distintas, com filhos ou sem eles, para perceber possíveis padrões de comportamento. Paradoxalmente, as mulheres negras que podem ser vistas como o mais alto grau de inferioridade aparecem “por cima”, revertendo suas supostas insignificâncias políticas em poderes e formas de sobrevivência eficaz.

O Capítulo 3 – *Gênero, patriarcado e escravidão* – discute a hierarquia de gênero como referência de poder na escravidão. Dialogando com a bibliográfica e, sobretudo com Joan Scott (1996), confirmei que as disputas principais de poder estavam centradas nos homens proprietários e nos escravos, por isso, em muitas circunstâncias, os escravos eram emasculados, enquanto as mulheres escravas adquiriam mais bens e acesso a condições mais favoráveis de sobrevivência. O Gênero começou a fazer sentido, as relações de poder estavam garantidas não apenas pela escravidão, mas também pelas “políticas de gênero”, ou seja, a sujeição das mulheres aos homens garantia a sujeição dos escravos aos senhores. O gênero era a referência principal de poder na escravidão. Nesse sentido, os homens escravizados ocupam um espaço ambíguo, pois, ao mesmo tempo em que são referência de poder, pelo simples fato de serem homens, também são escravos e referência de sujeição, uma representação própria do sexo feminino. Por isso, a esses homens escravizados eram vedadas, sobremaneira, as formas de ascensão social e acesso ao poder.

Na Parte II – *Capitão Barrozo: senhor solteiro, escravos casados* – reconstitui a trajetória do pai dos filhos de Luzia. O Capítulo 4 – *Recriando o mundo do Capitão Barrozo* – o situa dentro da sociedade baiana da época, recolocando sua posição social, como Capitão de Milícias, senhor de engenho e de escravos, homem de negócios, sua religiosidade e como deixou de tutelar os filhos pardos como seus escravos para tornar-se, no final de sua vida, tutelado por alguns deles.

O Capítulo 5 chama-se *Casamentos de escravos na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe*. Através dos registros de casamentos dessa freguesia pude constatar que, entre 1779 e 1805 (26 anos), o Capitão Barrozo realizou 33 casamentos na sua escravaria, 21% do total de casamentos de escravos em Paripe, 28 deles entre seus escravos (84,8%), 4 mistos (12,1%), ou seja, seus escravos casados com livres ou libertos, e 1 casamento com escrava de senhor diferente. Significa que 61 escravos do Engenho Aratu eram casados naquele período, 30 mulheres e 31 homens. Através desses casamentos, retomei a discussão sobre família escrava na Bahia, trazendo novas contribuições. A quantidade de escravos casados em Paripe destoa

da generalizada escassez de matrimônios entre escravos na província. Além disso, relatei as relações de poder baseadas no gênero como estratégias de governo de escravos do Capitão Barrozo e de outros proprietários.

Capítulo 6 – *Os significados dos casamentos de escravos em Paripe*. Para entender os significados dos casamentos em Paripe e, principalmente, do Capitão Barrozo, chamamos atenção para o fato de ele ser um homem solteiro que vivia com uma concubina africana, estabelecendo uma relação direta com os poderes simbólicos de gênero para a decisão de casar escravos. Percebem-se também as inversões de padrões de comportamento masculino, em que ser solteiro adquire o significado de poder e privilégio.

A terceira e última parte da tese é dedicada aos filhos de Luzia e do Capitão Barrozo, intitulada *Afro-ascendentes na Bahia: o caso dos filhos de Luzia*. O Capítulo 7 – *Mestiçagem e mobilidade social* – pretende discutir como as cores desapareciam dos documentos pesquisados, sobretudo a dos filhos do Capitão Barrozo. Através dos testamentos, faço distinções entre homens solteiros, casados e viúvos, libertos e livres, dos quais se constatou uma quantidade interessante de filhos ilegítimos mestiços, sendo reconhecidos por seus pais brancos, sobretudo portugueses.

No Capítulo 8 – *Uma filha branca e seis filhos pardos* – percorro a trajetória de seus filhos e filhas e as formas de inserção de pardos no mundo dos livres. Constatei que os filhos do capitão Barrozo gozavam de autonomia, pois, mesmo antes de sua morte, já eram proprietários de terras e escravos, e administradores de engenho. As filhas pardas casaram, enquanto a filha branca se tornou freira do Convento da Soledade.

O Capítulo 9 – *Sutério e os irmãos Tavares França: amizade, poder e traição entre homens* – aprofunda algumas referências específicas sobre Sutério, o filho primogênito do Capitão Barrozo. Falecido em 1822, Sutério permaneceu solteiro como o pai, mas ao contrário daquele não reconheceu seus filhos naturais, apesar de deixar para eles parte de sua terça. Seu inventário gerou vários processos e disputas e tornou-se uma extraordinária fonte de pesquisa, com cartas anexas e descrições interessantes sobre escravos e relações de poder entre homens. Sutério, que permaneceu como proprietário do Engenho Aratu e dos escravos, manteve relações de negócios com brancos proprietários, como o Comendador José Tavares França, que instituiu como seu herdeiro e um de seus testamentários, juntamente com seu irmão, Manoel Tavares França. No entanto, percebe-se a sua frágil permanência no mundo dos brancos proprietários. Finalmente, faço uma rápida discussão sobre os processos de

embranquecimento dos filhos do capitão e a permanência da marca da escravidão, mesmo sendo proprietários de engenho e de escravos.

## **PARTE I**

### **Recriando o mundo de Luzia**



## CAPÍTULO 1

### Beleza negra, cultura sexual e escravidão

Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra como de formosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa, e vil?

Jorge Benci

Um olhar mais voltado para o cotidiano tem revelado, em pesquisas exaustivas e fontes diversas, que Gilberto Freyre (2006), de certa forma, tinha razão – as mulheres negras eram realmente “irresistíveis”<sup>2</sup>. Hoje, sabemos que Chica da Silva não foi apenas um mito, mas uma dentre tantas outras escravas, libertas e livres “de cor”, que constituíram relações ilegítimas ou casaram com homens brancos e bem-sucedidos. Aparecem nas bibliografias sobre família e sexualidade, baseadas em fontes eclesiásticas, testamentos, inventários, cartas de alforria, etc.<sup>3</sup>.

Os inúmeros casos de concubinato e filhos ilegítimos também têm demonstrado o fracasso da Igreja Católica em suas tentativas para manter o controle das relações ilícitas através dos padrões estabelecidos pelo Concílio de Trento e regulamentados pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estas, absolutamente, não foram suficientes para acabar ou ao menos reprimir as variadas relações sexuais e familiares experimentadas por homens e mulheres no período colonial.

<sup>2</sup> Gilberto Freyre defende a ideia de que tanto as índias quanto as negras tornavam-se mulheres ou concubinas dos portugueses não apenas por falta de mulheres brancas no Brasil, mas, principalmente, pela atração dos portugueses por mulheres exóticas. Baseando-se nas descrições de Le Gentil de La Barbinais, por exemplo, ele descreve a preferência quase mórbida dos colonos pelas negras e mulatas. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição rev. São Paulo: Global, 2006, p. 530-532.

<sup>3</sup> Entre outros: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997; TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999; FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador de diamantes – o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; MOTT, Luiz R. B. *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, n. 98, 1982; Idem. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição*. Campinas: Papyrus, 1988; CARVALHO, Marcus J. M. de. “De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850”. In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), 41-78; HIGGINS, Kathleen J. “Licentious Liberty” in a Brazilian Gold-Mining Region, slavery, gender and social control in eighteenth-century Sabará, Minas Gerais. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999; SLENES, Robert W. “Senhores e subalternos no Oeste Paulista”. In: *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 233-290.

“O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro” foi título dos dois últimos capítulos do livro clássico *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (2006). Patriarcalismo, família e escravidão foram os eixos principais utilizados por ele para entender a formação de uma sociedade híbrida ou miscigenada, agrária e escravocrata. Todos já sabem que esses mundos interligados de escravos e senhores, sobretudo na intimidade, levaram o autor a pensar as relações escravistas através da doçura, da fraternidade ou do sadomasoquismo, e ficou conhecido como um dos principais difusores da falsa “democracia racial” brasileira.

Décadas depois, em 1980, alguns historiadores, pesquisando a sexualidade em fontes da Igreja Católica, reconheceram em Gilberto Freyre (2006) uma referência fundamental, já que, efetivamente, foi um dos primeiros a tratar de temas ligados à cultura, à vida privada, à intimidade e à sexualidade no Brasil. Além dele, os principais autores são Ronaldo Vainfas e Luiz Mott, entre outros<sup>4</sup>. Esta bibliografia estabelece, como foco principal de análise, os discursos da Igreja, a moral, a Inquisição e os processos de repressão e controle. Com exceção de Luiz Mott (1988b), que escreveu um texto específico sobre sexualidade e escravidão, os demais autores pouco tocaram nessa temática<sup>5</sup>.

Outro grupo de historiadores, voltado para o campo específico da escravidão, tem tratado dos intercursos sexuais de senhores com suas escravas como um tema irrelevante. Especificamente nos trabalhos sobre família, muitos optam por discutir essa possibilidade através da crítica ao mito da promiscuidade ou das relações de poder, não fazendo maiores aprofundamentos, mesmo quando aparecem interessantes indícios na documentação<sup>6</sup>. Por outro lado, trabalhos de antropologia com a temática gênero e raça, procuram explicar a exclusão das mulheres negras como referência de beleza e de desejo, na atualidade, tomando como princípio um processo racial iniciado no período colonial. Geralmente, as máximas

---

<sup>4</sup> Ver os principais autores no livro: VAINFAS, Ronaldo (org.) *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

<sup>5</sup> MOTT, Luiz R. B. *O sexo proibido*, op. cit., capítulo I, p. 17-74.

<sup>6</sup> No texto “Senhores e subalternos no Oeste Paulista” Robert Slenes toma como referência principal documentos que tratam de relações de senhores com suas escravas e filhos ilegítimos, mas restringe sua análise à questão escravista. Ver também: SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 27-53; MOTTA, José Flávio. *Corpos escravos, vontades livres: posse de cativos e família escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999, p. 179-225.

trazidas por Gilberto Freyre (2006) são utilizadas para confirmar o processo de submissão e exploração dos corpos das mulheres escravas<sup>7</sup>.

Portanto, sejam elas escravas ou libertas do período colonial, ou negras contemporâneas, a maioria dos trabalhos evita as expressões de Freyre (2006), consideradas racistas e sexistas. Até mesmo os trabalhos específicos, como o de Júnia Furtado (2003) sobre Chica da Silva, são bem tímidos em explicar as relações entre um branco e uma mulher “de cor”. Em sua obra, a historiadora tenta mostrar o outro lado do mito. Para ela, Chica da Silva era igual a muitas outras libertas, uma mulher que “alcançou sua alforria, amou, teve filhos, educou-os, buscou ascender socialmente, com vistas a diminuir a marca que a condição de parda e forra impunha para ela mesma e para seus descendentes”, e não aquela mulher sexualmente voraz que permaneceu na memória popular<sup>8</sup>. A autora descreve, em detalhes, a região de Diamantina, a beleza da natureza que, segundo ela, deve ter encantado o contratador, mas não explora os possíveis motivos que levaram aquele homem a escolher uma mulher tão diferente para uma duradoura relação familiar.

Neste trabalho, pretendo fazer um caminho inverso, vou ao encontro de Gilberto Freyre (2006). Não para reafirmar suas máximas e conceitos, mas na tentativa de recolocar as relações entre sexualidade, escravidão e mestiçagem. É bom lembrar que uma parte importante das relações de poder entre senhores e escravos estava diretamente relacionada com desejo e prazer. Parece patente, por exemplo, que o sexo fazia parte das atividades desenvolvidas pelos escravos. As mulheres eram naturalmente consideradas concubinas para seus senhores, e muitas foram utilizadas em serviços de prostituição<sup>9</sup>. Mas não pretendo tratar das formas de violência sexual de senhores com suas escravas, nem tampouco analisar os discursos católicos sobre casamento, concubinato ou relações ilícitas. Estou interessada em discutir *cultura sexual* e escravidão, e suas influências nos processos de miscigenação e mobilidade na Bahia colonial.

A expressão *cultura sexual* é uma tentativa de problematizar as experiências de cunho sexual, vivenciadas no Brasil colonial. Evitamos, dessa forma, os conceitos utilizados pela

---

<sup>7</sup> PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras – um diálogo com o tema”. In: *Afro-Ásia*, 34 (2006), 153-188. GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

<sup>8</sup> FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva*, op. cit., p. 284.

<sup>9</sup> Ver, sobre prostituição, SOARES, Luis Carlos. *O “Povo de Cam” na capital do Brasil. A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7 Letras, 2007, p. 176-185; BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977, p. 118-121.

historiografia e pouco discutidos<sup>10</sup>. Uma das expressões encontrada na bibliografia baiana, por exemplo, é a idéia de relação *sexo-afetiva*, utilizada para definir variadas relações e em períodos distintos<sup>11</sup>. Mas, o sexo-afeto está vinculado ao discurso pós-romântico. Na verdade, ele tem aparecido em trabalhos médicos sobre sexualidade e carrega significados bem específicos, como autonomia e escolhas de parceiros nas práticas sexuais – um meio termo entre sexo e amor, sem a conotação do romantismo, que não julgo ser apropriado para pensar as experiências de mulheres e homens no Brasil colonial ou no século XIX.

Para analisar as relações entre homens e mulheres, inclusive entre senhores e escravas, Mary Del Priori (2006) optou pela denominação *amor*. Vários são os exemplos utilizados por ela para exemplificar a intensidade dessas relações em períodos distintos da história brasileira<sup>12</sup>. É bom ressaltar que a palavra *amor* é raramente encontrada na documentação colonial, mas sabemos que isso não significa a ausência de sentimentos e vivências amorosas. No entanto, como *amor* encerra significados muito específicos do discurso romântico, bastante difundido no Brasil da segunda metade do século XIX, não o pretendo utilizar neste trabalho.

Relações ou tratos ilícitos, geralmente, são expressões que aparecem na documentação da Igreja Católica e nos testamentos, adotados por historiadores que discutem formas de repressão e moralidade católica. Considero que termos como concubinato e tratos ilícitos estão muito mais próximos dos sentimentos da época, apesar de “contaminados” pelos discursos da Igreja Católica, que decidia sobre os comportamentos morais e lícitos.

*Cultura sexual* representa um olhar sobre as práticas que envolviam desejo, prazer e erotismo no período colonial, evitando conceitos que simplificam experiências muito mais complexas.

---

<sup>10</sup> Esse conceito, cultura sexual, surgiu a partir da análise das fontes e inspirado nos trabalhos de Robert Darnton sobre antropologia e história. DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*. Mídia, Cultura e Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 284-303. Idem, *O grande Massacre de gatos*. São Paulo: Graal, 1986. Cito, ainda, outros autores brasileiros com forte influência da antropologia, como Sheila de Castro Faria, Luiz Mott e Hebe Mattos.

<sup>11</sup> Alberto Heráclito, estudando mulheres pobres na Bahia do período republicano, apesar de não discutir diretamente a expressão “relação sexo-afetiva”, esta aparece vinculada ao discurso romântico. Maria Aparecida Sanches desenvolve pesquisa de doutorado sobre a temática sexo-afetiva na Bahia das primeiras décadas do XX. Nancy Rita Sento Sé Assis utiliza a palavra “sexo-afetiva” como definição de variadas relações entre brancos, escravos, etc., na Bahia do século XIX, para discutir a honra. (ASSIS, Nancy Sento Sé de. “Baianos do honrado Império do Brasil”, op. cit. Cláudia Pacheco, em trabalho de antropologia sobre a solidão das mulheres negras, também utiliza o termo sexo-afetiva. É um conceito muito mais utilizado por antropólogos e profissionais da área de saúde, sexualidade e psicologia do que por historiadores. (PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras – um diálogo com o tema”. In: *Afro-Ásia*, 34 (2006), 153-188).

<sup>12</sup> PRIORI, Mary. *História do amor no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

Uma das primeiras preocupações do Estado Português, no processo de colonização do Brasil, foi o povoamento. Povoar ao máximo significava consolidar a conquista do território. Por isso, segundo Beatriz Nizza da Silva (1984), a principal política do Estado foi de incentivo ao casamento, uma estratégia que entrava em confronto direto com “algumas teses da Igreja acerca da superioridade do celibato em relação ao matrimônio, formuladas pelo Concílio de Trento ou divulgadas por obras religiosas” (p. 23). A Igreja, ao mesmo tempo em que fazia uma cruzada contra a miscigenação entre portugueses e indígenas, teve que abrir algumas exceções para realizar matrimônios, além de aceitar a política do Estado contra a abertura de conventos no Brasil, pois o celibato, sobretudo das mulheres brancas, não favorecia o povoamento (Ibidem).

Para garantir essa política voltada para o casamento, os homens da Igreja combateram exaustivamente as práticas consideradas ilícitas, como furtos, concubinatos, pecado nefando, etc. Suas descrições estão sempre carregadas de denúncias sobre a promiscuidade entre portugueses e indígenas. Como afirma Ronaldo Vainfas (1997, p. 59),

[...] de Nóbrega a Antonil, de Anchieta a Jorge Benci, a crítica inaciana aos costumes da Colônia sugere-nos um quadro de absoluto desregramento em matéria sexual. E também a nossa historiografia, aplaudindo ou reprovando a soltura dos portugueses no Brasil, sempre tendeu a endossar essa imagem da Colônia.

Vainfas relaciona esse momento com o processo mais amplo, no qual o sexo é colocado em discurso, ou seja,

[...] a reprovação dos desejos que missionários e cronistas faziam no Brasil, faziam-na também os moralistas na Europa, entronizando o sexo no discurso, sensibilizando o olhar sobre suas manifestações, tornando-o obscuro, enfim, como jamais o fora (Ibidem, p. 60-61).

Na tentativa de resolver o problema da promiscuidade na colônia, o Padre Manoel da Nóbrega, por exemplo, chamou atenção para a ausência de mulheres brancas, solicitando órfãs ou pecadoras do Reino para se casarem com os homens portugueses. Esta acabou sendo uma das justificativas mais utilizadas, desde Freyre (2006), para explicar os inúmeros casos de homens portugueses relacionando-se sexualmente com índias, pardas, mulatas ou africanas<sup>13</sup>. Através desses discursos, são reveladas características importantes da *cultura*

<sup>13</sup> Ver, entre outros: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, op. cit.; FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997;

*sexual* do período, experimentada por homens e mulheres, bem distintas dos códigos morais defendidos pela Igreja.

Gilberto Freyre (2006) merece algumas considerações à parte. Para ele, além da ausência de mulheres brancas, a cultura ibérica tinha propensão por mulheres exóticas. Outrossim, o sistema escravista e os senhores eram os fundamentos para essas relações. Chama atenção, ainda, para o caráter político da miscibilidade portuguesa,

[...] mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas [portanto o] ‘intercurso sexual com raças de cor’ na Península, [levando os portugueses ao] longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre [eles] [...] a figura da Moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual [...] que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil (Ibidem, p. 70-71).

E conclui, “pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico” (Ibidem, p. 71). E mais:

[...] Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora.

Mas, para o autor, essa era uma atividade ao mesmo tempo genésica, “que tanto tinha de violentamente instintiva da parte do indivíduo, quanto de política, de calculada, de estimulada por evidentes razões econômicas e políticas da parte do Estado” (Ibidem, p. 70).

Freyre tem no sexo uma referência tão fundamental de relações de poder entre senhores e escravos, que acaba exagerando, quando afirma que “uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio”. No entanto, para ele “o furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra” (Ibidem, p. 113).

Bem, o autor não descreveu quais foram esses casos, além disso, não acredito que as mulheres negras ou indígenas tivessem muitas opções de escolha para tamanha prática erótica.

Angela Almeida (1992, p. 109) propõe ir além das concepções de Freyre “para reconstituir a mentalidade que os colonizadores portugueses trouxeram ao Brasil sobre ética familiar e moral sexual”. Para ela, “as mulheres do período colonial não podiam conhecer o ideal de mãe dedicada e exemplar, erigido como eixo da família nuclear burguesa que permeava as críticas dos viajantes”. Quanto aos

[...] homens brancos proprietários não imaginavam que pudesse haver em sua ‘virilidade’ e em sua tendência à ‘miscibilidade’, a função colonizadora atribuída por Freyre. Podem ter cruzado e emprenhado, exercendo uma ‘atividade genésica’ instintiva e política, porém aos seus olhos isto não passava de um pecado (Ibidem, p. 109-110).

Assim como Vainfas (1997, p.62-69), Almeida afirma que “seguramente tentaram driblar os rígidos e ascéticos preceitos religiosos e, sem dúvida, conseguiram-no muitas vezes. Em alguns casos, foram punidos pela Inquisição, pelo Estado ou pela Igreja” (ALMEIDA, 1992, p. 110). Mas, afinal, será que os homens portugueses estavam tão dominados pelo discurso católico?

Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que a autora se refere ao domínio da moral católica sobre as cabeças dos homens portugueses, afirma que a relação com a ideia de pecado não era tão rígida como imaginamos. Inclusive, os procedimentos, tanto do clero secular como da Companhia de Jesus, prezavam a “flexibilidade para tratar casos particulares, interpondo imediatamente a cada regra geral as suas numerosas exceções e, entre elas, o conhecer a regra e o teor da intenção de não cumpri-la”. Esse era chamado de procedimento probabilista, que mantinha

[...] a regra geral num nível de rigidez abstrata e inatingível, guiando-se na prática pela concretude dos casos particulares, cujas ‘circunstâncias’ objetivam o ato e atenuam a regra. Ou seja, aquilo que foi chamado de ‘superposição do costume à lei’, de ‘benevolência’ para com a lei ‘que é aceita [mas] não deve incomodar o hábito’ (Ibidem, p. 116).

Mas, segundo Angela Almeida,

[...] a resistência de muitas pessoas em aderir ao casamento religioso como regra, mantendo-se celibatárias ou em uniões ilegítimas; a alta incidência de filhos bastardos e o seu reconhecimento por parte dos pais; a rebeldia de

muitas esposas que, diante de maus-tratos dos maridos, não hesitavam em pedir “divórcio”; e a independência de outras tantas que assumiam sozinhas a gerência dos negócios da casa por morte ou desaparecimento do cônjuge. Tudo somado, estes fatores constituíram expressão de rebeldia ao domínio da Igreja e à tradição, daí a razão de falar-se de ‘mito da mulher submissa e do marido dominador’ (Ibidem, p. 120).

Será que as variadas práticas descritas pela autora acima eram “expressões de rebeldia ao domínio da Igreja e à tradição” ou representavam simplesmente a *cultura sexual* do período? O probabilismo utilizado pelo clero também não era, de certa forma, uma inteligente maneira de reconhecer a incapacidade prática e discursiva para reprimir com eficiência essa *cultura*? Afinal, o que aparece primeiro: a repressão ou a resistência, as regras ou as práticas?<sup>14</sup>.

Seja qual for a explicação, o fato é que, dentro dessa sociedade com instituições tipicamente de Antigo Regime, foram forjadas várias experiências sexuais e eróticas que envolveram escravos, livres e libertos. A frase escolhida como epígrafe desse capítulo denuncia uma delas. Escrita em 1700, num manual endereçado aos senhores de engenho, Jorge Benci tentava inculcar nos senhores um olhar negativo sobre suas escravas, chamando-as de “monstruosas e vis” (BENCI, 1977, p. 103). Mas, parece que estes ensinamentos não surtiram efeitos, não conseguiram incutir sentimentos de repugnância nos homens brancos e proprietários em relação a mulheres “de cor”. Nem mesmo os padres, reverendos e cônegos acreditavam nisso, pelo contrário, muitos deles continuaram mantendo duradouras relações de concubinato com escravas e suas descendentes, assim como vários senhores solteiros e casados.

Condenado pela Igreja como pecado mortal (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 23), o concubinato era crime para o Estado Português e poderia resultar em degredo, lei só abolida em 1769 (Ibidem, p. 106). *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* definiram como concubinato “uma ilícita conversação de homem com mulher, continuada por tempo considerável” (VIDE, 2007, p. 338), mas essa foi uma forma muito difundida de arranjo familiar. Na Bahia, em 1805, por exemplo, ocorreu a Devassa Geral da Correição, na Vila de

---

<sup>14</sup> Outra forma de interpretação sobre a *cultura sexual* na colônia foi feita por Maria Beatriz Nizza da Silva. Para ela, houve “o confronto e amálgama cultural propício à diluição dos padrões morais que os portugueses eventualmente traziam do Reino” e “a adequação às moralidades indígenas”. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p.61.



Cairu, Comarca de Ilhéus, na qual Francisca Maria de Jesus e Agueda Francisca dos Santos foram acusadas e presas pelo crime de concubinato<sup>15</sup>.

As explicações para esse fenômeno, sobretudo entre homens brancos e mulheres negras ou índias, segundo alguns autores, foram principalmente a ausência de mulheres brancas e a facilidade de encontrar mulheres mestiças ou africanas, viabilizada graças à escravidão<sup>16</sup>. Com o objetivo de estabelecer a ordem e a civilização, as relações ilegítimas foram alvo de várias políticas do Estado português, assim como da Igreja, que pretendiam ao máximo favorecer os casamentos entre portugueses. No século XVIII, em Minas Gerais, o governador foi questionado pelo Rei sobre a possibilidade de exigência de casados no serviço público, assim como o governador solicitava que proibissem a criação de novos conventos (FIGUEIREDO, 1997, p. 24-27) – um sinal muito explícito de que a política do Estado e da Igreja estava fracassada.

Dentro desse cenário colonial, a produção historiográfica sobre família já assimilou, há algum tempo, que existiu uma diversidade muito grande de arranjos familiares não necessariamente formados a partir do matrimônio. Sheila de Castro Faria (1998, p. 52), através de comparações entre as regiões de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, percebeu que “a atividade produtiva e a localização tinham grande peso nos padrões familiares encontrados. [Em regiões] com efervescente fluxo, as relações sexuais tendiam a ser esporádicas e casuais, arcando as mulheres com seus filhos bastardos” (p. 50). Por outro lado, “em lugares com atividades mais sedentarizadas, as alianças matrimoniais eram não só necessárias para o funcionamento de unidades agrícolas, como, no mais das vezes, requisito básico para aceitação de forasteiros” (p. 50-51), como se constata nas altas taxas de legitimidade encontradas pela autora em São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara e outras regiões produtoras de açúcar ou de alimentos, ao passo que regiões como Minas Gerais, São Paulo e Bahia encontraram um alto índice de ilegitimidade.

No entanto, a mencionada autora percebe em sua documentação, sobretudo nos processos de dispensas, que não havia uma relação direta entre casamento e virgindade. Inúmeras são as dispensas solicitadas para mulheres que alegavam já viverem de portas adentro ou já terem mantido relações sexuais com seus futuros esposos. “Nas áreas rurais, o

<sup>15</sup> APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante, APEB), Colonial, Tribunal da Relação, livro 557, fls. 160v-161, fls. 236-236v., fls. 61-62. Em 1803, há acusação de concubinato em devassa que ocorreu em Salvador, no Tribunal da Relação, 561.

<sup>16</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*, op. cit.; TORRES-LONDOÑO, *A outra família*, op. cit., p. 33, *passim*; FIGUEIREDO, Luciano Raposo de A. *Barrocas Famílias*, op. cit., p. 22, *passim*.

homem, principalmente o pobre, não estava muito preocupado com o passado sexual da mulher, ainda mais se ela levava para o matrimônio um grande número de filhos em idade produtiva”, pois as mulheres com filhos crescidos colocavam-se, “normalmente, em vantagem no mercado matrimonial” (p. 64-65). E, mais, essas relações geralmente eram públicas, denunciadas por vizinhos ou familiares. Havia também “fortes indícios de um relaxamento e, até, intenção dos pais em ‘facilitar’ a vida sexual das filhas, provavelmente muitos deles visando, com isto, estabelecer uma situação de fato que resultasse numa aliança legal” (p. 66).

Em relação às mulheres de famílias com prestígio econômico e social, segundo Sheila de Castro Faria (p. 67-68), a realidade era bem diferente, pois a virgindade tinha um peso maior, dela dependia a honra da família. No entanto, “isto não significa necessariamente abstinência sexual por parte das mulheres, mas, sim, que, com maior facilidade, tais práticas puderam ser encobertas”. Muitos foram os casos de ocultação de filhos ilegítimos que se tornaram expostos ou enjeitados, e alguns declarados em testamentos. Na Bahia, encontramos alguns casos de filhos naturais de pessoas que pertenciam a famílias importantes e foram legitimados após o casamento. Citamos, entre eles, Manoel e Joaquim, ambos brancos, nascidos na Paróquia de São Pedro, o primeiro nascido em 1839 e o segundo, em 1833, batizados em 1840, filhos naturais de Antonia Maria da Conceição, legitimados após o casamento dela com o Desembargador Miguel Joaquim de Cerqueira Accioli, em 1858<sup>17</sup>. Na mesma freguesia, no ano de 1842, Salvador, também branco, foi batizado como filho natural de D. Gertrudes Antônia Borges e legitimado após o casamento dela com Salvador Pires de Carvalho e Albuquerque, família importante da elite baiana<sup>18</sup>.

Os filhos ilegítimos, em grande parte, vinham de mães escravas e libertas, mulheres pobres, mas nem sempre eram fruto de fornicções esporádicas, entre homens casados e mulheres solteiras ou entre solteiros. Uma grande parte desses filhos ilegítimos era fruto de relações não sacramentadas pelo matrimônio, mas, efetivamente, reconhecidas como uma família, por seus personagens e pela comunidade à qual pertenciam<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> LEV (Laboratório Eugênio Veiga) – (doravante, LEV), Paróquia de São Pedro, 1834-1842, p. 171. No mesmo livro, existem registros, na página 201, de filho natural branco e legitimado, nas páginas 171v. e 157, aparece o nome dos pais como solteiros e, ao lado, o registro de legitimação, após matrimônio. Ver sobre crianças expostas na Bahia, filhos naturais também de moças da elite, em RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 233-251.

<sup>18</sup> LEV-ACMS, Paróquia de São Pedro, 1834-1842, p. 204.

<sup>19</sup> TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família*, op. cit., p. 55-107; LOPES, Eliane Cristina. *O Revelador do pecado*, os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume, 1998, p. 110-114.

Fernando Londoño (1989, p. 23) percebeu, nos registros da visita pastoral na paróquia de São Luis da Vila Maria do Paraguay, em 1785, que muitas práticas consideradas ilícitas para a Igreja eram manifestações de “amor ilícito” – seja transgredindo os laços do matrimônio ou a convivência em concubinato. Demonstravam “o escândalo do amor ilícito que, com sua temeridade e persistência, desafia as rígidas estruturas eclesiásticas, étnicas e sociais, que reafirmam a vigência da sociedade escravista colonial”. A explicação do autor (p. 24-25) para relações fora do padrão está relacionada com a desobediência. Nesse sentido, é como se todos seguissem as práticas de matrimônio e apenas alguns, pela força do amor, as burlassem. Entre os vários casos citados por ele, na comunidade em Mato Grosso do Sul, estava “Damaso Carneiro, branco, solteiro que mora no arraial de São Pedro D’El Rey e que é acusado de concubinato com Josefa, negra, crioula, solteira, escrava de Marco Corrêa”, por “ter visto muitas vezes a mesma negra pernoitar na mesma casa”. O casamento também poderia ser preterido em função da “força da paixão e dos desejos”, como no caso de Maria Ferreira Parda, mestiça, solteira, que morava no acampamento de São Pedro D’EL Rey. Vivia em concubinato com Francisco Bueno Pedroso, branco, casado, com quem teve dois filhos e que, segundo a testemunha, “estando para se casar com um mestiço de nome Bernardo em cuja diligência ela [testemunha] trabalhava; no dia do recibimento, Bueno a indusio e condusio para sua casa onde está ate o presente” (Ibidem).

Revela ainda Londoño (p. 25) “as manifestações de afeto” de Valentim Martinez da Cruz, branco, solteiro, de Santa Ana, para com sua escrava Joaquina, que possuía no seu engenho, e da qual teve vários filhos. O senhor fora denunciado por uma pessoa de sua casa que “tem visto a afabilidade com que trata a mesma escrava”. Para o autor, essa “atração ilícita, no caso de algumas mulheres, leva a uma relação de dependência, como aconteceu com Ana, mestiça, solteira, que tem um filho com Lenadro Garcia Leite, branco, solteiro, de São Luis, e que é acusado por “ter ele testemunha visto ela teúda e manteúda na caza delle dito”, ou, ainda, uma relação que “transgride a divisão social e a separação de raças”, como no caso de Leonardo Soares de Souza, branco, solteiro, proprietário de fazendas e escravos, que é acusado de “ter de portas adentro na sua fazenda uma negra solteira chamada Rosa”, que foi sua escrava e que “ele mesmo alforriou”, com a qual vive concubinado em público escândalo “há mais de oito anos” e da qual, segundo sabe seu genro [uma das testemunhas], por ter ouvido dizer, tem uma filha”; uma das testemunhas “o também fazendeiro João Francisco lhe escutaria dizer ‘que a queria muito’” (p. 17) Através desses e de outros casos, o

autor constata a “não uniformidade na moral católica, assinalada pelo concubinato e o amancebamento”, com as visitas, cria-se um escândalo para uma resposta “à perigosa atitude”, desafiando o “poder da Igreja” (p. 26).

A partir da Devassa nas Freguesias da Comarca do sul da Bahia, no ano de 1813, Luiz Mott (1982) percebeu que os principais desvios relacionavam-se à moral familiar eram denominados: concubinatos, tratos ilícitos, ausência de cônjuge, entre outros. Segundo ele, “60,5% das acusações desta Devassa se referem aos desvios na vida familiar” (p. 10). Entre esses desvios analisados, o mais frequente foi o concubinato, com 35,7% do total das acusações. Acrescentando-se, como propõe Mott, outros desvios morais como “tratos ilícitos”, “ajuntamentos”, “amizades ilícitas” e os que foram apontados como vivendo “como se fossem casados”, tais desvios atingiam 44,5% da totalidade das acusações” (p. 13).

Mott (p. 13-14) demonstra que, para um “total de 213 acusações de concubinato, 46 (21%) são referidas como relações estáveis, inclusive implicando na coabitação”. No sul da Bahia, “vários casais viviam ‘como se fossem casados’, muitas concubinas são referidas como ‘teúdas e manteúdas’ por seus amásios”; em 17% dos casos, os amigos viviam “de portas a dentro” com suas amantes e alguns com filhos. Mas a indicação da cor só aparece em 64 casais concubinados, no total, 77 pardos, 41 pretos, 39 índios e 24 brancos (p. 14).

Um dado importante é que 72% desses amasiados eram solteiros, 28%, casados, o que sugere ao autor “que a maioria das uniões consensuais procurava repetir o mesmo padrão estrutural do matrimônio cristão” (p. 15). Para Mott, os casados que se amancebavam indicavam que

[...] as pessoas não mais se curvavam cegamente à santidade do matrimônio, preferindo o risco de passar a vida eterna queimando no fogo do inferno (posto que estavam em constante estado de pecado mortal) do que continuar convivendo com um cônjuge indesejado – no caso do abandono do lar (Ibidem).

Havia os que mantinham os casamentos concomitante ao concubinato: “tais amantes se arriscavam ao mesmo destino terrível após a morte, não abrindo mão de toda a *vida dos prazeres* advindos da poligamia” (Ibidem, grifos nossos). Essas observações vão ao encontro do questionamento que fiz anteriormente. Será que a Igreja tinha um peso tão grande sobre a vida de homens e mulheres na colônia?

O arranjo mais frequente de concubinato, na afirmação do autor, era feito por homens e mulheres pardos, seguidos dos índios, dos negros e, por último, dos brancos. Para ele, esse

fenômeno é explicado, além da “importância numérica que cada um destes grupos representava na estrutura demográfica geral desta sociedade”, pelo fato de que os pardos livres “escapavam mais facilmente do controle da religião, portanto, eram os que mais desprezavam a moralidade imposta pelo clero” (p. 17). E, como nem sempre existem as referências quanto ao *status* social e econômico, pensa Mott que, talvez, “a cor sugere que essas uniões consensuais se davam com maior frequência entre as camadas mais baixas da sociedade” (p. 25). Podemos acrescentar às considerações do autor que os que assim agiam passavam a ser definidos por uma denominação que indicava um lugar inferior na sociedade: pardos. Por outro lado, se fossem também mestiços, mas vivendo comodamente no Santo Sacramento do Matrimônio, não haveria necessidade de qualificá-los como pardos.

Não eram apenas as pessoas de baixas hierarquias sociais que viviam em mancebia, “pessoas notáveis e altas autoridades civis, militares e eclesiásticas da Comarca também são acusados de “viverem em concubinato notório, público e escandalosos” (p. 19). São denunciados um capitão-mor, seis capitães, dois coronéis, um alferes e um ajudante. As variações eram muitas, existiam homens casados unidos a mulheres solteiras, solteiros unidos a solteiras, predominando “uniões entre militares viúvos com mulheres solteiras” (Ibidem). Muitos têm filhos naturais. Para Mott, “desempenhar função pública não implicava obrigatoriamente nem na evitação de uniões conjugais ilegítimas, nem na exclusão de parceiras pertencentes a camadas ou raças subalternas” (p. 20). Além de 6 sacerdotes da Igreja Católica, acusados de imoralidade e concubinato com pardas, escravas e cabras, cita ainda o autor alguns militares, “o capitão Pedro do Espírito Santo, casado, morador em Maraú, vivia concubinado com uma parda, ‘ex-escrava de Luiz Farinha’, ou o filho do Capitão-Mor Gaspar D’Armas Brum, José da Fonseca, que vivia ‘concubinado, teúdo e manteúdo’ com Joaquina de tal, parda, solteira, da qual tem filhos”<sup>20</sup>.

Um dos acusados de mancebia com escravas é branco, Luiz Gonzaga, morador em Mapendipe. Outros casos: Inácio, filho de José da Paixão, está concubinado com Maria Antonia, escrava de Felipe Manuel, “por isso não faz vida com sua mulher legítima, a qual é muito honrada” (p. 27). Também há homens casados, envolvidos com escrava da casa. Segundo o autor,

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 26-27. Existem também casos de denúncia de escravos amancebados em uniões entre escravos ou mistas, entre escravos e livres. Entre esses casos, três negros estão “amigados com mulheres livres, sendo uma branca, outra parda e a terceira, negra”.

Dos seis casos de senhores amancebados com suas próprias cativas, ao menos dois levaram à desestruturação da vida conjugal: uma mulher de Domingos Rodrigues, por causa do concubinato de seu marido com a escrava Clara, tornou-se doidivanas; a mulher de Raimundo Pareio, de Valença, amancebado de portas a dentro com a crioula Francisca, sua escrava, da qual tem vários filhos, abandonou o lar ‘devido a desgosto’ (Mott, 1982, p. 29).

Há casos de homens amasiados com escravas alheias, como Luiz Gonzaga, “homem branco, solteiro, morador no arraial de Mapendipe, que está notoriamente concubinado com Francisca, crioula, escrava do Capitão José Pereira, com escândalo, tratando-a e zelando-a como cousa sua, passando ao excesso de ferir a outros homens pelo respeito dela”. Havia também homens acusados de estarem concubinados com suas ex-escravas. Antonio Martins, de Camamu, solteiro, “concubinado com Maximiana, parda, sua ex-escrava, da qual tem filhos”. Antonio Ribeiro, branco solteiro, morador nos Foguinhos (Boipeba), que “vive concubinado de portas adentro com Quitéria, crioula, que foi sua escrava”. O Capitão Pedro do Espírito Santo era acusado de estar amasiado com a ex-escrava de Luiz Farinha, de Maraú (p. 28).

Mott cita, ainda, alguns senhores que tinham filhos com suas escravas; de um deles, o autor localizou a carta de alforria do filho, o cabrinha Lourenço, filho de Joaquim Vaz com a escrava de Francisco Falheia, moradores em Ilhéus. Quando completou 4 anos, seu pai o alforriou, como diz o registro: “reconhecendo que Lourenço é meu filho, para libertar meu sangue e lhe dar liberdade, fiz a compra de meu filho, e forro de minha vontade” (p. 31). Homens também são violentos com suas mulheres por causa de concubinas. Como Benedito Miranda, “criolo de Ilheus”, que “trata mal sua mulher por estar concubinado com Antônia, crioula forra”, ou Inácio da Paixão, do Rio de Contas, que está concubinado com Maria Antonia, escrava de Felipe Manoel, “por isso não faz vida com sua legítima mulher, que é muito honrada” (p. 33-34). Mulheres também são acusadas de desprezar seus maridos, são 9 ao todo. Algumas tornavam-se meretrizes, ou mulheres e homens consentidores de prostituição de suas filha (p. 36-39).

Mas as ex-escravas não eram apenas concubinas. Uma história que ficou famosa na Bahia foi a da mulata Rita Gomes da Silva, ou Rita Cebola, como era conhecida. Viúva do português Capitão Leandro de Souza Braga, casou-se novamente em segredo, em 1792, com outro português, Inocência José Costa, um homem de negócios. Em carta emitida ao rei de Portugal, o Governador da Bahia, D. Rodrigo de Souza Coutinho, informava, em 1799, sobre

a conduta e as características de alguns Desembargadores, um dos quais era muito amigo de Inocêncio da Costa. Diz ele:

O Desembargador José Pedro de Souza da Câmara é dotado de bom talento, muito vivo e sabe bem da sua profissão, é despachador e expedito, tem bastante amizade com Inocêncio José da Costa bem conhecido nesta cidade e nessa Corte, comerciante abonado e acreditado e Tesoureiro Geral da Junta da Real Fazenda, casado ocultamente como se diz com uma mulher parda de alcunha a Cebola; porém não me tem sido constante que por essa amizade falte à boa administração da justiça<sup>21</sup>.

As descrições falam do séquito de escravos e do luxo de Rita Cebola (BITTENCOURT, 1992, p.49-50). O seu marido pertencia a várias Ordens Terceiras, como a do Carmo, era irmão da Santa Casa de Misericórdia e Cavaleiro da Ordem de Cristo. Solicitava, no seu testamento, ao Prior da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, onde exercera este cargo durante anos, para que fosse enterrado, se possível, juntamente com sua terceira esposa, D. Rita Gomes da Silva, “para demonstração do muito que de mim foi estimada”<sup>22</sup>. Boa parte das declarações de Inocêncio são solicitações feitas por Rita Cebola, que faleceu sem testamento. Um dos seus pedidos foi a realização de 200 missas pela alma do Capitão Leandro de Souza Braga, seu primeiro marido. Diz, ainda, que a sua comadre, Anna Maria Ribeiro, viúva de Manoel de Castro, era moradora no Campo do Barril, em

[...] umas casas onde a defunta minha mulher me pediu que lhe mandasse fazer para ela morar pelo amor de Deus enquanto vivesse e por essa razão rogo aos ditos meus testamenteiros e herdeiros que lhe confirmem sempre esta esmola nem a obriguem a pagar aluguel algum enquanto nelas morar nem do mais tempo que nelas tem morado<sup>23</sup>.

E continua, “deixo a minha comadre Marcelina Angélica do Corpo de Deos, que assistia na companhia da falecida minha mulher e também sua comadre, e depois ficou fazendo companhia e morando pelo Amor de Deus, junto com minha comadre D. Ursula Maria das Virgens, pelos bons serviços que fez a dita defunta e depois me continuou a fazer duzentos mil reis”, “deixo da mesma forma a Thomazia Maria da Cruz, pelos bons serviços

<sup>21</sup> APEB, Cartas para S. Majestade, 1799, apud VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Vol. 2. Salvador: Editora Itapuã, 1969, p. 365.

<sup>22</sup> APEB, Judiciário, 08/3465/02, 1805. p. 02.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 3v.

que a dita defunta minha mulher e [eu] recebemos em nossa vida por esmola sessenta mil réis”<sup>24</sup>.

Declara que sua mulher, D. Rita Gomes da Silva, quando casou com ele, possuía uma morada de casas de sobrado, situadas na rua do Gravatá, em chãos próprios, livres e desembargados, que trouxe em dote do seu primeiro marido,

[...] e repetidas vezes me dizia (e eu lhe prometi fazer por não ter herdeiros forçados) que se Deus permitisse que se ela viesse a falecer sem que pudesse declarar um testamento houvesse-lhe de fazer doação da dita morada de casas a D. Ursula Maria das Virgens, para melhor se amparar no estado que ela quisesse em remuneração e provada sua gratidão do muito amor que dela recebia, praticado sempre desde o primeiro instante que a tomou para sua companhia, como era publico<sup>25</sup>.

A grande parte de beneficiados por Inocêncio, em nome de sua mulher, é também de mulheres, de algumas ele cita origem, como as crioulinhas e pardas, mas D. Ursula não fala da cor, provavelmente era parda como Rita Cebola, algumas, provavelmente, libertas. Todas faziam parte de um grande círculo de dependentes, criado por Rita. Seu testamento também demonstra que ele se empenhou para estabelecer uma relação formal com a parda Rita Cebola, casando-se ocultamente e sendo atencioso em realizar os desejos de sua mulher, algo pouco frequente nos testamentos pesquisados.

A “disponibilidade” das mulheres “de cor” para manter relações com seus senhores realmente era desconcertante para a chamada família “patriarcal”. Na Bahia, foi motivo de vários divórcios<sup>26</sup>. Um caso interessante está registrado em uma carta emitida ao Rei de Portugal, solicitando divórcio. Diz o seguinte:

[...] passou a suplicante a viver em desprezo do suplicado, que surdo a rogos, e insensível a lágrimas não reconhecia a razão [...] no mesmo dia em que foi para a casa do suplicado passou este a dormir no próprio aposento com duas escravas [...] as quais por isso se fizeram tão insolentes, que passaram a fazer da suplicante objeto dos seus desprezos // admoestando sempre o suplicado com palavras infamantes e obscenas; e tentando esta castigar uma das mais animosas por suas próprias forças, se atreveu aquela a lançar-lhe as mãos a garganta, e levá-la debaixo de si aonde acabaria a vida da suplicante, se às vezes não acudisse o suplicado, e a escrava se não detivesse incerta no

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ver, por exemplo, o interessante caso analisado por Robert Slenes, em “Senhores e Subalternos”. In: *História da Vida Privada no Brasil*, p.233-290. Maria Odila Dias também cita casos de divórcio em São Paulo, nos quais as mulheres “acusavam maridos que andarem concubinados, de portas adentro, ostensivamente, com suas escravas, desautorizando-as a ponto de se verem desautorizadas pelas próprias escravas”. DIAS, Maria Odila. *Quotidiano e poder...*, p. 142-143.



partido dele, que foi o de pegar em um dos braços da suplicante, e com feroz ímpeto adverti-la de que era aquela mulher liberta, apresentando então a carta, que lhe havia passado, e que fez ler como pregão da sua cegueira, e quartel contra a desgraçada suplicante que caiu por morta, e acabaria de todo a faltar-lhe o socorro de algumas pessoas compadecidas [...]”<sup>27</sup>.

Essa senhora, desprezada pelo seu marido, que preferia compartilhar sua cama com suas escravas, não era uma matrona cheia de filhos e, sim, D. Maria Anna Rita de Menezes, mulher branca, que se casou com 12 ou 13 anos de idade com seu primo/tio, o Tenente Coronel da Milícia de Cachoeira, Gonçalo Marinho Falcão. Esse fato ocorreu em 1806. Logo após o casamento, D. Maria conseguiu o divórcio e, depois, se tornou a famosa lavradora do Recôncavo Baiano, amante do poderoso coronel Pereira Sodré<sup>28</sup>.

Em 1830, D. Luzia Maria de Jesus entra com processo de divórcio contra seu marido, Capitão José Bernardino de Mello. Segundo ela, seu marido deixou de dar-lhe vestuário e alimentos, largando a sua companhia para viver com uma *parda* meretriz no mesmo lugar em que residiam, Freguesia do Camisão na Vila de Cachoeira, de quem ele já tinha alguns filhos. Além disso, dava pancadas na esposa todos os dias, injuriando-a com palavras indecorosas<sup>29</sup>.

Em 1841, D. Clara Maria de Jesus, já depositada na casa de seu pai, entrava com processo de divórcio contra seu marido Jacinto José Ruas, casados em 1839. Segundo relato de D. Clara Maria, mesmo ela cumprindo com todos os deveres conjugais e não dando motivos, seu marido a maltratava, praticando as maiores atrocidades. Além de ser agredida fisicamente, era privada de alimentos e até do asseio pessoal, desviando-a da companhia de seus pais desde o casamento. O motivo dos maus tratos era o marido ter-se amancebado com uma escrava sua, com quem “mantinha estreita amizade esmerando-se em ultrajar a suplicante”<sup>30</sup>.

Mudando-se o casal da capital para o Porto de São Felix, o marido de D. Clara encarcerou-a em prisão doméstica, sofrendo fome, sede e outras privações. Segundo ela, “pela mancebia que contraiu com a escrava Elena, consagrou ódio execrável” a ela, tendo como propósito matá-la. No auto de exame, anexo ao processo, os médicos constataram que D.

<sup>27</sup> APEB, *Cartas do governo*, vol. 143, ff. 265-265v. Sou grata ao Professor João José Reis pela indicação deste documento. Ver mais sobre D. Maria Rita em REIS, João José. *Domingos Sodré*. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 72-73.

<sup>28</sup> Trata-se do pai de Francisco Pereira Sodré, marido de Cora Coutinho. REIS, Adriana Dantas. *Cora*: lições de comportamento feminino na Bahia do século XIX. Salvador: FCJA/Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2000, p. 147.

<sup>29</sup> LEV, 483, caixa 02, doc. 10, p. 12v.

<sup>30</sup> Não existe no processo referência às cores dos envolvidos, mas entre as testemunhas 3 são brancos e um, pardo. LEV, Libelo de Divórcio, caixa 482, caixa 1, doc. 14, p. 7.

Maria Clara se achava “em estado de magreza extrema [...] palidez geral, respiração muito curta, dificuldade de sofrer a impressão da luz” e o pescoço e partes do corpo demonstravam “há muito não se ter lavado”<sup>31</sup>.

Apesar de ter ocorrido no final do século XIX, o caso a seguir também é bastante emblemático da situação apontada por Benci (1977), mulheres “honradas” sendo “trocadas” por escravas. A Condessa de Pedroso e Albuquerque pediu divórcio, em 1881, do Conde de Pedroso e Albuquerque. Casados em 1861, alegava a condessa que há mais ou menos quatro anos depois do seu casamento, viu-se separada do seu marido, “que a abandonando nesta cidade em sua casa ao Cruzeiro de São Francisco, juntamente com seu filho [...] foi morar separadamente em seu Engenho Capemirim, no município de São Francisco”<sup>32</sup>. Assim viveram até que faleceu o pai dele, coronel Antonio Pedroso de Albuquerque, em 1878, o conde, como herdeiro de uma grande fortuna, foi residir em Salvador, mas continuaram em casas separadas. Nesse período, nenhum dia pernitoou em sua casa, “apesar dos esforços dela que por mais de uma vez convidou-o a jantar”.

A Condessa estava disposta a perdoá-lo, contanto que ele abandonasse o “mal hábito” e “retirasse de sua casa uma porção de mucamas pretas do engenho, que o réu tinha em casa à guisa de serralho, como dizem as testemunhas”<sup>33</sup>. Mas ele decidiu continuar “a vida desregrada que tinha levado até aquele momento”, vida que era desconhecida, por ele se ter “ocultado no engenho”, agora se tornava pública. Alugou ele uma casa na Vitória, “que como todos sabem é uma das mais frequentadas desta cidade, sendo que ali moram famílias respeitadíssimas, além de muitas estrangeiros, que procuram aquele subúrbio, onde estão situadas as melhores propriedades”, mas, mesmo ali, “à vista de todos, sem ao menos guardar reservas convenientes”, começou a receber uma prostituta de nome Bella ou Bellinha, “muito conhecida nesta cidade, com quem está amasiado”<sup>34</sup>. Segundo a condessa, antes dessa, o conde tinha-se amasiado com outra, chamada Rosalina, “que ele mandou buscar em Valença, na fábrica Todos os Santos”, de propriedade do mesmo, depositando-a no Engenho Novo, onde ela permanecia sob suas expensas.

O Conde Pedroso e Albuquerque era mesmo um incorrigível e parecia seguir o exemplo do pai, o famoso negociante coronel Pedroso de Albuquerque, um dos mais ricos da

---

<sup>31</sup> Ibidem, p. 8v.

<sup>32</sup> APEB, Judiciário, Tribunal da Relação, 05/157/06, 1882, p. 39v.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 40v.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 41v.

Bahia, que teve alguns filhos ilegítimos. O principal argumento da condessa para pedir divórcio era “como pode a autora viver na mesma casa do réu cheia de mucamas com as quais ele vive como em um serrallo?”<sup>35</sup>. Acrescentava que, antes da morte do pai, no tempo em que morou no Engenho Capemirim, ele sempre viveu amasiado com várias mulheres sucessivamente e constava até ter filhos ilegítimos. A condessa, sentindo-se totalmente abandonada e desprezada pelo seu marido, resolveu ir para o Rio de Janeiro. Ele, ao contrário de vários outros, não reconheceu filhos ilegítimos no testamento<sup>36</sup>.

No século XVII, as poesias de Gregório de Mattos são fontes muito interessantes para entender o quanto as mulheres pardas, mulatas, crioulas ou cabras eram consideradas belas e desejadas pelos homens. Segundo o historiador Fernando da Rocha Peres, a obra de Gregório de Mattos,

[...] ao lado de uma crítica às instituições, aos poderosos, aos costumes [...] é um material vastíssimo para o estudo do negro e do mulato, sua posição sua composição e comportamento no contexto social [...] principalmente as relações que dizem respeito ao comportamento sexual (PERES, 1967, p. 59).

Mesmo recheados de preconceitos e estereótipos, percebemos, nos versos de Gregório de Mattos, ao mesmo tempo denúncias de padres que viviam em concubinatos com mulatas e pardas, descrições chocantes de prostitutas mulatas, seus cheiros, gestos e comportamentos sexuais. Mas também admiração e carinho por mulheres de cor, como os versos seguintes:

Córdula da minha vida,  
 Mulatinha da minha alma,  
 Leda como as Aleluias,  
 E garrida como as Páscoas:  
 Valha-te Deus por cabrinha,  
 Valha-te Deus por mulata,  
 E valha-me Deus a mim.  
 Que me meto a guardar cabras (Ibidem, p. 62).

Ou ainda:

Minha rica Mulatinha,  
 Desvelo, e cuidado meu,  
 Eu já fora todo teu,  
 E tu foras toda minha:  
 Juro-te, minha vidinha,

<sup>35</sup> Ibidem, p. 42v.

<sup>36</sup> APEB, judiciário, 02/875/1344/08, 1889, capital, p. 14v. Deixa alguns legados em dinheiro para escravas e ex-escravas, mas não declara filhos naturais.

se acaso minha quês ser,  
 que todo me hei de acender  
 em ser teu amante fino,  
 pois por ti já perco o tino,  
 e ando para morrer (AMADO, 1992, p. 1153).

Nenhuma das mulheres “de cor” das poesias de Gregório de Mattos aparece como submissas e dominadas, pelo contrário, todas estão no controle do processo de sedução, dele participando ativamente. No entanto, sabe-se que muitas escravas resistiam ao assédio de seus senhores<sup>37</sup>. Em uma de suas poesias, descreve o encontro que teve com a Mulata Esperança, no Sítio da Catala, dizendo:

Dei com ela, e perguntando,  
 onde vivia, e morava,  
 de quem era, a quem servia,  
 e se andava amancebada:  
 Ela respondeu em forma,  
 e disse as formais palavras.  
 “eu, meu Senhor dos meus olhos,  
 E meu Doutor da minha alma,  
 Sou cativa de você  
 E de Luiz Correia escrava,  
 Onde vivo, é lá na Catala.  
 Amancebada não sou,  
 Porque a sorte me guardava  
 Este encontro de você  
 Para enlaçar-nos as almas.  
 Aqui estou a seu serviço, [...]

Esses versos, ao iniciar a conversa com uma escrava, perguntando primeiro sobre seu dono e se era amancebada, indicam que, em alguns casos, a sexualidade das escravas era de interesse de seus senhores. Em 1803, por exemplo, na Bahia, um senhor, chamado José Rodrigues Fontes, acusava Ignácio Alves pela culpa de defloramento feito em sua escrava parda, de nome Bernarda<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Ver GRINBERG, Keila. *Liberata, a lei da ambigüidade*. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994; ASSIS, Nancy Rita Sento Sé de. “Baianos do honrado Império do Brasil: Honra, virtude e poder no Recôncavo 1808-1889”. Tese de doutorado, UFF, 2006, p. 131. Sobre as experiências afetivas vivenciadas por casais negros, ver: REIS, Isabel F. dos. “A família negra no tempo da escravidão, Bahia 1850-1888”. Campinas, Tese de doutorado, UNICAMP, 2007; e, da mesma autora, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 2001.

<sup>38</sup> Tribunal da Relação 557, fls. 23-24. Prosseguindo, o documento diz que “porem depois compadecendo da pobreza do supp.<sup>e</sup> lhe dera o perdão que juntara e o não quisera accuzar, por ser com effeito o supp.<sup>e</sup> pobre e onerado de família não poderá prosseguir no livramento”.

Sobre uma mulata que Gregório de Mattos galanteava sem sucesso, dizia:

És galharda Mariquita  
 Desvelo dos meus sentidos,  
 Pois em contidos gemidos  
 Vivo por lograr tal dita:  
 Meu coração me palpita,  
 Quando te vejo passar  
 Com tal garbo, e com tal ar [...] (Ibidem, p. 1152-1153)

“Indo o poeta passear pela Ilha da Cajaíba, encontrou lavando roupa a mulata Annica”. Dizia ele:

Achei Annica na fonte  
 Lavando sobre uma pedra  
 [...]
 Salvei-a, achei-a cortês,  
 Falei-a, achei-a discreta,  
 Namorei-a, achei-a dura,  
 [...]
 Annica que ele chama de bela, esnoba o poeta  
 “Um cruzado pede ao homem.  
 Annica, pelos sapatos.  
 [...]
 Se tens o cruzado, Anica,  
 Manda tirar os sapatos,  
 E se não, lembre-te o tempo,  
 Que andaste de pé rapado.  
 [...]
 Que diria, quem te visse  
 no meu dinheiro pisando [...] (Ibidem, p. 1070-1071).

Em outro momento, depois de muito tentar seduzir uma mulher cabra, também chamada de mulata, Córdula, o poeta percebe que ela o enganava, alegando ser virgem, enquanto se entregava a um padre e homens de cor. Aparece, aqui, através do poeta, certa praticidade das mulheres em trocar sexo por bens materiais<sup>39</sup>.

[...]
 sobretudo, porque pede:  
 Pede, e diz, que o que lhe impede  
 Fazer as suas sortidas,

<sup>39</sup> É bom ressaltar que não estou fazendo julgamento sobre verdades ou inverdades nas poesias de Gregório de Mattos. Partimos do pressuposto de que documentos literários, assim como outros documentos de teor oficial, jurídico ou jornalístico têm a mesma importância para a interpretação do passado. No caso de Gregório de Mattos, suas descrições estão diretamente relacionadas com suas experiências, tornando-se um dos poucos documentos que demonstram como, possivelmente, ocorriam as conquistas sexuais entre homens brancos e mulheres “de cor”.

São duas fraldas cosidas,  
 E um cabeção para a praia,  
 E sempre pede uma saia  
 Para fazer as saídas  
 Serve a negros de investir  
 Com tamanho pé-de-banco,  
 E quer a Cabra, que um Branco  
 Sirva a dar-lhe de vestir.<sup>40</sup>

Essa troca de sexo por alguns “presentes” é confirmada na descrição feita por Vainfas (1997) sobre o critão-novo Diogo Nunes, rico senhor de engenho pernambucano que “costumava dizer que, sem pecar, “bem podia ele dormir carnalmente ali com qualquer negra d’aldeia”, se lhe desse “uma camisa ou qualquer coisa” (p. 72). Esse critão-novo tentava legitimar suas relações sexuais fora dos preceitos da Igreja, argumentado que como as negras e solteiras eram lícitas para fornicação, estava ele aparentemente sem cometer pecados. Nesse caso, parece ser irônico para com os homens da Igreja, na defesa de sua liberdade sexual.

Sobre as poesias de Gregório de Mattos afirma o mesmo autor que

Talvez expressando um sentimento geral (...) louvava o corpo e os encantos da mulata, que como a índia no século XVI, virara objeto sexual dos portugueses, mulher ideal para os amores profanos, especialmente se brancarona. Mas o mesmo poeta não ousava brincar com a honra das brancas às quais só escrevia em tom cortês, ao passo que às negras d’África ou às ladinas referia-se com especial desprezo: ‘anca de vaca’, ‘horível odre’, ‘vaso atroz’, ‘puta canalha’ (p.73).

Em relação aos versos que expressam sentimentos de admiração, como “córdula da minha vida, mulatinha da minha alma”, o autor os atribui a uma ironia do poeta. Concordo parcialmente com Vainfas (1997), talvez ele revele um sentimento geral da época, mas não percebo nas poesias de Mattos nenhum indicativo sobre preferências das “brancaronas”, além disso, também não vejo ironias quando se reporta positivamente às mulatinhas. Como estão explícitas nas notas explicativas das poesias, muitas delas eram vinganças endereçadas a mulheres pardas e mulatas, que desprezavam o poeta, que não cediam às suas investidas.

Na abordagem feita por Gregório de Mattos, as mulheres mulatas eram bastante ativas, algumas delas, antes de cederem, pedem alguma coisa em troca, sapatos e vestidos<sup>41</sup>. Outras

<sup>40</sup> Ibidem, p. 1087.

<sup>41</sup> Ver ABREU, Martha. “Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920)”. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 16, 2003, p. 113. A “valorização” das mulheres “de cor” no período colonial ficou preservada na cultura popular. Como percebeu

fingiam que eram virgens e muitas diziam estar menstruadas. Isso não significa que não havia situações de estupro, com certeza eles aconteceram, mas talvez a maioria dos senhores que se amasiaram com escravas preferissem usar outras formas de persuasão à violência física. Para Slenes (1997, p. 255), em alguns casos de relações sexuais de senhores com escravas, eles tinham “à sua disposição outras represálias contra escravas ‘desobedientes’, desde os conhecidos castigos físicos à retração de favores”. As escravas inegavelmente estavam sempre em situações mais vulneráveis.

Slenes (1997) refere-se a essas relações como permanências do poder privado do senhor sobre seus escravos, mas podemos acrescentar que esse não é apenas um problema de poder e prepotência senhorial, mas, principalmente, a manutenção de uma política de gênero, que estabelece o poder masculino como referência das relações. Na escravidão, era uma prerrogativa por excelência do senhor. Independente da cor e da condição, as mulheres estariam sempre sob ameaça de homens prepotentes, como, por exemplo, fizeram os dos casos de divórcio, citados acima. Suas esposas sofreram ameaças, maus tratos e humilhações públicas em nome de um poder eminentemente masculino e senhorial, o direito de realizar plenamente seus desejos e vivências eróticas<sup>42</sup>.

Mas, paradoxalmente, as escravas, que deveriam ser humilhadas duas vezes mais na escravidão do que as outras mulheres, acabaram tornando-se personagens fundamentais em processos de mobilidade social. Incomodavam os homens da Igreja e do Estado, na colônia e no Império, pois causavam impactos na organização das famílias, principalmente com os filhos ilegítimos. Slenes (1997, p. 262) refere-se às discussões jurídicas a partir dos anos 1830, em que alguns defendiam que as escravas, amásias de senhores, assim como seus filhos ilegítimos, deveriam ser libertos. A ameaça em interferir no poder do senhor, de alguma forma, também tentava reprimir as práticas sexuais de senhores com escravas.

É interessante analisar alguns argumentos de deputados do Império, quando discutiam um projeto de Lei de 1839, sobre reconhecimento de filhos ilegítimos. Neles, percebe-se que

---

Martha Abreu, as referências feitas às mulatas, nas canções populares do sudeste, entre 1890 e 1920, nem sempre a elas se referiam de forma pejorativa e preconceituosa, apesar de essa ter sido a tônica de muitas delas. Segundo a autora, “os versos produzem mulatas, às vezes em uma mesma canção, com um papel ativo – pouco condizente com a imagem de uma ‘coisa’ ou objeto sexual – ora exercendo o seu poder de sedutoras, ora aprisionando os encantados, ora gastando muito de seu dinheiro, ou dando adeus aos seus ‘ioiôs’. Mesmo que se possa alegar que os versos pretendiam estimular o desejo, brincando com o pretenso poder das mulatas, não se deve esquecer que também poderiam ser um caminho para se falar, de uma forma crítica e irônica, sobre os limites da força dos senhores. De qualquer forma, difundia-se a imagem da mulata, esnobando os poderosos senhores”.

<sup>42</sup> O próprio autor compara as agressões sexuais dos senhores contra suas escravas com aquelas sofridas pelas trabalhadoras livres, imigrantes. SLENES, Robert. *Senhores e subalternos*, op. cit., p. 287-290.

as justificativas da relação direta entre filhos ilegítimos e escravidão era uma questão antiga.

Segundo o deputado Souza Martins,

[...] entre nós os filhos naturais são em muito maior número do que em quase todas as nações da Europa: consequência inevitável do sistema da escravidão estabelecida entre nós, efeito necessário das duas raças, das quais uma é possuída pela outra como coisa e não como pessoa, e torna-se fácil instrumento para saciar as suas paixões<sup>43</sup>.

Sabe-se que esses discursos estavam carregados por um sentido político de construção de uma nação civilizada. É bastante interessante a crítica aberta à escravidão e, em consequência dela, aos costumes de homens “saciarem suas paixões”.

Os “viajantes foram os grandes reveladores” dos corpos das escravas, como diz Rachel Soihet, são “pródigos em referências minuciosas, acerca da exposição dos corpos, especialmente de mulheres, repetindo-se em detalhes acerca do transbordamento de sua sensualidade” (SOHIET, 2003, p. 178). A autora percebe como, em “tons de censura e estranhamento, muitos viajantes do século XIX descreviam a sensualidade e a imoralidade das negras, principalmente nas danças”. Spix e Martius (1817-1820) falam como as danças dos negros tinham-se manifestado com “gestos e contornos sensuais”, ou da “pantomina desenfreada” e da “dança obscena”, enquanto Expelly refere-se à “dança demoníaca” ou “às formas sedutoras e o cheiro de suas axilas”(Ibidem, p. 179).

Anna Bittencourt (1992, p. 169) relata a presença de escravas em festas da família, ressaltando que, mesmo as do trabalho do campo, raparigas bonitas, que se vestiam com certo luxo, à moda das crioulas baianas, dançavam primorosamente o lundu, enquanto “as raparigas mais ousadas topavam até nos convidados mais graduados e nos próprios senhores, que não se davam por ofendidos com esta liberdade”.

A “imoralidade” das escravas africanas ou crioulas tornou-se um tema importante durante o século XIX, mas elas não representavam perigo apenas nas casas-grandes das senhoras da elite, também foram alvo de preocupação da polícia. Nas fontes policiais que relatam prisões em casas de zungus e batuques, no Rio de Janeiro do século XIX, Eugênio Soares revela a presença constante de mulheres africanas ou crioulas envolvidas em rituais religiosos ou em reuniões noturnas. Essas “casinhas”, segundo os discursos policiais, deveriam ser reprimidas, pois eram locais nos quais se praticavam orgias e onde as mulheres e

<sup>43</sup> APEB, Anais da Câmara dos Deputados, *Império do Brasil*, Tomo I, 1846. Sessão 18 maio de 1846, p. 104.



os pretos escravos se portavam de maneira “inconveniente e licenciosa”<sup>44</sup>. Muitas delas eram escravas de ganho e, geralmente, as africanas eram as líderes religiosas.

Para Freyre, a sensualidade e a beleza de muitas escravas levavam a disputas afetivas com suas senhoras; o ciúme em relação ao marido representava o “rancor sexual, a rivalidade entre mulheres”. Por isso, diz ele, elas eram “mais cruéis que os senhores no tratamento dos escravos”. Cita casos de senhoras que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce, boiando em sangue ainda fresco, ou as baronesas, já de idade, que, por “ciúme ou despeito”, mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos e, ainda, outras, que espatifavam o salto de botina nas dentaduras de escravas, ou lhes mandava cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas<sup>45</sup>.

Nas *Cartas de Cora* (1849), o Dr. Coutinho também chamava a atenção para a ameaça das escravas em relação às senhoras, e sugere uma solução pacífica e civilizada para uma relação que já previa violência. Para ele:

[...] a *imoralidade das escravas*, quer serviçais de rua, quer das que se conservam em casa, *não pouco mortifica a uma senhora bem educada e virtuosa*, e neste caso o melhor expediente é o de as casar logo com alguns dos vossos próprios escravos, a fim de as coibir, *porque se fordes a vendê-las, como praticam algumas senhoras que conheço*, nunca tereis quem vos sirva, visto que o tempo será pouco para as ensinar e instruir no serviço de casa, tendo logo que as vender, porque *todas elas* seguem a mesmíssima vereda (REIS, 2000, p. 193, grifos nossos).

A prática de venda de escravas para livrar-se da sua “imoralidade”, à qual se refere Lino Coutinho, talvez seja uma das causas dos anúncios de venda de escravas especificamente para fora da província. Em Salvador, no ano de 1831, na *Gazeta da Bahia*, anunciavam: “vende-se por preço cômodo uma preta forra crioula *para fora da terra*, que sabe lavar, engomar, cozinhar, cozer e bordar, e fazer doces, cuja terá 20 anos pouco mais ou menos [...]”<sup>46</sup>. *O Mercantil*, de 1848, também anunciava: “Vende-se *para fora da terra uma escrava nagô*, moça, boa lavadeira, e de *bonita figura* [...]”<sup>47</sup>. *O Correio Mercantil* de 1838, dizia:

<sup>44</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 89. Ver, sobre Minas Gerais, FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, op. cit.

<sup>45</sup> FREIRE, Gilberto. *Casa Grande*, op. cit., p. 358. Ver também CARVALHO, Marcus J. M. “De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850” In: *Afro-Ásia*, nº 29-30, 2003, p. 41-78.

<sup>46</sup> BNRJ, *Gazeta da Bahia*, n.87, 1831, p. 4 [grifos nossos].

<sup>47</sup> Idem, *O Mercantil*, n.177, 1848, p. 4 [grifos nossos].

“Quem quiser comprar *para fora da terra uma parda moça*, com cria de 3 meses e várias habilidades, procurar a Manoel Martins da Silva, que dirá quem vende [...]”<sup>48</sup>. Em 1830, *O Imparcial Brasileiro* também anunciava a venda “para fora de uma *preta cabinda que lava, e engoma liso*”<sup>49</sup>. O mais surpreendente de todos os anúncios é o de 1838, no *Correio Mercantil*, que anunciava:

Antonio d’Oliveira Costa e C. tem ordem de vender um bom escravo, e uma escrava, *com a condição da escrava ser para fora da terra*; quem quiser os comprar dirija-se a rua nova do Commercio casas de Sicupira, 3º andar<sup>50</sup>.

Essa parece ter sido uma prática aplicada muito mais a escravas, pois foi localizado apenas um anúncio de venda de escravo especificamente para fora da província<sup>51</sup>. Os motivos que levavam alguns proprietários(as) a venderem suas escravas, crioulas ou africanas para fora da província poderiam estar relacionados a “ameaças” à ordem das famílias ou à necessidade de evitar escândalos familiares, pois as escravas são sempre jovens, muitas vezes com cria, ou com sua beleza ressaltada (CARVALHO, 2003).

Os corpos das mulheres escravas, reprodutoras em potencial, também foram alvo de projetos que pretendiam atingir maior produtividade e lucro. No Brasil, com os tratados de proibição do tráfico de escravos de 1830, a crise na reprodução da mão de obra escrava passa a ser ponto destacado nos discursos sobre governo dos escravos. Taunay adotava o racionalismo aliado ao modelo cristão, para fazer recomendações aos senhores brasileiros, de como controlar os corpos das escravas. Defendia o incentivo à procriação entre elas, o estímulo ao casamento e, também, o controle através de lições morais e religiosas (MARQUESE, 1999, p. 214-215), como fez Lino Coutinho. No entanto, Taunay também defendia certa tolerância à imoralidade. Talvez para não parecer tão rígido aos olhos dos senhores, e garantir o direito de esses desfrutarem de suas escravas, dizia que “as uniões passageiras deveriam ser secretas e desconhecidas, pois o que importava ao fazendeiro era “uma raça de trabalhadores robustos”, fechando os olhos a tudo o que não comprometesse “a decência e a disciplina””. Além disso, “as pretas grávidas, casadas ou solteiras, seriam tratadas com todo cuidado e deslocadas para trabalhos leves durante a gravidez e após o parto”. O sonho de Taunay era que “uma nova geração, mais instruída, jeitosa, disciplinada e

<sup>48</sup> Idem, *O Correio Mercantil*, n. 470, 1838, p. 3.

<sup>49</sup> Idem, *O Imparcial Brasileiro*, n 77, 1830, p. 4.

<sup>50</sup> Idem, *O Correio Mercantil*, 25 de junho de 1838, p. 4.

<sup>51</sup> Ibidem, 28 de junho de 1838, p. 4.

virtuosa do que a que veio da Costa, supri[sse] as faltas desta, e pouco a pouco a substituí[sse] inteiramente” (Ibidem, p. 218) <sup>52</sup>.

Como se pode perceber, a relação entre homens brancos com mulheres escravas motivada pela escravidão é, na verdade, uma repetição de explicações forjadas em períodos anteriores. Nem a religiosidade exacerbada e, na verdade, bem teatral, impediu que homens e mulheres vivenciassem relações fora dos padrões canônicos. Demonstra-se que nossa cultura sexual não valorizava apenas o casamento, mas também o desejo e o prazer. Os códigos eróticos experimentados pelos nossos antepassados eram nada simples. Um conjunto complexo de fatores favoreceu essas relações. Não foram apenas as vivências dos portugueses que os tornavam adoradores da beleza exótica de índias e negras, como afirmou Freyre. Os próprios índios e as diversas etnias africanas escravizadas no Brasil trouxeram suas contribuições.

É fundamental incluir na análise de cultura sexual as características africanas. Luiz Mott (1998, p. 20) faz importante relato sobre códigos eróticos e morais das principais etnias africanas trazidas para o Brasil como escravos, como o antigo Reino da Guiné, a Costa do Ouro, a Costa da Mina e o Reino do Congo-Angola. Uma das práticas mais comuns nas sociedades africanas era a poligamia poligínica, “inexistindo a possibilidade de uma mulher permanecer celibatária”. Na maior parte das etnias também existiam “ritos de iniciação com mutilação sexual: circuncisão, clitoridectomia e, em escala menor, a infibulação e a defloração com falo cerimonial” (Ibidem, p. 30). O adultério em várias etnias africanas também era condenado com pena de morte, mas tolerado por outras. A homossexualidade, a masturbação e o divórcio também poderiam sofrer repressão ou não. Em muitas etnias da região Congo-Angola, o autor faz vários relatos de práticas homoeróticas.

Mott chama atenção para a “variedade e [a] complexidade dos códigos morais dessa dezena de povos”, em que podemos encontrar tanto etnias “sexófobas e pudibundas quanto nas sociedades judaicas”. Na costa ocidental do continente, algumas, por exemplo, valorizavam a virgindade, proibindo o sexo antes do casamento, enquanto outros desprezam a virgindade. Esses códigos morais também não eram estáticos. Muitos escravizados já “sofriam, na própria África, o infortúnio da escravidão tribal, convivendo com outros códigos

---

<sup>52</sup> Alguns autores de manuais para as Antilhas inglesas e francesas, no mesmo contexto da crise do tráfico nessas regiões, no século XVIII, também defendiam que os senhores estimulassem suas escravas a terem mais filhos e que, em troca, elas receberiam recompensas por cada filho concebido. Ver MARQUESE, Rafael Bivar de. *Feitores do corpo*, op. cit., p. 143-144.

morais e sexuais diferentes de suas tribos originárias, inclusive com a ética sexual do islamismo e do cristianismo”, e alguns eram vendidos exatamente como punição de desvios de conduta sexual (Ibidem, p. 31).

Paul Lovejoy (2002, p. 35) deixa muito explícito como as capacidades sexuais e reprodutivas dos escravos faziam parte dos controles dos senhores na escravidão da África. “As mulheres (e homens também) podiam ser tratadas como objetos sexuais; o direito ao casamento podia ser rigorosamente controlado; e os escravos do sexo masculino podiam ser castrados”. Os senhores também tinham direito e acesso a suas escravas, muitas delas, inclusive, se tornavam suas concubinas ou esposas.

É bom ressaltar também que as relações de poder entre homens e mulheres naquele período não estavam asseguradas no sexo, ou seja, a distinção entre os sexos, masculino e feminino, biologicamente estabelecida e teoricamente elaborada, ainda não era uma invenção que alcançasse a colônia portuguesa. Segundo Thomas Laqueur (2001, p. 66), desde a antiguidade até o século XVIII, na Europa, o corpo era identificado a partir do sexo único. Esse não tinha fronteiras “que possam servir para definir a condição social. Há mulheres hirsutas, viris – a virago – que são quentes demais para procriar e são tão valentes quanto os homens fracos, efeminados, frios demais para procriar e, talvez, ainda mais femininos na sua vontade de serem penetrados”. Mas

[...] a cristandade tornou a possibilidade de uma harmonia entre a boa ordem social e a boa ordem sexual muito mais problemática que na antiguidade romana. Reestruturou radicalmente os significados do calor sexual; na sua campanha contra o infanticídio, diminuiu o poder dos pais; na sua reorganização da vida religiosa, alterou drasticamente; na sua defesa da virgindade, proclamou a possibilidade de uma relação com a sociedade e o corpo que os médicos mais antigos – salvo Soranus – teriam considerado nociva à saúde (Ibidem, p. 73).

Portanto, a Igreja falava das “experiências íntimas do sexo”, como resultado “não de um calor incontrolável do corpo, mas da perda da pureza e da alienação da vontade que essa perda trouxe”, defendendo o controle do próprio corpo. Mas

[...] Agostinho não imaginou o corpo moderno no qual a ovulação, a concepção e até a ejaculação masculina são consideradas independentes de quaisquer sentimentos subjetivos que possam acompanhá-las. O calor e o prazer permaneceram uma parte inseparável da procriação (Ibidem, p. 74).

Assim como na Antiguidade, ao tempo de Santo Agostinho, segundo Laqueur (2001). e mesmo depois dele, “considerou-se que o corpo funcionava muito como os escritores médicos pagãos haviam descrito” (Ibidem). Na compreensão do autor tanto o sexo quanto o gênero são concebidos para ser encenado no modelo do sexo único.

Portanto, o modelo que predominava no Brasil era amparado nas representações culturais trazidas pela Igreja Católica, que também incluíam a ideia do sexo único<sup>53</sup>. A Igreja, mesmo estabelecendo alguma importância às mulheres, sobretudo no que diz respeito à maternidade e ao sacramento do matrimônio, ainda garantia a primazia masculina no controle das famílias e da sociedade, e não deixava de tratar dos desejos e de reconhecer sua importância, ensinando a controlá-los.

Antony Giddens (1993, p. 49), analisando a transformação da intimidade na modernidade, afirma que, na Europa pré-moderna, até o século XVII, “a maior parte dos casamentos era contraída não sobre o alicerce da atração sexual mútua, mas o da situação econômica” entre os pobres inclusive, e as relações extraconjugais nunca deixaram de existir para os homens, principalmente. Mas “somente entre os grupos aristocráticos, a licenciosidade sexual era abertamente permitida entre as mulheres “respeitáveis”. Na verdade, “a liberdade sexual acompanha o poder e é uma expressão do poder”. Na Bahia colonial, a liberdade sexual também representava o poder do homem proprietário por excelência. Apesar de, na implacável instituição escravista, ser necessário que se reafirmasse, a todo o momento, quem estava no comando, não se pode esquecer que “o Homem era a medida de todas as coisas” e a escravaria era formada eminentemente por homens. Exemplo disso é o caso já citado do senhor que entra com processo contra um homem que deflorou sua escrava.

Desconfio da explicação que toma como referência o número reduzido de mulheres brancas, como se as mulheres de cor não fossem uma escolha, mas a necessidade de suprir uma ausência das brancas, as verdadeiramente desejadas. Bem, se essa explicação fosse verossímil, não sobrariam mulheres brancas descasadas, nem homens deixando suas brancas para ficarem com mulheres negras, como nos dois casos citados.

Ao que parece, era muito difícil casar mulheres brancas, principalmente porque as famílias não encontravam partidos compatíveis ou homens disponíveis para o casamento. Já

---

<sup>53</sup> Sobre as discussões em torno do corpo, em Portugal, ver BELLINI, Lígia. “Imagens do corpo e saber médico em Portugal no século XVI”. In: *Revista Tempo*, nº 19, p. 27-42. E também, da mesma autora: “Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de *De universa mulierum medicina*, de Rodrigo de Castro (1603)”. In: *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 29-41.

as mulheres africanas, como se sabe, eram sempre minorias e, por serem valorizadas no tráfico interno da África ou por preferência dos senhores brasileiros, o fato é que chegavam em menor quantidade no Brasil<sup>54</sup>. Os diversos trabalhos que fazem levantamento sobre padrões de escravarias, em muitas partes do Brasil, informam também que, em grandes propriedades, os homens sempre são maioria, e era exatamente nesses ambientes rurais que se encontram, com mais facilidade, os relatos de senhores com suas escravas. As mulheres “de cor”, escravas ou libertas, acabavam sendo ainda mais raras para os homens de mesma condição, porque entravam na disputa os brancos que tinham a primazia na escolha das “melhores”. Essas disputas tiveram importantes demonstrações de poder, por parte dos brancos, ou quase brancos, proprietários, sobre os homens escravizados. Afinal, poder e liberdade masculina estavam relacionados também a prazer sexual.

Bastante revelador dessa disputa entre homens, e a primazia dos senhores, é a já bem conhecida citação utilizada por Florestan Fernandes, a partir de dados coletados por Maria Isaura P. de Queiroz (1971). Numa cerimônia de noivado,

O avô de uma das moças presentes se encarregava do casamento dos escravos. Tendo o pajem Joaquim chegado à idade própria o senhor lhe disse que fosse à sala onde estavam costurando as escravas, lançasse uma vista d'olhos e viesse dizer qual a escolhida. Havia então na fazenda uma escrava de notável formosura; o pajem Joaquim andara a lhe deitar olhadelas doces e o senhor, ao vê-lo regressar, não se conteve e exclamou: ‘Já sei, manganão, já sei, é Fulana a escolhida’. A resposta foi imediata: ‘Quá o quê! P’ra depois, quarqué dia deste, mecê ficá meu rivá? Muié é p’ra mim só, não é p’ra dividi c’os outro’ A escolhida foi uma preta forte, mas feia [...] (*apud* MOTTA, 1999, p. 189).

A beleza das mulheres escravas aparece com frequência nos anúncios de compra e venda de escravos nos jornais baianos (ASSIS, 2006, p. 130). Na verdade, era um elemento agregador dos seus valores. Em 1848, anunciava-se “Vende-se uma escrava de nação nagô, moça de *boa figura*, sem defeito, sabendo lavar e engomar lizo”<sup>55</sup>. E outro dizia: “Vende-se

<sup>54</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*, op. cit., p. 286; BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano*, op. cit., p. 252-253. Sobre o valor das mulheres na rota de escravos de Moçambique, ver ZIMBA, Benigna. “O contexto da ‘exclusão’ da mulher da rota de escravos de Moçambique para o Brasil”, c.1730-c.1830”. In: FRAGOSO, João et al. *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes/Lisboa: ICT, 2006, p. 245-275.

<sup>55</sup> BNRJ *O Mercantil*, n. 153, 1º de julho de 1848, p. 4 (grifo meu)

para fora da terra uma escrava nagô, moça, boa lavadeira, e de bonita figura”<sup>56</sup>, ou, ainda, sem especificar: “vende dois escravos moços e de bonitas figuras, para fora da terra”<sup>57</sup>.

Apesar de não haver uma descrição precisa sobre quais eram esses critérios de beleza, parece que havia uma relação muito direta entre beleza e atrativo sexual. Beleza confunde-se, portanto, com sensualidade e desejo. Em 1872, em processo que a escrava Belmira abriu contra seu senhor, alegando que ele a forçava a se prostituir, tanto seu senhor como as testemunhas masculinas diziam que duvidavam que ela fosse prostituta, pois, “além de ser comportada, é fraca e de má aparência”, ou ainda, “feia, fraca e doente” (apud GRAHAM, 1996, p. 53-66). A beleza também era um fator importante na escravidão africana. Segundo Lovejoy (2002, p. 35),

[...] os eunucos eram muitas vezes os mais caros, com *mulheres bonitas* e meninas logo atrás, seu preço dependendo do *atrativo sexual*. Esses dois opostos – machos castrados e *fêmeas bonitas* – demonstram ainda mais claramente aquele aspecto da escravidão que envolvia o poder do senhor sobre as funções sexuais e reprodutivas.

Entre os séculos XVIII e início do XIX, prevaleciam os discursos misóginos difundidos pela Igreja Católica, os que, aparentemente apenas machistas e preconceituosos, reconheciam em contrapartida, o poder de sedução das mulheres. Eles também estavam mergulhados em outras representações mais populares de valorização do sexo e do prazer, mesclados com as influências africanas e indígenas já há alguns séculos. Ter acesso às “melhores” era uma prerrogativa dos senhores, que se revertia em poder e controle. Talvez por isso, entre os homens libertos, as hierarquias étnicas e as oposições em relação aos crioulos fossem tão importantes, ao contrário das mulheres libertas (NISHIDA, 2003). Como afirma Parés (2003, p. 98), o foco principal das disputas de poder nas irmandades de negros pode revelar a disputa pelo acesso a mulheres.

Enfim, existia cultura sexual e política de gênero favorável às relações entre homens proprietários e mulheres “de cor”, além de outras complexas variáveis. Mas, apesar de muitas críticas a esse tipo de relação desigual, nenhuma política racial ou moral foi capaz de impedi-la.

---

<sup>56</sup> Ibidem, 28 junho 1848, p. 4

<sup>57</sup> Idem, *O Correio Mercantil*, 25 de maio de 1838, p. 3.

## Capítulo 2

### Mulheres em movimento

... homens “brancos” e mulheres forras foram os que detiveram as condições mais favoráveis de serem possuidores dos maiores conjunto de bens do período escravista.

Sheila de Castro Faria

No dia 19 de fevereiro de 1814, foi aberto solenemente o testamento e codicilo do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo, morador no Engenho Aratu, Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, Recôncavo Baiano. Natural da Freguesia da Sé era filho legítimo do Capitão Manoel Barrozo de Oliveira e Dona Antonia de Azevedo, já falecidos. Apesar de nunca ter casado, o capitão reconheceu sete filhos: Dona Thereza de Jesus Maria José, filha de Ritta Maria de Santo Antonio, mulher branca, solteira e sem impedimentos, e mais seis filhos de Luzia Gomes de Azevedo, “mulher preta de nação gêge”: Sutério, Domingos Antonio, Estevão, Gaspar, Ana Joaquina e Maria da Conceição. No testamento, ele nomeava seus filhos como herdeiros, ressaltando que os seis filhos *pardos* estavam “forros isentos da menor escravidão, visto já se acharem legitimados”, assim como a sua mãe, também forra e liberta<sup>58</sup>.

Ao contrário da divulgada insensibilidade dos senhores com seus filhos naturais, tidos de escravas, o capitão manteve sua família unida. Comprou seu filho Domingos Antonio, separado dos demais na partilha dos bens dos seus pais, pagando quarenta mil réis por ele a seu irmão, Capitão José de Oliveira Barrozo<sup>59</sup>.

O capitão também instituiu seus filhos Sutério, Domingos Antonio e Estevão seus testamentários, atribuindo-lhes plenos direitos de decisão, inclusive para libertar alguns de seus escravos. A função de testamentário era muito importante, quando não havia muitas dívidas, podia representar benefício. Era-lhe atribuído o direito de inventariar e administrar os bens do casal, até que fosse concluída a partilha<sup>60</sup>. Dessa forma, o testamentário poderia

<sup>58</sup> APEB, Capital, n, 04, 1814. p. 80v.

<sup>59</sup> Ibidem, n. 4, 1814, p. 81.

<sup>60</sup> . Através dessa função, por exemplo, em São Paulo um sobrinho impediu escravos de tomarem posse de bens deixados por sua senhora. GRAHAM, Sandra L. *Caetana diz não*. Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 117-193. Também poderiam enriquecer, como aconteceu



embargar bens ou criar estratégias para enriquecer ilicitamente, como veremos no processo de inventário de Sutério.

A maioria dos testadores na Bahia nomeava como testamentários principalmente seus familiares, esposa, esposo, pais, sobrinhos, irmãos, filhos legítimos ou naturais, netos e tios. Incluíam também membros de sua parentela ou clientela, como afilhados, compadres, ex-escravos, amigos, sócios e ainda pessoas sobre as quais não ficam explícitos os vínculos que mantinham com o testador. Numa sociedade fortemente marcada por relações de poder interpessoais, o fato de o capitão ter escolhido seus filhos pardos como seus testamentários demonstra que ele mantinha relações de confiança e fidelidade com sua prole e queria, acima de tudo, garantir que seus herdeiros fossem verdadeiramente beneficiados.

Esse é apenas um pequeno resumo da extraordinária história de uma família bem diferente, formada por um senhor branco, uma escrava jeje e seus filhos pardos. Para um mergulho inicial no mundo dos diversos personagens que a compõem, nada mais justo do que começar com aquela que fez toda diferença, Luzia Gomes de Azevedo.

Existem poucos dados sobre Luzia, é citada apenas nos testamentos do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo (1807) e no de seu filho, Sutério de Oliveira Barrozo (1822). Aparece também num registro de Assento de Matrimônio, como proprietária da escrava Esperança, jeje, casada com o escravo do Capitão Barrozo em 1790<sup>61</sup>. Provavelmente, chegou à Bahia na segunda metade do século XVIII, período de intenso comércio com a Costa da Mina, e fazia parte do que Nicolau Parés (2006, p. 46) chama de gbe-falantes, o grupo cultural que deu origem ao Candomblé de ritual de nação jeje. Não é possível dizer com precisão onde ela vivia, mas sabe-se que permaneceu algum tempo na Ilha de Itaparica, onde nasceu seu filho Sutério.

A Ilha de Itaparica faz parte do Recôncavo sul da Bahia, era dividida em Santo Amaro do Catú, fundado em 1643, Bom Jesus da Vera Cruz de Itaparica, Vila que apareceu também no século XVI e Santíssimo Sacramento da Ponta de Itaparica de 1815 (SILVA, 2000, p. 68). Ali existiam, além de engenhos e lavouras produtoras de açúcar, alambiques, e casas de vivendas, mas principalmente armações para pescas de baleias (OTT, 1996, p. 71).

O capitão Barrozo após a morte dos pais decidiu comprar o engenho Aratu, em 1783, localizado na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, onde viveu com seus filhos. Mas,

---

com Manuel Tavares França, testamentário de Sutério de Oliveira Barrozo, como veremos no terceiro capítulo (APEB, Judiciário, 04/1930/2402/05).

<sup>61</sup> LEV- Livro de assentos de Matrimônio, Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, 1790, p.73v.

ele nasceu na Freguesia da Sé, uma das áreas mais urbanizadas de Salvador, pode ser que Luzia tenha vivido algum tempo nessa freguesia. Imaginando que Luzia jeje fosse uma escrava que passou sua vida no mundo urbano, as alternativas de atividades eram muitas. Já se sabe das famosas africanas do ganho ou libertas bem sucedidas em atividades de pequeno comércio ambulante<sup>62</sup>. No entanto, as atividades exercidas por escravos em Salvador estavam longe de configurar uma rígida divisão sexual de trabalho.

Maria José Andrade elaborou tabelas sobre as ocupações dos escravos em Salvador, tomando como referência os inventários pós-mortem do período entre 1811 e 1860. Através dessas tabelas constata-se que apesar da grande diversificação de atividades masculinas, tanto escravos quanto escravas, em sua maioria, exerciam atividades domésticas em Salvador (ANDRADE, 1988, p. 129-131). Os anúncios de jornais também ofereciam escravos homens como cozinheiros, solicitavam, por exemplo, “negro ou negra que saibam cozinhar bem”, ou ofereciam para venda “um preto bom cozinheiro”<sup>63</sup>. Da mesma forma, mulheres exerciam atividades consideradas masculinas, por exemplo, João Pereira da Motta arrematante da obra da montanha de segurança ao Theatro São João anunciava, em 1838, que contratava como serventes, para a mesma obra, tanto pretas como pretos, mas que pagava “400rs. às diárias aos pretos, e 329 rs às pretas, sendo todos robustos”<sup>64</sup>. As escravas também representavam maioria da mão-de-obra na lavoura em Salvador, Andrade contabilizou 80 escravas do “serviço da roça ou lavoura”, e 33 do “serviço da enxada” (total 113), enquanto que os escravos constam apenas 45 do “serviço da enxada” (Ibidem, p. 129-130). Em relação ao serviço doméstico se sabe que havia uma preferência dos senhores e senhoras por crioulas ou mulatas, essas desenvolviam atividades como arrumadeiras, cozinheiras, mucamas, copeiras

---

<sup>62</sup> Ver, entre outros, Castro Faria, Sheila de. *Sinhás Pretas, Damas mercadoras*. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Niterói, Tese apresentada para Concurso para Professor Titular em História do Brasil. Universidade federal Fluminense, 2004; Idem, “Damas mercadoras – as pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII a 1850)”. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói, EdUFF, 2007, p. 101-134. GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e Obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro – 1860-1910*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Brasiliense, 1995. SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador, ADUNEB, 2007. SOARES, Carlos Eugênio Libano e GOMES, Flávio dos Santos. “Negras Minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX”. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.), op. cit., p. 191-224; MOTT, Luiz. “De escravas a senhoras”. São Paulo, *Jornal Mulherio*, 1987 e *Diário Oficial de São Paulo*, Leitura, 7 de agosto de 1988; PANTOJA, Selma. “A dimensão Atlântica das Quitandeiras”. In: FURTADO, Júnia F. (org.). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 45-67.

<sup>63</sup> BNRJ, *O Mercantil*, n. 134, 1848, p.4.

<sup>64</sup> Idem, *Correio Mercantil*, n. 486, 1838, p. 4.

etc. e, supõe-se, tinham mais proximidade com a família de seus senhores (SOARES, 2007, p. 37-56).

Essas variações logicamente mudam quando falamos dos engenhos produtores de açúcar localizados no recôncavo baiano (BARICKMAN, 2003, p. 213-266). Em alguns inventários de grandes senhores, em São Francisco do Conde, Cachoeira ou Santo Amaro, sempre as escravas aparecem em pequenas quantidades trabalhando na enxada e poucos escravos aparecem como criados ou cozinheiros<sup>65</sup>. Por outro lado também, viver e trabalhar na área rural não necessariamente deixava as escravas com menos mobilidade do que nas áreas urbanas. Em 1800, o administrador do Engenho do Meio no recôncavo enviava Josefa, escrava do senhor Felipe Dias para comprar na cidade (Salvador) várias mercadorias necessárias ao engenho<sup>66</sup>.

Supondo-se que Luzia viveu seja numa lavoura de cana em Itaparica ou em algum sobrado urbano em Salvador, o mais provável é que fosse uma escrava doméstica. A certeza do capitão Barrozo quanto à paternidade dos seus filhos demonstra que existia um controle muito próximo dela. No período, localizei alguns casos de pais reconhecendo filhos naturais, mas nem todos demonstram segurança quanto a sua prole ilegítima. Em 1824, Sebastião Alves de Castilho, liberto, natural de Salvador, chamava atenção no seu testamento para a ausência de “guarda de ventre” da suposta mãe de sua filha, a crioula Anna Maria. Ele deixava para a suposta filha 50\$000 para desengargo de sua consciência e “pela fama que corre de minha filha”<sup>67</sup>. Outros afirmam, “dizem ser meu filho”. Afinal, o que poderia tornar tão confiável uma escrava africana, além do controle cotidiano e doméstico?

Outra hipótese interessante para explicar o caso de Luzia, é a possibilidade dela ter chegado à Bahia antes da idade adulta, como aconteceu com a liberta Luiza Cardozo Maria de Jesus, natural da Costa da África, que declarou em seu testamento, “fui batizada ainda menina na Conceição da Praia”<sup>68</sup>, ou ainda a liberta Joaquina de Santa Anna e Mello jeje, disse ter

---

<sup>65</sup> Em alguns inventários pesquisados, encontrei sempre escravas, geralmente jovens, do trabalho da enxada, embora sejam em menor quantidade que os homens. Em contrapartida encontrei em maior quantidade escravos como criados e, inclusive, grandes propriedades com apenas escravos cozinheiros, enquanto as escravas aparecem mais como doceiras ou copeiras. Apesar de não especificar as ocupações de escravos e escravas no Recôncavo, Barickman percebe uma diferença entre constituição feminina e masculina que, em regiões produtoras de cana a maioria era de escravos, enquanto em regiões com pequenas e médias propriedades a diferença era menor. (BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto*, op. cit., p. 248-258).

<sup>66</sup> Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – IGHB: “Documentos referentes a escravos e à escravidão. Oferta do Dr. José Wanderley Araújo Pinho. Caixa 12, d. 08.

<sup>67</sup> APEB, LRT 11, 1824, p. 05v.

<sup>68</sup> *Ibidem*, LRT 10, 19/08/1829, p. 276v.

chegado ao Brasil com 8 anos de idade<sup>69</sup>. É possível que esses escravos fossem mais facilmente adaptados à cultura local e estivessem mais próximos dos senhores do que os escravizados já adultos.

Luzia compartilhou da companhia de outros escravos de sua nação<sup>70</sup> no engenho Aratú, inclusive possuía uma escrava. Ao contrário do contratador de Diamantes que não citou o nome de Chica da Silva no seu testamento (FURTADO, 2003, p. 244), o capitão Barrozo, não só a nomeou como mãe de seus filhos pardos como também libertou-a, deixando para ela duzentos mil réis<sup>71</sup>.

Mesmo reconhecendo que essas relações estavam permeadas por uma dominação perversa e desigual, não posso deixar de considerar que Luzia, sem dúvida, teve destino melhor do que muitas de suas companheiras de cativeiro. “Cair nas graças” de um homem poderoso poderia se tornar um dos caminhos, para mulheres alcançarem melhores condições de sobrevivência, principalmente as escravas, e certamente esse foi perseguido por muitas delas. Simbolicamente esse tipo de convivência deve ter interferido nas estratégias senhoriais de dominação.

### **Branças, libertas e escravas: família, patrimônio e poder**

Como já se sabe mesmo numa sociedade fortemente marcada pela hierarquia de gênero, os jogos de poderes nem sempre tiveram resultados negativos para as mulheres, fossem elas, escravas, libertas ou livres. As escravas, por exemplo, se destacam na aquisição de alforrias e as libertas na quantidade de bens, sobretudo escravos. As mulheres da elite também eram capazes de gerir seus bens, não só como viúvas, mas como filhas de grandes proprietários de terras ou gestoras de negócios urbanos (SILVA, 1996, p. 85-98). Começaremos com essas.

<sup>69</sup> Ibidem, LRT 22, 01/08/1832, p. 04v.

<sup>70</sup> É bom ressaltar que as nações não representavam a origem exata dos escravos, muito menos uma única cultura. Para uma discussão mais aprofundada, citamos: SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*, Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 93-127. SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Ásia*, n. 19/20 (1997).

<sup>71</sup> APEB, LRT 04, 1814, p. 83v.

Na Bahia dos séculos XVIII e XIX, muitas mulheres estiveram no governo de escravos em grandes plantações ou administraram negócios na cidade de Salvador. Para se ter uma idéia, no levantamento feito pela historiadora Maria José Rapassi Mascarenhas, nos inventários de 1760 e 1808, da cidade de Salvador, entre as 314 pessoas com algum elemento de riqueza, pelo menos 73 eram mulheres (MASCARENHAS, 1998, ANEXO). Uma delas ocupa o segundo lugar na lista dos mais ricos do período, trata-se de Maria Joaquina Barros, com monte mor de 234:980\$615, seus bens eram oriundos do comércio, da atividade como credora e das carregações marítimas, “era proprietária de três embarcações, um navio no valor de vinte contos de réis, um brigue valendo três contos e duzentos mil réis e um alvarenga no valor de setenta mil réis em 1808” (Ibidem, p. 147). Aparecem também outras mulheres que eram armadoras e, portanto, administravam o comércio entre Brasil e África, como Angola e a Costa da Guiné para comprar escravos (apud, MASCARENHAS, 1998, p. 147).

Nos jornais também aparecem mulheres recém viúvas anunciando que continuariam as atividades dos maridos como D. Joanna Boune viúva do finado Frederico Boune que informava ao público e aos amigos do falecido marido que ela pretendia continuar a casa e fabrica do dito, sem alterações e com a assistência do Sr. Frederico Gutzow<sup>72</sup>. Alguns casos foram relatados por Maria Beatriz Nizza da Silva (1996, p. 96-97), como “a proprietária do Trapiche novo de Santo Amaro da Purificação” que anunciava na Gazeta Baiana os novos preços cobrados no seu armazém e uma viúva na Vila de Cachoeira que assumiu em 1814 “a direção da fábrica de chapéus deixada pelo marido e procurava, através de um anúncio na capital, alguém que soubesse trabalhar naquela manufatura”. A própria *Gazeta da Bahia* era produzida na Tipografia da Viúva Serva e filhos, assim como o *Correio Mercantil*, da Viúva de Precourt e Companhia.

Nas propriedades do recôncavo baiano, na ausência dos senhores, permaneciam não apenas administradores e feitores, mas também as mulheres<sup>73</sup>. A maioria dos grandes proprietários de escravos e engenhos da Bahia possuía mais de uma propriedade, portanto, muitas mulheres não assumiam a administração de escravos e engenhos apenas em estado de viuvez, mas compartilhavam dessa tarefa nas ausências constantes de seus consortes ou pais,

<sup>72</sup> BNRJ, *Correio Mercantil*, julho de 1838, p.3.

<sup>73</sup> Maria Helena Machado afirma que “o século XIX foi marcado, nas grandes unidades produtivas, sobretudo nas do Oeste paulista, por um crescente absenteísmo dos senhores” (p. 87), “afastando-o, até certo ponto, dos problemas disciplinares usuais, tarefa a ser desincumbida pelo feitor, colocava-o mais a salvo das críticas de seus escravos” (p. 89). (MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão*. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas 1830-1888. São Paulo, Brasiliense, 1987, p.87-90.

enquanto esses administravam outras propriedades, ou quando estavam na capital<sup>74</sup>. Por outro lado, muitos engenhos ou lavouras eram de herança das mulheres, advindas de seus pais, tios, avôs e mães, neles muitas delas tinham nascido e crescido, e conheciam seus mecanismos de funcionamento em detalhes<sup>75</sup>. Outras, no entanto, mesmo quando viúvas preferiram ou foram pressionadas a aceitarem as tutelas de procuradores, filhos e genros ou resolveram vender seus bens.

Podemos citar entre tantas outras, alguns exemplos de senhoras que administraram engenhos quando viúvas. A Baronesa de Paraguaçu impressionou o visitante alemão Julius Naeher, que viajou pelo Recôncavo baiano entre 1878 e 1881. Ele refere-se a sua admirável personalidade e comando sobre os escravos no engenho Cassarangongo (REIS, 2000, p. 59). A Baronesa de Itapororocas também assume total controle no processo de inventário dos bens do casal, mesmo com filhos varões adultos e genros, demonstrando que conhecia muito de perto os mecanismos de administração do engenho Guaíba, do qual fica no comando até sua morte em 1840<sup>76</sup>.

Dentre as mulheres não viúvas que administravam temporariamente engenhos na Bahia citamos D. Maria Augusta Ferrão Argolo. Era filha do Barão de Cajaíba. Ainda bastante jovem, e quando a mãe ainda era viva, D. Maria Augusta administrava o Engenho da Cajaíba, localizado em São Francisco do Conde, enquanto o pai permanecia no engenho Itatingüi. O pai, no entanto, controlava tudo a distância através de ordens expressas em cartas trocadas entre eles. Em uma delas, escrita em 1866, informava ao pai sobre o cumprimento de suas ordens,

<sup>74</sup> Barickman cita mulheres que administravam escravos também em propriedades produtoras de fumo em São Gonçalo dos Campos, no Recôncavo Baiano como D. Úrsula Maria das Virgens, que mantinha cinquenta escravos em sua Fazenda da Terra Dura. Refere-se também a senhores dessa região, que tinham como prática a divisão de seus escravos em várias unidades de tamanho médio, que também poderiam, quem sabe, ser administradas por suas mulheres. (BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto*, op. cit., p. 247.)

<sup>75</sup> Mesmo que as mulheres não trabalhassem diretamente na administração de engenhos e de negócios, tinham papel fundamental na reprodução e no funcionamento dos mesmos, como analisa COSTA, Suely Gomes, em *Metáforas do tempo e do espaço doméstico. (Rio de Janeiro, século XIX)*, Niterói: [s.n.], 2v. Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense, 1996. Ver também, sobre as transformações da gestualidade feminina nas práticas escravistas no âmbito doméstico no Rio de Janeiro, COSTA, Suely Gomes. “Entre práticas escravistas e caritativas, transformações da gestualidade feminina”. In: *Revista Gênero: Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG* – v. 1, n. 1. Niterói: EdUFF, 2. semestre 2000, p. 60. Sobre as atividades domésticas ver: GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e Obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro – 1860-1910*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992; SILVA, Maciel Henrique Carneiro da. “Pretas de honra: trabalho, cotidiano e representações de vendeiras e criadas no Recife do século XIX (1840-1870)”. Dissertação de Mestrado, apresentada à UFPE, 2004; CARVALHO, Marcus. *De portas adentro*, op. cit.

<sup>76</sup> APEB, Judiciário, Seção Judiciária, Inventário, 01/96/139/01, 1841.

Já dei vossas ordens ao Lopes que tem-se distinguido pela infame bebedeira, traste miserável! mete-se os dias inteiros em casa, e de tarde quando está bem vexado parte para o canavial onde espanca os escravos sem piedade por cara peitos etc é revoltante meu Pai, estou certa que se aqui estivésseis já o teríeis posto a muito na rua!<sup>77</sup>.

Em outras cartas, D. Maria Augusta deixa transparecer que alguns escravos faziam “corpo mole” para atender suas ordens, principalmente o responsável de enviar e trazer encomendas do Barão. No entanto, ela não faz reclamação sobre os escravos da lavoura, pelo contrário tomava suas dores, reprovando os castigos empreendidos pelo feitor. Como, certamente, ela não supervisionava o trabalho do feitor *in loco*, eram os próprios escravos que demonstrando confiança pela senhora, relatavam os maus tratos sofridos. O fato de ter administrado o Engenho Cajaíba na ausência do pai trouxe tanta segurança a D. Augusta Argolo que a mesma reivindicou na justiça o direito de ser a inventariante dos bens do Barão, em detrimento do seu cunhado<sup>78</sup>.

A portuguesa D. Maria Bárbara, na ausência do marido, administrou o engenho entre 1821 e 1824, apesar de ter dois filhos varões. Ela também reclamava, nas cartas que enviava para seu marido em Portugal, sobre o feitor, dizia: “que negro péssimo é o feitor. Muito te sangrou e a combinação ia adiante, mas eu desfiz-lhe os arranjos dele e dos amigos” (FRANÇA, 1980, p. 54).

Mas, assim como foi para muitos homens, as mulheres também não era fácil administrar escravos<sup>79</sup>. Percebemos a vulnerabilidade de algumas delas<sup>80</sup>, podendo gerar inclusive revoltas. Segundo Reis, em setembro de 1828, explodiu uma revolta no coração da zona canavieira, o Iguape:

Um grupo de escravos do Engenho Novo, propriedade do poderoso coronel Rodrigo Antônio Falcão, após incendiar todas as senzalas, se dirigiu à casa-

<sup>77</sup> APEB, Seção do Judiciário. 01/96/139/02 –1870. Agradeço à Professora Zenaide de Oliveira N. Carneiro pela referência dessas cartas, e também pelas fotos e transcrições que estão na sua tese. CARNEIRO, Zenaide de Oliveira N. *Cartas brasileiras* (1808-1904) – Um estudo lingüístico-filológico. Campinas: UNICAMP, 2005.

<sup>78</sup> Já o seu irmão Alexandre Ferrão Argolo, que estudava direito em Recife, enquanto sua irmã ajudava o pai na administração do engenho, não teve muita sorte com os escravos. Foi assassinado em uma revolta que ocorreu no Engenho Itatingui, em 1878. Em função desse episódio a Baronesa de Paraguaçu foi tranqüilizada pelos seus escravos, que vieram assegurar-lhe sua firme fidelidade e pedir-lhe que não tivesse nenhum receio. Apud, REIS, op. cit., p. 59.

<sup>79</sup> A Baronesa de Monte Santo, por exemplo, proprietária do Engenho Paranaguá, anunciou no jornal de Santo Amaro a fuga de seus escravos. Depois, descobre que muitos estavam refugiados no Engenho do Conde de Subaé, a quem envia correspondência, reclamando seus escravos. (FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhada da liberdade*, op. cit., p. 55-56).

<sup>80</sup> No sul dos Estados Unidos Fox-Genovese transcreve algumas considerações feitas por Sarah Gayle, que morava no Alabama entre 1820 e 1830, que não achava fácil a supervisão de escravos, especialmente quando John Gayle, seu marido, estava fora de casa. Em uma ocasião, ela, como muitas outras mulheres donas de escravos, demonstrou sua profunda impaciência com esta responsabilidade, dizendo: “Eu me desprezava por aguentar as provocações feitas pelos serviçais. Eu poderia passar o resto da minha vida no Norte”. (FOX-GENOVESE, Elizabeth. *Within the Plantation Household, Black and White Women of the Old South*. North Carolina. University of North Carolina Press, 1988. p. 22).

grande, que foi arrombada e saqueada, seus móveis e outros objetos destruídos. Contavam mais de quarenta. Ali procuravam eles pela senhora que pôde escapar a tempo graças à ajuda de um doméstico. Não tiveram a mesma sorte duas crianças escravas, pardas, de seis e sete anos de idade, que dormiam num dos quartos da casa [...]. em seguida assaltaram os engenhos, Campina e o Engenho da Cruz<sup>81</sup>.

No mesmo ano os escravos africanos do Engenho do Tanque mataram seu feitor-mor e vários escravos crioulos, e partiram, aqui também, para um ataque à casa-grande. “A mulher do feitor foi espancada pelos rebeldes, mas conseguiria fugir, junto com a senhora, para o vizinho Engenho Santana, ajudada por escravos fiéis, provavelmente crioulos”<sup>82</sup>. Portanto, a razão imediata para essas revoltas pode ter sido a presença apenas das senhoras.

Num sentido totalmente oposto, com resultados também diferentes, em 1830, na mesma freguesia de Santiago do Iguape uma mulher faz uma grande demonstração de poder. No comando de mais de 100 escravos D. Ana Rita de Menezes, deu ordem para eles invadirem o engenho do Capitão Thomé Pereira que construía uma levada, segundo ela em suas terras. Os escravos e alguns feitores livres ao serem questionados sobre quem estaria no seu comando responderam que era D. Ana Menezes e que não aceitariam ordens de qualquer outra pessoa. Ela não apenas desafiou o juiz de paz mantendo a ordem dos escravos continuarem entupindo a levada, como entrou com representação contra ele acusando-o de favorecer ao Capitão Thomé Pereira em seu detrimento, autorizando a dita construção<sup>83</sup>. No entanto, é bom ressaltar que o poder de D. Ana Menezes vinha da proteção que ela tinha do poderoso Coronel Sodré Pereira com quem teve um filho ilegítimo.

Mas, como se sabe, essas não eram as únicas mulheres com escravos e bens da Bahia. Ampliar os olhares sobre os lugares sociais ocupados por elas não é tarefa fácil. Até porque os grupos são muito variados, libertas, livres, escravas, etnias diversas, legítimas ou naturais, solteiras ou casadas, com filhos ou sem eles. Para tentar uma aproximação maior com o mundo dessas mulheres escolhi como fonte principal os testamentos. Foram pesquisados 662 testamentos de pessoas falecidas entre 1811-1833<sup>84</sup>, distribuídos em 15 livros cartoriais que fazem parte do acervo do Arquivo Público do Estado da Bahia<sup>85</sup>. Apesar de serem catalogados como Livros de Registros de Testamentos (LRT) da capital, Salvador, muitos testadores nasceram e moraram em freguesias rurais ou localizadas no recôncavo baiano, como Matoim,

<sup>81</sup> REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil* (2003), p. 110. Esses últimos assaltos aos Engenhos Campina e Engenho da Cruz, não fazem referências sobre a presença dos senhores ou das senhoras. Sabemos, no entanto, que o Engenho Campina era de propriedade de uma mulher.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>83</sup> APEB. Seção Colonial e Provincial, n. 2394. Já citada no capítulo anterior.

<sup>84</sup> Quer dizer, muitos desses testamentos foram redigidos bem antes desse período, o mais antigo datando de 1790. Além desses, levantei dados de mais 6 livros do período de 1843 a 1858, que não utilizarei aqui.

<sup>85</sup> De um total de 60 livros, para todo o século XIX, atualmente muitos já estão fora de uso, como os livros 1, 2, e 8.



Nossa Senhora do Ó de Paripe, Cotegipe, Ilha de Itaparica, Brotas, Itapagipe, etc. Não realizei uma análise sistemática sobre as freguesias, mas é interessante perceber que em alguns casos esses dados influenciaram nos padrões de propriedade, por exemplo, apesar de não interferirem, aparentemente, nos comportamentos aqui analisados.

Os testamentos de mulheres libertas foram priorizados, inicialmente, como metodologia de pesquisa. No entanto, no decorrer da mesma percebi que aquela estratégia poderia provocar distorções. Ou seja, corria o risco de definir como padrões de comportamento das libertas características que eram compartilhadas também por mulheres livres. Mergulhei, então, na difícil tarefa de visualizar outras referências de análise como, a condição social (livre ou liberto), o gênero (homens e mulheres), o estado civil (casados ou solteiros), filiação (legítimos ou ilegítimos)<sup>86</sup>.

Os testamentos registrados, entre 1811 a 1833, estão distribuídos da seguinte forma: 171 homens solteiros, 90 mulheres solteiras, 223 homens casados e 165 mulheres casadas<sup>87</sup>. Mulheres e homens solteiros ou casados distribuem-se por sua vez entre libertos e livres com ou sem filhos. Os testadores foram separados em filhos legítimos ou ilegítimos, relacionando com a quantidade de bens para tentar criar hipóteses sobre suas cores, exceto, é lógico, os já explícitos, africanos libertos ou crioulos.

**TABELA 1: Mulheres libertas e livres quanto ao estado civil - 1811-1832**

<b>Mulheres</b>	<b>Solteiras</b>	<b>Casadas</b>	<b>Viúvas</b>	<b>Total</b>
<b>Libertas</b>	33	21	20	74
<b>Livres</b>	57	55	68	180
<b>Total</b>	90	76	88	254

Fonte: APEB, Livros de Registro de Testamentos, 1811-1832. Esta é a fonte de todas as demais tabelas.

Começando pelas mulheres solteiras, 33 delas eram libertas, filhas naturais ou sem declaração, 57 eram livres, dessas 38 legítimas, 15 naturais, 1 de pais incógnitos; e 3 não

<sup>86</sup> Infelizmente não tive como estabelecer grandes cruzamentos de fontes com registros matrimoniais, pedidos de dispensa, pois grande parte dessa documentação não está disponível para consulta.

<sup>87</sup> Os homens serão analisados no Capítulo 7.

definem filiação (Ver Tabela 2). Uma das primeiras características das mulheres livres identificadas nos testamentos foi a não especificação de suas cores ou ascendência. Mas, a maioria das mulheres, com filiação identificada, que viviam sem marido ou em concubinato era oriunda de famílias legítimas.

A relação legitimidade/condição social/cor não necessariamente é uma equação fácil. Apenas duas chamadas de Donas e uma filha de Doutor apontam que provavelmente se tratavam de mulheres consideradas brancas naquela sociedade e da elite<sup>88</sup>. Uma delas, com testamento de 1814, é Dona Clara Jozefa Mauricia, filha legítima declarava que teve uma filha natural, Dona Jozefa Mauricia de Santa Anna, que deixava como testamenteira e herdeira. Segundo ela, aquela filha era resultado da “fraqueza humana” a qual fez batizar por exposta e em nome de outra pessoa para “salvar o decoro e honestidade”. Mas era sua filha e como tal a criou em sua própria casa e aonde e “como tal existe e é vista pelos próprios parentes”. Possuía escravos, móveis, propriedades urbanas e uma fazenda de cana em Santa Luzia de Cotegipe. Bens adquiridos em parte por ela e em parte herdados de seus pais. Liberta a escrava Escolástica crioula pela fidelidade com que lhe servia<sup>89</sup>.

Como já afirmei, nem mesmo entre as mulheres legítimas pode-se saber com precisão suas cores. Além disso, não há necessariamente uma regra ou padrão de comportamento familiar. Existem mulheres legítimas que não casaram, mas tiveram filhos naturais, assim como, muitas ilegítimas, ou até mesmo filhas de pais incógnitos, casaram e declararam ter filhos legítimos ou naturais (Ver Tabela 2).

Estabelecer a conexão entre quantidade de bens e legitimidade para definir status ou ascensão social, também não trouxe grandes resultados. Existem duas categorias de filhas naturais: filhas de mães solteiras e pais incógnitos e filhas naturais com pai e mãe declarados. Há um único caso de filha natural que aparece apenas o nome do pai. Mas, de que forma essas características interferiam diretamente nas condições de sobrevivência dessas mulheres? Ter sido filha criada apenas pela mãe trazia dificuldades em termos de bens adquiridos? Isso também é difícil concluir, pois a grande maioria dos testadores são filhos de pais ou mães já falecidos, e pouquíssimos declaram bens herdados. No caso dos legítimos, com raras

---

<sup>88</sup> Sobre a utilização do título de “Dona”, ver: FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, op. cit., p.285-286.

<sup>89</sup> APEB, LRT 04, 1814, p. 227v. A última delas está no registro LRT 04, 1814, p. 136. Ver RUSSEL-WOOD, *Fidalgos e filantropos...* op. cit., p. 246. Ver também Nizza da Silva, que conta alguns casos de mulheres legimando filhas (SILVA, Maria Nizza da. “Mulheres e patrimônio...”, op. cit., p. 90-91).

exceções, não dá para saber quando seus pais falecerem, e se realmente gozaram de convivência familiar.

Entre as 57 mulheres livres solteiras, apenas duas relacionaram sua ascendência com a escravidão, uma era filha de pardos e outra de crioulos. Mas, 7 são filhas naturais, e 9 filhas legítimas, e 36 não declara sua filiação, é provável que fossem libertas ou ilegítimas. Por outro lado, entre as solteiras livres que tiveram filhos naturais, duas não identifica filiação, cinco são também filhas naturais, uma é filha legítima e uma é filha natural que teve filho adúlterino. três solteiras livres se declaram celibatárias (Tabela 2). Aparentemente algumas mulheres livres filhas naturais tenderam a seguir o mesmo padrão de suas mães.

Vejamos alguns exemplos de filhas de mães solteiras que também tiveram filhos naturais. Em testamento de 1822, Rosa Thomasia de Jesus se declara filha natural de Angelica Rosa de Jesus e pai incógnito, nascida na Freguesia de Sam Pedro do Assú deixa 6 escravos, 4 coartados. Determinava que suas duas crias acompanhassem sua mãe até o fim da vida, quando essas ficariam livres. Liberta os escravos, Francisco Diogo e Manoel da Incarnação. Seu testamenteiro é Joaquim de Ávila Pita. Não tem como saber do que viviam e como adquiriram os escravos, nem a relação com os testamenteiros nomeados<sup>90</sup>.

Em 1829, Porcina Maria da Costa também declarava que era filha de mãe solteira, Lourença Maria do Espírito Santo, natural da Freguesia Nossa Senhora da Penha de Jaguaripe, teve 2 filhos naturais, Porcina Maria de Carvalho e Servilha José de Siqueira. Sua mãe e seus filhos são seus herdeiros. Possuía 5 escravos 2 mulheres, 1 homem e 2 crias; uma morada de casas de sobrado e uma casa de campo. Seu testamenteiro é Thomaz da Silva Paranhos<sup>91</sup>.

Nesses dois casos de filhas, aparentemente criadas apenas pelas mães, ainda vivas, pode-se presumir, então, que obtiveram apoio da própria mãe para sobreviverem. Deixam escravos como bens e reproduzem o comportamento de ter filhos naturais. No entanto, ser filha de pai incógnito, não significava, necessariamente, que os pais fossem desconhecidos ou que as abandonaram.

Em alguns casos é possível imaginar que seus pais tinham impedimentos, ou seja, eram homens casados, padres ou de famílias importantes e não podiam estar nos registros, pelos impedimentos das leis eclesiásticas e civis, nesse caso seriam declarados filhos

---

<sup>90</sup> APEB, LRT 10, 1822, p. 125v.

<sup>91</sup> Ibidem, LRT 19, 1829, p. 190v.

adulterinos ou sacrílegos. Mas elas poderiam obter desses alguns benefícios, como empréstimos em dinheiro, escravos etc<sup>92</sup>. Da mesma forma, definir homens como testamentários pode denunciar casos de concubinatos.

Apenas uma das mulheres livres declarava a origem dos bens como fruto do seu trabalho. Em 1814 Maria da Saúde, filha natural de Maria Pereira e pai incógnito, nascida em Nossa Senhora da Piedade do Cabrito no recôncavo, declarou em seu testamento que seus poucos bens foram adquiridos “por sua agência e trabalho”. Possuía uma moradinha de casas de sobrado na Ladeira do Carmo em terras próprias; uma moradinha de casas na Saúde, em terras foreiras; talheres de prata, uma negra velha, Roza. Liberta a sua crioula Maria Francisca, mãe de Maria José, que já era forra e a institui como sua herdeira. Liberta a escrava Thereza, mais velha. E tem uma vasta lista de libertas e escravas beneficiadas. Deixa 20 mil a crioula Fellipa que foi sua escrava e se acha no convento da Soledade da Lapa, escrava de Adriano Araújo Braga. Ao menino Zeferino que criou em sua casa deixa as fivelas de ouro, uma colher, um garfo e uma faca de prata, entregue a seu padrinho Jerônimo da Cunha Braga. Deixa 5 mil réis e um estrado para a crioula Francisca Romana que foi escrava de Domingos da Rocha, 30 mil para Joanna mulatinha filha de Sebastiana Rodrigues mulher cabra, moradora no Pilar que foi escrava de João Rodrigues, falecido. Duas cadeiras para Joaquim de Tal irmão de Francisca, 10 mil réis a um crioulo de nome Jozé Maria que foi seu escravo, filho de uma preta Roza, que estava em Portugal<sup>93</sup>.

A quantidade de mulheres escravas ou ex-escravas beneficiadas por Maria da Saúde demonstram que seu círculo de sociabilidade e dependentes era eminentemente feminino. Ou seja, sua “agência e trabalho” são na verdade suas escravas, e beneficiá-las em testamento era uma forma de demonstrar o reconhecimento pelo auxílio das mesmas no aumento de seus bens, ou simples ato de afeto. Portanto, se ela não precisou casar ou se tornar tutelada por algum homem, exercendo autonomia e liberdade para dispor sobre seus bens, os critérios de legitimidade e gênero caem por terra. Nem sempre era necessário serem filhas legítimas ou tuteladas por um ombro masculino para administrar seus negócios e deles obterem o enriquecimento. O sucesso não dependia, portanto, da legitimidade.<sup>94</sup> Mas, ter sido filha

<sup>92</sup> Nizza da Silva cita caso de mulher branca que teve filho com um padre e, apesar de não ser reconhecida, sempre teve ajuda para sobreviver. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “Mulheres e patrimônio...”, op. cit., p. 93. Ver também CASTRO FARIA, Sheila. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 68-87.

<sup>93</sup> APEB, LRT 04, 1814, p.187.

<sup>94</sup> Ver, sobre a autonomia das libertas, CASTRO FARIA, Sheila de. *Damas mercadorasm* op. cit. E sobre as mulheres no mundo do trabalho em São Paulo, ver DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Cotidiano e poder*, op. cit.

natural e obter o reconhecimento paterno poderiam fazer a diferença, como por exemplo, Joaquina do Sacramento, filha natural de José Almeida Callado, nascida na Villa de Jaguaripe, recôncavo, que deixava 3 filhas naturais, e é uma das pouquíssimas que possuía entre seus bens uma fazenda em terras próprias<sup>95</sup>.

Algumas das solteiras livres se declararam como filhas de padres, como Ignez Dias Cardoso filha natural de Maria da Fonseca com o padre Antonio Dias Cardoso, nascida em Pernambuco deixava também 2 filhos naturais e netos da falecida Manoela, possuía bens razoáveis, como 2 casas de sobrado 4 escravos, todas mulheres, das quais alforriava 3. Joanna Francisca Figueiredo Mascarenhas, nascida em Salvador, também era filha natural do reverendo Padre Antonio de Figueiredo Mascarenhas e Maria da Assumpção, não teve filhos e deixava suas crias Ritta Maria e Francisco como seus herdeiros, possuía 4 escravos que já havia alforriado e beneficia duas escravas<sup>96</sup>.

Entre as 57 mulheres livres solteiras a grande maioria, 42 delas, possuía escravos, uma média de 2 a 4 escravos, eram raras aquelas que possuíam 10 ou mais escravos, a maioria era escrava<sup>97</sup>. Delas 29 declaram que possuíam moradas de casas, apenas 1 tinha gado, outra tinha duas fazendas e gado, 1 possuía fazenda de cana e 2 outras possuíam fazenda. Os bens dessas mulheres citadas eram passados para mulheres da família ou sobrinhos e ex-escravos, neste caso uma das raras formas de transferência de bens de senhores para libertos.

Quanto à cor das mulheres livres solteiras, *grosso modo*, podemos dizer que está indefinida. Se por um lado quatro são aparentemente brancas, 33 libertas, três livres são filhas de pardos, crioulos e africana, por outro lado 54 não define suas origens, apesar da maioria destas ser legítima. Então, incluímos as livres no mundo das brancas? Seriam elas “quase brancas”? Será que por isso mesmo não casavam? Como adquiriam seus bens? Essas perguntas não possuem respostas, mas, numa cidade tão miscigenada quanto Salvador, o mais provável é que fossem descendentes de escravos de terceira ou quarta geração ou talvez a prosperidade lhes tenha retirado sua referência com o mundo da escravidão. Sobre isso, podemos dizer que, ou a cor da pele não tinha importância para definir os livres ou era tão importante para identificar aqueles considerados inferiores socialmente que preferiam omiti-la em seus testamentos.

---

<sup>95</sup> APEB, LRT 12, 1826, p.200.

<sup>96</sup> *Ibidem*, LRT 21, 1832, p. 19.

<sup>97</sup> João José Reis chama atenção para o fato de que grande parte da população de Salvador era de pequenos proprietários (REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil* (2003), p. 32).

Mas, se por um lado a referência as mulheres “de cor” livres desaparecem dos testamentos de Salvador, por outro elas aparecem como proprietárias de bens e escravos no censo de 1835 realizado na Freguesia de Santiago do Iguape e São Gonçalo dos Campos. Os historiadores Barickman e Few perceberam que existia nessas regiões uma grande proporção de mulheres pardas, pretas e cabras nascidas livres, como chefes de domicílio, proporcionalmente bem superior ao número de libertas africanas<sup>98</sup>. Algumas dessas mulheres, sobretudo as *pardas* livres, possuíam uma quantidade razoável de escravos inclusive homens, sobretudo as de São Gonçalo dos Campos<sup>99</sup>. Entre muitas outras variáveis analisadas pelos autores, comparando as duas regiões constatam que em São Gonçalo dos Campos as mulheres pardas, cabras e pretas livres, conseguiam desenvolver melhores estratégias de sobrevivência através da agricultura familiar e outras atividades, do que aquelas que viviam na região do Iguape<sup>100</sup>.

Entre as 33 libertas solteiras, dos testamentos levantados nessa tese, 23 são africanas, a maioria delas da Costa da Mina ou Costa da África (18), 8 nasceram na Bahia, estas últimas todas filhas naturais. Apenas 11 tiveram filhos. As libertas correspondem a um bom número das mulheres solteiras, presume-se as dificuldades com dote, idade ou mesmo opção. É possível que muitas vivessem em concubinatos.

As africanas escravizadas chegavam sempre em menor quantidade do que os africanos cativos que aportavam em Salvador (ANDRADE, 1988, p. 120-126). Por outro lado, elas eram proporcionalmente mais favorecidas do que os homens na concessão de alforrias, principalmente sem ônus<sup>101</sup>. Segundo Oliveira, entre 1779 e 1850, o número de “mulatos equivalia a 10 a 15% da população global de escravos”, assim, o número de mulatos alforriados era bastante alto<sup>102</sup>. Mas, na análise feita, nos testamentos aqui referidos, libertas solteiras e bem sucedidas eram africanas, já o número de crioulas é bem reduzido. O que

---

<sup>98</sup> BARICKMAN, Bert J. e FEW, Martha. “Ana Paulina de Queirós, Joaquina da Costa, and Their Neighbord: Free woman of color as household heads in Rural Bahia (Brazil), 1835”. In: *Beyond Bondage Free women of color in the Americas*. Illinois: University of Illinois Press, p. 184.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 25. Ver também: MATTOSO, Kátia M. de Queirós, KLEIN, Herbert S. e ENGERMAN, Stanley L. “Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforrias na Bahia, 1819-1888”, pp.60-72”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1988. Sobre o Rio de Janeiro, ver CASTRO FARIA, Sheila de. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 129. Segundo Andrade, “a porcentagem média de escravas africanas é de 51,7 % sobre o total de africanos e brasileiras, enquanto o percentual de escravas de origem brasileira é de 48,2% sobre o mesmo total”, ANDRADE, Maria José Souza. *A mão-de-obra escrava em Salvador (1811-1860)*, op. cit., p.118-119.

<sup>102</sup> Inês Oliveira analisa dados de Schwartz e Mattoso, apud OLIVEIRA, Inês. *O liberto*, op. cit., p. 23.

acontecia com as crioulas beneficiadas com cartas de alforria?<sup>103</sup> Talvez se beneficiassem tanto que se tornavam invisíveis, casavam, conseguiam protetores. Esse ainda é um estudo por ser feito<sup>104</sup>.

Em relação aos bens, o mais comum entre as libertas era possuir escravos, 24 delas possuíam escravos, apenas 5 tinham escravos homens, geralmente possuíam uma ou duas escravas. Apenas uma declarou possuir uma fazenda de gado<sup>105</sup> e muitas também possuíam casas. Inês Oliveira encontra para os libertos no período de 1790 e 1850 “dentro os proprietários de imóveis urbanos, 50 homens e 58 mulheres”, com seguinte composição: 42 homens e 46 mulheres “possuíam apenas uma propriedade, em sua grande maioria descrita como “morada de casas de palha”, de “bofetão”, de taipa, de “pedra e cal”, geralmente térreas, de porta e janela, quase sempre em terrenos foreiros a conventos, igrejas ou grandes proprietários urbanos” (OLIVEIRA, 1988, p. 37).

As africanas libertas conseguiam mais do que os africanos em mesma condição desenvolver bem sucedidas estratégias de sobrevivência em Salvador. A partir da análise de testamentos de libertos na Bahia, entre 1790 e 1890, Oliveira percebe que o número de libertas proprietárias de escravos(as) é superior aos dos libertos. Entre 1790 e 1850 são 83% de mulheres libertas donas de escravos enquanto o número de homens chega a 72,3%. De 1851 a 1890 entre os homens constam 35,2% de proprietários de escravos, enquanto que as mulheres representam 57,9%<sup>106</sup>. Ou seja, durante todo século XIX as libertas possuíam sempre mais escravos do que os libertos, e essa diferença é ainda maior na segunda metade do século.

Quanto à preferência da propriedade escrava por sexo, Oliveira percebe que as libertas testadoras do século XIX, na maioria eram senhoras de escravas. Esse padrão se justificava além do “preço mais acessível das escravas sobre o dos escravos” acrescenta que outros fatores de ordem cultural e pessoal entrava em jogo na decisão em administrar escravas. Afirma a autora:

---

<sup>103</sup> Sobre padrões de alforria na Bahia, ver MATTOSO, Kátia M. de Queirós, KLEIN, Herbert S. e ENGERMAN, Stanley L. “Notas sobre as tendências e padrões”, op. cit., p. 60-72. Sobre o Rio de Janeiro, ver CASTRO FARIA, Sheila de. *Sinhás Pretas, damas*, op. cit., p. 129.

<sup>104</sup> Inês Oliveira encontra nos testamentos “apesar do número de africanos e crioulos ser, como vimos, proporcional, nas cartas de alforria, os crioulos, cuja rede de relações era determinada inclusive por laços de parentesco, e cuja assimilação da cultura branca efetuava-se desde o nascimento, constituem uma minoria entre os que fazem testamentos”. (OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *O liberto seu mundo*, op. cit., p. 35.

<sup>105</sup> APEB, LRT 09, 1817, p. 94v. Esse caso também é citado por OLIVEIRA, Maria Inês. *O liberto seu mundo*, op. cit., p. 38.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 41

É bastante claro que para uma mulher era muito mais fácil, em todos os sentidos, controlar escravas do que escravos, sobretudo quando teria que fazê-lo sozinha. Ao mesmo tempo [...] os laços de solidariedade e mesmo de amizade desenvolviam-se entre as mulheres libertas e suas escravas, enquanto vínculos afetivos profundos ligavam-nas às crias<sup>107</sup>.

#### Para Oliveira ainda se justificaria a escolha de escravas

[...] em função da necessidade de suprir os serviços da casa (o que justificaria a presença de escravas entre os testadores do sexo masculino, especificamente entre solteiros e viúvos) e de auxiliar a proprietária em suas atividades ocupacionais. As quituteiras, vendeiras e ganhadeiras, mencionam constantemente a ajuda que nestes misteres lhes prestavam suas escravas<sup>108</sup>

Sobre o Rio de Janeiro e São João Del Rei, entre os séculos XVIII e XIX, Sheila Faria analisou relações semelhantes entre as pretas minas forras e seus escravos. Assim como a Bahia e outras regiões do Brasil e das Américas<sup>109</sup>, as mulheres representavam a maioria dos que tinham acesso às cartas de alforria nessas regiões:

[...] as mulheres foram maioria entre os alforriados em todos os grupos, com exceção dos nascidos na África oriental (Moçambique), em que os homens eram 61%. Entretanto, tiveram que pagar mais por suas alforrias, em relação aos homens de seus mesmos “grupos”. Entre as minas, 75%, no século XVIII, e 62%, no século XIX, conseguiram, de alguma forma, acumular pecúlio para pagar por sua liberdade (CASTRO FARIA, 2004, p. 129).

Questionando o padrão estabelecido pela historiografia na representação das mulheres negras e suas descendentes vistas apenas como pobres, Faria percebeu que as “mulheres forras eram privilegiadas no acesso a alguma forma de acumular pecúlio” (CASTRO FARIA, 2004, p. 168; 2000, p. 92). As africanas minas representavam a “elite econômica do comércio a retalho”, dominavam o pequeno comércio de alimentos e miudezas no Rio de Janeiro no século XVIII e XIX, assim, conseguiam acumular pecúlio considerável, a ponto de comprarem suas alforrias ou de familiares e deixarem testamentos (Idem, 2004, p. 146). As minas forras, inclusive, aparecem na documentação pesquisada por Faria com uma quantidade significativa de escravos. No Rio de Janeiro, entre 1707 e 1812, dos homens forros, 79%

<sup>107</sup> Ibidem, p. 45-46. Infelizmente, Oliveira não diferencia bens de mulheres e homens, tomando como referência o fato de serem casados ou não. Acredito que essa variável representa uma grande diferença no resultado dos dados, pois alguns homens admitem que os bens vieram de suas mulheres, ou elas mesmas assumem que adquiriram bens por seu próprio trabalho ou indústria, enquanto, em outros, vieram do casal ou do homem.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>109</sup> Ver BARICKMAN, Bert J., e FEW, Martha. “Ana Paulina de Queirós, Joaquina da Costa, and Their Neighbord”, op. cit., p. 172.



tinham escravos, entre as mulheres forras, 81% eram escravistas. Em São João Del Rey, das testadoras forras analisadas por Faria, 65% declararam a propriedade de escravos. Entre os forros, somente 29% tinham cativos (Idem, 2004, p. 161).

A maioria das senhoras forras escravistas no Rio de Janeiro investiam também, como na Bahia, em escravaria feminina, e principalmente africana. Segundo Sheila Faria, essa escolha não era apenas porque eram as mulheres mais baratas, mas estava “de acordo com as atividades realizadas, no Brasil, por negras da zona urbana” (Ibidem, p. 199). Como os forros desenvolviam geralmente tarefas manuais procuravam ampliar essas atividades com a utilização de familiares e de escravos, visando “acumular pecúlio com trabalho conjugado” (Ibidem, p. 162), ou seja, ter escravas mulheres que poderiam exercer atividades de vendeiras ou serem alugadas para atividades domésticas variadas daria mais lucro. “Formavam com elas unidades domésticas que incluíam dominação, solidariedade e, por que não, influência” (Ibidem, p. 201). Essas senhoras forras do Rio de Janeiro também desenvolviam variadas formas de solidariedade com suas escravas, constituindo verdadeiras “comunidades femininas negras”, deixando, inclusive, escravas ou ex-escravas e seus descendentes como herdeiros de seus bens em testamento<sup>110</sup>.

Analisaremos agora as mulheres casadas dos testamentos. Das 163 casadas, 122 (aprox. 75%) são livres, dessas 70 são viúvas, e 3 divorciadas. Entre as casadas 42 (aprox. 25%) são libertas, das quais 20 são viúvas. Das livres, 51 (aprox. 42%) são filhas legítimas e 11(9%) filhas naturais, 3 são expostas e as 57 restantes não determinam filiação. Apenas 51 tiveram filhos legítimos e 11 filhos naturais. No entanto, assim como as livres solteiras, não existe uma relação direta entre ser legítima e ter filhos legítimos, em muitos casos filhas naturais tiveram filhos legítimos e vice-versa. Para uma comparação entre as casadas livres e as solteiras livres quanto à legitimidade e filhos legítimos e ilegítimos ver tabela abaixo.

---

<sup>110</sup> As minas libertas do Rio de Janeiro no século XIX também aparecem nos registros da Casa de Detenção e nos anúncios de fugas pesquisados por Carlos Eugênio Soares. Nessa documentação o mesmo padrão encontrado por CASTRO FARIA (2004) nos inventários se confirma. As minas, que Soares chama de afro-baianas, controlavam o comércio ambulante urbano e foram descritas pelos viajantes como poderosas e altivas, cheias de si. (SOARES, Carlos Eugênio L. “A ‘nação’ da mercancia: condição feminina e as africanas da Costa da Mina, 1835-1900”. In: SOARES, LÍBANO, Carlos Eugênio; GOMES, SANTOS, Flávio; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p.209-263.

**TABELA 2: Mulheres livres casadas e solteiras, legítimas/ilegítimas, com filhos naturais e legítimos**

<b>Mulheres Livres</b>	<b>Legítimas</b>	<b>Ilegítimas</b>	<b>Sem filiação</b>	<b>Com filhos naturais</b>	<b>Com filhos legítimos</b>	<b>Sem filhos</b>
<b>Casadas</b>	17	13	93	12*	57	54
<b>Solteiras</b>	09	07	36	10**	—	48
<b>Total</b>	26	20	129	22	57	102

\*Das casadas livres com filhos naturais 3 são também filhas naturais, 4 são legítimas e 6 não identificam filiação.

\*\* Das solteiras livres que tiveram filhos naturais, 2 não identificam filiação, 5 são também filhas naturais, 1 é filha legítima e 1 é filha natural, que teve filho adúltero. Três solteiras livres se declaram celibatárias.

As mulheres que declararam ter filhos naturais ressaltaram em seus testamentos que foram concebidos quando eram solteiras ou no estado de viúvas. Joana Maciel de Sousa, filha legítima, nascida em Salvador, fez testamento em 1832, teve um filho natural quando ainda era solteira. Em 1830, Rosa Maria do Nascimento também legítima, natural do Rio de Janeiro, teve uma filha natural, que nem ao menos sabia se ainda era viva. Já Paulina Luisa Maria da Encarnação, em 1825, disse ter uma filha natural após o marido ter desaparecido, segundo ela informavam que ele havia morrido<sup>111</sup>.

**TABELA 3: Mulheres solteiras livres e libertas com filhos naturais**

<b>Mulheres solteiras</b>	<b>Filhos naturais</b>	<b>Sem Filhos</b>
<b>Livres</b>	10	46
<b>Libertas</b>	11	22
<b>Total</b>	21	68

<sup>111</sup> APEB, LRT 11, PP. 89-90v, 1825.

Em relação aos bens adquiridos as informações são imprecisas tanto para as mulheres livres casadas, como para as solteiras. Como nos testamentos não havia necessidade de listar os bens detalhadamente, esse documento torna-se bem limitado para esse tipo de análise. São poucas as mulheres que declaram possuir bens significativos. Nesse sentido, há uma interferência nas fontes pelo fato de se tratar de freguesias em sua maioria urbanas, apenas 2 mulheres viúvas eram herdeiras de Engenhos de açúcar. Com testamento de 1822, Nepomucena Maria dos Humildes e Marques, viúva, *filha natural* do capitão Antonio Gonsalves Marques e Rita Maria, era herdeira de parte do Engenho Cupioba do falecido pai, em Jaguaripe. Esse caso é um exemplo interessante de transferência de bens de pais para filhos naturais. A segunda em 1830, Romana Joaquina de Brita, sem declarar a natureza de sua filiação era herdeira do engenho de açúcar Limeiro, terras anexas e a Fazenda de gado Pituba. Algumas possuíam roças, casas, sítio, Fazendas, lojas de fazendas secas. Ver tabelas abaixo.

**TABELA 4: Bens de mulheres libertas e livres**

<b>Mulheres Solteiras</b>	<b>Terras</b>	<b>Casas</b>	<b>Escravos</b>
<b>Livres</b>	04(7%)*	29(50%)	38(66%)
<b>Libertas</b>	03(9%)**	11(33%)	26 (78%)

\*Três possuíam fazendas, uma possuía fazenda de cana.

\*\* Duas roças arrendadas e uma fazenda de gado.

**TABELA 5: Bens das mulheres casadas**

<b>Mulheres Casadas</b>	<b>Escravos</b>	<b>Casas</b>	<b>Terras</b>
<b>Livres</b>	71 (57%)	40 (10%)	09
<b>Libertas</b>	35 (85%)	14 (34%)	01*

\* A única que possuía terras dividiu 5 braças para cada um dos 5 escravos e lhes deixou também a casa de farinha

Poucas mulheres livres casadas possuíam mais de uma casa, geralmente duas, mas uma delas ultrapassa esse padrão. Umbelina Clara de Abreu Ferreira, viúva, em 1828, deixava

uma casa de sobrado, na rua do João Pereira, outras em Santo Antonio da Mouraria, outras terras, outra no princípio da ladeira, outra em Santo Antonio da Mouraria, grande, além dos escravos<sup>112</sup>.

A principal propriedade das mulheres casadas, assim como as solteiras e libertas, eram os escravos, 71 (57%) das mulheres livres casadas ou viúvas declaravam propriedade de escravos. Fazem disposições estabelecendo alforrias, ou determinavam algum benefício para ex-escravos, geralmente em dinheiro, mas algumas também deixam casas para seus libertos viverem.

Em 1817, Thereza Maria de Jesus, viúva, de *pais incógnitos*, estabelece no seu testamento que seu testamenteiro comprasse uma moradinha de casa até 200\$000 para seus escravos libertos, são eles Rosa e seus três filhos André Joaquim de Santa Anna, Manoel e Severiana, deixa a André a Manoel 50\$000 réis e a Severiana 20\$000, deixa também para eles seus móveis. A moradia deveria ser vitalícia e após o falecimento deles passaria para a Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe<sup>113</sup>. Em 1815, Ronalda Maria do Sacramento, também viúva, e mãe de 4 filhos, deixava Quitéria, Albino sapateiro, Rafael pedreiro, Delfina e Justa forros e pedia a sua filha religiosa que uma moradinha de casas fosse para o recolhimento dos escravos acima citados<sup>114</sup>. Maria de Assunção Cintra, viúva, sem filhos, em 1829, nomeou seus ex-escravos como herdeiros, são eles, Thereza angola, as mães Escolástica e Silveira e seus filhos Marcelino, Alberto Alexandre, Jeronimo, José Mateus e Rosa de Lima, Maria Ludovica do Patrocínio. Deixava para eles uma casa de morada com lojas de aluguel<sup>115</sup>.

Para as casadas ou viúvas legítimas aparentemente é mais fácil presumir a origem de seus bens, resultado de dotes, herança dos maridos ou familiares; além disso, muitas delas participaram ativamente na aquisição de bens do casal (CASTRO FARIA, 1998, p. 189-195). No entanto, determinar as cores das livres casadas continua sendo impossível. Nenhuma delas se define como filha de pais crioulos ou pardos, mas é provável que muitas fossem mestiças.

Entre as 41 libertas casadas, 29 (aprox. 70%) eram da Costa da Mina, 2 angolas, 1 da Guiné e 09 nasceram na Bahia. As poucas que determinaram a origem dos seus maridos declararam que também eram da Costa da Mina, com exceção de Thereza Maria de Jesus angola que era viúva do português Antônio Garcia, no seu testamento de 1824, dizia que era

<sup>112</sup> Ibidem, LRT 17, PP. 02-06, 1828.

<sup>113</sup> Ibidem, LRT 09, 1817, p. 128v-130.

<sup>114</sup> Ibidem, LRT 05, 1815, p. 84v-89.

<sup>115</sup> Ibidem, LRT 19, p. 90v., 1829.

casada em segundas núpcias com Joaquim da Fonseca, não tinha filhos<sup>116</sup>. Dessas libertas apenas 7 tem filhos legítimos e 6 declararam ter tido filhos naturais. Uma delas Anna Rita Gonsalves, em 1824, liberta da Costa da Mina, era casada com Francisco Pires também nação Mina, mas tinha 3 filhos todos naturais, Manoel Gonsalves, João Gonsalves e Maria Anacleto<sup>117</sup>.

**TABELA 6: Mulheres libertas casadas e solteiras com filhos naturais e legítimos**

<b>Mulheres libertas</b>	<b>Filhos naturais</b>	<b>Filhos legítimos</b>	<b>Sem filhos</b>
<b>Casadas</b>	05**	07*	29
<b>Solteiras</b>	11	–	22
<b>Total</b>	16	07	51

\*Das 7 libertas casadas que tiveram filhos legítimos, duas também tiveram filhos naturais, ou seja, 5 tiveram apenas filhos legítimos.

\*\*Uma delas teve filho do próprio marido antes de casar.

Em relação aos bens, 15 libertas possuíam moradas de casas e a grande parte delas declarava poucos escravos, no máximo oito. Muitas, assim como as livres, deixam bens aos seus escravos, como Maria Catana Rodrigues, nascida na Ilha de Itaparica, que distribuiu 5 braças de terras para seus 5 escravos com a condição de não vendê-las<sup>118</sup>. Efigênciana da Silva, viúva, natural da Costa da Mina em 1827 deixava a casa para a escrava Mereciana, também herdeira do remanescente dos seus bens<sup>119</sup> (Ver Tabela 5).

Como se constata, as informações dos testamentos não são capazes de definir rígidos padrões de comportamento para grupos diferentes de mulheres, nem legítimas ou ilegítimas, solteiras ou casadas, livres e libertas. No entanto, algumas características são bastante interessantes, uma delas é o fato da preferência pelo casamento, a maioria das mulheres libertas e livres era casada. Mas, a maioria também não teve filhos. Isso prova que o

<sup>116</sup> Ibidem, LRT 10, p. 263v., 1824.

<sup>117</sup> Ibidem, LRT 10, p. 208, 1824.

<sup>118</sup> Ibidem, LRT 15, p. 125v.-129, 1827.

<sup>119</sup> Ibidem, LRT 15, p. 206-208v., 1827.

casamento era importante para aquisição de melhores condições de sobrevivência, e não ter filhos era característica generalizada entre livres e libertas<sup>120</sup>. As cores das livres acabaram ficando aprisionadas num labirinto, pois a menos que se utilizem outras fontes e cruzamentos, é impossível definir suas origens e cores.

Outra característica é o fato de que geralmente as mulheres filhas naturais tinham também filhos naturais, ou seja, essas provavelmente tinham mais dificuldade em contrair matrimônio ou simplesmente optavam por permanecer solteiras. Por outro lado, existem também muitos casos de mulheres filhas de pais incógnitos ou de mães solteiras que conseguiram casar e ter filhos. Mas, como o número de mulheres que não definem filiação é bem maior do que as legítimas e ilegítimas, não podemos tirar conclusões muito seguras.

No caso das libertas o casamento acontecia dentro da mesma nação. Além disso, as livres possuíam bens mais significativos para a época como engenhos, terras e fazendas, mas são pouquíssimas, no geral tanto livres quanto libertas, casadas ou solteiras, possuíam poucos escravos e moradas de casas.

As informações dos testamentos das mulheres livres, libertas solteiras e casadas causam um impacto no modelo patriarcal e nas referências de critérios de cor. As solteiras demonstram muita autonomia e a capacidade de gerir seus bens. Elas também estavam rodeadas de outras mulheres e homens com os quais estabeleciam laços de solidariedade e dependência. Isso demonstra a ineficácia das políticas de gênero em torná-las estáticas e uniformes. Por isso, considero necessário discutir de forma mais demorada gênero e patriarcado.

---

<sup>120</sup> Sobre a baixa fertilidade entre as escravas, ver CASTRO FARIA, Sheila de. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 302-304; SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos*, op. cit., p. 295-299. OLIVEIRA, Maria Inês. *O Liberto*, op. cit.,

## Capítulo 3

### Gênero, Patriarcado e escravidão

As fissuras à dominação masculina não assumem, via de regra, as formas de rupturas espetaculares, nem se expressam sempre num discurso de recusa e rejeição.

Rachel Sohiet, 1997, p. 72

A história da família de Luzia jeje – o Capitão Barrozo e seus filhos pardos – remetem, inevitavelmente, a um dos referenciais mais importantes da cultura brasileira, a trilogia – escravidão, patriarcalismo e miscigenação, difundida por Gilberto Freyre (2006). Por isso, entendo que é imprescindível discutir sobre o conceito de patriarcalismo. Não pretendo repetir o que vários historiadores já disseram de forma brilhante, mas, apenas, retomar o debate e introduzir algumas reflexões<sup>121</sup>.

O conceito de família patriarcal já foi criticado em vários aspectos. Os estudos demográficos sobre família, nas décadas de 1970 e 1980, por exemplo, demonstraram outras formas de arranjos familiares além daquele pensado por Freyre (2006). O ponto principal foi a crítica da família extensa e chefiada apenas por homens. Por outro lado, novas críticas surgiram, demonstrando como alguns historiadores confundiram a família patriarcal com a família extensa. Um dos defensores dessa ideia foi Vainfas (1997). Segundo ele,

[...] a maior ou menor concentração de indivíduos, fosse em solares, fosse em casebres, em nada ofuscava o patriarcalismo dominante, a menos que se pretenda que, pelo simples fato de não habitarem a casa-grande, as assim chamadas “famílias alternativas” viviam alheias ao poder e aos valores patriarcais.

Desse modo, o patriarcalismo continuou sendo o “eixo fundamental das relações familiares na Colônia” e “seria antes uma grande bandeira dos moralistas da época moderna,

<sup>121</sup> Ver, entre outros, SAMARA, Eni Mesquita. *As mulheres, o poder e a família. São Paulo, século XIX*. São Paulo: Ed. Marco Zero/Secretaria do Estado de Cultura de São Paulo, 1989; FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*, op. cit.; VAINFAS, Ronaldo. *O trópico dos pecados*, op. cit.; CORRÊA, Mariza. “Repensando a família patriarcal brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil)”. In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes et alii. *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982; ALMEIDA, Angela Mendes de et alii. *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro: *Espaço e Tempo*, UFRRJ, 1987.

os mesmos, aliás, que defenderam a excelência da família conjugal para os povos da cristandade”.<sup>122</sup>

Na verdade, é só darmos uma olhada mais atenta nos testamentos de baianos das primeiras décadas do século XIX, sem a pretensão de enquadrá-los em qualquer modelo explicativo ou construção de padrões, para percebermos a fragilidade do patriarcalismo como conceito. Kátia Mattoso (1992), por exemplo, discorda da visão genérica de família patriarcal e propõe uma tipologia para pensar a família baiana no século XIX, dividindo-a em legal ou consensual e grupos domésticos, defendendo, em alguns aspectos, as propostas dos trabalhos demográficos de Maria Luiza Marcílio (1974). Mattoso (1992), no entanto, não realiza uma discussão teórico-conceitual específica com Gilberto Freyre (2006). No seu texto, o patriarcado aparece como referência importante para pensar as diversas famílias, mesmo as aparentemente nucleares, distinguindo forma de conteúdo, como afirma:

Os grupos extensivos existem, mas são antes exceção à regra. A reprodução do modelo patriarcal característico da vida rural brasileira perde aqui a rigidez, é substituído por formas de organizações familiares mais simples, mais flexíveis, mais adaptadas à cidade. Mas nem por isso são abandonadas as *práticas sociais herdadas da família de tipo patriarcal*. A presença dos agregados é disso exemplo vivo. Esta família baiana mostra traços “modernos” em suas estruturas, e arcaicos em seus fundamentos e em suas atitudes<sup>123</sup>.

O modelo de família extensa também é analisado pelo historiador Bert Barickmam (2003). Partindo de um censo realizado em 1835, no Iguape, uma freguesia açucareira tradicional do Recôncavo Baiano, ele percebe que os engenhos dali não representam a imagem do que diz Gilberto Freyre (2006) sobre a Casa-Grande. O autor centraliza sua análise em 37 fogos de engenhos “moentes e correntes” e lavradores abastados, 29 homens e 8 mulheres (sete delas, viúvas). Aparentemente, as famílias são nucleares e não extensas, mas, segundo Barickmam (2003), confirmar a visão de Freyre (2006) ou discordar dela depende muito dos conceitos. Se utilizarmos a idéia de *fogo* como se pensava na época, as análises se modificam. Diz ele:

A prática de contabilizar os escravos como membros dos fogos de seus senhores constituía, assim, muito mais do que uma simples convenção censitária: refletia a concepção patriarcalista de fogo e família, que permeava

<sup>122</sup> VAINFAS, Ronaldo. *O trópico dos pecados*, op. cit., p. 118-119.

<sup>123</sup> MATTOSO, Katia de Queirós. *Família e Sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio/[Brasília]: CNPq, 1988, p. 126 (grifos nossos).



a sociedade na época. Nessa concepção, os escravos integravam, dentro de uma hierarquia, a família e o fogo de seus senhores. O censo do Iguape, desta maneira, parece não refutar e sim confirmar a visão tradicional de casa-grande – isto é, a visão tradicional tal como costuma ser resumida na literatura secundária<sup>124</sup>.

O autor faz uma análise muito criteriosa sobre os problemas conceituais na bibliografia revisionista sobre Gilberto Freyre (2006). Chama a atenção para suas imprecisões e ambiguidades em relação ao conceito de patriarcalismo, e conclui:

Para resolver esses problemas, será necessário definir com mais cuidado os conceitos de *patriarcalismo* e *família* e especificar com maior precisão a relação entre a unidade doméstica dos censos antigos e *família*. Além disso, também será preciso levar em conta os significados atribuídos historicamente a *família* e a *fogo*<sup>125</sup>.

Em pesquisa sobre famílias no Rio de Janeiro no período colonial, Sheila de Castro Faria faz as seguintes considerações sobre a abordagem de Gilberto Freyre (2006):

[...] buscava entender a origem do caráter brasileiro e achava que nas casas-grandes dos engenhos poderia encontrar o resumo do que então se considerava como “povo”. Os que estavam fora desse universo das casas-grandes, mesmo sendo numerosíssimos, não teriam lógica própria de comportamento – não se organizavam em famílias, eram promíscuos [...]<sup>126</sup>.

Para a mencionada autora, “esse tipo de enfoque mostra o exercício da história do ideal, ou seja, a história de uma tentativa de domínio que poucas vezes se consumava” (p. 47-48), constatando, em inúmeras fontes eclesiásticas e testamentos, que existia uma variação enorme de relações familiares, incluindo os escravos, assim como processos de ascensão social.

Silvia Brügger discorda dos autores que afirmaram a ausência de família patriarcal em Minas Gerais. Em sua tese e extensa documentação, faz uma defesa calorosa de Freyre (2006), afirmando que

[...] ele não atribuía à família patriarcal um predomínio quantitativo na população brasileira. O que ele afirma é a existência de uma sociedade na qual os valores patriarcais são os dominantes, embora não sejam os únicos.

<sup>124</sup> BARICKMAN, Bert J. “E se a Casa-Grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo baiano em 1835”. In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), p. 119.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> CASTRO FARIA, Sheila de. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 47-48.

O que estava em questão não era necessariamente o sexo do chefe de família, mas a representação do poder familiar<sup>127</sup>.

Portanto, “não se tratava de um poder absoluto do ‘patriarca-indivíduo’, mas, sim, do poder da família. A ideia central, sem dúvida, parece residir no fato de as pessoas se pensarem mais como membros de determinada família do que como indivíduos”<sup>128</sup>. A autora assume a defesa do patriarcado, também como demonstração de “respeito e homenagem a Gilberto Freyre”<sup>129</sup>.

Cacilda Machado (2006), estudando formas de mobilidade social em São José dos Pinhais, atribui outros significados ao conceito. Relaciona patriarcado ao poder de construir dependentes, a ponto de tornar-se estruturalmente um

[...] mecanismo eficiente na constituição e reprodução da desigualdade no interior do vilarejo, e mesmo no interior de cada domicílio. Por esta razão, o desejo de autonomia, e de se tornar um ‘pequeno patriarca’, acabava por seduzir mesmo os mais modestos, posto que sua concretização seria fonte de enriquecimento e de distinção social, portanto, de mobilidade ascendente<sup>130</sup>.

Além das discussões sobre família, o patriarcado é utilizado como referência de análise nas relações de poder entre homens e mulheres. Sandra Graham (2005), por exemplo, refere-se ao patriarcado a partir de duas histórias surpreendentes. Na primeira delas, uma escrava, chamada Caetana, disse não ao casamento e foi acolhida por seu senhor, que a ajudou, tentando anular o mesmo. Na outra, uma senhora deixava seus bens para seus libertos que foram embargados por seu sobrinho. No primeiro caso, a autora utiliza como subtítulo “O patriarcado perturbado” e, no segundo, “O patriarcado confirmado”<sup>131</sup>.

Caetana era crioula, com “talvez dezessete anos”, mucama das mulheres da família na casa-grande do seu senhor, Luís Mariano de Tolosa, dono da fazenda Rio Claro, na Província de São Paulo. Em 1835, Caetana foi obrigada pelo senhor a casar-se com o escravo Custódio, mestre alfaiate de vinte e tantos anos. Depois de casada, no entanto, a escrava recusa-se a

<sup>127</sup> BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. “Minas Patriarcal – família e sociedade (São João del Rey, séculos XVIII e XIX). Tese de Doutorado, apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense – UFF – em 2002.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 372.

<sup>130</sup> MACHADO, Cacilda. “A trama das vontades, negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais – PR, passagem do XVIII para o XIX)”. Tese de Doutorado, apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2006, p. 126.

<sup>131</sup> GRAHAM, Sandra L. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 23-117.

consumar o matrimônio<sup>132</sup>. Após quatro dias sem deixar seu marido tocá-la, foi ameaçada pelo seu tio, que prometia surrá-la. Assim, ela recorre ao senhor Tolosa, homem viúvo, para protegê-la de sua própria família. Tolosa acaba acolhendo o pedido de Caetana, aconselhado, inclusive, por um importante homem da região, e entra com processo de nulidade de matrimônio, que é negado pela Igreja.

Para a autora, por causa de Caetana, “toda hierarquia masculina – dono, tio, marido e Igreja – foi perturbada”. Diz, ainda,

Uma jovem escrava enfrentou pressão, desaprovação, até violência física e, com sua determinação, *perturbou a ordenação patriarcal* vigente num lar complexo e quase ideal. Um senhor inclinado a fazer cumprir suas ordens voltou atrás para interceder a favor dela, tirando o tio de seu *papel patriarcal* dentro da família escrava: dois homens foram impedidos de infligir a uma escrava/sobrinha o castigo físico a que tinham direito<sup>133</sup>.

O segundo caso analisado por Graham (2005) é o de D. Inácia Delfina Werneck, mulher solteira que, em 1857, com 86 anos, “preparou sua última vontade”<sup>134</sup>. Fazia parte de “uma das grandes famílias fundadoras do Vale Médio do Rio Paraíba, [...] a maior produtora mundial de café do século XIX”<sup>135</sup>. Mesmo sendo proprietária de muitos bens, D. Inácia era analfabeta e esteve sob a tutela do cunhado e, depois, do seu sobrinho, o Barão do Pati do Alferes. Em seu testamento, instituiu por seus herdeiros, em iguais partes, a liberta Bernardina Maria de Jesus e seus cinco filhos, José, João, Rosa, Maria e Manuel<sup>136</sup>. Para a autora, “tal como o pai, o cunhado e depois o sobrinho haviam sido sucessivamente os homens protetores em sua vida, Inácia queria agora desempenhar o papel característico do homem da casa, administrando os bens de seus herdeiros escravos”. No entanto, seu sobrinho, o Barão do Pati do Alferes, foi seu testamenteiro e, lançando mão de várias estratégias, acabou impedindo Bernardina e seus filhos de tomarem posse dos bens deixados por sua senhora, confirmando, assim, o patriarcado.

Camillia Cowling (2006), analisando a ação das mulheres na transição do trabalho escravo para o trabalho livre no Brasil e em Cuba, entre 1870-1888, também opta por manter o patriarcado como referência de análise. De maneira um pouco mais sofisticada do que

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 23, 48-49. A autora não leva em consideração a possibilidade de Caetana ser filha de seu senhor.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 103 (grifos meus).

<sup>134</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 119

<sup>136</sup> Ibidem, p. 145.

Graham (2005), a autora estabelece uma relação direta entre o conceito de gênero com o de patriarcado e de paternalismo. Argumenta que:

[...] tanto o patriarcalismo quanto o paternalismo, os dois lados do paradigma da paternidade, se referiam primeiramente ao domínio de homens brancos sobre homens negros. Isso deixou as mulheres, ao menos discursivamente, se não materialmente, numa relação mais ambígua com o regime escravista. Esta pode ser uma possível explicação para as diferentes estratégias usadas por escravos e escravas que procuraram mudar sua posição dentro do sistema escravista. Enquanto homens tentaram controlar sua situação através de atos mais dramáticos, a ambiguidade discursiva das mulheres possivelmente as ajudou a manipular o sistema de uma forma não tão acessível ou desejável para homens<sup>137</sup>.

Uma discussão mais inovadora sobre a família patriarcal é a de Durval Albuquerque (2003), que propõe uma análise da invenção do conceito de patriarcalismo, ou seja, a “historicidade do conceito”. O autor chama atenção para o fato de que

[...] os conceitos nunca dirão plenamente as coisas; faz-se necessário, pois, entender que condições históricas possibilitaram a emergência de um determinado conceito, que fundamento ele teve, e a que relações de poder esteve ligado, num dado momento histórico (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p.137).

Para ele, o patriarcalismo surge como uma reação do “discurso tradicionalista” ao processo que o identificava como “feminização da sociedade”, no início do século XX. Durval Albuquerque (Ibidem) afirma que,

Em Freyre, esse conceito não pretende apenas descrever um modelo de família ou a forma de relação entre os gêneros. Ele tem a pretensão de descrever toda uma ordem social da qual o poder patriarcal e a família seriam os elementos nucleares (Ibidem, p.139).

O patriarcalismo de Freyre (2006), que representava

[...] a sociedade do poder masculino, do império dos pais, assentada em relações paternalistas, de filhotismo e apadrinhamento, sociedade das parentelas, ia sendo modificada por um processo visto como de desvirilização, de declínio de um dado modelo de masculinidade, período de confusão entre as fronteiras de gênero, em que as mulheres começam a assumir lugares antes reservados aos homens [Além disso], mais do que um conceito rigoroso [patriarcalismo era] uma metáfora, uma imagem que ajuda a descrever um período (Ibidem, p.140).

---

<sup>137</sup> COWLING, Camillia. “Negociando a liberdade: Mulheres de cor e a transição para o trabalho livre em Cuba e no Brasil, 1870-1888”. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 172.

O que parece fantástico em Freyre (2006), e Albuquerque (2003) percebeu muito bem, é o fato de que

[...] ao lado dessa imagem-eixo, existem outras imagens que frequentemente estão remetendo todos os acontecimentos históricos do começo do século para o campo do masculino ou do feminino, [...] homem e mulher tornam-se, com Freyre, metáforas explicativas de todo o movimento histórico que pretendia descrever (ALBUQUERQUE JÚNIOR, p.141).

Eu diria que Freyre (2006) suspeitou que as relações entre homens e mulheres ou as relações de gênero são as primeiras instancias de poder, como diz Joan Scott (1996). E essa sensibilidade vinha da abordagem cultural do seu trabalho. Não seria possível penetrar na intimidade das famílias e no escravismo e compreender a miscigenação brasileira sem pensar as relações hierárquicas entre homens e mulheres.

O pensamento de Freyre (2006) sobre o Brasil colonial baseou-se nas relações familiares e escravistas que tinham o patriarcalismo como referência principal de poder. Apesar do autor de *Casa-Grande & Senzala* não ter conceituado, com precisão, o patriarcalismo, era fundamentalmente a representação da figura de um indivíduo do sexo masculino, comandando escravos, homens e mulheres, seus filhos, esposa, concubinas e agregados em uma grande propriedade, na qual o centro do poder estava na casa-grande. Mas era mais do que isso: no prefácio da primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, escrito em 1933, o autor começa afirmando que a polidez e a cozinha da Bahia eram “duas expressões de *civilização patriarcal* que se sentem hoje (em 1933) como em nenhuma outra parte do Brasil”(FREYRE, 2006, P.30). Mais adiante, discutindo com seus contemporâneos, ligados a teorias raciais, Freyre (2006) afirma que “a *formação patriarcal* do Brasil explica-se, tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de “raça” e de “religião” do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora”(Ibidem, p.34). Ele se reporta também a um *sistema patriarcal e escravocrata* de colonização portuguesa do Brasil (Ibidem, p.34-35). O *patriarcalismo* também era *rural* e teve sua mais forte característica no Norte. A casa-grande é associada, particularmente, ao engenho de cana, o que chama de “*patriarcalismo nortista*, de Pernambuco e do Recôncavo Baiano, onde a terra se apresentou excepcionalmente favorável para a cultura intensa do açúcar e para a *estabilidade agrária e patriarcal*”(Ibidem, p.43, grifos meus).

Patriarcalismo, portanto, é uma representação de poder que extrapola a família, como diz Albuquerque (2003). É sinônimo e expressão de praticamente todos os aspectos das relações de poder colonial. Para Freyre (2006, p.36, grifos meus), “o alto das casas-grandes foram centros de *coesão patriarcal* e religiosa: os pontos de apoio para a organização nacional”. O aspecto sexual e familiar ele caracteriza como *patriarcalismo polígamo*, quanto ao religioso, reporta-se à “perfeita intimidade do *patriarcalismo brasileiro* com os santos”. Além disso, a *casa-grande patriarcal* “não foi apenas fortaleza, capela, escola, oficina, santa casa, harém, convento de moças, hospedaria [...], foi também banco” (Ibidem, p.40, grifos meus). A *justiça* também é qualificada como *patriarcal*, e ele traz, como um dos exemplos, o patriarca Pedro Vieira que, “por descobrir que o filho mantinha relações com a mucama de sua predileção, mandou matá-lo pelo irmão mais velho” (Ibidem, p.41, grifos meus). Refere-se ao largo ritmo de “vida patriarcal” até a “*domesticação patriarcal de animais*”, na qual a hierarquia das casas-grandes estende-se aos papagaios e aos macacos (Ibidem, p.43, grifos meus). Finalmente, para Freyre (2006), “a história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugal, sob o *patriarcalismo escravocrata e polígamo*” (Ibidem, p.44, grifos meus). Portanto, o seu patriarcalismo é a representação do poder baseado em duas forças fundamentais: a escravidão e a instituição do domínio do macho viril, capaz de submeter sexualmente várias mulheres.

Além de concordar com Albuquerque (2003) que o patriarcalismo é uma invenção e uma “metáfora” ou uma “idéia”, como afirma Sheila de Castro Faria (1998), penso que não é uma invenção patrocinada apenas por Freyre (2006). Não me refiro, especificamente, ao conceito, mas o homem como valor, como centro das decisões e dos poderes também era uma invenção patrocinada pelos próprios personagens históricos, que vivenciavam cotidianamente, no Brasil colonial, a sexualidade, os afetos, a maternidade e a escravidão, através de experiências e regras estabelecidas e garantidas pelo jogo de poder entre os gêneros. Pensar as relações sexuais no escravismo é percebê-las permeadas por estratégias que tentavam garantir o confronto entre liberdade e dependência, representadas, também, pelo direito ao prazer sexual. Não se pode esquecer de que a família patriarcal, como afirma Freyre (2006), era fundamentalmente poligâmica. Ainda que ele se tenha restringido ao serrallo dos senhores patriarcais de forma generalizante, não deixou de introduzir, nas famílias legais, as experiências sexuais variadas, como expressões de poder.

Mesmo reconhecendo os limites dos conceitos, como chama atenção Albuquerque (2003), penso que é importante utilizá-los, não com o intuito de enquadrar as informações, mas ao menos como um diálogo para refletir sobre as relações complexas e distintas que aparecem na documentação. Por isso, quero deixar explícito que penso no conceito de gênero quando escrevo esta tese, por acreditar que essa seria uma maneira válida para entender as relações de poder na escravidão brasileira. Diferente da idéia de patriarcado, que propõe uma rigidez, um modelo onipresente, e mulheres e homens com identidades fixas, as fronteiras de gênero propõem movimento e construção. Isso não quer dizer que as denominações “patriarcado” ou “patriarcal” serão abandonadas, mas resignificadas.

Existem várias formas de pensar as relações de gênero, Joan Scott (1996) cita, entre outras, o esforço que as teóricas do patriarcado fizeram para explicar a subordinação das mulheres através da “necessidade” de o macho dominá-las, sobretudo no que diz respeito à reprodução:

[...] a dominação masculina como um efeito do desejo dos homens de transcender a sua alienação dos meios de produção da espécie, [onde] o princípio da continuidade de geração restitui a primazia da paternidade e obscurece o labor real e a realidade social do trabalho das mulheres no parto (SCOTT, 1996, p.4)<sup>138</sup>.

Para outras teóricas, a resposta para a subordinação feminina estava “na sexualidade em si”, ou seja, “a reificação sexual é o processo primário da sujeição das mulheres”. Scott (1996), apesar de reconhecer a importância dos vários questionamentos trazidos pelas teóricas do patriarcado para explicar a desigualdade entre homens e mulheres, coloca alguns problemas:

---

<sup>138</sup> Optei por discutir, apenas, a abordagem de Scott, mas existe uma vasta bibliografia teórica sobre gênero no Brasil. Citamos, entre outros: SAMARA, Eni de Mesquita, SOHIET, Raquel & MATOS, M. Izilda S. de. *Gênero em debate*. Trajetórias e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: EDUC, 1997; DIAS, Maria Odila L. da Silva. “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”. In: COSTA, Albertina de O. e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992; RAGO, Margareth. “Epistemologia feminista, gênero e história”. In: PEDRO, Joana Maria & GROSSI, Miriam Pillar. *Masculino, feminino plural*. Gênero na interdisciplinaridade. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2000, p. 21-41. Algumas autoras discutem a abordagem de Scott (1996), advertindo para suas opções teóricas pelo conceito de desconstrução, o que compromete a análise ao estilo da História Social. Não vejo, nesse texto de Scott ou em suas análises de temas específicos, a ausência de fontes ou qualquer deficiência de análise, pelo contrário ela é uma das mais brilhantes historiadoras, quando trabalha a análise das fontes, um exemplo de que a ideia de desconstrução não é apenas teórica e abstrata. Sobre esse debate ver, entre outras: TILLY, Louise A. “Gênero, história das mulheres e história social”. *Cadernos Pagu*, (3), 1994, p. 29-62; VARIKAS, Eleni. “Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott”. *Cadernos Pagu* (3), 1994, p. 63-84; SOHIET, Raquel. “História das mulheres e história de gênero. Um depoimento”. *Cadernos Pagu* (11), 1998, p. 77-87.

Primeiro, enquanto aquelas propõem uma análise interna ao sistema de gênero, afirmam igualmente a primazia desse sistema em relação à organização social no seu conjunto. Mas as teorias do patriarcado não explicam o que é que a desigualdade de gênero tem a ver com as outras desigualdades.

Outro problema é o fato de

[...] que a dominação venha na forma de apropriação masculina do labor reprodutivo da mulher, ou que ela venha pela reificação sexual das mulheres pelos homens, a análise baseia-se na diferença física. Toda diferença física tem um caráter universal e imutável, mesmo quando as teóricas do patriarcado levam em consideração a existência de mudanças nas formas e nos sistemas de desigualdade de gênero (Ibidem, p.5).

Essa seria uma teoria problemática para os historiadores, diz Scott (1996): “ela pressupõe um sentido coerente com ou inerente ao corpo humano – fora qualquer construção sociocultural – e, portanto, a não historicidade do gênero em si” [...], “a história se torna um epifenômeno que oferece variações intermináveis sobre o tema imutável de uma desigualdade de gênero fixa” (Ibidem, p.5)<sup>139</sup>.

Diante dessas vertentes que sempre caem de uma forma ou de outra na “oposição invariável e monótona entre homens e mulheres”, a autora diz que “precisamos rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária, precisamos de uma historicização e de uma desconstrução autênticas dos termos da diferença sexual”.

E é exatamente isso que vêm fazendo, nas últimas décadas, gerações importantes de historiadores brasileiros, que já se tornaram clássicos. Todos eles, de alguma forma, realizaram com suas pesquisas a interessante superação da oposição binária, que estabeleceu lugares fixos para senhores e escravos, como afirmava a historiografia tradicional, exaustivamente criticada e analisada<sup>140</sup>. Utilizaram conceitos como identidade, sobretudo a

<sup>139</sup> Joan Scott analisa as marxistas e as teóricas feministas, influenciadas pela psicanálise, mas nos vamos deter, apenas, nas teóricas do paternalismo.

<sup>140</sup> Optei por indicar, apenas, os livros publicados, no entanto é importante ressaltar que existem muitos outros trabalhos em artigos e teses construídas em décadas anteriores, só editados posteriormente. Para a década de 1980, citamos: ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808- 1822. Petrópolis: Vozes, 1988; ANDRADE, Maria José Souza de. *A mão de obra escrava*, op. cit.; MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982; REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986; MACHADO, Maria Helena. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987; LARA, Silvia Hunold. *Campos de violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: CNPq./Companhia das Letras, 1988; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *O liberto: seu mundo e os outros*, op. cit. Na década de 1990, os trabalhos sobre escravidão se consolidaram.



influência de Fredrik Barth, ou a ideia da economia moral de Thompson, o mergulho nas fontes, a busca do cotidiano, a história social, a “micro-história” e a relação com a antropologia. Enfim, o fato é que os escravos assumiram as próprias vidas, surgiram como agentes de complexas relações de poder que não poderiam ser reprimidas apenas pelo chicote. Nesse contexto, a historiografia da escravidão abandonou o princípio de domínio/opressão para entrar nos processos. Diversificou fontes, mergulhando nos arquivos e “resgatando”, literalmente, testamentos, inventários, processos crimes, documentos oficiais, registros paroquiais, etc.

Apareceram, então, histórias intrigantes, relações complexas, que demonstraram o quanto a dinâmica das experiências são muito mais ricas do que o domínio puro e simples do homem-proprietário-branco. Esse fascínio dos historiadores trouxe à tona, mesmo sem teorizar, mulheres, crianças, homens e relatos surpreendentes de relações desconcertantes para os modelos católicos de família, aprofundando temas, como resistências, mobilidade social, identidades étnicas e racismo. As estratégias e as resistências, as revoltas e as acomodações foram alguns conceitos utilizados na tentativa de compreender aquele mundo em ebulição, aqueles sentimentos e decisões inesperadas, tão difíceis de serem atingidas.

Portanto, gostaria apenas de reafirmar essas abordagens, retomando a discussão de gênero que também não é nova<sup>141</sup>. Hoje, estamos todos voltados para os processos, como

---

Entre eles, citamos: CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio*. Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. CASTRO FARIA, Sheila de. *A colônia em movimento*. Nova Fronteira, 1998; CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo*. Recife, 1822-1850. Recife: Editora da UFPE, 1998; GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras na Corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro: ACESS, 1998; WISENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas, escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1998; SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações da formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>141</sup> A maioria dos trabalhos relaciona escravidão com estudos de mulheres e não de gênero. DIAS, Maria Odila L. da Silva, op. cit.; CARVALHO, Marcus J. M. de. “De portas adentro e de portas afóra: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850”. In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), p. 41-78; CASTRO FARIA, Sheila de. *Sinhás Pretas, Damas mercadoras*, op. cit.; Idem, “Mulheres forras: riqueza e estigma social”. *Tempo*, Niterói, v. 5, n. 9, p. 65-92, jul. 2000; Idem, “Damas mercadoras”, op. cit., 101-134; MOTT, Luiz. “*Rosa Egípcia*: de escrava da Costa da Mina a Flor do Rio de Janeiro”. In: SOARES, Mariza de Carvalho. *Rotas atlânticas*, op. cit., p. 135-155; SOARES, Cecília Maria. *Mulher negra na Bahia*, op. cit.; GIACOMINI, Sônia. *Mulher e escrava*, op. cit.; GRAHAM, Sabdra L. *Proteção e obediência*, op. cit.; SOARES, Carlos Eugênio Líbano e GOMES, Flávio dos Santos. *Negras minas no Rio*, op. cit.; SILVA, Maciel Henrique Carneiro da. “Pretas de Honra: trabalho, cotidiano e representações de vendeiras e criadas no Recife do século XIX (1840-1870)”. Recife, Dissertação de Mestrado, apresentada ao departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco, 2004;

chama atenção Joan Scott (2006), “temos que nos perguntar mais frequentemente como as coisas aconteceram para descobrir por que elas aconteceram”. Portanto, entendo que as histórias da escravidão e da família abriram um canal direto de diálogo com o conceito de gênero. Existe, por exemplo, uma semelhança muito grande entre a tentativa de se compreenderem as identidades dos escravos (mina, nagô, jeje, crioulo, etc.) e a idéia da construção das identidades de gênero.

Para a autora,

[...] precisamos substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado, por alguma coisa que esteja próxima do conceito foucaultiano de poder, entendido como constelações dispersas de relações desiguais discursivamente construídas em ‘campos de forças’ (SCOTT, 1996, p. 10).

Esses deslocamentos nas relações de poder encontram-se fartamente na bibliografia sobre história social da escravidão no Brasil. No entanto, proponho uma interlocução mais explícita e precisa entre o gênero e a escravidão. Para fazer isso, estou tomando como referência principal a proposta de Joan Scott (1996). O núcleo essencial de sua definição de gênero: “baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Como diz a autora,

[...] Mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único. Como um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, o gênero implica quatro elementos relacionados entre si: primeiro, símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (frequentemente contraditórias) – Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição ocidental cristã – mas também mitos de luz e escuridão, de purificação e poluição, de inocência e corrupção (SCOTT, 1996, p. 11).

Sobre isso, eu diria que, no contexto da escravidão, o escravo é explicitamente o símbolo do feminino. Ele é emasculado, desvirilizado e submetido, como o feminino, ao poder do senhor, seja ele homem ou mulher. Isso não é novidade, basta fazermos uma conexão com a observação feita por Marcus Carvalho,

[...] seguindo uma tradição historiográfica bastante extensa, ensina Orlando Patterson que a escravização pode implicar na emasculação social do homem, submetendo-o a uma dupla humilhação: a do trabalho forçado e a de exercer um trabalho feminino, como era o caso da agricultura e dos trabalhos domésticos para os bantus ou para os nativos da costa do Brasil no século XVI. Nas cidades, o comércio ambulante de alimentos e o trabalho de cozinha eram atribuídos às negras. Os escravos empregados nesses ofícios, portanto, eram também socialmente castrados pela escravidão (CARVALHO, 2003, p. 47).

Simbolicamente, o confronto entre poderes, o superior representando o masculino, o positivo e o viril, o inferior representando o feminino, faz muito sentido, se comparado com o que Durval Albuquerque (2003) fala sobre como a República foi representada como desvirilização dos homens do poder. Acrescentaria, além da República e da inserção das mulheres em novos lugares, a abolição da escravatura. É bastante sintomático que as mudanças nas políticas de gênero tenham sido acompanhadas pelo fim da escravidão, e vice-versa. Será que a escravidão perdeu sentido, quando os lugares de gênero já não se sustentavam, e vice-versa? E, mais, será que essa referência não foi fortemente complementada pelas teorias racistas? Como estabelecer lugares para homens negros, competindo como supostos “cidadãos”, eles que sempre foram símbolos do inferior, do feminino?

O segundo ponto, levantado por Scott sobre o gênero, diz respeito aos

[...] conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e, tipicamente, tomam forma de oposição binária que afirma, de modo categórico e inequívoco, o sentido de homem e mulher, de masculino e feminino. De fato, essas afirmações normativas dependem da rejeição ou da repressão de outras possibilidades alternativas e, às vezes, ocorrem confrontações abertas ao seu respeito (SCOTT, 1996, p. 11).

Esses conceitos normativos estão presentes no Brasil colonial, na tentativa da Igreja Católica em reprimir e rejeitar insistentemente outras formas de arranjos familiares e relações sexuais, que não fossem as estabelecidas por sua política de gênero, misógina, seguidas por leis estatais, como a proibição do concubinato. Esses conceitos normativos são reafirmados sempre em contextos de conflitos.

O quarto aspecto do gênero é a identidade subjetiva. [...] Os historiadores devem, preferivelmente, examinar as maneiras como as identidades de

gênero são realmente construídas e relacionar seus achados com toda uma série de atividades, organizações sociais e representações culturais historicamente situadas (Ibidem).

O mais interessante na utilização do gênero para a percepção da escravidão no Brasil é retomar a idéia de Scott de que “o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”, ou seja, “o gênero é um campo primeiro no seio do qual ou por meio do qual o poder é articulado. O gênero não é o único campo, mas ele parece ter constituído um meio persistente e recorrente de tornar eficaz a significação do poder no Ocidente, nas tradições judaico-cristãs, bem como islâmica”. Dessa forma,

[...] o conceito de gênero estrutura a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Na medida em que essas referências estabelecem distribuições de poder (um controle ou um acesso diferencial aos recursos materiais e simbólicos), o gênero encontra-se doravante implicado na concepção e na construção do poder em si (Ibidem, p. 12).

Aqui está o ponto da percepção de Freyre (2006). O patriarcado, ou seja, o domínio do viril, do homem sobre a mulher, do senhor sobre o escravo, foi utilizado por ele como uma instância básica de poder. A diferença é que ele via o patriarcado como um sistema determinante e implacável, e relacionou esse poder diretamente à sexualidade. Pretendo perceber o poder na escravidão como política de gênero, como uma relação inventada cotidianamente; testado, ameaçado e reforçado a todo o momento. Ou seja, o poder dos homens mantinha-se através de instâncias normativas e da manipulação dos símbolos. Posso explicar essa proposta, utilizando exatamente as palavras de Marcus Carvalho (2003):

Considero o patriarcalismo como um contexto relacional, um processo tenso, de cuja construção as mulheres também participavam. A dinâmica deste feixe de tensões eventualmente também poderia voltar-se contra os homens, uma vez que a eles eram atribuídas pesadas regras de honra e o dever de prover o sustento das mulheres da família, uma obrigação que nem sempre eram capazes de cumprir. Ao jogar com essas contradições, algumas mulheres aprendiam a gerenciar melhor suas relações com os homens, aumentando sua esfera de atuação, pressionando os limites dos rígidos códigos patriarcais de conduta. Conquistavam assim espaços políticos e econômicos que normalmente lhes seriam vedados (CARVALHO, 2003, p. 42).

Também se podem relacionar as representações de poder na escravidão, simbolicamente, com o masculino e o feminino. Os senhores e todos os símbolos que os constituem podem, sim, ser vistos como a representação do viril, enquanto os escravos são inferiorizados e emasculados, feminizados. Exemplo disso é a consideração feita por Joaquim

Nabuco, em 1883, falando sobre os problemas causados pela escravidão na sociedade brasileira, no seu livro *O Abolicionismo*. Diz ele que “a escravidão cercou todo o espaço ocupado do Amazonas ao Rio Grande do Sul de um *ambiente fatal* a todas as qualidades *viris e nobres*, humanitárias e progressivas, da nossa espécie; criou um ideal de pátria grosseiro, mercenário, egoísta e retrógrado” (NABUCO, 2000, p.109). Nesse sentido, para ele, viril é sinônimo de nobreza, progresso e humanidade, portanto, podemos dizer que o contrário, fruto da escravidão, estava relacionado com o não viril, não masculino.

Na Grécia Clássica, o comportamento sexual e reprodutivo do escravo não era significativo. “Aristóteles que era imensamente preocupado com o sexo de homens e mulheres livres, não reconhecia o sexo entre escravos”. Para ele, “em outras palavras, os escravos não tinham sexo porque seu gênero não importava politicamente” (LAQUEUR, 2001, p.67). No caso da escravidão brasileira, apesar de os escravos não terem importância na política formal, seus gêneros não foram desconsiderados nos jogos de poder senhoriais. Talvez, por sua importância econômica como principal mão de obra e pelo desafio dos senhores(as) na administração das diferenças quantitativas e culturais entre homens e mulheres, esses senhores precisaram efetivamente lançar mão do jogo de poder, baseado no gênero como estratégia de domínio escravista.

Mas, afinal, como se pensava em sexo no Brasil colonial? Quais práticas representavam poder? O confronto principal não foi entre homens e mulheres, como afirmou Cowling (2006). Uma das formas do poder político representado na Grécia Clássica, assim como na Idade Média Islâmica e nas sociedades indígenas do Brasil, era a partir das relações sexuais entre um homem e um menino<sup>142</sup>. Dessa forma, o contraponto macho/fêmea era reproduzido entre os próprios homens, como garantia dos lugares e das hierarquias ocupadas por cada um deles na sociedade. Não podemos saber, com precisão, o quanto práticas eróticas entre homens foram utilizadas como representação de poder na escravidão brasileira, apesar de sabermos que elas efetivamente existiram. Segundo Luiz Mott (1988a e 1988b), elas não representavam a relação de inferioridade do escravo e a virilidade do senhor (MOTT, 1988b, p.17-74). No entanto, mesmo que os escravos, considerados homens inferiores, no mesmo nível de meninos ou mulheres, não fossem utilizados sexualmente para garantir o poder dos senhores, pelo menos, simbolicamente, o foram. A representação do poder era estabelecida,

---

<sup>142</sup> Sobre os indígenas, ver Freyre, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, op. cit., p. 187-188; FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*, o uso dos prazeres. Vol. 2. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 181-198; Sobre a Idade Média Islâmica e a Grécia: SCOTT, Joan. Gênero como categoria de análise, op. cit., p. 13.

além da construção de dependentes, através do símbolo do senhor branco, que domina homens e mulheres escravas, e tem prioridade no usufruto e na escolha das mulheres para realizar seus desejos. Com essa relação básica é que se fazia confronto e se estabelecia o controle das mulheres da elite e dos homens escravizados, duas ameaças constantes ao poder do proprietário. Por outro lado, paradoxalmente, essas relações de poder proporcionaram mobilidade social e ascensão, filhos ilegítimos, libertos(as) bem sucedidos(as) e uma sociedade altamente miscigenada.

Nesse contexto, como “as estruturas hierárquicas baseiam-se em compreensões generalizadas da relação pretensamente natural entre homem e mulher” (SCOTT, 1996, p.14), a autoridade dos senhores deve ser garantida a todo o momento, graças à exclusão das mulheres do seu funcionamento, e, quando isso ocorre, o poder deve ser emanado do senhor e o padrão deve ser mantido. Como na escravidão, há uma interlocução entre gênero, etnia/cor e condição, os jogos de poder se estabelecem, utilizando todos esses referenciais, sendo que, simbolicamente, a distinção masculino/feminino remete também a poder/submissão, branco/negro, senhor/escravo. Por isso, concordo quando diz Maria Odila: “alguns estereótipos e valores ideológicos relativos aos papéis sociais femininos têm menos a ver com uma condição universal feminina do que com tensões específicas das relações de poder numa dada sociedade” (DIAS, 1995, p.101). Concordo, ainda, quando Graham afirma que “A legitimidade do poder do senhor num regime escravista é necessariamente uma questão precária”, mas discordo, em parte, da continuação:

Na ausência de uma ideologia explícita baseada na raça, que os fazendeiros brasileiros nunca se sentiram obrigados a elaborar, os donos de escravos justificavam seu poder por meio da conduta que o costume estabeleceu aos poucos como apropriada (GRAHAM, 2005, p. 80).

Considero que a simbologia do gênero garantia a submissão e essa é a grande metáfora do poder na escravidão. O próprio “costume” também será inspirado nas hierarquias de gênero.

Relacionar gênero com patriarcado ou paternalismo, como fez Cowling (2006), pode ser uma opção de análise interessante, mas, por outro lado, pode reafirmar as identidades masculinas e femininas independentes da ideia de construção. Fazer um questionamento sobre convenções de gênero, como fez Fox-Genovese (1988, p.192-241) também pode aprofundar a relação entre gênero e escravidão. O importante é que o gênero seja trazido para o foco

principal da análise do poder na escravidão, ou seja, o gênero era uma referência eficiente para definir as relações de poder entre senhores(as) e escravos(as) e, nesse sentido, torna-se a grande “ideologia”. Essas preocupações envolviam não necessariamente divisão de trabalho, mas, principalmente, o controle sexual de mulheres e homens escravizados.

O poder do senhor, homem ou mulher, deveria ser mantido simbolicamente como viril por excelência, enquanto o escravo seria a representação da inferioridade feminina. Por isso, ao liberto caberia o desafio de tornar-se “homem”, com tudo que isso simbolizava e esse talvez fosse o ponto mais alto a ser atingido na busca pela liberdade entre os homens egressos da escravidão. As mulheres não mudam de *status*, são consideradas mulheres sejam escravas ou libertas, mesmo tornando-se proprietárias, presume-se que permanecessem sem acesso a poderes, não eram ameaças<sup>143</sup>. Por isso, é possível que os homens carregassem mais ambiguidades do que as mulheres, porque eram homens, mas eles deveriam permanecer sem poder, a manutenção dessa ambiguidade era o foco das relações na escravidão. Talvez por isso, as hierarquias entre as identidades étnicas fossem mais fortes entre os homens escravos ou libertos do que entre as mulheres<sup>144</sup>.

É importante ressaltar, mais uma vez, que quando me refiro a gênero, no período colonial brasileiro, o relaciono com um momento no qual o sexo era único. A diferença biológica que definiu especificidades para os corpos masculino e feminino só ocorreu no Brasil principalmente quando da divulgação das teses médicas, na segunda metade do século XIX e início do XX. No período colonial, assim como na Europa,

[...] os pares de oposições ordenadas opunham-se a uma carne única que não era inerente a eles próprios. Paternidade/maternidade, macho/fêmea, homem/mulher, cultura/natureza, masculino/feminino, digno/indigno, legítimo/ilegítimo, quente/frio, direito/esquerdo, e vários outros pares eram vistos em um corpo que em si não fazia essas distinções com nitidez (NISHIDA, 2003, p. 75).

Isso significa que as distinções de poder e papéis sociais entre homens e mulheres eram estabelecidas e confirmadas a partir das relações de poder que se construíam cotidianamente. “A ordem e a hierarquia lhe eram impostas de fora”, ou seja, aquele corpo de sexo único, no qual a mulher era meramente um homem invertido, foi mais ilustrativo do que

<sup>143</sup> Sobre a competição entre homens brancos e forros e como isso favorecia as mulheres receberem mais alforria do que os homens escravos, ver HIGGINS, Kathleen J. “Licentious liberty”, op. cit., p. 81-83.

<sup>144</sup> Ver sobre identidade e gênero entre libertos e libertas em Salvador no livro NISHIDA, Mieko. *Slavery and Identity. Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Indiana, Indiana University Press, 2003.

determinante, pois, “historicamente, as diferenciações de gênero precederam as diferenciações de sexo”, ou seja, as hierarquias entre homens e mulheres eram mais uma referência de poder do que de natureza. Naquele

[...] mundo público predominantemente masculino, o modelo de sexo único apresentava o que já era muito evidente na cultura mais genérica: o *homem* é a medida de todas as coisas, e a mulher não existe como uma categoria distinta em termos ontológicos (LAQUEUR, 2001, p. 75).

Apesar disso, como ainda ressalta o autor, “nem todos os homens são masculinos, potentes, dignos ou poderosos, e algumas mulheres ultrapassam alguns deles em cada uma dessas categorias. Porém, o padrão do corpo humano e suas representações é o corpo masculino”(Ibidem). Ainda não haviam sido criadas patologias para os comportamentos sexuais, como a mulher histérica e o homossexualismo, que estabeleciam, cientificamente, modelos bastante contundentes de corpo e comportamento (FOUCAULT, 1988, vol.I).

Talvez esse tipo de inversões, que tem como base as relações de poder e não o sexo, esteja presente nas representações construídas nos rituais de candomblé. Segundo Rita Segato (2003), entre os Yorubás, os orixás eram divindades livres e acima das restrições humanas, eram, sem dúvida, dotados de anatomia e comportamento sexualizado em suas representações mitológicas (SEGATO, 2003, p.339), mas não existe uma hierarquia de gênero fechada, a geração prevalece sobre o gênero, ou seja, um superior é superior, independente do tipo de corpo que apresenta, mas, independente do corpo, os termos de gênero permanecem como um idioma para relações sociais e organizam alguns aspectos da interação social (Ibidem, p.341). Esse tipo de sistema Yorubá era irônico com o patriarcado. A autora exemplifica, dizendo que, à primeira vista, o panteão de culto de tradição Nagô, de Recife, apresenta

[...] a aparência de um grupo familiar formalmente organizado, mas logo se percebe que o pai Orixanala, um patriarca, que apesar de sua personalidade vingativa, não exerce sua prerrogativa de autoridade sobre os outros orixás, já que é lento e débil. Uma mãe Yemanjá que, não obstante sua aparência suave e polida, é falsa e traiçoeira “como o mar”, uma mãe que não criou seus próprios filhos, fazendo com que fossem cuidados por uma mãe de leite, Oxum. Essa que não é a que gesta, mas a que cuida faz eco a símbolos relacionados com a mulher branca da Casa Grande e a escrava ama-de-leite. Um pai Orixanala, que cria muito amorosamente uma filha, sua preferida, que é fruto de sua mulher Yemanjá, em um caso de infidelidade com um deus mais poderoso que ele. Uma esposa Iansã, que se diz mais viril que seu marido Xangô, porque ela comanda os espíritos de morte, um primogênito da dinastia muito trabalhador e aplicado Ogum, cujo trono é usurpado pelo astuto irmão menor Xangô, com a conivência da mãe Yemanjá, que não faz



nada para evitar, porque teme mais a desordem do que a injustiça, um pai contempla omissa e impotente a injustiça. (Ibidem).

Segundo a autora, além disso, pelo menos dois episódios de sedução homossexual entre as divindades são narrados, sem mencionar as práticas sexuais e o modo de vida que se apoiam nesta mitologia, aparentemente convencional e hierárquica, representam para ela

[...] um discurso irônico sobre a sociedade brasileira, onde não apenas a determinação biológica é removida do seu lugar usual de suporte da ideologia, senão também o patriarcado e a hierarquia são desestabilizados pelas práticas diárias. As fundações patriarcais de um estado “doméstico” privatizado são também questionadas. Uma dúvida fundamental sobre as estruturas de gênero na qual se assenta a moral social dominante é inoculada no sistema político em sua totalidade (Ibidem, p. 348).

Esses símbolos são bastante interessantes para repensar o patriarcado. Ao que parece, a cultura Yorubá, via candomblé, deixou impressa nas suas manifestações e estruturas mitológicas, como diz a autora, “a “farsa” do patriarcado, e, ao mesmo tempo, em que o aceita como referência, devolve-o minado e transgredido pelo uso”. Mas, acrescento que ao invés de pensar numa produção da diferenciação, essas mitologias, na verdade, revelam o quanto o patriarcado era frágil como discurso dominante.

Por todas essas possibilidades de reflexões, acredito que o patriarcalismo de Freyre (2006) pode ser repensado a partir do conceito de gênero, tornando-se mais dinâmico para o estudo da escravidão no Brasil.

**PARTE II**

**Capitão Manoel de Oliveira Barrozo: senhor solteiro, escravos  
casados**

## Capítulo 4

### Recriando o mundo do Capitão Barrozo

Talvez a vida seja um feixe de contradições, e a tentativa de impor coerência a ela seja um equívoco

Robert Darnton (2005)

O Capitão Manoel de Oliveira Barrozo era filho legítimo do Capitão Manoel Barrozo de Oliveira e de Dona Antonia de Azevedo, nascido na Freguesia da Sé, Salvador, provavelmente na primeira metade do século XVIII. O sobrenome de sua família não está entre as poucas da aristocracia baiana que permaneceram preservadas pelos seus descendentes e pela historiografia e, infelizmente, não teve possibilidade de acesso a documentos suficientes para reconstituir, com precisão, a trajetória da família Barrozo. Mas o pai dos filhos de Luzia, além de ostentar o título de capitão, possuía escravos e engenho, ou seja, carregava características que o colocam entre os brancos privilegiados e poderosos da Bahia.

Os critérios de enriquecimento e *status* na sociedade colonial brasileira tiveram como referência as características do Antigo Regime português. Segundo Maria Jozé Rapassi Mascarenhas<sup>145</sup>, “a riqueza colonial deve ser considerada, não só como riqueza produtiva, visando lucro e acumulação, mas também como riqueza fidalga, visando *status*, prestígio e honra”.

Assim como a sociedade portuguesa, no Brasil,

[...] para pertencer à mais alta posição da hierarquia social não era suficiente ser abastado, teria, como princípio fundamental, viver honradamente. Isto significava ter uma vida baseada em valores morais e em qualidades expressas nos bens materiais e comportamentais da vida cotidiana. As construções, o morar, o vestir, o comer, o ter criados, a forma de tratamento nas relações pessoais deveriam manifestar riqueza e *status*, pois, esses elementos eram imprescindíveis para diferenciar pública e socialmente as pessoas daquela sociedade (Ibidem, p. 103).

---

<sup>145</sup> MASCARENHAS, Maria José Rapassi. “Fortunas coloniais – elite e riqueza em Salvador, 1760-1808”. São Paulo, Tese de Doutorado, apresentada ao Departamento de História da USP, 1998, p. 36.

Kátia Mattoso também ressalta que a organização social da Bahia era inspirada no modelo português, mas que tomou características próprias (MATTOSO, 1992, p.588). Primordialmente, a dicotomia era entre brancos livres e escravos, que se tornou cada vez mais complexa com os processos de mestiçagem e a prática da alforria. Dessa forma, foi aparecendo “uma nova e cada vez mais numerosa categoria de homens livres e não brancos, aos quais era preciso atribuir um lugar na escala social”.

A elite era constituída por uma “nobreza da terra”, que aspirava a fidalguia, mas não passava de uma aristocracia sem títulos ou tradições familiares (Ibidem, p.589). Os valores dessa sociedade eram baseados no *status*, nos privilégios, na honra e na restrição ao trabalho manual (MASCARENHAS, 1998, p.102). Mas, na Bahia, um dos critérios mais fortes de distinção social era a cor, “o branco era sempre [...] um aristocrata em potencial”, assim os recém-chegados de Portugal tinham grande facilidade de ascender e enriquecer, conquistando um lugar entre a “nobreza da terra”. A medida da riqueza, na Bahia, era possuir terra e escravos, e, principalmente, ser senhor de engenho, o que “reunia em sua pessoa riqueza e poder”, mas essa condição não era sempre permanente (Ibidem, p.589-590). As fortunas eram feitas rapidamente e acabavam também rapidamente<sup>146</sup>.

Mattoso (1992, p. 596-697) define duas estratificações sociais para a Bahia, uma de Salvador e outra do Recôncavo. Para Salvador, distingue quatro grupos, estabelecendo como critérios: o econômico, o prestígio social e o poder:

O primeiro reúne todos aqueles cujos rendimentos líquidos ultrapassavam um conto de réis: altos funcionários graduados da administração real [...]; oficiais de patentes mais elevadas [coronéis, tenentes-coronéis e sargento-mor] alto clero secular [...] e grandes negociantes e, por fim, os grandes proprietários de terras, senhores de engenho e pecuaristas

O segundo grupo é o dos que auferiam entre 500.000 réis e um conto de réis por ano. Eram funcionários de nível médio, [...] oficiais de nível médio [capitães, tenentes e suboficiais], membros do baixo clero, lojistas, alguns proprietários rurais, profissionais liberais, os que viviam de rendas, e mestres-artesãos de ofícios considerados nobres.

O terceiro grupo é dos que os rendimentos não passavam de 500.000 réis anuais, compreendia funcionários públicos e militares de baixo escalão, integrantes de profissões liberais secundárias, artesãos e comerciantes de frutas, legumes e doces nas ruas, alforriados, pescadores e marinheiros.

O quarto grupo era de escravos, mendigos e vagabundos [...]. (MATTOSO, 1992, p.596-597)

<sup>146</sup> Ver sobre o assunto, na Bahia, SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos ....* Sobre as fortunas no Rio de Janeiro, ver FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento...* Para a autora, as fortunas não se desfaziam tão rapidamente, mas em uma ou duas gerações. Ver, principalmente, o capítulo 3 p. 163-206.

Sobre as estruturas sociais rurais da Bahia, a autora afirma (p. 592):

[...] os habitantes dos engenhos no final do século XVIII podem ser classificados em diversas categorias sociais, ordenadas em pirâmide: no topo, o senhor de engenho, seguido dos ‘lavradores’; depois, diversos grupos de assalariados, em que os serventes ocupavam o nível mais baixo. Estes geralmente eram recrutados entre os ‘moradores’, camponeses livres, muitas vezes ex-escravos ou descendentes de escravos, gente sem terra cuja existência e permanência no domínio dependia da boa vontade do senhor. Sua função era produzir gêneros de subsistência e alugar sua força de trabalho para tarefas bem precisas; por fim, na base da pirâmide, os escravos (MATTOSO, 1992, p.592).

Considerando-se essa proposta de estratificação social, podemos incluir o Capitão Manoel de Oliveira Barrozo no segundo grupo de Salvador, pois era oficial de nível médio. Mas também era um senhor de engenho, possuía terras e escravos e se encaixava, tranquilamente, no principal grupo do recôncavo<sup>147</sup>. Isso demonstra como são mais complexas as estratificações sociais. Se pensarmos nos seus filhos pardos, que herdaram engenhos e escravos, esse modelo fica mais limitado ainda, pois acrescentam-se questões relativas à cor.

Vejamos, primeiramente, as funções e as características do título de capitão naquele período.

## **O capitão**

No Brasil do século XVIII, as organizações militares seguiam o modelo de Portugal, estavam divididas em três categorias: as tropas de 1ª Linha, chamadas Regulares, as de 2ª Linha, tropas Auxiliares ou Milícias, e as de 3ª linha, as Ordenanças. As Regulares eram formadas por profissionais permanentes, que recebiam remuneração pelos serviços. Além disso, possuíam um quadro hierárquico de carreira, com corpos de infantaria, cavalaria e artilharia, recrutados para as grandes guerras. As tropas de Auxiliares ou as Milícias não recebiam remuneração, destinavam-se a manter a segurança interna, mas como corpo de reserva da 1ª linha. Também poderiam ser convocadas para proteger as fronteiras e, enquanto persistissem mobilizadas, receberiam como os soldados pagos<sup>148</sup>. As Ordenanças também não

<sup>147</sup> Ele estava inserido na trilogia definida por Rapassi Mascarenhas: “a terra, o escravo e o engenho: a trilogia, formando o mais importante conjunto produtivo da colônia”. MASCARENHAS, Maria José Rapassi, op. cit., p. 114.

<sup>148</sup> CAVALCANTI, Irenilda Reinalda Barreto de Rangel Moreira. “Foi Vossa Magestade Servido Mandar, representações e práticas do bom governo nas cartas administrativas de Martinho de Mendonça (MG, 1736-

eram remuneradas e serviriam, apenas, em pequenas guerras de abrangência local e circunscrita, ou poderiam também guarnecer as praças mais vizinhas. Tanto as Ordenanças quanto as Milícias recebiam gratificações através de honrarias e títulos das Ordens Militares<sup>149</sup>.

Em Salvador, segundo Kátia Mattoso (1992), o critério de organização dos regimentos era “profissional e racial”. “Faziam parte das milícias todos os homens adultos e livres que não servissem nas tropas de primeira linha ou nas ordenanças” (MATTOSO, 1992, 227). O 1º e o 2º regimentos eram formados por homens brancos, comerciantes e seus empregados, mas o 3º e o 4º eram formados por negros e mulatos, respectivamente, o comandante era branco, mas existiam oficiais mulatos de altas patentes<sup>150</sup>.

O pai do Capitão Barrozo, Capitão Manoel Barrozo de Oliveira, fazia parte das Ordenanças. A doação de Cartas Patentes para Corpos de Ordenanças era sinônimo de honra e privilégio, mas muitos capitães receberam patentes em “decorrência de suas ações pessoais no combate à criminalidade”. Essas ações estavam ligadas “à prisão de criminosos e infratores, principalmente bastardos, carijós, mulatos, negros e peões, aos quais, além de castigo, podia ser aplicada a pena de morte” (CAVALCANTI, 2004, p.214). As Ordenanças, por exemplo, tinham o importante papel de recrutar os regulares de 1ª linha. As listas eram elaboradas pelos Mestres de Campo, que tinham função de comando superior à do capitão, mas “os homens seriam recrutados, em cada conselho, por sorteio realizado em praça pública, em torno de uma mesa composta pelo Capitão-Mor, ocupando o primeiro lugar de presidente, o Sargento-Mor, os Capitães de Ordenanças e o Escrivão da Câmara” (MELLO, 2006, p. 48). Essa prerrogativa de recrutar representava um grande poder, pois poucos eram os privilegiados de isenção ao recrutamento, assim descritos por Cristiane Mello (p. 51):

---

1737)”. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de História da UFRJ, 2004, p. 209-210; MELLO, Cristiane Figueiredo Pagano de. “Os corpos de ordenanças e auxiliares. Sobre relações militares e políticas na América Portuguesa”. In: *História: Questões e Debates*, Curitiba: Editora UFPR, n. 45, 2006, p. 32.

<sup>149</sup> Formaram-se também as companhias auxiliares, constituídas por homens pardos e pretos libertos, que recebiam a designação de terço, que depois passou a ser chamado de regimento, comandado pelo mestre-de-campo, que poderia ser um homem branco ou pardo. Os militares das milícias negras também eram chamados de “Henriques”, em homenagem ao negro Henrique Dias, que comandou o Terço de Homens pretos e mulatos no processo de expulsão dos holandeses de Pernambuco. Ver COTTA, Francis Albert. “Milícias negras na América Portuguesa, defesa territorial, manutenção da ordem e mobilidade social”. Disponível em <www.klepsidra.net>. Acesso em 13/01/2009.

<sup>150</sup> Sheila de Castro Faria faz “referência a homens declaradamente negros e mulatos com titulação” de militares. Lembra também do Coronel Hilário, citado por Luiz Mott (1982, p. 19-20), já mencionado no Capítulo 1. Encontrei alguns capitães chamados pardos nos assentos de batismos da Freguesia da Sé. FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 113-114.

[...] os criados domésticos dos fidalgos e ministros que os servissem quotidianamente com ração e salário; os estudantes dos colégios e universidades, exclusivamente aqueles que apresentassem aplicações e aproveitamento nas escolas; os comerciantes e seus caixeiros e feitores que os ajudassem em seu negócio quotidianamente; os homens marítimos, exclusivamente os assentados nos livros de matrícula; os filhos únicos de viúvas; os Tesoureiros da Bula da Cruzada; os estaqueiros do tabaco e os feitores, criados domésticos e mais pessoas empregadas nos contratos da real fazenda.

O poder de um capitão não era apenas o de recrutar, mas, principalmente, de proteger alguns homens do recrutamento indesejado. Na Bahia, “por falta de voluntários, o Estado se via obrigado a recorrer ao recrutamento forçado, que mantinha a cidade e seus arredores em constante estado de alerta” (Ibidem, p. 52-55), isso porque os salários eram muito baixos, maus-tratos, péssima alimentação, principalmente quando havia guerra. Muitos burlavam essa obrigatoriedade de alistamento através do casamento ou eram protegidos pelos próprios capitães (Ibidem, p.48).

O Capitão Manoel de Oliveira Barrozo, ao contrário do seu pai, fazia parte das Milícias<sup>151</sup>. Os oficiais dos Terços de Auxiliares ou das Milícias eram escolhidos pelo Governador e pelo Capitão-General e deveriam estar dentre as pessoas mais nobres e honradas, consideradas mais capazes de exercerem o comando. As mais altas patentes nomeadas eram: Mestres de Campo, Sargentos-mores, Capitães, Alferes e Sargentos.

É possível que o pai do capitão fosse português, pois, na Bahia, os oficiais de alta patente eram de origem portuguesa, enquanto os oficiais subalternos eram recrutados entre os brasileiros, por exemplo, 90% dos sargentos, alferes e cadetes eram baianos. Geralmente “as patentes eram concedidas aos descendentes dos oficiais mais antigos, mesmo entre os vivos. (...), mas não havia compra de cargos, tratava-se de remunerar os que serviam ao rei e a recompensa podia ser atribuída até a colaterais bastante afastados” (MATTOSO, 1992, p.226). Sem dúvida, essa prática de dar cartas patentes a descendentes de oficiais favoreceu o Capitão Barrozo e seu irmão, também Capitão, José Barrozo de Oliveira.

Nas tropas de Auxiliares e Ordenanças, o capitão fazia parte da primeira instância de sujeição, abaixo apenas dos comandantes das tropas, do Vice-rei e do Capitão-General, e, finalmente, do Rei. Os critérios para nomeação dos principais postos de comando eram feitos

---

<sup>151</sup> BNRJ, Fundo/Coleção: Documentos biográficos, referência atual C – 0545, 012. BARROSO, Manoel de Oliveira, capitão. Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando que se mande remover a administração e curadoria do poder do atual curador. 1811. Esse documento afirma que Manoel Barrozo era Capitão Miliciano reformado na Cidade da Bahia.

entre a elite local, “os principais da terra”. Esses teriam prerrogativas de recrutamento e mando local ou regional, o que lhes dava autoridade suficiente para criar redes de privilégios, dependências e favores, o conhecido sistema de clientelismo.

Além disso, diz Pagano de Mello (2006, p. 41)), esses poderes locais eram fundamentais não apenas para a manutenção da posse territorial, mas pela “potencialidade simbólica de representar a ordem social que se queria conseguir”. Isso era feito principalmente pelo fornecimento de “informações preciosas quanto à dinâmica das relações que se estabeleciam entre as elites locais – representadas pelos ocupantes dos postos de comando dos Corpos de Ordenanças e Auxiliares – e os poderes centrais, na Metrópole ou através de seus representantes na Colônia: Capitães-Generais e o Vice-Rei”. (Ibidem). Por isso, recomendava o Marquês de Lavradio, Vice-Rei do Brasil entre 1769-1779, que o “posto de comando dos Auxiliares deveria ser exercido por “hum oficial prudente, e com conhecimento do gênio dos povos dessa Capitania [Rio de Janeiro] ”(Ibidem, p.42). Como os oficiais das milícias e ordenanças deveriam prover fardas e armas, roupas e manutenção das tropas, eram escolhidos os das elites locais, pois entendia-se que, como não recebiam soldo, precisavam ter atividade bem remunerada para não corromperem seus cargos. Além disso, contavam muito as características ligadas a comportamentos considerados honrados, mais do que o conhecimento militar.

Esses oficiais de alta patente, como intermediários entre o Vice-Rei e as comunidades locais, tornavam-se fundamentais, pois informavam sobre “as intrigas e desvios ocorridos contra os diversos interesses em jogo, inclusive o público”, e a “política adequada supunha, necessariamente, a efetuação de negociações entre o Vice-Rei e a elite local”. Dessa forma, o poder, na prática, não estava “concentrado” nas mãos do Vice-Rei, mas também distribuído pelos oficiais militares (Ibidem, p.43).

Na Bahia, “ser oficial das milícias representava, frequentemente, o primeiro passo para conseguir o enobrecimento e abria caminho para que os filhos servissem como cadetes nas forças armadas regulares” (MATTOSO, 1992, p.226-227). Portanto, o Capitão Barrozo gozava de privilégios e prestígio social, e, fatalmente, tinha construído uma rede de protegidos, aliados e dependentes.



## Religiosidade e apadrinhamento

Através das disposições feitas no testamento do Capitão Barrozo, pode-se ter alguma ideia sobre sua relação com a Igreja Católica e o vasto círculo de afilhados e tutelados que se formou em torno de si. Como se sabe, entre os séculos XVIII e XIX, as formas de morrer na Bahia carregavam uma característica barroca, e, nos testamentos, as primeiras disposições estavam relacionadas, geralmente, ao funeral, às missas, aos santos, às irmandades, etc.

Apesar de demonstrar bastante religiosidade, como não poderia ser diferente, o Capitão Barrozo não foi tão apegado às irmandades como alguns homens importantes da Bahia. Em primeiro lugar, determinava que seu filho Sutério, primeiro testamenteiro, decidisse sobre o seu enterro, mas definiu que se realizassem 50 missas de corpo presente, distribuídas pelas ordens da freguesia onde ele falecesse. Surpreendentemente, a única irmandade para que estabeleceu legados e da qual fazia parte era a de São Pedro dos Clérigos, condição, obviamente, de seus membros. Disse que deixava, por esmola, a quantia de duzentos mil réis a essa Irmandade, “por me assentar por Irmão contra minha vontade”. A quantia era referente à doação que seculares deveriam dar quando entrassem como irmãos, e segundo ele, iria servir para as obras da Igreja.

Deixa, ainda, mais duzentos mil réis para se porem a juros para pagar o “azeite e o ornato de Nossa Senhora do Ó de Paripe”, além de uma morada de casas de taipa, na mesma freguesia, para dos aluguéis “se aplicarem para o dito azeite e ornato”, e mais 50 mil réis para ajuda das obras da Capela de Nossa Senhora de Guadalupe.

O capitão deixava capelas de missas encomendadas às almas de seus pais, irmãos e escravos, ao seu Anjo da Guarda e ao Santo de seu nome “para que na hora da minha morte e último instante da minha vida me defendam dos combates e tentações dos inimigos da minha alma”<sup>152</sup>. E mais cinco missas em louvor das cinco Chagas de Cristo.

Toda essa religiosidade do capitão estava relacionada com atitudes como pagar pela celebração de missas e fazer doações a Igrejas e a pobres, ou seja, praticar a caridade. No entanto, as regras de comportamento estabelecidas pela Igreja, como casamento, condenação ao concubinato e a filhos ilegítimos não foram cumpridas por ele. Suas atitudes e escolhas parece não terem manchado sua posição social. Seu *status* de homem respeitado permaneceu intacto, a ponto de ser aceito, mesmo “contra sua vontade”, por uma Irmandade de Clérigos.

---

<sup>152</sup> APEB, LRT, n° 4, p. 83v.

Aparentemente as experiências da religiosidade católica, naquele período barroco, estavam mais relacionadas com a morte e com as festas do catolicismo popular do que com a vida, os desejos e os prazeres mundanos. (REIS, 1992).

Os legados deixados pelo capitão demonstram a quantidade de afilhados e protegidos que tinha. A preocupação mais recorrente era com as mulheres, solteiras ou viúvas. Para as solteiras, deixava ajuda para os dotes, como as duas filhas mais velhas de seu compadre Luis Lopes de Araújo e a filha de Manoel Fernandes. Deixou 50 mil reis para cada uma, valor que sempre se repete quando se trata de solteiras (Ibidem, p. 84v.). Legou também 10 mil réis para a viúva de Ignacio Machado e, para a de Domingos de Barbuda, o mesmo valor. Determinava que seu testamenteiro distribuisse 50 esmolas de quatro mil réis cada uma para “cinquenta mulheres pobres, donzelas, viúvas, religiosas, expostas honestas e casadas de qualquer qualidade ou condição”, e que fosse dada preferência às mulheres de sua freguesia de Paripe. Parecia ter muitas afilhadas, pois estabelece que “a cada uma de minhas afilhadas, que mostrarem ser por certidão, dará meu testamenteiro dez mil réis” (Ibidem, p. 85). Deixava, ainda, legados para algumas crias, algumas delas por pedido de sua irmã já falecida e para alguns homens pobres.

Através de legados específicos para mulheres, o Capitão Barrozo se coloca na posição do protetor e provedor. A posição do verdadeiro “patriarca”, que reconhece a necessidade de ajudar mulheres solteiras e viúvas, desprovidas do auxílio masculino. Ainda que permanecesse solteiro, também deixa explícito que defendia o casamento, pois casou as filhas e incentivava o casamento de afilhadas.

### **Senhor de Engenho e homem de negócios**

Como se sabe, o senhor de engenho tinha a posição mais privilegiada na Bahia, mas havia uma rotatividade muito grande das propriedades, muitas vezes em apenas uma geração os bens eram dissipados. O capitão, como muitos outros, decidiu investir os legados deixados por seus pais na compra de um engenho, um investimento que seria lucrativo e daria *status* social. Organizou e manteve, então, sua família em torno do engenho Aratu, comprado, em 1783<sup>153</sup>, dos antigos proprietários, José Alves de Souza e sua mulher, Vicencia Maria das

---

<sup>153</sup> Apesar de o registro de compra do engenho Aratu ser de 1783, existe, na mesma escritura, uma anotação revelando que seu pagamento foi efetivado em 1782.

Neves<sup>154</sup>. O engenho custou 500 mil réis, valor bem inferior ao da maioria das propriedades nas principais regiões produtoras de açúcar do Recôncavo.

Entre os bens dos inventários compulsados por Maria José Rapassi Mascarenhas (1998, p. 112), entre 1760 e 1808, “as propriedades rurais apresentam maiores valores, excedendo, na maioria dos casos, o valor dos escravos”.

Os valores das propriedades variavam “de acordo com a qualidade do solo, as possibilidades de plantio dos gêneros valiosos do ponto de vista mercantil, bem como o local onde se situava a propriedade, próximo ou distante de recursos naturais, como rios e mares” (Ibidem, p. 113). Rae Flory (apud Mascarenhas, 1998, p. 118), em seu estudo sobre os engenhos na Bahia entre 1684 e 1712, “mostrou que o valor de um engenho variava excepcionalmente de 1:400 contos de réis (valor mais baixo) a 33:300\$000 (valor mais alto)”. Em Schwartz (apud Mascarenhas, 1998), “os valores totais destes variavam de 10.620 contos de réis (o mais baixo), em 1741, a 37.409 contos de réis (o mais alto), em 1816. E, a partir de 1741 até 1816, o valor da terra sempre foi mais alto que o dos escravos” (Ibidem). Na sua tese, a autora demonstra que a cifra era de 8:242\$100, em 1762, para o valor mais baixo; de 30:406\$000, em 1804, para o valor intermediário; 60:444\$861, em 1802, para o valor mais alto. Somente num engenho o valor total de escravos foi maior que o da terra” (Ibidem). Para se ter uma idéia, o valor de engenhos da freguesia de Matoim, próxima de Paripe, entre 1760-1808, era de 32:061\$660.

Portanto, o engenho Aratu teve um valor muito inferior aos mínimos citados acima, seja em meados do século XVIII ou início do XIX. Apesar de sua localização privilegiada, próximo ao porto de Salvador, com solo propício à produção de cana, quando adquirido, estava “desfabricado” e com apenas alguns escravos velhos e doentes<sup>155</sup>, aproximando-se mais dos preços de fazendas de cana que variavam entre 600\$000 a 6:300 contos de réis. No entanto, com a ajuda dos seus filhos, o capitão Barrozo tornou o Aratu em um próspero engenho de produção de açúcar, moente e corrente, composto por “todos os seus acessórios e

---

<sup>154</sup> No registro de escritura de compra e venda, o engenho aparece localizado na Freguesia de São Miguel de Cotegipe, mas, no registro de Terras, de 1858, já como propriedade de João Vaz de Carvalho, o engenho Aratu pertencia à Freguesia de Paripe. Segundo Carlos Ott, esse engenho foi registrado na Freguesia de Paripe “porque algumas terras dele estavam do lado dela, enquanto a maior parte e a sede do engenho Aratu ficavam na freguesia vizinha de Cotegipe”. No testamento do capitão e de seu filho e demais documentos, ele aparece sempre como localizado na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe. APEB, Colonial e Provincial, 4764, Presidência da Província Viação Paripe, 1857-1859, p. 8; OTT, Carlos, O povoamento do Recôncavo baiano..., p. 11.

<sup>155</sup> APEB, LRT 4, 1814, p. 37.

fazendas anexas sem ônus algum, com todos seus escravos”<sup>156</sup>. Em 1822, o engenho Aratu foi descrito e avaliado no inventário de Sutério da seguinte forma:

[...] [localizado] no Rio Cotegipe, Freguesia [de] Nossa Senhora do Ó de Paripe, no lugar denominado de Aratu, que parte de um lado com terras da fazenda Bananeira e do outro com terras de Gaspar dos Reis de Oliveira Barrozo, do Engenho Cotegipe, pela frente com o dito Rio, e pelo fundo com a outra das boiadas avaliadas as duas socas acima descritas em cento e cinquenta e seis réis, e as terras em vinte e quatro contos novecentos e cinquenta e seis mil réis<sup>157</sup>.

Certamente, mais à vontade para assumir a sua família tão desigual, foi, apenas após a morte dos pais que o Capitão Barrozo comprou o Engenho Aratu<sup>158</sup>. Desde o início, Sutério teve autonomia para administrar o Engenho e seus escravos<sup>159</sup>. No testamento, o Capitão Barrozo autorizava seus filhos a escolherem os escravos que deveriam ser alforriados. Diz ele:

[...] Meus testamenteiros poderão libertar alguns dos meus escravos mais velhos que foram sempre prontos no meu serviço, pois deixo a eleição do dito meu primeiro testamenteiro, porque conhece muito bem a bondade e prontidão com que sempre se empregaram no dito serviço, e lhes passarão logo suas cartas de liberdade dando eles o seu justo valor que tiverem no inventário<sup>160</sup>.

Reafirmava, no seu Codicilo, o direito de decisão de seu primeiro testamenteiro para libertar alguns escravos, justificando: “porque tem melhor conhecimento deles por lidar com eles”<sup>161</sup>. O seu primeiro testamenteiro também tinha direito de vender todos os bens que fossem precisos, por suas avaliações, determinando, ainda, que, se ele quisesse comprar algum, que tivesse a preferência.

Segundo o próprio capitão, seu filho primogênito “fez crescer sua casa”. O engenho Aratu foi administrado por ele durante quase 30 anos, tendo participação decisiva nos seus negócios, como afirma:

Devo a meu filho Sutério de Oliveira Barrozo, primeiro testamenteiro, a soldada ajustada com ele logo que comprei o meu engenho anualmente pela sua administração para zelo [...] cento e vinte mil réis cada [ano] [...] há de

<sup>156</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 05/1930/2402/05, 1823, p.15v

<sup>157</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>158</sup> O Capitão José de Oliveira Barrozo faz acusação, no seu testamento, de que o Capitão Manoel, seu irmão, havia utilizado os bens dos pais para comprar e colocar em funcionamento o dito engenho. APEB, LRT, nº 4, 1814, p. 35v.

<sup>159</sup> APEB, LRT, nº 4, p. 87vs.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 83v.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 87v

haver vinte e tantos [anos] [...] [consta] cada escrito que lhe passei e melhor da Escritura de compra do dito engenho, e por que só lhe tenho pago o que consta do meu [livro] folhas [cento] e oitenta e seis que andam em [...] mil cruzados pouco mais ou menos e eu ainda lhe devo do mais anos e determino que esta quantia seja paga logo sem a mínima dúvida e sem demora<sup>162</sup>.

Entre as atividades da administração do Engenho, Sutério era responsável, por exemplo, pelo comércio do mel produzido. Dizia o Capitão Barrozo que o filho levou do Engenho

[...] alguns melles que vendeu por minha ordem e me deu inteira conta e logo trazia o dinheiro e me entregava e os mais eu ajustava recebia o dinheiro e mandava ordem ao dito para entregar os melles aos compradores, e por isso meus herdeiros não devem duvidar, bem como do dinheiro que eu remetia ao dito meu primeiro testamenteiro para os gastos do Engenho e mais despesas precisas que me dava inteira conta de tudo, e caso algum deles se oponha a meu testamenteiro defenderá esta disputa a custa dos meus bens<sup>163</sup>.

Alguns escravos o capitão decide alforriar pessoalmente. Diz ele:

Os meus escravos David da Costa e sua mulher da mesma nação, a crioula Eugênia, o crioulo Apolinario meu lacaio e a crioula Maria Thereza se acham libertos por cartas que lhe passei, cuja liberdade confirmo e ratifico por esta verba que lhes fica também servindo de título no caso de não aparecerem as ditas cartas por minha morte<sup>164</sup>.

No Codicilo, de 1809, o Capitão Barrozo revogava as promessas de liberdade concedidas no testamento aos escravos Apolinário e sua irmã Eugenia, ambos crioulos, “pelos ditos escravos [...] serem ingratos e falsários além dos vários insultos que me têm feito” [...] “assim como outras quaisquer pessoas que virem me não merecer ficará sem vigor algum a dita deixa”<sup>165</sup>.

É possível que, nos períodos de maior produtividade no engenho Aratu, o capitão tivesse uma escravaria de mais de 100 indivíduos, muitos deles, casados. Alguns eram alugados de seu irmão, Capitão José de Oliveira Barrozo. Como senhor de engenho, apesar de não administrar diretamente os escravos, tinha nele presença constante, mas, no início do século XIX, teve que se “ausentar por mais de um ano do seu engenho” por causa de

<sup>162</sup> APEB, LRT, nº 4, 1814, p. 82-83.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 84v-85.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 83v.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 87.

moléstias, residindo, nessa época, numa casa em Água de Meninos, em Salvador<sup>166</sup>. A casa era de propriedade do seu irmão, que reclama valores de aluguel no seu testamento. Os indícios apontam que ele permaneceu na capital, com Luzia e alguns escravos doentes, que também foram levados para tratamento<sup>167</sup>.

O capitão demonstrou preocupação com as dívidas que tinha com seu filho Sutério. Diz ele, no Codicilo:

Declaro que por convenção dos meus herdeiros me certificaram por uma representação em que todos se assinaram que achavam nas suas consciências que eu devia dar a meu filho Sutério a soldada anual pela sua administração duzentos mil réis além de uma conta que o dito meu filho me apresentou das despesas se diz dos cento e vinte mil réis que lhe tinha arbitrado da soldada desde que entrou na dita administração<sup>168</sup>.

O Capitão Barrozo, além de senhor de engenho e de escravos, também era um importante credor. Aparece, em alguns registros de escrituras públicas, vendendo escravos e emprestando quantias significativas em dinheiro.

Como afirma Schwartz (1988, p. 179), no período colonial “o acesso ao crédito era mais importante do que o dinheiro em caixa”. As fontes de crédito na Bahia, segundo ele, eram “advogados, clérigos, artesãos e senhores de engenho [...] mas, as duas principais eram, de longe, as instituições e os comerciantes”. Entre elas, as Irmandades Religiosas, como a Ordem Terceira de São Francisco, a Ordem do Carmo, o Convento Santa Clara do Desterro, das Carmelitas Descalças, e a Santa Casa de Misericórdia (Ibidem, p. 180).

Segundo Maria José Rapassi Mascarenhas (1998, p. 185), existia muita escassez de moedas no Brasil no período colonial, e o “dinheiro de contado era sinal de grande riqueza”. Por isso, havia uma tendência à “necessidade de recurso ao crédito”. Para a autora, na Bahia,

Dirigiam-se ao crédito desde o senhor de engenho com montmor [sic] de duzentos contos para investir nos meios de produção, ou na manifestação de seus bens ou ainda em objetos suntuários, até o pequeno barbeiro com

---

<sup>166</sup> Ibidem, p. 82v.

<sup>167</sup> No testamento do Capitão José de Oliveira Barrozo, de 1812, ele diz que o irmão havia permanecido em sua casa e na mesma continuou morando a mãe do tutor. Trata-se de Luzia, pois o tutor dos bens de seu irmão na época era seu filho Domingos Antonio de Oliveira Barrozo. Encontramos em *Jornais*, de 1837 e 1838, anúncios do Hospício de Jerusalém e do Hospital particular dos Barris, ambos disponibilizavam atendimento para enfermos livres e escravos e cobravam dois mil réis diários para pessoa livre e mil réis para escravos. BN, *Correio Mercantil*, 19 de junho 1838, n. 490, p. 4; *Correio Mercantil*, 5 de julho de 1838, p. 3; *Diário da Bahia*, 19 de novembro de 1937, n. 238, p. 3.

<sup>168</sup> APEB, LRT, n.4, p. 87v-88.

montmor [sic] de cento e quarenta mil réis, para comprar o tecido de cetim e ter uma roupa para aparentar honra (Ibidem, p. 186).

Nos processos de inventários analisados por Mascarenhas (Ibidem, p. 187), “as maiores fontes de crédito provinham dos comerciantes, sobretudo daqueles que se dedicavam ao comércio marítimo de exportação”. Nesse contexto da “riqueza invisível” com um alto nível de endividados, o capitão se destaca como credor. No seu testamento, declara que as únicas dívidas que possuía já estavam liquidadas e, no inventário, nenhuma dívida passiva é arrolada, com exceção das referentes ao processo de partilha de bens<sup>169</sup>.

Em 1802, o capitão emprestava a Gaspar José Tavares 153\$759 (cento e cinquenta e três mil, setecentos e cinquenta e nove réis) e 496\$938 (quatrocentos e noventa e seis mil, noventa e três e oito réis), e vendia para o mesmo sete escravos, três escravas angolanas, uma mãe cabra e duas filhas também cabras e um crioulinho, todas do serviço de enxada. O devedor hipotecava todos os seus bens e se comprometia a pagar 150 mil réis anuais<sup>170</sup>.

No mesmo ano de 1802, o capitão Barrozo foi credor de José Feliciano, morador no Rio de Joannes, no valor de 677\$700 (seiscentos e setenta e sete mil e setecentos réis). O devedor, além de hipotecar todos os seus bens havidos e por haver, deixava já, como garantia, hipotecados 3 escravos crioulos, 4 angolanas e mais duas sortes de terras, uma em Santo Antonio do Rio das Pedras e outra em Santo Amaro de Ipitanga<sup>171</sup>. Em 1805, foi a vez de o mestre sapateiro Garcia Pereira fazer um empréstimo de 40 mil réis ao Capitão Barrozo<sup>172</sup>.

O engenho Aratu e seus escravos não constaram dos bens do Capitão Barrozo, inventariados em 1814. O engenho ficou sob a administração do seu filho Sutério até 1822, quando este faleceu. O monte-mor dos bens do capitão, excluindo-se os escravos e o Engenho Aratu, foi apenas de 7:890\$083, (sete contos, oitocentos e noventa mil e oitenta e três réis), valor bem menor do que os seus 200 mil cruzados, o equivalente a 80 contos de réis,

---

<sup>169</sup> Ver, sobre negociantes no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, principalmente: FRAGOSO, João Luís. *Homens de grossa aventura. Acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro 1790-1830*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998; FRAGOSO, João Luís; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto. Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1840*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. FRAGOSO, João Luís; ALMEIDA, Carla Maria; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, Séculos XVI e XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

<sup>170</sup> APEB, *Escrituras públicas*, capital, n. 144, p. 473v-475.

<sup>171</sup> APEB, *Escrituras Públicas*, capital, n.147, p. 232v.-233.

<sup>172</sup> Ibidem, n. 154.

declarados em documento de 1811. Os bens discriminados no inventário diziam respeito ao dinheiro do produto da arrematação de duas casas e de terras e dívidas ativas; o capitão também possuía várias casas de aluguel. Foram deduzidos, apenas, 186\$386 (cento e oitenta e seis mil, trezentos e oitenta e seis réis), para conserto das casas e custas do processo<sup>173</sup>. Se não soubesse dos bens do capitão e os comparasse com as grandes fortunas da Bahia no período, ele seria considerado um pequeno proprietário, já que as principais fortunas ultrapassam os 300 contos de réis (MASCARENHAS, 1998, p.232-251).

Nos testamentos da época, percebem-se duas importantes instituições: a gratidão e a fidelidade. Como as relações eram extremamente pessoais, baseadas em tutelas, que demonstram solidariedade, mas, principalmente, poderes, nos testamentos não eram apenas os escravos que tinham promessas de alforria, condicional, gratuita ou onerosa, revogadas por “maus comportamentos”, os filhos e os familiares poderiam ser deserdados por ingratidão e infidelidade. Com certeza, as demonstrações de fidelidade e respeito foram importantes para que os filhos do capitão Barrozo fossem reconhecidos formalmente. Mas, ao mesmo tempo, a manutenção dessas relações era muito frágil, passível de intrigas, como o que ocorreu com os filhos do Capitão Barrozo nas disputas que surgiram ainda antes de sua morte.

A preferência do pai pelo primogênito, Sutério, para a administração de seus bens não foi bem aceita pelos demais. Anos depois de ter escrito seu testamento e Codicilo, o Capitão Barrozo foi surpreendido com um requerimento enviado ao Juízo dos Órfãos, pelo seu genro, Vicente José da Fonseca, denunciando-o como “pródigo”, ou seja, esbanjador dos bens da família. Infelizmente, não existe esse processo, mas seu filho Domingos Antonio de Oliveira Barrozo, segundo ele o mais moço, foi nomeado curador com plenos direitos para administrar seus bens. Em 1811, o Capitão Barrozo enviava um Requerimento ao Ministério do Império, solicitando remover a administração do seu filho Domingos Antonio, afirmando que essa era uma prerrogativa de Sutério. Demonstrava decepção com seus filhos que, segundo ele, tentavam persuadi-lo a assinar um documento atribuindo toda culpa daquele processo a Sutério<sup>174</sup>. É possível que o capitão tenha falecido antes de resolver essas contendas com seu genro e alguns de seus filhos, pois seu irmão José Barrozo de Oliveira cita em testamento de

---

<sup>173</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1513/1982/04, 1814, p. 83-84.

<sup>174</sup> BNRJ, Fundo/Coleção: Documentos biográficos, referência atual C – 0545, 012. BARROSO, Manoel de Oliveira, capitão. Requerimento encaminhado ao Ministério do Império.



1814 o tutor que retinha documentos sobre as dívidas do capitão Manoel para com ele<sup>175</sup>. Essas disputas foram levadas adiante depois de sua morte, como veremos posteriormente.

Em todos os dados que levantamos sobre o mundo onde vivia o capitão, percebe-se que, verdadeiramente, ele fazia parte do principal grupo dos privilegiados da Bahia, mas sua história não termina por aqui, uma das maiores contradições de sua vida ainda está por ser revelada. O senhor solteiro, amancebado com uma escrava e pai de filhos pardos, adotou como modelo de administração e organização de sua escravaria o casamento de escravos. Esse é o tema discutido a seguir.

---

<sup>175</sup> APEB, LRT, n.4, 1814, p.36-36v

## Capítulo 5

### Casamentos de escravos na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe

(...) se casaram solenemente recebidos em face da Igreja *Manoel do gentio de Angola com Esperança, ele escravo de Manoel de Oliveira Barrozo, e ela, escrava de Luzia de Azevedo, gezes (...)*

A Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, na qual estava o Engenho Aratu, surgiu em 1578 e se localiza no Recôncavo Baiano<sup>176</sup>. Em 1587, Gabriel Soares de Sousa já falava sobre a construção de um engenho nessa região. Descreve-o:

[...] e descendo uma légua abaixo do engenho de Cotegipe está uma ribeira que se chama de Aratu, em a qual Sebastião de Faria tem feito um soberbo engenho de água, com grandes edifícios com casa de purgar e de vivenda, e uma igreja de São Jerônimo, tudo de pedra e cal, no que gastou mais de doze mil cruzados (*apud*, PINHO, 1982, p.55).

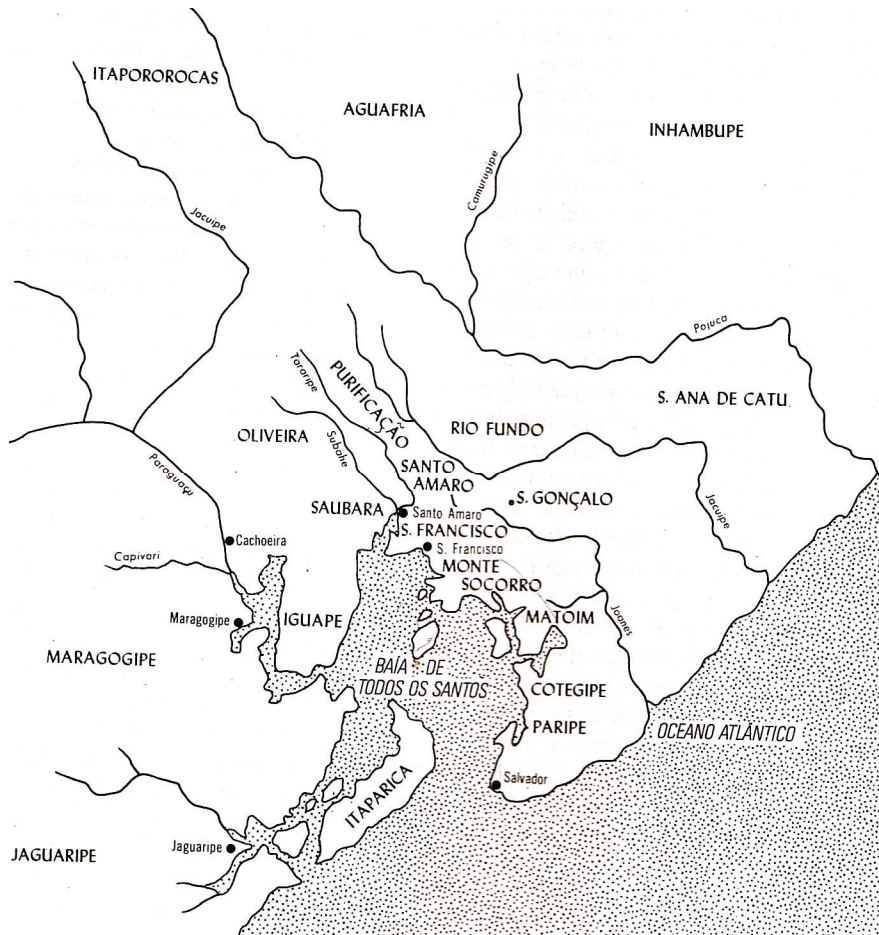
Sebastião de Faria era um poderoso senhor de engenho de grande prestígio, o fundador do famoso Engenho Matoim. Acrescenta Wanderley de Pinho (1982) que “era este engenho vizinho de outro, que moía com a ribeira chamada Cotegipe e pertencente a Sebastião da Ponte, com quem tivera demandas sobre terras de Heitor Antunes”, pai da esposa de Sebastião de Faria. Portanto, segundo o autor, “tudo parece indicar que as terras de Aratu haviam pertencido a Heitor Antunes e nelas o genro levantara o “soberbo engenho”(Ibidem).

Paripe foi também uma das primeiras regiões no processo de conquista das terras indígenas. Em 1564, o “Padre Antônio Blasquez mostra que os núcleos da povoação da Bahia se localizavam então em Vila Velha, na cidade e em Paripe” (Ibidem, p.25). Foi a primeira região rumo ao interior que deu “segurança para empreendimentos e trabalho do branco”,

---

<sup>176</sup> APEB, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1910, vol XXXII, anexo ao Doc. 8750, p.289 Mapa de todas as freguesias que pertencem ao arcebispado da Bahia, 1775. Inclui Paripe entre as freguesias dos “Subúrbios da Cidade”. IGHB, CALDAS, José Antonio. *Notícia Geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano 1759*. Edição Fac-Similar. Tipografia Beneditina, 1951, p. 66. Caldas inclui Paripe entre as Freguesias do Recôncavo da Bahia.

depois de subjugar as tribos indígenas (Ibidem, p.26)<sup>177</sup>. Sua localização é verdadeiramente privilegiada, como se vê no mapa abaixo. Hoje, nessa região, encontra-se um dos portos mais importantes da Bahia, o Porto de Aratu.



MAPA DAS FREGUESIAS DO RECÔNCAVO BAIANO. Fonte: SCHWARTZ, 1988, p. 84.

Segundo dados de José Antonio Caldas, em 1759 Paripe era a freguesia menos populosa do Recôncavo, com 127 fogos e 644 almas, enquanto a vizinha São Miguel de Cotegipe possuía 120 fogos e 1.316 almas e, também, uma quantidade bem menor de habitantes em relação a outras freguesias grandes produtoras de açúcar, como S. Thiago do

<sup>177</sup> Wanderley de Pinho critica o exagero cometido por Varnhagen, afirmando que a povoação de Paripe era “anterior à fundação da Cidade do Salvador e, talvez, à própria Povoação de Pereira”. Para ele, quando Gabriel Soares de Sousa descreveu, em 1584, a “povoação de Paripe [...] que é a mais antiga povoação e julgado da Bahia”, queria dizer apenas que era o mais antigo julgado e não povoação (p. 24).

Iguape, que tinha 337 fogos e 3.671 almas. O total de habitantes do Recôncavo, em 1759, era de 8.315 fogos, com 62.833 almas<sup>178</sup>.

Stuart Schwartz (1988, p. 87), analisando os dados de uma estimativa populacional de 1724, demonstra que Paripe possuía 187 homens, 118 mulheres e 551 escravos, com um total de 856 habitantes e apenas um único engenho. Era a terceira freguesia menos populosa do Recôncavo, perdendo para Santo Amaro de Itaparica e Pirajá. O total de habitantes no Recôncavo, em 1724, era de 7.409, bem menos do que os números de Caldas, que deixou fora os pagãos e as crianças menores de sete anos. Como o próprio autor chama atenção, existem muitas falhas nesses dados demográficos, mas eles são interessantes para termos uma idéia da dimensão da Freguesia de Paripe e de sua importância dentre as produtoras de açúcar.

A Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe era uma região de poucos engenhos, existindo apenas cinco, segundo o Livro de Registro de Terras de 1857, e mais 21 propriedades chamadas de fazendas ou terras, provavelmente de lavouras de canas<sup>179</sup>. Os Engenhos citados são: Santo Antonio do Cururipe, de Olaria, Aratu, Madureira e Pombal. Além desses, acrescentem-se outros, que aparecem nos registros de casamentos e em Carlos Ott (1996), como o da Boca do Rio, o de Santa Cruz de Torres, um dos mais antigos, fundado em 1542, e o Paripe<sup>180</sup>. A maior parte das propriedades era de médio e grande porte. Para se ter uma idéia, em 1818, existiam 292 engenhos no Recôncavo, dos quais 128 estavam localizados nas freguesias à margem da baía, onde se situava Paripe, ou seja, 43,9% deles. Segundos dados analisados por Barickman (2003, p. 240),

A maioria dos senhores de engenho com propriedades na margem norte da baía ou nas suas proximidades empregava de fato mais de quarenta escravos; os mais ricos desses proprietários possuíam plantéis de mais de cem cativos. Nos distritos canavieiros tradicionais, o número médio de escravos por engenho variava entre 53 em São Pedro do Rio Fundo, em 1854, e quase 123 em Santiago do Iguape, em 1835. Assim, no coração da zona açucareira do Recôncavo, o engenho típico tinha de cinquenta a cem escravos.

<sup>178</sup> CALDAS, José Antonio. *Notícia Geral* de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano 1759. Salvador: Edição Fac. Similar. Tipografia Beneditina, 1951, p. 66. O autor não faz contagem de menores de 7 anos, nem pagãos. Sobre os escravos, diz ele: “porque todos os anos entram nesta cidade para cima de três mil escravos, que vêm dos portos da Guiné para o serviço dos moradores desta América” (p. 70). Os dados apresentados por Caldas são os mesmos do documento de 1775, APEB, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. XXXII, Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1914, p. 288-290.

<sup>179</sup> APEB, Colonial e provincial, 4764, Presidência da Província Viação Paripe, 1857-1859.

<sup>180</sup> Carlos Ott refere-se a um engenho chamado do Rosário, no início do século XVIII, mas, na documentação pesquisada, aparece como Fazenda do Rosário. OTT, Carlos. op. cit., p. 9-10.

Tomando como referência a lista de escravos do Engenho Aratu, avaliados no inventário de Sutério, em 1822, existiam 74 escravos. Portanto, esse era um engenho típico da zona açucareira da Bahia. Da mesma forma, essa deve ter sido a característica de muitas das propriedades que pertenciam aos escravos casados de Paripe. Considerando os dados de Schwartz (1988) sobre Paripe, em 1724 havia provavelmente 551 escravos, conforme registra Barickman (2003, p. 87), mas, certamente, entre final do século XVIII e início do XIX, esse número era bem maior, já que, a partir de 1770, houve um processo de expansão da economia açucareira na Bahia (SCHWARTZ, 1988, p. 342-355; BARICKMAN, 2003, 71-72).

### **Senhor solteiro, escravos casados**

A documentação encontrada, inicialmente, sobre o Capitão Barrozo e sua família foi de inventários e testamentos, que não traziam qualquer suspeita ou indícios que levassem a uma análise mais aprofundada sobre a escravaria dessa família. No inventário do Capitão Barrozo, como já foi dito, não consta a lista de escravos, tampouco o engenho. Os dados do testamento são bastante genéricos, o capitão beneficia alguns escravos com a alforria e dá poderes aos seus filhos para decidirem sobre os demais. No testamento e no inventário do seu filho Sutério aparecem os escravos do Engenho Aratu, no entanto, nada incomum, se comparado a outros inventários da época. Além disso, a bibliografia baiana sobre família aponta para baixas taxas de casamentos entre escravos, seja no período colonial ou no século XIX, por isso não acreditei que houvesse qualquer possibilidade de casamentos de escravos em Paripe. Foi a procura dos registros de casamentos das filhas *pardas* do capitão Barrozo que trouxe, surpreendentemente, centenas de casamentos envolvendo escravos na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, no período de 1775 a 1827.

Para compreender melhor a importância desses registros para a historiografia, faremos um rápido comentário sobre o que já foi produzido sobre o tema.

Stuart Schwartz (1988) chama atenção para os raros casamentos de escravos e a taxa de ilegitimidade elevada no Brasil e principalmente na Bahia. Analisando as correspondências dos Engenhos Sergipe e Santana, nos séculos XVII e XVIII, o autor percebeu que havia divergência entre os administradores jesuítas em relação aos casamentos de escravos. O padre Sebastião Vaz, em 1634, “lamentou que a maioria dos cativos do Engenho Sergipe eram solteiros, disso resultando contínuos pecados contra a moral e inquietação generalizada”. Em

1733, na mesma propriedade, o padre Jerônimo da Gama relacionou “uniões instáveis” com a “reduzida taxa de reprodução”. Conclui o autor:

Até os jesuítas podiam ver, dadas as altas taxas de mortalidade e o relativamente seguro suprimento de novos escravos por meio do tráfico atlântico, os custos e riscos da gestação e criação de crianças não tornavam o incentivo às uniões estáveis abençoadas pela Igreja um imperativo econômico e moral (SCHWARTZ, 1988, p. 292).

Ao contrário dos jesuítas, os beneditinos, aparentemente, apostaram mais no incentivo ao casamento de escravos. Favoreceram a proporção entre homens e mulheres em suas escravarias, assim como o casamento como forma de controle moral e rebelde, impedindo as fugas por se tornarem “menos indóceis” (Ibidem).

Em relação aos engenhos de proprietários leigos, para o autor, “parece ter sido de pouca preocupação” o casamento e a reprodução escrava. E acrescenta, “na verdade, é difícil fazer tal afirmação, dada a raridade dos registros que fornecem informações sobre famílias escravas no Brasil colonial” (SCHWARTZ, 1988, p.293). As principais dificuldades de pesquisa no Brasil, apresentadas pelo autor em questão, são a falta de registros em inventários sobre a situação conjugal, familiar e residencial dos cativos, além dos sub-registros nos censos, que não se preocupavam em contabilizar crianças e escravos. Mas, em alguns engenhos, conseguiu visualizar as taxas de nupcialidade e natalidade. Em 1591, no Engenho Sergipe, que ainda era secular, pertencendo ao Conde de Linhares, dos 23 africanos adultos, apenas nove eram casados, três deles com índias. Outro exemplo foi o Engenho Entre Rios, em 1779, que possuía 86 escravos, dos quais 49 (57%) eram africanos. Entre os oitenta adultos, apenas nove aparecem como casados, os demais são registrados como solteiros ou sem designação. Nesse, havia grande desproporção entre o número de homens adultos (60) e de mulheres (21) e apenas 6 crianças identificadas (Ibidem, p.294).

Em 1741, as propriedades de João Lopes Fiúza apresentaram números diferentes de escravos casados. No Engenho chamado Baixo, em São Francisco, havia 138 escravos, dos quais 20 eram crianças; dos 118 adultos, somente 30 eram casados. O outro Engenho de São Pedro de Traripe, em Rio Fundo, “menor e provavelmente mais novo”, possuía 63 escravos, 54 deles adultos e apenas dois casais. Já na sua fazenda de cana, Nossa Senhora do Monte, o autor qualifica como uma situação “consideravelmente melhor”, pois havia 12 casais entre os 44 adultos e mais de 35% arrolados como crianças (Ibidem).

Como diz o mesmo autor, na Paróquia da Purificação, “o coração da região açucareira do recôncavo, 62 casamentos foram registrados envolvendo escravos, entre 1774 e 1788, em apenas 14 anos, mas a Purificação, no mesmo ano de 1724 contava com 4.152 escravos, ou seja, os escravos de Paripe representavam apenas 13,3% dos da Purificação. E, como já foi afirmado, nas duas Freguesias, os números de escravos havia aumentado significativamente nas últimas décadas do século.

Nicolau Parés (2005), investigando o processo de crioulização na Bahia, também levantou importantes questões sobre a formação de famílias escravas no Recôncavo. Estabeleceu como fontes, principalmente, os inventários das Freguesias de Santo Amaro e São Francisco do Conde, principais produtoras de açúcar, e Cachoeira, produtora de tabaco, entre 1750 e 1800. De acordo com essa pesquisa, a população escrava de Cachoeira era de 1.513, enquanto a de Santo Amaro e a de São Francisco, juntas, contabilizavam 1.158, desse número, 320 foram cônjuges de 160 casamentos. Somando-se todas as freguesias, a população escrava era de 2.671 e, apenas, 320 cônjuges, cerca de 12% dos casados. Como já afirmamos, através da documentação analisada, não foi possível saber o total da população escrava na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, mas dificilmente ela seria próxima daquelas analisadas pelo citado autor. A partir desses dados, ele constatou que “43% dos casamentos se davam em grandes escravarias de mais de 40 cativos, onde se concentravam 32% da população em idade reprodutiva; 48% das uniões se davam nas escravarias médias, de 10 a 39 cativos, onde viviam 48% da população adulta” (PARÉS, 2005, p.111), números bastante significativos se comparados com os de Schwartz (1988).

Sobre a área urbana, Kátia Mattoso (1988, p.111-112), na sua ampla pesquisa sobre a cidade de Salvador, percebeu, na documentação, nos inventários, nos censos e nos assentos de casamentos, que os escravos casados praticamente não apareciam. Constata a autora:

A família escrava, vale dizer, aquela essencialmente parcial. Com efeito, os inventários são totalmente mudos no que respeita o estado civil dos escravos [...]. Seria precipitado, porém, concluir disso que os casamentos entre escravos não existiam. Eram por certo tão raros que escaparam completamente a toda documentação que possuímos atualmente.

Em tese mais recente, Isabel Reis (2007) comprovou, através de trajetórias, muitas outras possibilidades de arranjos familiares, além das uniões sancionadas pela Igreja. Vai além dos escravos e percorre o mundo dos livres e dos libertos, demonstrando que as relações afetivas informais eram mais comuns, mas nem por isso menos importante. Apesar de o censo

de 1872 definir a Bahia como uma das regiões de maior índice de família cativa, sobre esse dado ela apresenta uma questão: “qual o conceito de família para os recenseadores?”.

Essa pergunta, no entanto, permaneceu sem respostas, pois Isabel Reis (2007), assim como Mattoso (1988; 1992), não encontrou dados significativos de casamentos de escravos. No levantamento de legitimidade de cativos nascidos na Freguesia de Nossa Senhora da Penha de Itapagipe, uma freguesia rural de Salvador, em 1844, Reis (2007) percebeu que, entre as 79 crianças, havia 45 filhos naturais e 34 legítimos; apenas 5 dos legítimos eram pardos livres e apenas 1 cativo. Na Freguesia urbana da Sé, entre 1801 e 1888, “a maior parte das uniões matrimoniais de africanos e afro-descendentes (escravizados, livres e libertos) [...] aconteceu a partir de meados do século XIX” (REIS, 2007, p.92). Os números apresentados dão um total de 3.139 uniões, celebradas naquela paróquia entre 1801-1888, dos quais 874 (27,84%) aconteceram entre africanos, afro-descendentes e alguns poucos brancos, enquanto os demais 2.265(72,16%) restantes se realizaram entre brancos. Durante 80 anos, ocorreram apenas 66 casamentos entre escravos, 39 homens e 27 mulheres (REIS, 2007, p.94-95). Entre os libertos, aparecem 114 e apenas 79 entre livres.

Walter Fraga Filho (2006), analisando trajetórias familiares de escravos e libertos na Bahia, identificou, através das listas de escravos dos anos de 1871, 1883 e 1887, 46 mulheres acompanhadas de um ou mais filhos, muitas delas convivendo maritalmente com escravos do próprio engenho; “esses casais gozavam de certa estabilidade, o que permitiu à maioria de seus membros permanecer junta por mais de duas gerações” (FRAGA, 2006, p.285). Nos grupos de familiares do Engenho Pitinga, selecionados pelo autor, entre 1871-1887, registrou 19 grupos, dos quais apenas 2 eram formados por casais e seus filhos, os outros eram de mães solteiras<sup>181</sup>. Em outra tabela, o autor define grupos familiares de ex-escravos no mesmo Engenho Pitinga, entre 1889-1904, constando 12 grupos dentre esses 9 formados por casais e filhos. Nesse engenho, existiam 127 escravos em 1871, reduzidos para 103, em 1883, e, finalmente, 93, em 1887. Portanto, esse trabalho confirma o reduzido número de famílias escravas em engenhos da Bahia.

Os estudos sobre regiões do Sudeste do Brasil demonstram uma realidade bem diferente da Bahia. Em diversas freguesias rurais do Rio de Janeiro, Sheila de Castro Faria (1998) registrou uma quantidade significativa de casamentos, sempre em grandes propriedades. Apesar dos impedimentos dos senhores em relação aos casamentos de escravos

---

<sup>181</sup> Ibidem, p. 286-287.



de donos diferentes, Castro Faria (1998) constata que, no sudeste, o casamento entre escravos era bastante comum, nos séculos XVII e XVIII. Na freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacazes, por exemplo, entre 1753 e 1788, nos registros paroquiais de batismos de escravos, existem 1916 casais, sendo 98,3% de mesmo dono (CASTRO FARIA, 1988, p. 314). Através das dispensas matrimoniais e nos processos de banhos, também percebeu que “aos escravos interessava o casamento católico”(CASTRO FARIA, 1988, p.313). E, comparando seus dados com outras freguesias brasileiras, a autora ficou surpresa com os dados da Bahia principalmente, pois apresentavam as menores taxas de legitimidade de escravos (Ibidem, p.324).

Góes e Florentino (1997) também constata, em inventários do Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1850, não apenas grupos nucleares de famílias escravas, como também matrifocais e diversos laços de parentescos. Enfatizam as conjunturas econômicas como fatores importantes na constituição familiar e, além disso, chamam a atenção para o papel político que essas famílias teriam no controle da escravaria. Dizem eles:

O casamento era um poderoso agente no desbaste da profunda crosta de hábitos e atitudes adequadas ao vir a ser escravo. [...] a sociedade escravista precisava integrar culturalmente a si os estrangeiros que faziam desembarcar em suas praias e o sacramento do matrimônio a isto se prestava. Civilização e humanização, diziam eles. Produção de escravos, acrescentamos nós (FLORENTINO; GÓES, 1997, p.143).

Observam os autores que os laços familiares, mais frequentes entre os escravos pesquisados eram matrimoniais, “de 30% a 40% de todos os parentes estavam casados, amplitude que, considerando, por certo, somente os cativos adultos, variava entre 50% e 57%” (Ibidem, p.147).

Através dos censos de 1801 e 1829 e na matrícula de escravos em 1872, em Campinas, Robert Slenes (1999, p.74) percebe também

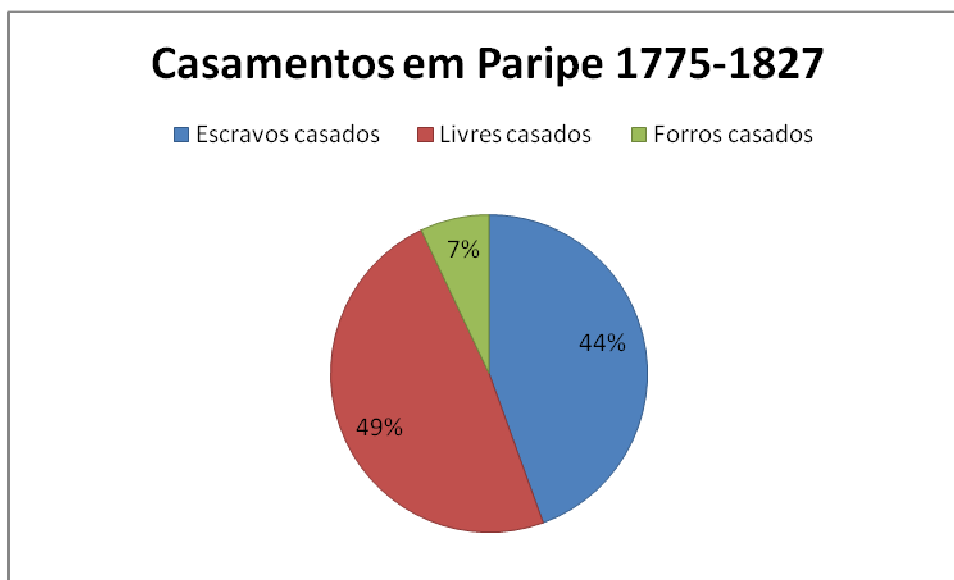
[...] uma surpreendente continuidade ao longo do tempo nas proporções de escravos alguma vez casados (isto é, casados ou viúvos), de acordo com o sexo, a idade e o tamanho do fogo ou da posse de escravos, pelo menos durante o período em que a grande lavoura constituía o centro dinâmico da economia escravista.

Da mesma forma, sobre regiões de São Paulo, José Flávio Motta (1999, p.231), restringindo-se aos dados coletados para 1801, demonstra que “quase um terço (32,1%) dos

escravos de Lorena, na faixa etária dos 15 aos 59 anos, eram casados ou viúvos; em Bananal, o percentual correlato chega a 39,8%”.

Os dados que serão apresentados, a seguir, trazem uma importante contribuição para os estudos sobre a família escrava na Bahia. Na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, durante 52 anos, entre 1775 e 1827, foram realizados aproximadamente 353 casamentos, dos quais 154 (43,6%) envolveram escravos, 138 (39,09%) entre livres e 20 (5,66%) entre forros. Entre os escravos do mesmo senhor, registramos 113 casamentos (226 escravos, 74,3%), apenas 6 de senhores diferentes (12 escravos, 4%) e 31 casamentos mistos (20,3%), entre escravos e libertos ou livres.

Gráfico 1



Infelizmente, não temos como fazer comparações sobre o número geral de escravarias, taxas de homens e mulheres por propriedade, para saber, com exatidão, a proporção de escravos casados. Mas, comparando-se a relevância das freguesias já pesquisadas pela historiografia e os intervalos de tempo nos quais foram realizados os casamentos, sabemos que Iguape, Santo Amaro e São Francisco do Conde, por exemplo, são freguesias com uma quantidade muito superior de escravos e engenhos do que Paripe; além disso, é importante perceber em quanto tempo foram realizados os casamentos, 50 anos, 80 anos, isso faz diferença quanto à concentração de escravos casados. O fato é que 269 escravos, no mínimo, estavam casados em Paripe, num período de 52 anos, praticamente o mesmo percurso de

tempo (1750-1800), e a metade dos casamentos que ocorreu nas três freguesias estudadas por Parés, e com número superior aos encontrados para outras freguesias.

Aproximadamente 50 proprietários casaram seus escravos em Paripe, naquele período, dos quais apenas 11 eram mulheres. Os homens também são maioria absoluta entre as testemunhas. As únicas mulheres que aparecem como testemunhas são em casamentos de pessoas livres. Dado interessante também é a quantidade de homens com patentes militares que residiam em Paripe, muitos dos senhores que casavam seus escravos eram capitães, alferes, tenentes, tenentes-coronéis e mestres de campo, além de dois padres e um doutor.

Um dos senhores que mais casaram escravos foi o Capitão Bento Martins Lima, dono do Engenho Boca do Rio. De 1779 a 1800 (21 anos), realizaram-se onze casamentos entre escravos<sup>182</sup>. O capitão era homem branco, viúvo e casou-se com Francisca de Jesus, mulher *parda*, em 1793<sup>183</sup>.

João Barboza de Araújo, casado, morador na Fazenda do Rosário, entre 1782 e 1803, realizou 17 casamentos entre seus escravos e mais 2 mistos, envolvendo escravos e livres/libertos, portanto 36 escravos eram casados<sup>184</sup>. O Alferes José Barboza de Araújo, que também vivia na Fazenda do Rosário, realizou sete casamentos (14 escravos)<sup>185</sup>. Na mesma fazenda, D. Elena da Silva Sampaio, mãe de João e José Barboza de Araújo, de 1775 a 1800, realizou dois casamentos mistos de seus escravos com forros e dois de seus escravos com os de outros senhores<sup>186</sup>. Portanto, na Fazenda do Rosário, em 28 anos, eram casados 55 escravos, número próximo aos dos escravos do Capitão Barrozo.

Podemos citar, ainda, entre os senhores que casavam escravos, o Alferes (1785) e depois Tenente (1805) João Pedro de Carvalho, viúvo em 1803, que realizou 6 casamentos de seus escravos entre 1785 e 1805<sup>187</sup>. D. Maria Clara Rufina realizou 5 casamentos entre seus escravos e um misto, de um escravo com uma forra, no período de 1797 e 1809 (12 anos). E, ainda, Dr. José Luis Ferreira de Melo, com 3 casamentos apenas no ano de 1775. André Marques da Rocha Queirós, que aparece como dono do Engenho Aratu, em 1775, realizou 2

---

<sup>182</sup> LEV, Livro de assentos de casamentos, Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, p. 21 (4 casamentos ao mesmo tempo), 38v., 56v., 57, 57v, 58, 62v., 109.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>184</sup> LEV, Livro de assentos de casamentos, Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, 1775-1827, p. 37,43v, 47v., 48, 67, 66v., 70, 81v., 94, 95, 96v., 102, 111v., 112v., 114, 115v., 116v.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 50v.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 52v., 108, 8v, 110.

<sup>187</sup> Ibidem, p. 55v, 60, 113, 115v., 116v., 127v.

casamentos<sup>188</sup>. José de Almeida Barreto, da Fazenda Periperi, fez 2 casamentos, em 1785<sup>189</sup>, e o Padre Francisco Agostinho realizou também 2 casamentos.

Nenhum dos senhores atingiu a quantidade de casamentos realizados pelo Capitão Manoel de Oliveira Barrozo. Entre 1779 e 1805 (26 anos), ocorreram 33 casamentos, 21% do total de casamentos de escravos em Paripe, 28 deles são entre seus escravos (84,8%), quatro mistos (12,1%), ou seja, de seus escravos com livres ou libertos, e um casamento com escrava de senhor diferente, essa trata-se da escrava de Luzia que vivia, portanto, no mesmo engenho. Significa que 61 escravos do Engenho Aratu eram casados naquele período, 30 mulheres e 31 homens.

Dos 56 casados, dentro da própria escravaria do Capitão Barrozo, predominam os angolas, são 17, dos quais 14 se casaram dentro da mesma etnia, apenas duas mulheres angolas casaram-se com escravos jejes e um angola com uma mina. A segunda etnia era mina, um total de 13 casados, 12 também casaram entre si (suas origens), apenas uma escrava mina casou com um escravo angola. A terceira etnia entre os casados era jeje, de 11 escravos, 8 casaram na mesma etnia, mas dois homens casaram com mulheres angolas e uma jeje com um pardo<sup>190</sup>. Aparecem mais 3 entre benguelas, 6 crioulos, dos quais dois casaram com crioulos, e 6 casamentos não foram identificados ou estão com anotações ilegíveis quanto à origem<sup>191</sup>. Apesar de os angolas predominarem, somando-se os escravos de origem ocidental, mina e jeje, teremos 24, um número superior aos angolas. Portanto, a grande maioria, 39 escravos (21,84%), casou-se dentro da mesma nação, confirmando a tendência endogâmica entre escravos na Bahia.

A tendência dos casamentos na Freguesia de Paripe reproduz, *grosso modo*, o que ocorria no Engenho Aratu. Entre os cento e treze casamentos de escravos do mesmo senhor, sessenta e um (aprox. 53%) são endogâmicos: vinte e um entre angolas (30%), quatorze entre jejes (23,3%), doze 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, treze (11,5%) não apresentam dados suficientes para distinguir as etnias ou as anotações estão ilegíveis.

---

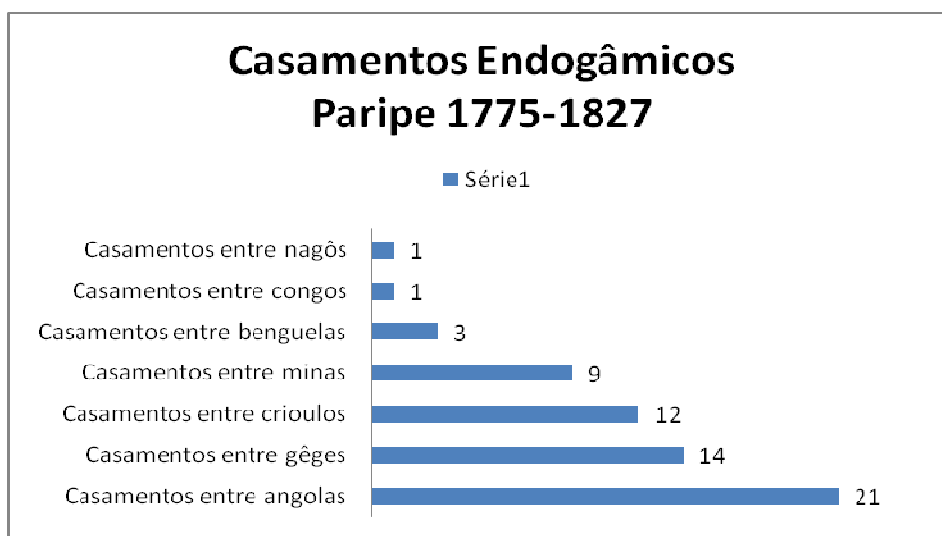
<sup>188</sup> Ibidem, p. 5, 7v.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 49v., 51v.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 21, 32, 33, 33v., 40v., 35, 53v., 56, 62, 73v., 73, 73, 75, 76v., 82v., 86, 89v., 92v., 93v., 94, 98v., 99, 99v., 100, 100v., 106v., 107, 126.

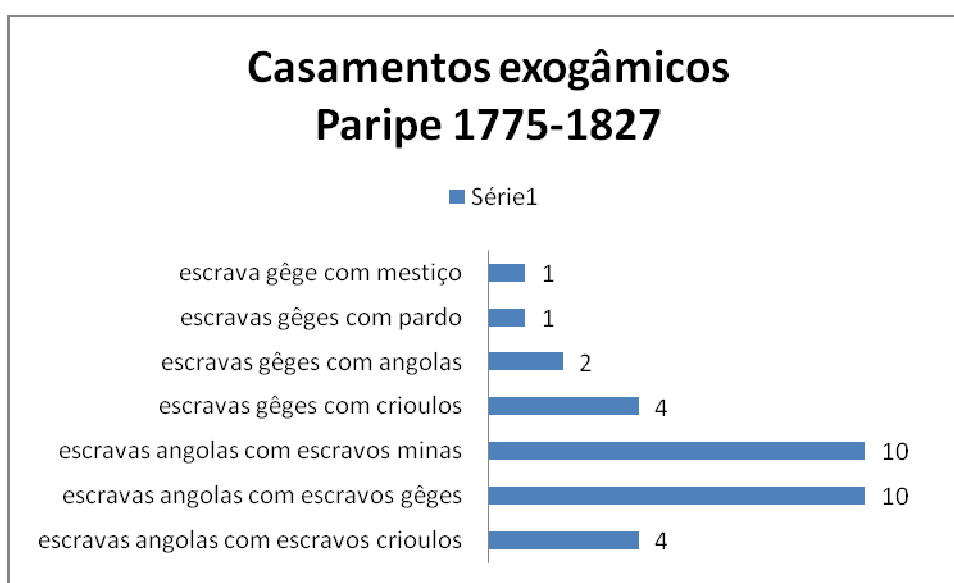
<sup>191</sup> Ibidem, p. 93v., 89v., 106v., 107.

Gráfico 2



Entre os casamentos de escravos do mesmo senhor na Freguesia de Paripe, 36,3% ocorreram entre diferentes etnias. Tomando as mulheres como referência, 4 são angolas e casaram-se com crioulos, 10 angolas, com jejes, 10 angolas, com minas, ou seja, 24 mulheres angolas casaram-se com escravos de outras etnias. Entre as jejes, 4 casam-se com crioulos, 2 com angolas, uma com pardo e 1 com mestiço. Portanto, as mulheres angolas predominam entre as casadas, são 48 (39,8%), somando os casamentos endogâmicos e exogâmicos. Por outro lado, as mulheres jejes são 19,45%.

Gráfico 3



Em relação aos homens, predominam os jejes, com um total de 24 (21%), seguidos por 21 crioulos (18,6%) e 19 minas (16,8%). Podemos dizer que, entre os homens, são 39,8% de escravos africanos *versus* 18,6% de crioulos (se incluirmos os pardos e os mestiços, teremos 23%), enquanto entre as mulheres são 69,9% africanas *versus* 15,9% de crioulas. Supondo que esses casamentos fossem realizados logo que os escravos chegavam às propriedades, temos aí uma demonstração interessante das escravarias na Freguesia de Paripe. A relativa superioridade das mulheres angolas é um dado muito interessante, já que, nesse período, predominava o tráfico de escravos da costa ocidental. No entanto, segundo Schwartz (1988), no século XVIII, apesar de predominarem os escravos da Costa da Mina e do Golfo do Benin, na Bahia,

[...] a população escrava sempre foi composta por uma mistura de povos. Mesmo no auge do tráfico no golfo do Benin, por volta de 1780 a 1820, quando os jejes, os nagôs (iorubas), os tapas (nupês), os haussás e os outros povos ‘sudanenses’ predominaram entre os cativos baianos, cerca de um terço dos escravos nascidos na África provinham de povos bantos de Angola e da África Central, [para se ter uma idéia,] os 26 navios negreiros que aportaram em Salvador, em 1803, transportaram 6.992 cativos, dos quais 555 (7,9%) morreram na viagem. Dos que chegaram com vida, aproximadamente dois terços eram originários da Costa da Mina e o restante, de Angola (SCHWARTZ, 1988, p.282).

A presença majoritária dos angolas nos casamentos de Paripe reforça análises feitas por historiadores sobre a continuidade do tráfico entre a região centro-ocidental africana e a Bahia, durante o XVIII<sup>192</sup>. É possível que os casamentos estejam indicando para a distribuição de escravos recém-chegados nas principais regiões produtoras de açúcar da Bahia. Schwartz (1988, p. 291) levanta quantidades significativas de escravos e escravas angolas em 1785: em Sergipe de El-Rey, eram 106 homens e 77 mulheres, superando os minas e os jejes.

Comparando-se esses dados com os de Parés (2005, p. 124), em termos quantitativos nas regiões do Recôncavo, pesquisados pelo autor, entre 1750-1800, predominavam as

<sup>192</sup> A historiadora Lucilene Reginaldo faz importante discussão sobre o tráfico de escravos entre Angola e a Bahia no século XVIII. Aponta, além de referências bibliográficas, vários documentos do Arquivo Ultramarino, que indicam a necessidade de estudos mais profundos sobre o tema. REGINALDO, Lucilene. “Os Rosários dos Angolas: Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista”. Tese de Doutorado, apresentada ao Departamento de História da UNICAMP, 2005. Capítulo 4, sobretudo p. 177-185. Ver também OTT, Carlos. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Tomo I. Salvador: Prefeitura Municipal, 1957, p. 59. E MILLER, Joseph. “A economia política do tráfico angolano de escravos em Angola no século XVIII”. In: PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra. *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999. p. 11-67; Cristiana F. Lyrio Ximenes está desenvolvendo o projeto de pesquisa no doutorado na UFF com o tema “Redes Comerciais e o Tráfico de Escravos entre Bahia e Angola, 1755-1830”. Essa pesquisa trará novos dados sobre esse tema.

crioulas (39,6%), seguidas das jejes (18,2%), das mestiças (16,1%) e, então, das angolas (13,9%). Entre as casadas, tanto as crioulas quanto as jejes atingem 28% das respectivas etnias, seguidas pelas angolas, com 19,6% (PARÉS, 2005, p.124) As africanas ocidentais também predominavam entre as mães, segundo o autor, “em consonância com a sua superioridade numérica frente às angolas. Desponta, porém, a alta porcentagem das mães jejes (25%), que superava sua proporção relativa entre a população escrava adulta” (PARÉS, 2005, p.127). Nessas regiões, os africanos também casam mais, 60% deles em relação à população de adultos em São Francisco e Santo Amaro, e 63% em Cachoeira. Entre eles, as mulheres casavam mais que os homens, enquanto entre os crioulos, a proporção de casamentos de homens era maior que a das mulheres.

Sobre a composição étnica dos escravos que se casavam em Campos dos Goytacazes, entre 1734 e 1802, 81% envolviam negros de origem africana, e, em São Gonçalo, no Recôncavo da Guanabara, entre 1736 e 1739, 84% dos cônjuges eram naturais da África. Esse parece ter sido um padrão que se repetiu na Bahia. Para Sheila de Castro Faria (1998, p. 336-337), isso “pode ser considerado um dado demográfico: africanos, mais numerosos que crioulos, casavam proporcionalmente mais”. Segundo a autora, também predominaram as endogamias. Assim,

[...] dentro do padrão ocidental que lhes foi imposto, a legalização dos matrimônios seria uma das estratégias possíveis para tentar fazer com que os senhores respeitassem seus grupos familiares. Os africanos, habilmente, utilizavam o código social e ritual do homem branco para ter condições de estabilizar sua organização familiar.

Em relação aos casamentos de senhores diferentes, na Freguesia de Paripe, foram realizados apenas seis, um deles envolvia escravo do Capitão Barrozo. Dois definem moradias diferentes para os noivos. Em 1785, casou-se André, pardo, escravo do Capitão José Almeida Barreto, morador na Fazenda Periperi, com Michaela, crioula, escrava do Alferes José Barboza de Araújo, morador na Fazenda do Rozário<sup>193</sup>. Como vimos anteriormente, a Fazenda do Rozário estava localizada em Paripe e tinha grande quantidade de escravos casados. Quanto à fazenda de Periperi, não existe registro se era localizada em Paripe. Da mesma Fazenda do Rozário, em 17 de março de 1785, casou-se João, escravo de Elena da

---

<sup>193</sup> LEV, ACMS - Livro de assentos de casamentos, Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, 1775-1827, p. 50v.

Silva Sampaio, com Joanna, escrava de Brizida, moradora no [Campenenga]<sup>194</sup>, localizada na mesma Freguesia de Paripe<sup>195</sup>. Em 1800, Ignacio, crioulo, escravo das religiosas da Soledade, natural e morador na freguesia de Santo Amaro de Ipitanga, casou-se com Lucianna, crioula, escrava de Luiza Maria de Jesus<sup>196</sup>. Portanto, os escravos, envolvidos nessas uniões, moravam na mesma freguesia, mas em propriedades diferentes ou em freguesias distintas. É possível que um deles ficasse emprestado ao senhor do outro, como, às vezes, aparece nos testamentos.

Existem dois casos em que, provavelmente, os escravos, apesar de pertencerem a senhores distintos, viviam em uma mesma propriedade. Em 1802, João, preto angola, escravo do Capitão Angelo da Costa Ferreira, casa-se com Marta, preta, de nação angola, escrava de Ana Joaquina da Silva, ambos moradores de Paripe<sup>197</sup>. O Capitão Angelo da Costa Ferreira casou-se, em 1810, com Anna Joaquina da Silva<sup>198</sup>, portanto, é possível que vivessem juntos na mesma propriedade, já antes de casarem, onde também residiam seus respectivos escravos.

O último casamento entre escravos de senhores diferentes aconteceu em 8 de fevereiro de 1790. Assim diz o registro:

Aos oito do mês de fevereiro de mil setecentos e noventa, nesta Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, feitas denunciação na forma do Sagrado Concílio Tridentino e Constituições do Arcebispado, sem haver impedimento algum como consta das certidões de banhos que [sic] se casaram solenemente recebidos em face da Igreja *Manoel do gentio de Angola com Esperança, ele escravo de Manoel de Oliveira Barrozo, e ela, escrava de Luzia de Azevedo, geges* [sic], foram testemunhas Antonio Damazio e José de (sic) Barros<sup>199</sup>.

Como se pode ver, essa é a descrição do casamento de um escravo do Capitão Barrozo com a escrava de sua concubina e mãe de seus filhos, Luzia de Azevedo. Assim como o casamento do escravo do Capitão Angelo com a escrava de sua futura esposa Ana Joaquina, esse representa um importante indício da relação familiar que mantinha e cultivava com sua escrava. Sobre ela, é interessante ressaltar que não aparece menção específica sobre sua condição, se forra ou escrava, mas, através desse registro, sabemos que os contraentes

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 52v.

<sup>195</sup> Ibidem, p.108.

<sup>196</sup> Ibidem, p.107v.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>198</sup> Ibidem, p.136v.

<sup>199</sup> LEV-ACMS, Livro de assentos de casamentos, Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, 1790, p. 73v. (grifos meus).



moravam na mesma propriedade e que Luzia gozava de privilégios como proprietária de, pelo menos, uma escrava, de nação jeje, como ela.

Para completar as referências sobre matrimônios de escravos em Paripe, analiso, a seguir, os trinta e um casamentos mistos (20,3%), entre escravos e forros/livres. Nessas uniões, os homens escravos aparecem em maioria, são 19 (61%), casando-se com mulheres forras ou livres, enquanto 11(35,5%) escravas faziam o mesmo. Em relação à origem, 8 escravos são crioulos, dos quais 5 casam também com crioulas, e os outros 3 casaram com jeje, forra da costa da Mina, e uma livre, filha de pretos forros. Dos escravos casados com forras, 7 estão sem identificação e 4 são de etnias africanas, do gentio da Costa, casando-se com forra do gentio da Costa, um jeje casa-se com forra jeje, um angola com uma crioula forra e um jeje, viúvo, com preta forra.

Entre as mulheres, 3 escravas crioulas casam-se com crioulos, um livre, filho de forra, e outro, filho legítimo; 4 delas não definem sua origem, aparecem apenas como escravas. As africanas são apenas 3, duas angolas casam-se com crioulos forros e uma angola, com forro mina.

Não é possível tirar conclusões muito precisas sobre os casamentos mistos, já que 11 escravos, sete homens e quatro mulheres, encontram-se sem identificação. Percebe-se, no entanto, que, entre os identificados, os escravos crioulos possuíam o “privilégio” de casar com mulheres forras. Entre as mulheres, pelo menos metade é de crioulas, casando-se também com crioulos ou livres, além das escravas de etnias africanas, que também se casaram, na maioria, com crioulos forros. Para aprofundar esses dados, seria necessário relacioná-los à quantidade de escravos locais e em cada escravaria, mas não existem documentos para isso.

Vejam, agora, com mais detalhes, os 4 casamentos mistos dos escravos do Capitão Barrozo. No primeiro deles, em 1779, casou-se a escrava crioula Rita de Azevedo com Josias Paes de Vasconcelos, “pardo filho natural de Vitoria de Vasconcelos, já defunta, escrava que foi de D. Maria de Vasconcelos, natural da Freguesia de Cotegipe”<sup>200</sup>. A crioula, que carregava o mesmo sobrenome de Luzia e da mãe do capitão, casa-se com um homem livre. O segundo casamento é realizado, em 1783, entre sua escrava, também crioula, Margarida de Jesus, com Francisco Xavier das Chagas, crioulo forro, filho legítimo de pais defuntos. Esse casamento foi especial, pois teve como testemunha ninguém menos do que Sutério de

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 20v.

Oliveira Barrozo<sup>201</sup>. É importante perceber que ambos aconteceram antes da compra oficial do Engenho Aratu.

Os outros dois casamentos são entre escravos do Capitão Barrozo e mulheres libertas ou livres. Em 1785, Ignacio, crioulo, natural de Pernambuco, casou-se com Maria Florencia, forra, natural da Costa da Mina<sup>202</sup>. O último casamento misto ocorreu, em 1793, entre o escravo Luis Barrozo, filho legítimo de Antonia Roza e Antonio Gonçalves, já falecidos, com Thereza de Jesus, crioula forra, filha de Maria do Rozário, já defunta<sup>203</sup>. Apesar de não ficar claro se os pais de Luis Barrozo eram escravos do capitão, esse é o único caso de escravo legítimo reproduzindo a prática do casamento. Essa pequena amostra, apenas 4 (6,5%) num universo dos 61 escravos casados, pode significar que ele tinha poucos escravos de segunda geração<sup>204</sup>. Isso é plenamente possível, pois estava iniciando a reconstrução do Engenho Aratu, e, para isso, precisou adquirir novos escravos africanos, e esses crioulos podem ser remanescentes dos escravos de seu pai, uma delas, por exemplo, carrega o sobrenome de sua mãe, Azevedo.

Na paróquia da Purificação, Recôncavo Baiano, entre 1774-1788, Nicolau Parés (2005) constatou que 21% dos casamentos envolviam escravos e um cônjuge forro. Em Cachoeira, produtora de tabaco, 20% (representavam 24 casos, de 119) eram dessa mesma natureza, percentuais próximos aos encontrados em Paripe. Naquelas paróquias também, assim como em Paripe predominaram os “maridos escravos e mulheres forras, e, na maioria dos casos, cônjuges eram crioulos ou pardos”. Para o autor, isso revelava a “dificuldade dos africanos nesse tipo de negociação e reforçando a ideia da sua marginalidade social” (PARÉS, 2005, p. 122).

Faço, a seguir, algumas conexões para tentar entender os significados desses casamentos no Engenho Aratu. A endogamia, como dito, ocorreu em 60 dos casamentos em Paripe, ou seja, 120 escravos casavam-se com pessoas da mesma nação africana ou entre crioulos. Incluindo os casamentos mistos, a endogamia permanece, pois crioulos casavam-se com crioulos ou pardos livres. É o caso de se adotar a mesma pergunta de Parés:

---

<sup>201</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>202</sup> Ibidem, p.61v.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>204</sup> São apenas 11 escravos crioulos casados, entre mulheres e homens; a maioria casava também com crioulos e apenas 1 escravo crioulo casou com escrava mina e de outro não identificamos a origem da cônjuge.

[...] efetivamente, a exogamia ou a mistura étnico-racial foi estimulada pela escravidão, sendo imposta por decisões senhoriais, forçada pela escassez de parceiros potenciais do mesmo grupo nas escravarias, ou resultou de escolhas estratégicas femininas em prol da sobrevivência e mobilidade social? (Ibidem, p. 122)

Para o autor, o padrão de casamentos entre homens escravos com forras se dava na região por ele estudada, porque,

[...] havendo escassez de mulheres entre a população escrava, o homem crioulo fosse forçado a procurar parceria entre as mulheres forras da vizinhança, e, como aponta Schwartz, essa tendência poderia ter sido estimulada por alguns senhores como forma de aliviar as tensões sexuais da escravatura e de cooptar mais trabalhadores (Ibidem, p. 122-123).

Pelos números de casamentos em Paripe percebe-se que a exogamia não foi estimulada. Quanto à maioria de homens crioulos que contraíram matrimônio com mulheres livres e forras, utilizo as mesmas explicações de Pares (Ibidem, p. 123), “era o homem em situação legal inferior que se beneficiava do favor de uma mulher liberta, o que indicaria o poder de barganha do homem no mercado amoroso, questionando a hipótese do domínio feminino”. E, mais, “a procura de mulheres forras poderia ser interpretada como uma estratégia dos escravos para conseguir a liberdade” (Ibidem). Certamente o acesso a mulheres forras representava privilégio para os crioulos, potencialmente mais próximos de “certos poderes”<sup>205</sup>.

Quanto ao casamento entre homens libertos/livres e mulheres escravas, concordo com as possibilidades levantadas por Sheila de Castro Faria. Segundo ela, “o número de mulheres casadas com livres/forros foi sempre maior do que com escravos de outros donos” (FARIA, 1998, p.316). Em 2.294 registros de casamentos, envolvendo escravos na paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacazes (1733-1802), 96 eram entre livres/forros e escravos, número que aumentou para 247, ou quase 10%, ao incluir os registrados nos livros de casamentos de livres. Diferentemente dos números encontrados em Paripe, os matrimônios mistos estudados por Castro Faria (1998), em sua minoria, 43,2%, envolviam homens escravos e mulheres livres/forras, enquanto a maioria, 56,8%, era entre escravas e homens

---

<sup>205</sup> Para uma análise sobre as diferenças de *status* entre crioulos e africanos, ver REIS, João José. *Rebelião escrava...*, p. 319-325. Sobre os benefícios de crioulos com cartas de alforria, ver BELLINI, Lígia. “Por amor e por interesse: a relação senhor/escravo em cartas de alforria”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da Liberdade*. São Paulo: Editora Brasiliense em co-edição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, p.73-86.

livres/forros. Para a autora, a união predominante de homens livres/forros com escravas tinha as seguintes explicações:

[...] a primeira seria a presença do amor ou de preferências sexuais fortes; a segunda, e talvez a mais provável para a maioria dos casos, seria o interesse de alguns homens, despossuídos, em ter acesso a terras dos donos das escravas; uma terceira poderia ser a existência de um mercado matrimonial restrito, com uma menor proporção de mulheres livres/forras e disponíveis para o casamento (Ibidem, p. 317).

É possível que muitos dos livres/forros de Paripe fossem filhos de forros, como aparece no registro de um dos casamentos, e vivessem agregados na mesma propriedade das suas companheiras, ou fossem libertos que arrendavam pequenas parcelas de terra nas proximidades dos engenhos ou fazendas.

Apesar de serem poucos os casamentos entre escravos e livres/forros em relação ao total dos casamentos entre escravos de Paripe, esses são representativos. No entanto, não estou certa de que os crioulos não quisessem casar com mulheres africanas escravas, tampouco é possível saber se estavam preocupados com sua prole escrava ou livre. Mas é facilmente perceptível que os casamentos envolvendo escravos causavam um impacto na política de gênero. Casar-se com liberta era ter acesso a uma mulher sem dono, mas continuar escravo, ou seja, esses casamentos demonstram que, através das mulheres, se abriam possibilidades vantajosas de acesso à alforria e à terra, para homens que continuavam escravizados<sup>206</sup>.

Em relação à escravaria do Engenho Aratu, os casamentos eram predominantemente entre etnias africanas, o que pode-se entender da seguinte forma: os crioulos casaram-se antes da compra do engenho e, nos 10 primeiros anos seguintes, aparecendo em número muito reduzido, 11 crioulos, um filho de crioulos e um pardo casam-se até 1793 – apenas 21,3% do total de escravos casados do capitão, enquanto, nesse mesmo período, casaram-se 27 escravos africanos, 44%, número que cresce para 82%, em 1805, ou seja, após 1793, os crioulos desaparecem, enquanto os africanos continuavam casando.

Percorrendo as datas de realização dos casamentos de crioulos do Capitão Barrozo, percebe-se que eles acompanharam outros, realizados entre africanos. Para se ter uma ideia, em maio de 1779, ocorreu o casamento de uma crioula com um forro, e de dois angolas em

<sup>206</sup>Hebe Mattos deixa muito explícito, na sua análise, como as mulheres eram pontes importantes nesse processo. Analisaremos melhor este assunto no próximo capítulo. MATTOS, Hebe. Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 153.

julho. No ano em que se realizou o casamento de sua segunda crioula com um forro, 1783, também ocorreu mais um casamento entre 2 angolas, um em junho e outro em agosto. O terceiro casamento crioulo com forro/libre ocorreu em agosto de 1785, antes dele houve mais 2 casamentos. Em março, um cônjuge crioulo casava com uma escrava (de quem não identificamos a origem); em julho, ocorre outro, entre angolas.

Bem, se eram os escravos que escolhiam suas esposas, talvez não houvesse crioulas disponíveis para Ignácio, que acabou casando com uma mina liberta. Nos anos 1789 e 1792, houve mais quatro matrimônios de crioulos, dentro da mesma escravaria do Capitão Barrozo. Em 1789, também se casam 4 angolas, todos os matrimônios foram realizados no mesmo mês de maio. O último deles misto ocorreu em 1793, data em que também acabaram as uniões envolvendo crioulos. Nesse mesmo ano, ocorreram mais três casamentos, o primeiro foi o misto já citado, em fevereiro, quando também ocorreu o de Igenes, jeje, e José Marcelino, pardo, outro, em agosto, entre dois crioulos, e o último, em outubro, entre uma mina e um angola. Portanto, no Engenho Aratu, existiu uma mescla de uniões entre africanos com as de crioulos.

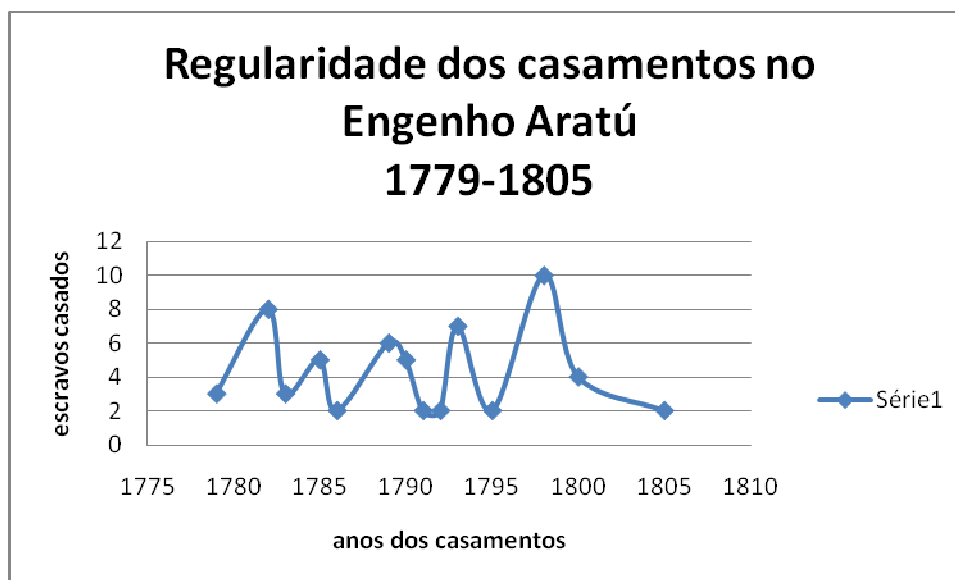
Tomando como referência os registros de casamentos e batismos da Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe, fiz um levantamento da escravaria do Capitão Barrozo. Em condições ideais, ou seja, sem considerar registros de óbitos ou venda de escravos, pode-se ter uma vaga noção da quantidade de escravos do capitão entre 1779 e 1812.

Conforme gráfico abaixo, os intervalos de tempo entre casamentos de escravos do Capitão Barrozo são os seguintes: em 1779, casamento de três escravos; três anos depois, em 1782, o capitão casou oito escravos; no ano seguinte, em 1783, casou três escravos; dois anos depois, em 1785, mais cinco escravos. Em 1785, ele possuía, em condições ideais, pelo menos 19 escravos. Talvez pela pouca quantidade, o capitão permitisse que duas de suas escravas casassem com homens forros. Em 1786, casou mais dois escravos, são 21 nessa data. Depois de três anos, volta a casar mais seis escravos – um total 27. Em 1790, casa cinco, um deles com a escrava de Luzia. Em 1791, mais dois casados e, no ano seguinte, 1792, mais dois.

Em 1793, casam-se 7 escravos, perfazendo um total, até então, de 43 escravos, quantidade mais que suficiente para fazer funcionar um engenho. Em 1795, casa mais 2; depois de 3 anos, em 1798 casa nada menos do que 10 escravos, nos meses de janeiro, fevereiro, outubro e o último em novembro. Faz intervalo de um ano e, em 1800, casa mais 4,

e, depois de cinco anos casa os últimos 2, perfazendo um total de 61 escravos casados em 1805.

Gráfico 4



Além desses, acrescentem-se os que participaram como testemunhas de casamentos, como Francisco de Oliveira, um casamento entre angolas, em 1786<sup>1</sup>. Aparecem, ainda, Pedro e Manoel, testemunhas do casamento de Francisca, angola, e Simão, jeje, em 1800. Não existiam, antes dessa data, escravos casados com nome Pedro, mas existiam com nome Manoel. Cito, ainda, Gervazio e Manoel Barrozo, crioulos, testemunhas em 1805. Excluindo aqueles que, explicita ou supostamente, aparecem como casados, acrescento mais dois escravos aos já citados, Gervazio e Pedro, chegando ao número de 63 escravos, 33 homens e 30 mulheres.

Acrescentem-se, ainda, os escravos citados e beneficiados em seu testamento, e codicilo de 1807 e 1809, respectivamente. O capitão citou os nomes dos irmãos Eugênia e Apolinario, crioulos, e a crioula Maria Thereza. São, portanto, mais 2 mulheres e 1 homem, 66 escravos: pelo menos 34 homens e 32 mulheres, em 1809. Todos que foram acrescentados são crioulos. Dos escravos envolvidos em batismos, até o último registro em 1812, são as escravas Luiza, Desidéria e Luciana, cada uma com uma cria natural em 1811. Em 1812, a mesma Luiza tem outra cria e, no mesmo ano, Joana também teve outra seriam 75 escravos num total de 36 mulheres, 34 homens e 5 crias, em 1812. Mesmo não sendo exatos, esses

dados dão uma idéia da escravaria do capitão, mas é possível que tivesse um número ainda maior.

### **Casamentos de livres e libertos em Paripe**

Para concluir o quadro de casamentos realizados em Paripe, acrescentem-se aqueles entre forros e livres, do que foi possível identificar, 20 (5,7%) casamentos entre forros, quatro deles envolvendo crioulos, 3 mulheres angolas 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. Nenhum dos homens é africano, com exceção do caso já citado, todos são pardos ou crioulos, ou sem identificação de origem, apenas forros. O caso mais interessante é o casamento, em 1804, de Manoel Joaquim de Moura Pacheco, homem branco que vive de roça, com 30 anos, filho legítimo e nascido em de Braga, Portugal, que se casou com Antonia Silvéria do Amor Divino, parda forra, com 20 anos, filha legítima de Gonçalo [Correia] e Roza Maria de Santo Amaro<sup>207</sup>, um dos únicos com identificação de idade.

Já entre os livres, encontra-se uma enorme dificuldade para identificá-los quanto à cor e à ascendência, pois os párocos, responsáveis pelos registros, muito raramente identificam os cônjuges pelas cores. Dos aproximadamente 138 casamentos entre livres, em torno de 38 envolveram filhos ilegítimos, e 51 entre filhos legítimos. Apenas 7 mulheres são Donas e uma delas, filha de Dona. São raríssimos os casos de casamentos de brancos e mulheres de cor, mas muito significativos. Em 1786, Ignacia Maria, natural da Freguesia do Passé, mulher parda, filha legítima, casa-se com Antonio José da Silva, branco, de Lisboa, filho legítimo<sup>208</sup>, seguindo uma tendência de relações de portugueses com mulheres de cor. Em 1790, Bernardo Pereira, homem branco, casa-se com Joanna, mulher parda<sup>209</sup>. Também o caso, já citado, de Bento Martins Lima, homem branco, viúvo, morador no Engenho da Boca do Rio, que se casou com Francisca de Jesus, mulher parda. Outro casamento que traz uma informação interessante é o de Jeronimo da Costa, em 1800, filho natural de José Francisco da Costa, homem branco e de Fula Maria, preta, casa-se com Ignacia Xavier, filha natural de Ana Maria, parda, com pai incógnito<sup>210</sup>.

<sup>207</sup> LEV, Cúria Metropolitana, Livro de assento de casamentos, Paripe, p. 123v.

<sup>208</sup> LEV, Cúria Metropolitana, Livro de assento de casamentos, Paripe, p. 61.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 104.

Os filhos do Capitão Barrozo participaram como testemunhas de alguns casamentos entre livres. Sutério e Domingos Antonio foram testemunhas do casamento de José Cardozo de Magalhães, filho legítimo do Capitão Belchior, já defunto, com Damiana [...] do Sacramento, filha legítima do Capitão Estevão Luis de Jesus, em [1798]. Em 1800, no casamento de filhos legítimos, Sutério é testemunha, juntamente com seu irmão Estevão. Em 1803, casou-se João José Machado, filho legítimo, com Ana Francisca da Cruz, filha legítima de Gonçalo Correia e Roza Maria de Santo Amaro, que deveriam ser crioulos ou pardos, porque sua filha parda, citada acima, se casou com um branco. Desse casamento, foram testemunhas Sutério e Domingos Antonio. Em 1805, foi a vez de a irmã de João José Machado se casar. Luiza Joanna, filha de André José de Machado com Ana Maria do Nascimento, casou-se com José Raimundo, também filho legítimo de Gonçalo Guedes e Antonia Maria, tendo Sutério como testemunha. Outro filho desse casal também se casa, José Joaquim Machado, com Raimunda Maria da Conceição, filha legítima. Sutério é uma das testemunhas também<sup>211</sup>. Outro filho de André e Ana Maria, Cosme Damião Machado, casa-se com Joanna Maria da Encarnação, filha legítima de Francisco Geraldo e Maria Custódia, sendo testemunhas Sutério de Oliveria Barrozo e Gaspar de Oliveira Barrozo, ambos solteiros e filhos do capitão. Sutério aparece, ainda, como testemunha em casamento realizado em 1815 entre Martinho Luis e Bernarda dos Santos, sem maiores identificações. Seus irmãos Domingos Antonio e Gaspar ainda aparecem como testemunhas no casamento de Marcelino Barrozo e Josefa Maria da Conceição, em 1819. Pelo nome do noivo, ele era parente ou filho de escravos forros do capitão.

O capitão participou como testemunha, em 1787, do casamento de Alexandre Barrozo de Oliveira, filho natural de Victoria Gomes, com Anna Escolástica, filha legítima de Antonio de Góes e Jaonna Florencia, natural de Cotegipe<sup>212</sup>. Não obtive informações sobre o noivo, provavelmente era filho de uma ex-escrava, que carrega o mesmo sobrenome da mãe do capitão, adotado também por Luzia.

A família Barrozo também aparece no casamento do filho de um escravo de Domingos Antonio de Oliveira Barrozo (um dos filhos do capitão), chamado Maurício Francisco, filho legítimo de Nicolau [Barrozo], o mencionado escravo de Domingos Antonio de Oliveira Barrozo e Francisca Angelica, forra, com Ana Joaquina do Espírito Santo, filha natural de

---

<sup>211</sup> Ibidem, p. 107, 113, 114v., 132, 134v., 135, 140v., 142v.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 68v.



Apolonia Maria, em 1812, antes da morte do pai. Os pais de Maurício foram casados pelo capitão, em 1792, e, pelo que vemos, a escrava é liberta, mas Nicolau permaneceu escravo e passou a ser propriedade de seu filho, que na época estava administrando os bens do pai. Aparece outro filho de Nicolau com Angélica, casando-se, em 1808. Ignacio de Santa Ana, místico, filho legítimo, casou-se com Damiana da Cruz, tendo, como testemunhas Sutério de Oliveira Barrozo e Domingos Barrozo. Nesse registro, Nicolau não aparece como escravo. O primeiro caso está ambíguo, não dá para saber se o contraente é escravo de Domingos ou do filho dele, provavelmente era liberto e o filho permanecia escravo, já que, no outro registro, em data anterior, ele não aparece como escravo.

A importância das testemunhas e suas relações de amizade, redes de poder e dependência são reveladas através das testemunhas do casamento da filha natural de Sutério, que teve como padrinho um grande amigo do seu pai, José Tavares França, personagens dos próximos capítulos. Através desses registros, percebe-se qual é o principal círculo de amizade e influência dos filhos do Capitão Barrozo, provavelmente formado por mestiços, filhos de forros e livres.

Pelas imprecisões dos dados, percebe-se que nem sempre os libertos são pontuados enquanto tal, podendo causar distorções na análise. É bom ressaltar, ainda, a ausência de identificação de livres e brancos. É possível que os casamentos sem identificação fossem entre pardos ou filhos de pardos, ou até de libertos. Somando-se os casamentos de escravos (269) com os forros (20), são 81,7% dos casamentos realizados em Paripe, no período pesquisado, de escravos e ex-escravos, e, se acrescentarmos, ainda, os ilegítimos como prováveis pessoas de cor, esse número atinge 92,6% dos casamentos, demonstrando que os africanos e seus descendentes eram os que mais se casavam. A maioria dos casados era de livres, na maioria, legítimos, em segundo lugar aparecem os escravos, em seguida, os forros. Isso demonstra a importância da instituição do casamento para muitos senhores de escravarias de Paripe.

Em relação à regularidade de casamentos, envolvendo escravos em Paripe, entre 1775 e 1827, percebe-se que a maior concentração está entre a última década do século XVIII e a primeira do XIX. Esse foi o período de retomada do crescimento da produção de açúcar e que,

por sua vez, influenciou fortemente o aumento do tráfico de escravos com a África<sup>213</sup>. À medida que o tempo passa, os casamentos entre escravos vão ficando mais raros. Aparecem apenas, em 1813, os casamentos de Manoel de Oliveira, forro, com Ana Maria, escrava de Ana Izidora de Souza Lisboa, em 1816, e de Marcelino Ramos de Souza Rego, forro, com Domingas, escrava do Alferes José Barboza de Araújo, e o último registro é de 1820, de Luis Gomes Sá, viúvo, com Maria Evarista, escrava de Ana Barbuda<sup>214</sup>. Na verdade, as informações sobre casamentos em Paripe, no geral, ficam bem escassas e resumidas, apenas os nomes dos escravos e dos senhores, ou apenas o nome dos contraentes aparecem. Mas não vejo diretamente problemas conjunturais que expliquem esse fato, como, por exemplo, o tráfico<sup>215</sup>, pelo contrário, na Bahia ainda há uma expansão do tráfico e da lavoura canavieira. Podem ter ocorrido sub-registros, ou seja, os párocos, responsáveis por anotarem os assentos de casamentos, passaram a ser bastante econômicos, citando, apenas, os nomes dos contraentes. Pode-se, também, pensar na possibilidade de os antigos senhores, que utilizavam esse modelo de organização e administração de sua escravaria, estarem morrendo e os novos donos não adotarem o mesmo modelo, como ocorreu com Sutério.

---

<sup>213</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*, op. cit., p. 282-286; BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano*, op. cit., p. 226-231.

<sup>214</sup> LEV, Cúria Metropolitana de Salvador, Livro de assento de casamentos 1775-1827, p. 138v., 141, 141v., 144.

<sup>215</sup> Explicações para o Rio de Janeiro, em FLORENTINO, Manolo e GOÉS, José Roberto. *A paz nas senzalas* op. cit., p. 149-150; FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 340-341.

## CAPÍTULO 6

### Significados dos casamentos de Paripe

A mulher cativa era a ponte [entre] experiências distintas de cativo.

Hebe Mattos (1995)

Em seu testamento de 1812, como já foi informado, o irmão do Capitão Barrozo, Capitão José de Oliveira Barrozo, trouxe informações importantes sobre o Engenho Aratu. Afirmava que o irmão havia comprado o engenho “desfabricado e apenas com doze cativos velhos e há muitos anos que não existe nenhum”<sup>216</sup>. Disse, ainda, “meu irmão me é devedor dos jornais de cinco escravos que até hoje estão no Engenho”<sup>217</sup>, e pedia ao seu testamenteiro que cobrasse os jornais dos ditos escravos, que se achavam no poder de seu irmão “desde o tempo dos meus formais de partilha de Pay e May”<sup>218</sup>.

Essas informações são muito valiosas para compreender a grande quantidade de africanos casados no Engenho Aratu. Eram os escravos recém-adquiridos para sua reconstrução. É bom ressaltar que esses casamentos tornaram-se mais intensos a partir de 1782, ano indicado no documento de compra e venda do engenho, como a data de seu pagamento, apesar de serem registrados apenas em 1783. Os casamentos de seus escravos, antes dessa data, envolviam crioulos e é possível que eles já arrendassem terras no engenho, ou vivessem em outra propriedade de Paripe, o que pode explicar, também, os casamentos de crioulos com libertos/livres. Mas, afinal, os casais eram formados pelo capitão ou havia a participação dos escravos e das escravas? A endogamia entre etnias é um indício das escolhas dos escravos? E mais, porque um homem solteiro resolveu casar seus escravos?

A historiografia brasileira tem demonstrado uma diversidade muito grande de abordagens e fontes sobre a família escrava e, sobretudo, os significados a ela atribuídos. Apesar de chamarem a atenção para a interferência dos senhores e do tráfico nos arranjos familiares das escravarias, uma das explicações utilizadas é a autonomia para a escolha dos cônjuges.

---

<sup>216</sup> APEB, LRT 04, 1814, p. 37.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 36v.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 37v.

Sheila de Castro Faria (1998, p. 333), partindo dos batizados na Paróquia de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, percebeu que, ao contrário das abordagens tradicionais que relacionavam o tráfico à ausência de famílias escravas, na segunda metade do século XVIII, o aumento do número de cativos das maiores unidades não interferiu na “proporção das relações matrimoniais entre cativos, demonstrando que a entrada de africanos manteve o mesmo padrão de casamentos”. Portanto, para os grandes senhores, o casamento era “um dos pilares da organização de trabalho”, ou seja, era importante “deixar os escravos no meio da parentela, para melhor fixá-los e controlá-los” (Ibidem). Essa relação entre tráfico, aumento do plantel e crescimento de “laços de parentesco” também foi percebida por Florentino e Góes (1997, p. 95). No Engenho Aratu, ao que parece, também ocorreu dessa forma, à medida que os africanos chegavam para reconstrução do engenho formavam-se novos casais.

No que diz respeito à formação das famílias, Castro Faria (p. 338) afirma que, apesar de ser “sempre que possível legítima, para uma maior estabilidade, não foi uma imposição unilateral dos senhores e nem foi possível em todas as regiões do Brasil”. Os senhores acenavam com “certas vantagens” para o escravo, “muitas não desprezíveis. “Transformava-se numa necessidade de normalização, dentro de uma sociedade que passava a ser sua e nela ingressava na pior condição possível”.

Sobre a divulgada escassez de casamentos escravos na Bahia, as possibilidades mais consistentes foram feitas pela autora referida. Analisando comparativamente os dados de Schwartz<sup>219</sup> sobre algumas freguesias do Recôncavo Baiano e a região de Campos de Goytacazes, Castro Faria percebeu que “os tipos de produção, as localizações das áreas, o tamanho das unidades produtivas e o período [...], dependendo de determinadas combinações, influíam nas possibilidades de casamentos de escravos” (p. 323). Percebeu, ainda, que as regiões do Brasil com baixas taxas de legitimidade entre os escravos estavam próximas de portos, recebedores de africanos e de bispados. Na Bahia, por exemplo, ressaltou o fato de que das Freguesias de Saubara, Rio Fundo e Monte, analisadas por Schwartz (1988), todas estavam localizadas no Recôncavo. Rio Fundo e Monte eram regiões tipicamente açucareiras, com uma forte concentração de escravos, enquanto Saubara era açucareira e de lavouras de mandioca, de pequeno e médio porte. Por serem regiões bem próximas do porto de Salvador, a renovação da mão de obra escrava era muito grande e, segundo Castro Faria (Ibidem),

---

<sup>219</sup> Schwartz levanta algumas hipóteses, sobretudo diz que era uma escolha dos senhores. SCHWARTZ, Stuart. Segredos internos..., 1988, 313-319.

“tanto com a incorporação de novos, como a venda de outros escravos que não serviam, faziam com que os senhores evitassem sujeitar-se a problemas pela existência de famílias legalmente constituídas”.

O segundo aspecto levantado por Castro Faria foi a presença de bispados, pois, aí, poderia haver uma “interferência da Igreja na vida particular dos escravos”.

O casamento de escravos na igreja permitia que tivessem terceiros a interceder por eles, frente ao senhor, inclusive em relação à sua prole. Poderiam, por exemplo, reclamar que o senhor não permitia que tivessem vida marital normal, o que provocaria questões. Os casais não poderiam ser vendidos separadamente, assim como seus filhos menores (p. 324).

Certamente, esses aspectos levantados por Castro Faria (Ibidem) influenciaram muitos senhores baianos a optarem pelo não casamento de seus escravos, sobretudo em freguesias urbanas e rurais mais próximas de Salvador, como comprovaram Mattoso (1988) e Isabel Reis (2007). Os casamentos envolvendo escravos também foram importantes nas principais regiões açucareiras estudadas por Schwartz (1988) e Parés (2005). Mas essas explicações não servem, especificamente, para analisar Paripe. Como as outras regiões do Recôncavo, e até mais que elas, Paripe estava bastante próxima do Bispado e, ainda mais, do porto, aliás, um dos limites do Engenho Aratu era o mar, as águas da Enseada de Aratu. Parece também que o Bispado, não ameaçava as uniões entre escravos em Paripe, provavelmente seus senhores não pretendiam desfazer as famílias escravas, e, contraditoriamente, a “pressão” da Igreja não foi capaz de encaminhar nem o próprio Capitão Barrozo ao casamento.

Através da análise dos processos criminais, Hebe Mattos (1995) percebeu que, “além de um espaço de moradia privativo, em muitos casos separado das senzalas coletivas, o ‘casamento’ (legal ou consensual) potencializava o acesso dos cativos à exploração de roças próprias” (p. 151). Para ela,

O desequilíbrio por sexo dos plantéis, mesmo em fazendas antigas, realimentado pelo constante ingresso de recém-chegados, não impossibilitava as relações familiares, mas fazia da família e dos recursos que comumente a ela estiveram associados, como a roça do escravo, possibilidades abertas, mas não acessíveis a todos os cativos (p. 140-141).

Por isso, para a autora, “a mulher cativa era a ponte” entre “experiências distintas de cativo, mesmo no interior de grandes plantéis” (Ibidem, p. 153). Através do casamento, por

exemplo, muitos homens conseguiam “o capital básico para se diferenciar da experiência mais comum do cativo” (p. 153). Portanto,

[...] como no mundo dos homens livres, a família e a autonomia escrava foram os dois eixos básicos sobre os quais se constituiu esta comunidade diferenciada dentro da experiência mais evidente de desenraizamento do cativo. A mulher escrava ocupava, portanto, um papel crucial dentro deste contexto (p. 153-154).

A família significa, para Mattos, uma experiência de liberdade no cativo, pois “quanto mais aprofundava suas relações familiares, potencializava seu acesso a espaços econômicos e familiares de autonomia e distinguia-se, em maior ou menor grau, dos cativos recém-chegados e dos aspectos mais rigidamente restritos daquela disciplina”. E são as mulheres, sempre em número menor que os homens, que “constituíam o núcleo de uma elite na comunidade cativa, a que se aproximava, através da família, da roça e do próprio distanciamento físico das senzalas coletivas, da experiência de liberdade que lhes era próxima” (p. 159).

Para Robert Slenes (1999), cuja mesma obra será citada neste contexto, a “família cativa-nuclear, extensa, intergeracional – contribuiu decisivamente para a criação de uma ‘comunidade’ escrava, dividida, até certo ponto, pela política de incentivos dos senhores”. Defende a idéia de que os senhores instauravam a competição na comunidade escrava por recursos limitados, “mas ainda assim unida em torno de experiências, valores e memórias compartilhadas”. Era baseada nesses valores que a família cativa “minava constantemente a hegemonia dos senhores, criando condições para a subversão e a rebelião, por mais que parecesse reforçar seu domínio na rotina cotidiana” (p. 48).

Sobre a formação dos casais em Campinas, apesar de haver autonomia na escolha, diz ele que “os escravos não podiam escolher os cônjuges à vontade, longe da influência da casa-grande, como tampouco [...] os proprietários impunham sua seleção à revelia da senzala”. O interesse dos senhores no casamento de escravos tornou-se uma política de encorajamento dos cativos “a procurarem uniões formais, deixando a escolha aos casais, mas reservando ao senhor o direito “paternalista” de sugerir, persuadir, pressionar e finalmente aprovar ou vetar os nomes escolhidos” (p. 94).

Esse incentivo não vinha somente dos senhores. Para explicar as altas taxas de casamentos de escravos na Província de São Paulo, no censo de 1872, o autor percebeu que não apenas os escravos casavam muito, mas também “pretos” e “pardos” livres, níveis

maiores do que os do Rio de Janeiro. A explicação estava no fato de São Paulo ser uma região de fronteira geopolítica, no final do século XVIII e início do XIX, criando políticas de incentivo “às uniões ‘legítimas’”, como as “reformas visando simplificar as exigências burocráticas da Igreja e, portanto, o custo do casamento religioso” (p. 89-90).

Ainda sobre Campinas, apesar de ter apontado as prerrogativas senhoriais na escolha dos cônjuges, o autor acabou assumindo sua tendência de pensar na grande autonomia dos escravos. Analisando o “mercado matrimonial” entre os escravos, discordou de Florentino e Góis (1997) que afirmam que, “no Brasil como na África, os homens mais maduros teriam dominado o “mercado de casamentos”, impondo sua preferência por mulheres jovens”. (apud, Slenes, 1999, p. 81). Voltando à obra de Slenes (1999), era a mulher africana que escolhia “o melhor partido”, “aquele que permitiria a ela e a seus futuros filhos enfrentarem melhor as condições incertas da escravidão e conseguirem mais rapidamente favores da casa-grande e recursos que pudessem levar, eventualmente, até a alforria de algum familiar” (Ibidem, p. 81). Para ele, o “padrão africano poderia ter-se reproduzido aqui” , e acrescenta, ironicamente:

[...] podemos até imaginar os homens maduros se congratulando por conseguirem manter seu controle sobre o “mercado matrimonial”, enquanto suas mulheres jovens riam-se atrás de suas costas, sabendo muito bem que eram elas – usando sua liberdade de escolha e jogando com sua escassez na praça – que dominavam essa ‘feira’ (p. 82).

A influência das culturas africanas na escolha dos cônjuges também é utilizada para pensar a endogamia nos casamentos de escravos<sup>220</sup>. Stuart Schwartz, em sua obra de 1988, de que faremos várias referências importantes, chama atenção para o fato de que, na maioria das vezes, a escolha do cônjuge não era feita com liberdade. Cita, inclusive, Antonil, que “deixou bem claro que entre alguns senhores o costume era simplesmente ordenar: ‘Tu, fulano, a seu tempo, casarás com fulana’, e ficava decidido o assunto” (p. 315). No entanto, o mesmo historiador, para analisar as “afinidades culturais e étnicas africanas” e seu papel na formação de famílias entre os escravos, descreveu um evento bastante conhecido e citado pela historiografia. No Engenho Jacuípe do Brito, em Rio Fundo, em 1811, o viúvo Alexandre Francisco, crioulo forro, tentava casar com a crioula Joaquina Maria do Sacramento, aceito por ela e sua mãe (já morava com elas), que “cozinham para ele e lavavam suas roupas”,

---

<sup>220</sup> FÁRIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 335-337; SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor*, op. cit., p. 76-78; MOTTA, Flávio, *Corpos escravos, vontades livres* p. 247-250; SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*, op. cit., p. 319-321.

mas ficou surpreso ao tentar publicar os proclamas de seu casamento, pois a sua futura sogra, Ana nagô, não concordava. Segundo o noivo, a mãe de Joaquina alegava: “deixou-se seduzir pelos de sua nação, querendo que a filha agora case com um preto nagô” (p. 319). Isso revelava, afirma o autor, que “tais afinidades influenciaram as decisões e escolhas de escravos e pessoas de cor livres” (p. 319).

Ao discutir os dados da Freguesia da Purificação, de 1774-1788, percebeu que “havia uma forte tendência de indivíduos da África Ocidental (Guiné) e Golfo do Benin ao casamento endogâmico, ou pelo menos ao enlace com cônjuges da sua própria região da África, quando não do mesmo grupo étnico” (p. 320). Ao contrário desses, “os cativos de Angola eram muito menos seletivos, casando-se com outros africanos ou crioulos, aparentemente preocupando-se menos com a endogamia” (p. 320).

Ressaltar o poder senhorial na escolha dos cônjuges, ao mesmo tempo em que se chama atenção para as autonomias, na verdade, é uma tentativa de deixar sempre em evidência possibilidades diversas em meio a fontes nem sempre esclarecedoras. Mas as informações sobre os casamentos de escravos em Paripe trazem características completamente diferentes dos registros analisados por Schwartz, na obra de que estamos tratando. Como informado anteriormente, os registros consultados apontam para uma tendência maior de endogamia entre angolas. Portanto, a maior ou a menor incidência de endogamia entre nações tinha mais a ver com as etnias predominantes nas escravarias, do que com as escolhas dos próprios escravos.

A ideia de escolha dos cônjuges, defendida por Slenes, Schwartz e outros não funciona para Paripe. O mais provável é que houvesse uma forte influência senhorial, principalmente se esses casamentos eram entre os africanos recém-chegados. Talvez alguns senhores já comprassem os escravos pensando em torná-los oficialmente casais. No caso do Capitão Barrozo, deixar os escravos africanos e crioulos formar livremente famílias poderia ser muito perigoso para ele, que tinha sua própria estrutura familiar *sui generis*.

No entanto, é lógico que não podemos descartar a possibilidade de outros tipos de “negociações” em algumas escravarias de Paripe. Não pudemos checar outros aspectos, como o acesso a benefícios materiais, mas é inegável que as vantagens atendiam, muito mais, aos interesses senhoriais. Pela regularidade, parece que o Capitão Barrozo planejava e estimulava os casamentos de seus escravos, a partir de critérios por ele criados, inclusive da endogamia. Os casamentos foram uma estratégia de organização e administração do seu engenho,



sistematicamente pensada e decidida por ele, e o objetivo principal era, sem sombra de dúvida, o controle da escravaria. É provável, inclusive, que os casais fossem formados logo que chegavam ao engenho, tornando-se uma regra também para os crioulos.

Concordo com a análise de Mattos (1995) sobre as mulheres escravas como ponte para as experiências de liberdade, mas acrescentaria que a escassez de mulheres escravas e sua consequente valorização não estavam ligadas apenas à aquisição de melhores condições de sobrevivência e autonomia dentro do cativo. Ter acesso a uma mulher, através do casamento formal, era, também, um privilégio e um passo na ascensão dentro da hierarquia de gênero. Os senhores tinham plena consciência desse jogo de poderes e o que ele significava. Acesso a mulheres, direito ao prazer e gozar de “certa” autoridade sobre mulher e prole, garantido através de um ritual, de uma formalidade, era vivenciar experiências de masculinidade. Por isso, inclusive, as disputas em torno da valorização das mulheres escravas não ocorriam apenas entre homens escravizados, os senhores, muitas vezes, entravam nas disputas para garantir sua prerrogativa de poder sobre mulheres e homens.

Nancy Assis (2006, p. 142) faz interessantes considerações sobre a relação entre família escrava, honra e masculinidade. Analisa temas abordados principalmente pelos historiadores Hebe Mattos (1995) e Robert Slenes (1999), afirmando: “não nos parece que os estudos sobre a família escrava se tenham detido em apreender os significados das muitas demandas extramateriais, envolvidas nos processos de constituição e dissolução de casais e famílias formadas no cativo ou às suas margens”. Após citação de um evento analisado por Hebe Mattos (1995), a autora deixa claro que as demandas “extramateriais”, às quais se refere, eram “complexas considerações de honra”, “construídas com base nas precedências e prerrogativas do lugar social de marido/amásio e pai” (ASSIS, 2006, p. 143), ou seja, quando um homem escravizado defende sua esposa ou amásia, reage violentamente, pois está defendendo também sua honra como macho viril. Isso confirma nossa proposta de que um dos fundamentos do controle senhorial estava relacionado com a política de gênero.

Para Nancy Assis (2006), ainda, a “ascendência moral dos maridos, amásios e concubinos” era fragilizada pelos lugares ocupados pelas mulheres, sobretudo nos centros urbanos,

[...] porque determinadas funções, como a de provedor da família, por exemplo, eram frequentemente solapadas pela experiência do cativo e pelas dificuldades enfrentadas por livres e libertos na luta pela própria sobrevivência. Além disso, nunca é demais enfatizar, a autoridade senhorial

sobre a mulher escrava colocava-se antes e acima da autoridade do seu marido ou amásio, gerando insatisfações e conflitos (p. 143-4).

Como visto, sem dúvida existia um contexto de relações de poder escravista que acabou beneficiando mulheres em detrimento dos homens. Mas “a autoridade senhorial sobre a mulher escrava” não gerava insatisfações e conflitos. O conflito já estava posto na própria escravidão. Poderia, sim, gerar novas demandas de disputas de poder entre homens, tentativas de escravos em manter pequenos privilégios adquiridos, bastante precários. Mas os escravos sabiam, desde sempre, que a prerrogativa principal de autoridade masculina era senhorial, ou seja, o poder é o Homem e o Homem é o senhor. Portanto, a autoridade senhorial sobre as mulheres escravas não gerava e sim mantinha e reafirmava o conflito e, desse conflito entre homens dependia a sobrevivência da própria escravidão.

Mais do que a honra, as famílias representavam a manutenção do poder dos senhores. Manter a prerrogativa de poder como masculino, baseado no acesso e no controle de mulheres e da prole, reforçava a própria escravidão, pois a ideia de o homem ser superior às mulheres justificava a do(a) senhor(a) superior aos escravos(as). Não se pode esquecer, como afirmou Hebe Mattos (1995), que as mulheres, por serem escassas, tornavam-se uma “elite”, portanto, a maior parte dos homens escravizados era simbolicamente castrada. Assim, eles, quando demonstram ciúmes e reagem a ameaças a sua família, também estão querendo garantir sua condição de homens viris. Por isso, afirmamos que o objetivo principal das políticas senhorias, fossem elas favoráveis aos casamentos entre escravos ou à manutenção de escravos solteiros e mulheres escassas, era uma explícita demonstração de que o fundamento do poder escravista era a política de gênero.

Sobre o aspecto destas políticas, alguns historiadores têm relacionado a existência de famílias escravas com a ausência de promiscuidade das escravarias. Um dos livros mais contundentes sobre família escrava no Brasil, o já citado *Na senzala uma flor*, do historiador Robert Slenes (1999), traz como uma das principais discussões a crítica à ideia da promiscuidade entre escravos no Brasil. Segundo ele, os inúmeros casos de casamentos e estabilidade de famílias escravas comprovam que não houve a tão propalada promiscuidade entre eles. O autor começa o livro citando a história de um documento bastante interessante, reproduzido a seguir.

Em 1872, o abolicionista mulato Luiz Gama dirigia um requerimento ao presidente da Província de São Paulo, em nome do escravo Serafim, “casado com [...] Romana, sua

parceira, de quem tem dois filhos menores” (SLENES, 1999, p. 27). Nessa representação, Serafim solicitava “enérgicas providências garantidoras de sua vida, brutal e seriamente ameaçada pelo seu [...] Senhor”. Alegava Serafim que seu senhor atentava contra os laços do seu matrimônio, pretendendo “violentamente prostituir” a sua mulher. Transcreve o autor parte do requerimento:

Mais de uma vez o suplicante impediu os atentados libidinosos do seu senhor, e porque na última delas as vidas do suplicante e do seu Senhor, por imprudência deste, corressem iminente perigo, resolveu-se o suplicante, aconselhado *pela própria mulher do seu dito Senhor*, a fugir para o mato com a sua consorte.

Este ato de prudência, entretanto, nada garante ao suplicante a sua segurança de vida, nem à sua esposa o pudor, porque [...] [seu senhor] procurou-o tenazmente, dizendo *que o há de matar porque precisa da crioula Romana para sua manceba!* (Ibidem, p. 27) [grifos originais].

Sobre esse caso, diz o referido autor:

Naquilo que diz respeito à prepotência deste senhor, a seus ‘atentados libidinosos’ contra a escrava e às desavenças daí advindas entre ele e sua esposa, o requerimento de Gama não nos surpreende. Na bibliografia sobre o escravismo, é ponto pacífico, já faz tempo, que um sistema que retira dos trabalhadores praticamente qualquer proteção da lei contra os desmandos de seus ‘possuidores’, abre a porta até para o estupro e o assassinato; ameaça, portanto, a honra e a segurança de vida da mulher escrava e coloca uma pressão enorme sobre sua família (Ibidem, p. 27-28).

E prossegue: o “algo de novo”, nesse caso, são “os laços estreitos entre Serafim e Romana, visíveis no tempo que eles vivem juntos (têm dois filhos menores) e, sobretudo, em sua resistência enérgica à violência senhorial” (p. 28).

Esse interessante caso demonstra que, ao mesmo tempo em que lidamos com relações de poder baseados nas posições senhor/escravos, estamos diante de uma flagrante disputa de poder entre homens. Não é apenas a família que o escravo defende, mas também, e fundamentalmente, quer garantir o controle sobre sua mulher. Esse era um privilégio para poucos. Não queremos com isso duvidar de uma real convivência afetiva desse casal de escravos e seus filhos, nem minimizar a violência do senhor contra sua escrava, mas, no contexto da escravidão, ser chefe de uma família era experimentar um pouco do poder reservado aos homens livres, “experiências de liberdade”, como diria Mattos (1995). Como o próprio Slenes afirma (p. 135), quando os escravos se uniam em matrimônio, o homem transformava a esposa em “sua servidora e sua coisa”, mas as mulheres, geralmente, reagiam

contra a falta de afeto, envenenando seus maridos<sup>221</sup>. Isso demonstra que as mulheres eram elite, apenas enquanto escassas e alvo de disputas entre os homens, mas, quando se tornavam esposas, eram apenas mulheres, dominadas.

No entanto, os poderes dos homens na família escrava eram limitados pela constante interferência dos senhores. No caso citado pelo autor em questão, parece que o homem/escravo “astuciosamente” foi pedir ajuda à senhora, a única que talvez pudesse controlar os “desejos libidinosos” do seu dono. O senhor parecia cioso de seus direitos sexuais sobre sua escrava, enquanto o escravo pretendia manter o seu direito garantido pelo casamento. E Romama, a escrava assediada? O que pensava de tudo isso? Infelizmente, não se sabe qual seria sua escolha, não sabemos sobre seus desejos. Preferia seu marido escravo ou ser concubina de seu senhor? Já a sua senhora queria ver Romana bem longe.

Nessa referência, existem duas palavras para caracterizar as atitudes do senhor, ele queria “prostituir” a mulher de Serafim, que foi escolhida por Luis Gama para dar ênfase negativa aos atos libidinosos do senhor – essa é a mesma interpretação adotada por Slenes em *Na Senzala, uma flor* (1999), e também no texto da *Vida Privada* (1997). Mas quando é reproduzida a fala do próprio senhor, o documento afirma que ele “precisava da crioula como sua manceba”. Bem, não foi à toa que a senhora aconselhou seu escravo a ir embora com sua mulher. Ainda que, segundo os preceitos da Igreja Católica e as Leis do Estado, tornar-se manceba fosse uma posição inferior, na verdade, ser amancebada com homens importantes, tanto para mulheres livres como para escravas, poderia significar privilégios muito especiais, como ocorreu com Luzia e outras tantas.

Meu objetivo, retomando esse caso, não é decidir se o senhor era mau ou bom, se a família escrava era feliz ou infeliz, ou se tratava de uma união duradoura e o homem escravo era capaz de defender sua família. Pretendo, apenas, chamar atenção para o fato de que as mulheres escravas eram paradoxalmente alvo fácil de violência sexual, mas, ao mesmo tempo, potencialmente valorizadas entre os homens, escravos ou senhores, em sentidos diferentes. Enquanto para o escravo elas eram, como diz Hebe Maria de Mattos (1999), uma “ponte” rumo a experiências familiares e de autonomia, para os senhores elas poderiam ser uma

---

<sup>221</sup> Segundo Slenes (1999), os casos de envenenamento “chegaram a ser freqüentes, a tal ponto que, em quase todas as fazendas, foi necessário proibir as viúvas de se casarem de novo, e impedir que continuassem tendo relações sexuais”.(p. 135). Schwartz (1988, p. 315) analisando as justificativas de alguns proprietários de escravos para não adotarem o casamento entre eles, argumentavam que “quando se exigia que os cativos casassem na Igreja, o laço tronava-se permanente e, com isso, quando se cansavam do cônjuge recorriam ao envenenamento, já que o divórcio era impossível”.

“fonte” de prazer sexual e, aí, então, eram esses que se tornavam “pontes” de acesso a vantagens. Essas variáveis ampliam seu papel, como uma “elite” para além da comunidade cativa, porque elas, de certa forma, perturbavam as hierarquias senhoriais e proprietárias, as organizações familiares das elites e a posição das senhoras. Ao mesmo tempo, mantém-se o estado de disputas de poderes entre os homens.

Em relação ao funcionamento da autoridade paterna entre os escravos, Genovese (1972) afirma: “a autoridade paterna na família nuclear escrava subsistia, não obstante o poder do senhor”. Continua o autor,

As evidências sobre essas questões são fragmentárias, mas indicam que os homens afirmavam sua autoridade o melhor que podiam; que as mulheres esperavam ter de acatar seus maridos em certos assuntos; e que ambos faziam tudo para manter o senhor fora de suas vidas. As condições eram adversas e talvez muitos homens de fato sucumbissem e de uma forma ou de outra tornassem-se emasculados

Genovese (apud Motta, 1999, p. 206) relaciona poder a controle de mulheres, e isso à virilidade, ou seja, o homem que não exerce esse poder era emasculado, fraco, desvirilizado. Gilberto Freyre (2006) também fez essa associação para o caso dos senhores, quanto mais mulheres, mais viris, em contraponto aos escravos. Então, comprovam-se mais uma vez que um dos aspectos mais importantes da escravidão era manter a referência de poderes masculinos, fossem os escravos casados ou não.

Sobre os não casados, é interessante citar um acontecimento ocorrido em 1623, no Engenho Sergipe, descrito por Stuart Schwartz,

[...] um certo padre Matias informou, com orgulho, que expulsara alguns homens brancos que se haviam reunido na propriedade e causado um tumulto nas senzalas. Durante a noite, por força ou sedução, haviam dormido com algumas escravas, provocando uma inquietação geral na escravaria. Alguns acreditavam que essa situação explicava o porquê de haver tão poucos nascimentos no engenho. Foi dito que as cativas temiam a *ira dos homens escravos* e, por isso, recusavam-se a dar à luz filhos mulatos, ingerindo ‘umas coisas’ para provocar o aborto (1988, p. 291).

Não existe, nesse caso, referência de casais, mas, mesmo numa senzala, os homens escravizados tentavam garantir certos poderes, enquanto “protetores” das escravas e, ao mesmo tempo, controladores daquelas mulheres. Aquele era o território deles e não dos brancos. Em algumas escravarias baianas, onde não houve casamentos escravos como referência de administração, provavelmente os homens escravos estabeleciam, entre si, suas

próprias regras de controle das mulheres, as hierarquias, que não tinham funções apenas sexuais, mas de símbolos de poder. Nesses contextos, formavam-se lideranças e constituíam-se prestígios<sup>222</sup>. Essa seria uma estratégia perigosa para o Capitão Barrozo - deixar os escravos livres para decidirem sobre os arranjos sexuais e familiares.

Inspirados no “olhar hobbesiano de Marshall Sahlins”<sup>223</sup>, os historiadores Florentino e Góes (1997, p. 30), dos quais faremos menção a seguir, defendem um sentido político para a construção de famílias e parentes durante a escravidão. Dizem que, através delas, se tecia a “paz nas senzalas” e se minimizava a “virtualidade da guerra”. Sintetizam o assunto com a seguinte frase “O cativo era estruturalmente dependente do parentesco cativo” (FLORENTINO & GÓES, 1997, p. 37). A virtualidade da guerra, para os historiadores, estava nas divergências de etnias africanas com crioulos. As dificuldades na convivência de escravos também ficavam explícitas “pelas uniões endogâmicas por naturalidade” (Ibidem, p. 35). Para eles, “a seletividade na escolha dos parceiros significava uma opção preferencial por iguais”. Além disso, o tráfico estava sempre “produzindo o estrangeiro”, esse “talvez não tenha sido um bom par do patriarcalismo” (Ibidem, p. 36 e 31-37).

Sem dúvida, havia no Engenho Aratu e em outras propriedades de Paripe, um forte sentido político na constituição formal de casais. Concordo, também, que existia, sim, uma “guerra virtual” nas senzalas. Mas qual seria a base dessa guerra? Senhores contra escravos? Crioulos contra africanos? Homens em maior número disputando mulheres escassas? Pode-se acrescentar a todas essas disputas a política de gênero, ou seja, a família (ou o parentesco) era uma das opções para alguns senhores tentarem diminuir as ambiguidades dos homens escravizados, “simbolicamente castrados”<sup>224</sup>.

Vamos reproduzir algumas considerações feitas por Thomas Laqueur (2001), para tentar compreender mais profundamente essas relações de poder. Diz ele:

Os teóricos políticos, a começar por Hobbes, argumentavam que não havia base na natureza, na lei divina ou na ordem cósmica transcendental para nenhum tipo específico de autoridade – do rei sobre o súdito, do escravizador sobre o escravo ou do homem sobre a mulher. Para Hobbes, como para Locke, a pessoa é um ser essencialmente senciente, uma criatura sem sexo cujo corpo não tem relevância política. Porém, para ambos, os homens tornam-se chefes de famílias e de nações. Os homens, e não as

---

<sup>222</sup> Hebe Mattos fala sobre o prestígio ou a falta dele em determinada escravaria (1995, p.155).

<sup>224</sup> Apesar de Florentino e Góes (1997) não falarem explicitamente sobre essa possibilidade, no entanto, parece que têm consciência de que a guerra era entre homens, já que sempre se referem a ela no masculino.

mulheres, fazem o contrato social. A razão para a subordinação, declaram eles, não é baseada na ordem mundial; não se origina de ideias antiquadas, como a superioridade do espírito sobre a matéria ou o domínio histórico de Deus sobre Adão. Eles tampouco pretendem atribuí-la à “mera natureza”, onde a criança obedeceria mais à mãe que ao pai. A subordinação parece ter surgido em tempos históricos, como consequência de uma série de lutas que deixaram a mulher em posição de inferior. Locke diz, simplesmente, que como “a última Determinação, a Regra, deve existir em algum lugar, ela naturalmente recai sobre o Homem, *o mais capaz e o mais forte*”. Para Hobbes, isso é muito menos claro; pode-se apenas conjecturar que o fato de a mulher ter filhos coloca-a em uma situação vulnerável, que permite que o homem conquiste a ela e ao filho e crie direitos paternos por contrato, ou por conquista, conforme os termos hobbesianos (LAQUEUR, 2001, p. 195-196).

Partindo dessa citação, não pretendo, aqui, relacionar escravidão com contrato social, mas como Florentino e Góes (1997) se referem ao estado virtual de guerra nas senzalas e à necessidade de controle com base em Hobbes, pretendo ressaltar que o “lobo do homem” era também homem. Hobbes e Locke, citados por Laqueur (2001), que questionaram as relações de poder do rei ungido e da escravidão, não conseguiram fugir do fundamento de poder baseado no gênero; os homens estavam no foco das disputas de poder, enquanto as mulheres eram, por algum motivo, consideradas inferiores. Quanto à explicação da “paz nas senzalas”, essa também pode ser viável e, na verdade, o é, para a manutenção do poder entre os homens. Mas a preocupação talvez não fosse com os parentes e os familiares que advinham dos casamentos, pois, como será demonstrado, não há relação direta entre casar e procriar, era uma função pedagógica, eram estratégias que pretendiam atingir um código da comunidade masculina, ainda que as relações fossem desiguais: um, dono do outro. Isso não significa que as estratégias de controle pelo casamento fossem totalmente eficazes, com certeza tomaram outros rumos e significados para os escravos.

Na escravidão, o homem, como referência de poder, não podia ser universal, ele é necessariamente desigual, mas essa desigualdade não seria mantida apenas por sua condição de escravo. Para desfazer essa ambiguidade, os escravos representavam simbolicamente “como mulher”, e senhores ou senhoras, como “homens”<sup>225</sup>. Nos jogos de poderes entre senhores e escravos, as mulheres escravizadas exerciam papel fundamental, ou seja, era através da exclusão e, ao mesmo tempo, da valorização delas que as disputas de poder e as

---

<sup>225</sup> Afirma Natalie Davis que “Reis e teóricos políticos viam a crescente sujeição legal de esposas a seus maridos (e dos filhos a seus pais) como uma garantia de obediência de ambos, homens e mulheres, ao Estado que lentamente se centralizava – um treinamento para o súdito leal na França ou para o obediente cidadão na Inglaterra do século XVII” (1990, p. 110). Penso que da mesma forma no Brasil escravista as sujeições de mulheres a homens e de filhos a seus pais, garantiam a submissão de escravos a senhores.

hierarquias masculinas se mantêm e adquirem significados. Esses jogos fortaleciam, ainda mais, o domínio dos senhores, mantendo a “castração simbólica” de homens escravizados<sup>226</sup>. Dessa maneira, a relação simbiótica entre “patriarcado” e escravidão, eternizada na obra de Freyre, confirma-se, mas aparece de forma mais complexa, pois, paradoxalmente, para garantir a própria permanência da política de gênero, dos “homens no comando”, era necessário reforçar a inferioridade de “homens escravizados” para além do chicote. E, mais, esses poderes não eram unilaterais nem garantidos, pelo contrário, eram construídos e reconstruídos, cotidianamente, com a participação ativa dos escravos e das escravas.

### **Legitimidade de cativos em Paripe**

Uma hipótese interessante para explicar os casamentos em Paripe pode ser o estímulo à reprodução da escravaria. Apesar de chamar atenção para os limites das generalizações, Schwartz (1988) percebeu que havia uma relação importante entre “engenhos e fazendas de cana com padrões semelhantes de desproporção entre os sexos” e “poucos casamentos formalizados, baixas taxas de reprodução e altos índices de ilegitimidade”(Ibidem, p. 295). A população cativa era incapaz de autorreprodução. O autor, de certa forma, reproduz as impressões de alguns padres jesuítas do século XVI, quando relaciona casamentos a reprodução<sup>227</sup>.

A seguir, proponho alguns cruzamentos entre os dados de casamentos e os assentos de batismos da Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe. O livro de batismos disponível data de 1809-1832. Nesse período, foram registrados 1.272 batizados, dos quais 167 de escravos recém-nascidos, filhos naturais, apenas 25 de escravos recém-nascidos legítimos, 317 de livres legítimos, 235 de livres ilegítimos e a grande maioria, 528 dos nascidos em Paripe, foi de escravos adultos. Reproduzimos esses dados em termos percentuais no gráfico abaixo.

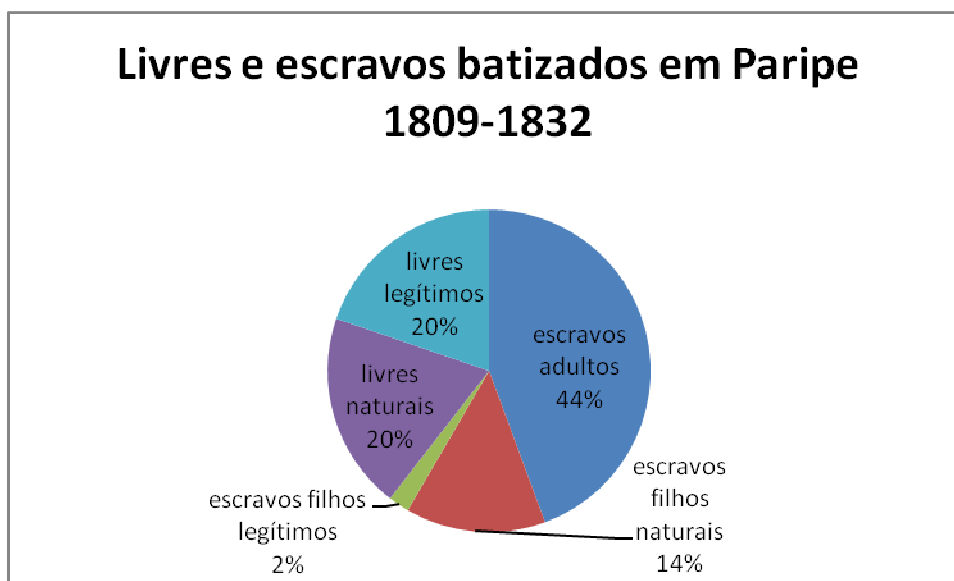
---

<sup>226</sup> Paul Lovejoy (2002) refere-se aos escravos, castrados na escravidão Africana. Não encontrei na bibliografia referências a castrações físicas de homens escravos, mas acredito que, simbolicamente, eles eram, a todo momento, castrados socialmente das possibilidades reais de acesso a poderes considerados masculinos. Marcus Carvalho (2003, p. 47) também afirma que os escravos eram “socialmente castrados”.

<sup>227</sup> Um deles, inclusive, faz uma afirmação que o autor denomina de “questão retórica”. Trata-se do padre Jerônimo da Gama que, em 1733, fazia a seguinte constatação sobre o Engenho Sergipe: “Não é melhor ter mais crianças? Haver menos mancebias?”. (Schwartz, 1988, p. 292).



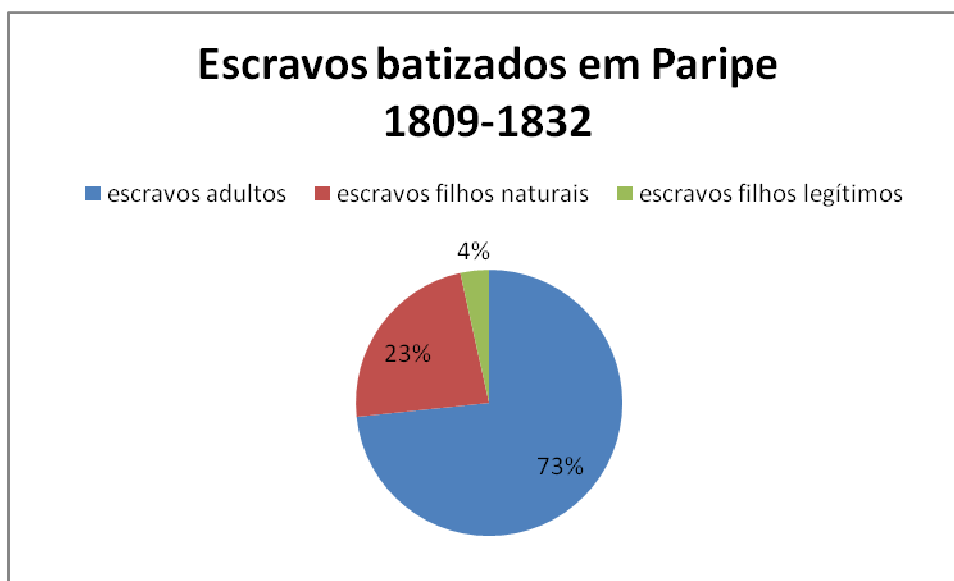
Gráfico 5



Nos dados apresentados por Schwartz (1988, p. 318) sobre o recôncavo, entre 1723 e 1816, ou seja, durante quase 100 anos, em assentos de batismos das freguesias Saubara, Rio Fundo, Monte e São Francisco, regiões mais ao norte e dentro da Bahia, os índices de legitimidade entre escravos é inexpressivo, são apenas 37 contra 129 ilegítimos. Daí, constatou o autor que “a grande maioria dos cativos na zona rural baiana eram filhos de pais não casados segundo os ritos da Igreja Católica”.

Os números encontrados pelo autor, aparentemente, estão próximos aos de Paripe, mas, nesta freguesia, os registros ocorreram em apenas 23 anos e, além disso, os índices de ilegitimidade de escravos de Paripe não correspondem à ausência de casamentos (Gráfico 6). Esses dados não confirmam, também, as impressões de Schwartz (1988), que sempre encontrou maioria de escravos ilegítimos em relação aos livres. Aqui, os livres ilegítimos superam os escravos, como demonstrado no gráfico 5, e entre os escravos os ilegítimos superam os legítimos. Também não se confirma a relação entre casamentos de escravos e filhos legítimos, encontrados pelo autor em alguns engenhos (Ibidem, p. 326.).

Gráfico 6



Em relação aos escravos do Capitão Barrozo, localizei, apenas, cinco registros, os primeiros deles em 1810: Francisco e Ambrozio foram batizados no mesmo dia, filhos naturais, respectivamente, de Desidéria e Luiza<sup>228</sup>. Em 1811, o capitão batizou Corrolo, filho natural de Luciana<sup>229</sup>. Os últimos batizados ocorreram em 1812, Joaquina, filha natural também de Luiza, e Pedro, filho natural de Joanna<sup>230</sup>. Portanto, não há nenhum registro de filhos legítimos de seus escravos, o que não significa que não houve. Alguns podem ter morrido após o nascimento, ou nasceram antes dessas datas.

Da família do Capitão Barrozo aparecem mais alguns registros de batismos de escravos. O seu filho Sutério, que herdou o Engenho Aratu, batizou 7 escravos, um adulto e 6 filhos naturais. Em 1810, batizou Joaquim, adulto, jeje<sup>231</sup>. Em 1815, já depois da morte do seu pai, mais um escravo é batizado, Agostinho, filho natural de Joanna, provavelmente a mesma que teve um filho, em 1812<sup>232</sup>, e outro, em 1817, e uma filha natural chamada Francisca. Também, em 1812, nasceu José, filho natural de Anna, e, no mesmo dia, Francisca, filha natural de Desidéria, provavelmente a mesma já citada<sup>233</sup>. Em 1817, foi batizada Estácia, filha

<sup>228</sup> FHC-ACMS, Livros de assentos de batismos, Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, 1809-1832. p. 3v.

<sup>229</sup> Ibidem, p. 5v.

<sup>230</sup> Ibidem, p. 8v.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 18v.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 18v., 19v.

natural de Anna nagô, que pode ser a mesma que teve um filho, em 1812. Sua filha foi alforriada, na pia, por ordem de Sutério<sup>234</sup>. Em 1818, nasceu Lauriana filha de Maria, também escrava de Sutério<sup>235</sup>. Aqui, segue-se um padrão intrigante, algumas escravas tendo filhos em curto espaço de tempo: Desidéria, Luiza, Joana e Anna<sup>236</sup>. Apesar de os filhos serem registrados como naturais, é possível que suas mães tivessem relação informal estável com algum dos escravos de Sutério ou com libertos. Não aparecem as origens ou as cores das mães, nem as das crianças, apenas Ana foi identificada como nagô. É possível que algumas fossem crioulas, filhas de africanos, casados no final do século XVIII.

Ainda da família Barrozo, em 1830, o filho Gaspar de Oliveira Barrozo, batizou 12 escravos adultos, 3 filhos naturais e 3 legítimos; em 1830, Porcina, filha natural de Ludgeria, e mais 7 escravos adultos, 4 nagôs, 1 cabinda, 1 do Benin e outro sem identificação; em 1831, mais 4 escravos nagôs adultos; em 1832, no mesmo dia, Roza e Candida, filhas legítimas da mesma Ludgeria e de Idelfonço; em 1829, Porcina, também filha legítima de Ludgeria e Idelfonço<sup>237</sup>. Em 1834 e 1837, Ludgeria, já viúva, continuava tendo filhos registrados, João e Nicolau, e mais uma, em 1834, de Militoa, que teve a filha natural Maximiana. Os escravos de Gaspar, nessa época, não pertenciam ao Engenho Aratu que estava sob o controle dos irmãos Tavares França. Ele era proprietário de terras próximas ao engenho. Nesses dados, surgem informações interessantes, foram os únicos, além do testamento do capitão Barrozo, em que Gaspar aparece como pardo e casado. Seria essa apenas uma decisão do pároco da época<sup>238</sup>, já que, em registros anteriores, nem ele nem seus irmãos são identificados pela cor?

Percebe-se que nenhum escravo nascido no Engenho Aratu foi fruto de pais legítimos. Os outros senhores de Paripe, que também casaram muitos escravos, seguem essa mesma tendência. Por outro lado, os dados de batismos nos permitem perceber que existiam mais escravos casados do que os encontrados nos registros de casamentos. Dos 25 filhos legítimos de escravos, nascidos entre 1809 e 1832, foi possível identificar apenas seis nos registros de casamentos de seus pais. Além dos 19 restantes, ainda aparecem escravos casados, como

---

<sup>234</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 27v.

<sup>236</sup> Schwartz faz, como nas listas do Engenho Santana, alguns comentários sobre a alta fecundidade de mulheres específicas, como Polônia, “que só fez filhos e mais nada”, e, ainda, para o autor, na verdade, “involuntariamente eram observações sobre a baixa fecundidade”. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*, op. cit., p. 324.

<sup>237</sup> Não sabemos se essa Ludgeria é a mesma que teve um filho natural em 1830. Em fevereiro de 1831, aparece também uma Ludgeria nagô sendo batizada.

<sup>238</sup> A partir de meados de 1821, começam a aparecer, nos registros, referências de cor e estado civil dos senhores dos escravos batizados e dos padrinhos. No entanto, não há uma regularidade, e muitos continuam sem essas referências. Não vemos qualquer motivo aparente, a não ser decisão do pároco responsável.

padrinhos de vários batismos, o que aumenta o número de casados em Paripe. Além disso, suspeito que existam sub-registros, pois muitos dos computados como livres legítimos aparecem apenas com os primeiros nomes dos pais, o que pode revelar serem possíveis escravos. Como Sutéria, filha de André Lopes e Michaela Gomes, nascida em 1809, sem referência de ser escrava. Encontrei o registro de casamento de seus pais, de 1785: o marido era pardo, escravo do Capitão José de Almeida Barreto, e a esposa, crioula, escrava do Alferes José Barboza de Araújo. Então, ou já eram forros em 1809, ou houve problemas nos registros.

Reproduzo alguns dos cruzamentos de registros: a) Cláudia, nascida em 1809, filha legítima de Ilena de Souza, forra, e Gerônimo, escravo de Dona Ilena, casados em 1800; b) Estevão, nascido em 1811, filho legítimo de Pascoal e Apolonia, que eram escravos de D. Felipa de Sampayo. Seus pais se casaram em 1791<sup>239</sup>; c) os escravos Leonor e Melchior, nagôs, casados em 1812, tiveram Bernardo em 1814<sup>240</sup>. Eram escravos de José de Mello de Carvalho; d) Bernardo, antes de se casar Leonor, já tinha uma filha natural, nascida em 1810, chamada Bernarda, crioula; e) Benta, nascida em 1811 e Cristiano, nascido em 1813, eram filhos do casal João e Joanna, escravos de José Barboza de Araújo, que tiveram seu casamento revalidado em 1804<sup>241</sup>. Portanto, os registros de batismos não estão próximos das datas dos casamentos, o que, poderia ter ocorrido com os escravos do Capitão Barrozo.

Quatro deles, incluindo um escravo de Sutério, foram alforriados no ato do batismo: uma delas por ter recebido uma quantia de sua mãe. Os outros três são filhos legítimos de pais forros e mães escravas.

Apesar das lacunas, pode-se afirmar que não existe necessariamente qualquer associação entre casamento, família e procriação. Se casar escravos era uma estratégia encontrada pelos senhores para sua autorreprodução, em Paripe, ela foi fracassada. Além disso, não é possível saber, com precisão, o destino dos casais formados no Engenho Aratu. Não fui tão feliz como Castro Faria (1998) e Slenes<sup>242</sup>, por exemplo, no cruzamento das fontes. Os assentos de batismos não têm relação com os casamentos em Paripe, o que poderia ter levado a uma idéia mais clara sobre a permanência dos casais. No entanto, alguns casais de escravos permaneceram casados e procriando por alguns anos. Leonor e Melchior, além dos

<sup>239</sup> No registro de casamento, eles aparecem como escravos de Silvestre de Souza, marido de D. Felipa que, em 1811, provavelmente, já era viúva.

<sup>240</sup> ACMS, Livro de assentos de batismos, Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, p. 15.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 6 e 13. Esse senhor realizou apenas 8 casamentos, 7 deles entre escravos e 1 de escravos com forra (15 escravos no total), em curto espaço de tempo, de 1792 a 1804.

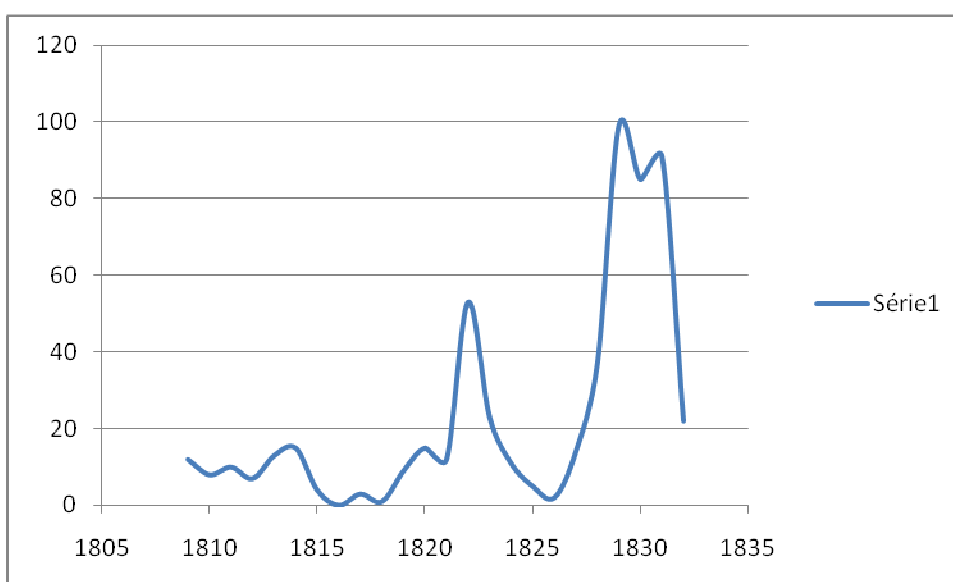
<sup>242</sup> Ver SLENES, Robert. *Na senzala*, op. cit., p. 93-109.

filhos, aparecem como padrinhos no batismo de Bento, escravo adulto do Reverendo Francisco Agostinho Gomes, em 1829, portanto, 17 anos depois do casamento<sup>243</sup>. Cito, ainda, João e Joana e Ludgeria e Idelfonço, casados, o que comprova que a estabilidade dos laços ocorreu em pelo menos alguns casais. Dos escravos do Capitão Barrozo, consegui acompanhar um pouco da trajetória do casal Nicolau e Angélica, cujos filhos também se casaram.

Os registros, por outro lado, ainda revelam que, entre 1809 e 1812, o capitão não adquiriu, em tese, novos escravos africanos, pois não existem batismos de adultos, apenas um, de escravo de Sutério. Nesse período, também o capitão já não realizava mais casamentos entre escravos. Lógico que ele pode ter comprado escravos de outros senhores ou tê-los recebido em hipoteca de empréstimos feitos por ele, mas não seriam aqueles que vinham direto da África, a não ser os de Angola, que já chegavam batizados.

Em relação à grande quantidade de escravos adultos sendo batizados, os principais senhores eram os irmãos Manoel Tavares França e Comendador José Tavares França, e Gaspar de Oliveira Barrozo. O maior número ocorreu principalmente entre 1829 e 1831, como representado no gráfico abaixo, confirmando que houve uma corrida de alguns senhores para adquirir o máximo de escravos, antes das leis restritivas ao tráfico de 1830<sup>244</sup>.

**Gráfico 7 - Batismos de escravos adultos em Paripe – 1809**



<sup>243</sup> ACMS, Livro de assentos de batismos, Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe p. 72v., 3 de maio de 1829

<sup>244</sup> Esses dados são semelhantes aos apontados por Florentino de Góes (1997), como afirmam os autores: “Os dados disponíveis indicam que, a partir de 1826, a circunstância política do fim anunciado do tráfico passou a constituir-se em fator importante de crescimento da demanda no final do período que aqui interessa” (p. 47).

Os registros dos livres legítimos ou ilegítimos não identificam a sua cor, nem os dos escravos, até mesmo os adultos, nem todos são identificados quanto à origem. Nenhum deles declara a cor dos pais ou a condição de liberto<sup>245</sup>, mas, certamente, muitos desses filhos eram frutos das relações entre libertos e pessoas de cor, pobres. Como já mencionado, a partir de 1821 o pároco responsável decidiu identificar as cores de alguns padrinhos e senhores, mas dos escravos adultos não é citada a origem.

Esses dados dos batismos em Paripe oferecem algumas pistas interessantes para a metodologia de pesquisa sobre a família escrava. Primeiro, nem sempre os dados dos batismos podem revelar o número de casamentos de escravos, realizados em determinada freguesia. Sendo assim, duvido que a explicação da relação direta casamento/procriação legítima fosse válida para analisar esse caso. Portanto, se havia uma estratégia senhorial, a procriação não era a principal.

É importante, também, ressaltar o cuidado que se deve ter com esse tipo de documentação, e os sub-registros. Percebe-se que não havia qualquer critério e que cada pároco procedia de uma maneira, portanto, nem sempre são reveladores de padrões sociais. Outro problema de metodologia com que me deparei foi a definição da cor. Na documentação analisada, não há referências precisas sobre a cor, sobretudo dos livres, limitando os dados sobre etnias africanas e afrodescendentes nessa freguesia. Enfim, os batizados em Paripe definem, no máximo, se são de escravos ou não. Os pouquíssimos livres, indicados pela cor, são geralmente pardos, sem maior definição se eram filhos de crioulos, de pardos ou de brancos com crioulos.

### **“Títulos de distinção” e casamentos de escravos**

Um dado interessante da documentação, que pode ajudar a entender os significados dos casamentos de escravos em Paripe, é a enorme quantidade de senhores com patentes militares. Para se ter uma ideia, dos 59 senhores(as) que estavam casando seus escravos, 25 tinham algum título.

Roberto Guedes (2005), em sua pesquisa sobre mobilidade social de pardos em Porto Feliz, São Paulo, entre 1798 e 1850, também fez uma relação interessante entre os casamentos

---

<sup>245</sup> Em alguns anos, os párocos decidem colocar, ao lado dos registros dos não escravos, a palavra forro, sendo que, no registro, não existe qualquer dado que justifique essa identificação.

de escravos e os senhores com “títulos de distinção”, incluindo Donas e Reverendos. Ressalta que, “além do tamanho da escravaria, uma outra condição senhorial que pesou para o casamento escravo foi o posto/patente militar, sobretudo de ordenanças”(GUEDES FERREIRA, 2005, p.136). Na sua pesquisa, “em todos os períodos e em todas as faixas de posse, os chefes de fogos com título tinham mais escravos casados/viúvos do que os sem título, com diferenças que podiam ultrapassar 10%, como entre os grandes senhores. Entre os médios escravistas o mesmo se observa e entre pequenos” (Ibidem).

Adotando a mesma denominação de Guedes (2005), “títulos de distinção”, incluí, na contagem dos senhores de Paripe, três Donas, três Padres, dois Doutores, dois Tenentes, um Tenente-coronel, nove Capitães, um Mestre de campo e quatro Alferes. Em alguns casos, como o de Bento Martins, nos primeiros registros de casamentos de 1779, ele não possui título, mas, em 1800, aparece com título de capitão. João Pedro de Carvalho aparece, em 1785, como Alferes, e, em 1801, torna-se Tenente. Em outros casos, a patente aparece em apenas alguns registros, como o do Alferes José Barboza de Araújo, e até de Dona Elena Sampaio. Dos 154 casamentos realizados, 84 são de proprietários com títulos, ou seja, 54,5% dos casamentos entre escravos eram de pessoas com títulos de distinção. O Capitão Manoel de Oliveira Barrozo é o campeão, com os já sabidos 31 casamentos, seguido por D. Elena Sampaio e seu filho, o Alferes José Barboza de Araújo, que moravam na Fazenda do Rozário, com 11 casamentos. Depois, aparece o Alferes/Tenente João Pedro de Carvalho, que casou seis escravos, e o Capitão Bento Martins Lima, com 8 casamentos. Os demais realizam, sempre, um, dois ou três casamentos no máximo.

Em relação aos senhores com patente militar, provavelmente, eram ordenanças ou das milícias, como o Capitão Barrozo, e a decisão de casar seus escravos pode ter o mesmo sentido apontado por Guedes (2005). Para ele,

[...] talvez seja possível afirmar que o casamento escravo era uma maneira de os proprietários referendarem sua posição social. Para além da renda auferida pela escravidão (FINLEY, 1991:73-77) e da renda política do parentesco (FLORENTINO & GÓES, 1997:161-167), a legitimação da posição senhorial, isto é, da hierarquia entre os livres, em uma sociedade escravista, podia passar também pelo casamento de seus escravos(Ibidem, p.140).

No entanto,

[...] afirmar que o casamento era uma maneira de os proprietários ostentarem sua posição social não implica em dizer que a eleição dos noivos fosse atributo senhorial e tampouco que os escravos casavam estipulados apenas pelas idiosincrasias senhoriais. Por outro lado, como o matrimônio não era acessível a todos, se senhores referendavam seu *status* através do laço nupcial de seus cativos, estes também se distanciavam em relação a seus pares (Ibidem, p.142).

Essas considerações são possibilidade bem razoáveis. Talvez muitos senhores mantivessem seus *status* através do casamento de seus escravos, mas essa não era uma regra, e tampouco justifica os casamentos em Paripe. Como o casamento poderia ser um símbolo de *status*, quando o próprio senhor era solteiro? O Capitão Barrozo, como se sabe, o senhor que mais casou escravos, era solteiro. Sobre os outros, infelizmente, não conseguimos saber o seu estado civil, mas, pelo menos, mais 2 são solteiros, um viúvo e as 2 donas, viúvas.

Portanto, considero o estado civil dos senhores uma variável importante, para se pensar as pesquisas sobre família escrava. Praticamente, todos os historiadores partem do pressuposto “valor do casamento” e analisam os dados como se todos os senhores e as senhoras fossem casados. Implicitamente, ser solteiro ou celibatário aparece como “coisa de padre” ou do “baixo escalão dos escravos e dos pobres”. O caso do Capitão Barrozo entra em choque com esse modelo. Ainda que os senhores fossem os guardiões do “valor casamento”, estimulando-o, inclusive entre seus escravos, eles não precisavam casar para manter seu *status*, principalmente os homens. Como será analisado posteriormente, muitos homens da elite baiana decidiram permanecer solteiros, demonstrando que, se o casamento era um valor, não o era para a elite masculina, inclusive, em alguns casos, ficar solteiro tinha uma simbologia mais positiva no sentido de liberdade, privilégio e poder.

Antes de mais nada, é bom ressaltar o quanto os casamentos eram eventos importantes no Engenho Aratu. Para se ter uma ideia, um casal de escravos, por se ter casado sem testemunhas, teve o casamento ratificado no Oratório de Nossa Senhora da Barroquinha, no Engenho Aratu, pois estavam doentes. Descrevemos o fato:

Aos dezenove dias do mês de fevereiro do ano de mil oitocentos e cinco, neste oratório de Nossa Senhora da Barroquinha, em casa do capitão Manoel de Oliveira Barrozo e seu Engenho [Aratu], em presença do mesmo Padre Narcizo Correia do Espírito Santo, capelão atual do Aratu e operário da respectiva freguesia e as testemunhas, Gervazio Barrozo, escravo, e Manoel Barrozo, escravo, e ambos crioulos e outras muitas pessoas que se achavam



na ação e todos [bem] conhecidos se casaram solenemente em face da Igreja por palavras do presente Francisco Angola com Victoria angola, ambos escravos do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo, [sic] as bênçãos, por já ser viúva a mulher na forma da Igreja [...]<sup>246</sup>.

Nesse casamento, aparece um dado interessante, o escravo Gervazio era alfabetizado, assinava seu nome, enquanto o outro, Manoel, no lugar da assinatura, fazia um sinal de cruz, demonstrando que o capitão Barrozo autorizava ou até patrocinava a educação de alguns de seus escravos.

Um ano antes, 1804, outro casal de escravos teve, igualmente, seu casamento revalidado no Oratório do Engenho – também estavam enfermos. Nesse caso, inclusive, tiveram como testemunha um dos filhos do capitão.

Aos três dias do mês de fevereiro de mil oitocentos e quatro, pela manhã, nesta Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe em oratório do [Capitão Manoel] de Oliveira Barrozo, [...] em presença do Padre Narcizo Correa do Espírito Santo, capelão do Aratú [sic] por estarem os contraentes enfermos [sem] poderem vir a [minha] presença, [sendo] presentes por testemunhas Ro[mão] Gomes dos Santos e Gaspar de Oliveira Barrozo, solteiros, e pessoas do meu conhecimento, revalidaram [vosso] matrimonio canonicamente por palavras de presente Theodozio [Duarte] com Maria Gonçalves [crioulos] escra[vos] do dito capitão Barrozo por haver sido nulo por falta de solenidade e testemunha, como se vê do assento lançado neste livro [...] <sup>247</sup>.

Acredito que os casamentos eram momentos de festa, sobretudo quando aconteciam na capela de Nossa Senhora do Ó de Paripe, e poderiam ser acompanhados por uma verdadeira romaria, como descreve Slenes (1999, p. 93), sobre Campinas. Para garantir os laços matrimoniais de seus escravos e, certamente temendo que morressem, pois, em ambos os registros, estavam doentes, o capitão fazia questão de realizar os casamentos. Aconteciam sempre pela manhã, no engenho, e, além das testemunhas, outras pessoas estavam presentes, possivelmente o próprio senhor, Luzia e seus filhos.

Os casamentos de escravos do Capitão Barrozo são repletos de simbolismos. Não é possível compreendê-los apenas como estratégias de administração e controle com fins econômicos. Além disso, a preocupação primordial também não parece ter sido a autorreprodução de sua escravaria, ou o resultado da vontade dos próprios escravos. Esse era um jogo de poder, cujo foco principal residia nas políticas de gênero. Não se pode esquecer

<sup>246</sup> LEV-ACMS, Livro de assento de casamentos, p. 126.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 121v. O primeiro registro do casamento que ficou inválido foi de 10 de agosto de 1793.

que o Capitão Barrozo era solteiro e vivia em concubinato com uma escrava de nação jeje, com a qual tinha seis filhos pardos, que eram os principais administradores de seus escravos.

Por isso, era muito importante demonstrar, sobretudo para os escravos recém-chegados da África, que aquela inversão de valores era um privilégio do senhor. Nesse caso, o privilégio era ser solteiro. Não significa que os escravos eram forçados a casar ou não tinham autonomia para escolher seus cônjuges, o casamento, como apresentam as pesquisas para o Sudeste, também vinham acompanhados de vantagens para os escravos nele envolvidos, mas simbolizavam, principalmente, a manutenção da ordem, ameaçada por relações familiares desiguais, que deveria permanecer como uma prerrogativa do capitão e dos seus filhos e, no máximo, por alguns escravos crioulos que casavam com mulheres forras, ou aparecem como testemunhas de casamentos.

Assim como no mundo dos brancos e livres, não penso que os casamentos na Igreja fossem sinônimos de ausência de adultério e fornicação, nem entre os escravos nem entre eles e o senhor. É possível que muitos casamentos não se tenham transformado em família com vivência e filhos. Além disso, não significa que representasse situação melhor para os escravos. Como vinha acompanhado de outras vantagens, com certeza simbolizava “experiências de liberdade”; por outro lado, direcionava a organização sexual das senzalas, retirando dos escravos a possibilidade de vivenciar suas escolhas livremente, sobretudo porque o sentido de poder e liberdade masculina, no Engenho Aratu eram invertidos, o Capitão Barrozo e seus filhos eram solteiros. Escolher sua própria parceira sexual tornava-se um privilégio. O casamento era a regra do Engenho Aratu para o qual os africanos eram encaminhados logo que chegavam.

É possível, também, que o capitão pretendesse proteger sua concubina e suas filhas pardas de investidas por parte de escravos. Enfim, para vivenciar sua liberdade de escolha, o “senhor patriarcal” tinha que manipular vários códigos do mundo masculino, para confirmar sua superioridade e poder. Viver com uma escrava africana abria um precedente muito perigoso, tornava-se um exemplo, criava um argumento, uma expectativa, que poderia perturbar a ordem. Distribuindo mulheres entre os homens africanos e crioulos, ainda que não fossem todos, era, simbolicamente, atribuir a cada um, além das vivências de liberdade, analisadas por Hebe Mattos (1995), a possibilidade de exercer o poder primordial de um homem, o controle da esposa e da prole. No caso das escravas, o senhor, que mantinha uma família com uma escrava e filhos, tornava-se, potencialmente, uma possibilidade que,

certamente, muitas exploraram ou tentaram explorar. Ou seja, casar escravos no Engenho Aratu era também diminuir essas tensões de disputas de poder.

Relacionando esses aspectos aos outros senhores de Paripe, é sintomático que um viúvo realizasse a maior quantidade de casamentos, antes e durante o ano em que casou com uma mulher parda. Esse foi o caso já citado do Capitão Bento Martins de Lima, que, provavelmente, já vivia em situação de concubinato com sua futura esposa, que poderia ser filha de crioulos forros. Já foi dito, também, que, nessa freguesia, existiram alguns casos de mulheres pardas ou forras casando com homens brancos, mais um indício da necessidade de frear essas escolhas, estabelecer limites, atribuindo privilégios sexuais aos homens brancos e livres.

Os casamentos na Fazenda do Rozário também são sintomáticos. D. Elena Sampaio era viúva e, juntamente com seus dois filhos, um casado, outro sem identificação (provavelmente solteiro), promoveram o casamento de 55 escravos. Esses casamentos podem ter sido patrocinados e incentivados pela mãe, que pretendia impedir que seus filhos mantivessem relações indesejadas e perigosas com mulheres crioulas e africanas de sua escravaria. Isso não significa que eles, efetivamente, não mantiveram relações sexuais com algumas delas. Mas, além dos casamentos dos escravos, D. Elena da Silva Sampaio, já viúva, providenciou o casamento do filho, João Barboza de Araújo, com D. Caetana de Santa Rita, filha do também viúvo Capitão Vicente Caetano de Souza Lisboa, em 1775<sup>248</sup>. Aliás, as poucas famílias importantes que fizeram arranjos de casamentos entre si eram chefiadas por viúvas. Por outro lado, a senhora viúva também pretendia proteger suas filhas e até ela própria de possíveis incursões de “pretos” mais ousados, o que não significa, também, que elas não ocorreram. Esse seria o auge da subversão da ordem.

Na escravidão, um senhor poderia ter relações sexuais com uma escrava ou um escravo, isso, *a priori*, não abalava seu poder, mesmo que tivesse filhos naturais de cor, como foi o caso do Capitão<sup>249</sup>. Claro que precisaria manipular alguns símbolos próprios do mundo masculino, para manter seus privilégios, mas o grande problema nesse jogo seria um homem

---

<sup>248</sup> LEV, Livro de assento de casamentos, Paripe, p. 2v.

<sup>249</sup> Sheila Faria cita o caso de José Ramos Nogueira de família importante da região de Bananal, no Vale do Paraíba, que em testamento de 1846, já viúvo, e com sete filhos legítimos “mantinha intercurso sexual estável com algumas de suas escravas, a ponto de ter tido 10 filhos com uma delas”. O mais interessante é que uma das escravas alforriada chamada Claudiana crioula com a qual ele teve um filho, era casada com um escravo chamado David de nação mina, que também foi alforriado assim os seus filhos que a mesma tivera com outros. FARIA, Sheila de Castro. “Fortuna e família em Bananal no século XIX”. In: MATTOS, Hebe; SCHNOOR, Eduardo. *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995, p.86

escravo e até liberto ou livre, de recente ascendência escrava, relacionar-se com uma mulher branca, não pela questão racial, porque, se fosse racial, os homens brancos evitariam as mulheres de cor, mas por uma questão da manutenção das hierarquias sociais entre os homens. Um homem negro, tendo ascendência sobre uma mulher branca e sua prole, era uma grande ameaça à ordem dos homens brancos, era avançar para um território a eles interdito.

### **Por que o capitão não se casou com Luzia?**

Para justificar a atitude do capitão Barrozo, de manter relação de concubinato com uma escrava jeje, pode-se dizer facilmente que ele não encontrou uma mulher do seu mesmo nível social, apta a se casar. Essa deveria ser, de preferência, branca e, fundamentalmente, filha de uma família capaz de pagar um gordo dote. Como o casamento era um negócio, os homens e as famílias das mulheres tinham noção dos ganhos e das perdas sociais que poderiam advir de uma união formal (NAZZARI, 2001, p.102-105; FARIA, 1998, 206-212).

Júnia Furtado chama atenção para o fato de que

na sociedade hierarquizada e excludente da época, o casamento estava encerrado em regras e condições. A mobilidade constante dos homens e a desigualdade social, racial e de origem entre os cônjuges eram motivos fortes para dificultar e mesmo impedir os matrimônios legais. O Estado Português, por processos em que eram averiguadas as origens dos nubentes, normalmente não permitia o casamento entre indivíduos de condições desiguais. Ou seja, mulheres negras ou mulatas casavam-se apenas com homens de igual condição. Para ela, “a falta de consortes aptas principalmente mulheres brancas, fez com que as uniões consensuais entre indivíduos de condições desiguais se tornassem mais comuns” (FURTADO, 2001, p. 85)

Realmente, como se constatou, a “relação” de Luzia jeje com o Capitão Barrozo não foi a única na Bahia. Apesar disso, na própria Freguesia de Paripe, existiram raros casamentos de homens brancos com mulheres pardas e forras. A princípio, não seria um problema muito grande se o capitão também fizesse o mesmo casando-se com a sua escrava, alforriando-a antes, claro. Mas por que ele efetivamente não o fez, já que demonstra ser um homem obcecado pelo casamento? Realizou, além dos vários casamentos de escravos, os de suas filhas pardas, e deixou alguns legados para afilhadas tomarem estado.

Nesse caso, a falta de mulher branca não justifica, afinal o capitão também teve uma filha com mulher branca, chamada Rita Maria de Santo Antonio, sem impedimentos para casar. Nada existia em Luzia, às vistas da época, que favorecesse o capitão social ou

economicamente, para manter uma relação duradoura e estável. Portanto, ou ele era um daqueles senhores que viviam com duas e mais algumas mulheres, ou escolheu Luzia como sua concubina, já que com ela teve mais filhos. Em relação a cor de Luzia não acredito que fosse tão importante, um possível racismo do capitão impediria ele de correr riscos de ter filhos mestiços, e, possivelmente não os reconheceria.

Temos que pensar no significado de casamento na época. Da mesma forma que casou seus escravos para manter a ordem, casar com uma africana poderia abrir um precedente muito perigoso à ordem social e atribuir direito de sucessão a Luzia e a seus filhos através do casamento era, automaticamente, abrir espaço para que outros(as) escravos(as) achassem que poderiam fazer o mesmo. Como diz Ronaldo Vainfas (1997, p. 62-65), o fato de muitos se utilizarem do concubinato não significava uma crítica aberta e uma ação política contra a Igreja.

Por outro lado, se ele considerava o casamento um ato tão importante, assim como a cor/condição, deveria ter-se casado com a branca, enquanto mantinha a escrava Luzia como manceba, da mesma forma que queria o senhor de Romana. Muitos homens casados efetivamente fizeram isso, mas, parece que essas regras de interesses não funcionaram para o capitão. Talvez, pelo contrário, ele fosse tão católico e crente nos preceitos da Igreja, que preferiu continuar solteiro a macular aquele sacramento do matrimônio. Mais uma vez, esbarramos no simbolismo do matrimônio, uma instituição que deveria estar a serviço da ordem.

Talvez tenha decidido não casar com a branca para não trair a africana, ao mesmo tempo, também, evitou fazer o contrário, casar com a escrava seria uma afronta à mulher branca, à sua família e à sociedade – afinal, ele era um homem importante. Seja como for, se preferiu a escrava jeje, em detrimento da branca, ou ficou com as duas, e manteve mais algumas, ou seu interesse estava apenas nos filhos e não em Luzia, não importa. O que importa é o que essa atitude representou naquela época, como será que reagiam as mulheres e os homens brancos(as) e os(as) escravos(as) em relação a essa possibilidade?

Mesmo pensando em todas essas hipóteses, prefiro acreditar que o senhor cultivava sentimentos de afeto e de família por sua escrava e seus filhos. Mas, para aqueles que querem transformar Chica da Silva em santa e sem predicados sensuais e as mulheres negras, em assexuadas e vítimas de violência sexual, ou aquelas que ficam sempre criando estratégias para se beneficiarem, não vejo outra possibilidade de conquista, na época, fora da sexual e

erótica, nem saberia dizer qual o outro capital simbólico Luzia poderia manipular. Também para aqueles que gostam de repetir a célebre frase de Handelman (1859) – “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (FREYRE, 2006, p.72), devo fazer algumas ponderações. Nem sempre o casamento era um valor real de convivência e respeito entre um homem e uma mulher. Não casar com Luzia não representava, necessariamente, racismo, mas a defesa de uma ordem maior escravista. Além disso, ser concubina nem sempre foi a pior parte para essas mulheres. Handelman (Ibidem) escreveu essa frase em 1859, numa época em que as ideias racistas eram o foco principal das discussões, das quais as mulheres também eram o alvo. Não quero dizer com isso que não houve preconceito, nem violências sexuais contra as mulheres negras, consideradas mais vulneráveis, mas tê-las como potencialmente sensuais também abria brechas e possibilidades.

A liberdade, no seu mais alto grau, era masculina, a decisão de ter filhos de uma escrava, de ficar solteiro ou de formar uma família miscigenada, nada disso era capaz de ameaçar a posição dos homens da elite. Enfim, os reais e os mais profundos motivos que levaram o Capitão Barrozo a tomar as decisões que tomou nunca poderão ser esclarecidos em plenitude, mas o simples fato de Luzia ser uma mulher escrava, “fonte” de prazer sexual e experiências eróticas, transformaram-na, também, numa “ponte” de ascensão para um pequeno grupo de escravos pardos.

### **PARTE III**

#### **“Afro-ascendentes” na Bahia: o caso dos filhos Luzia**

## Capítulo 7

### Mestiçagem e mobilidade social

Quase todos os mulatos ricos querem ser fidalgos, muito fofos, e soberbos, e pouco amigos dos brancos, e dos negros, sendo diferentes as causas.

Luis dos Santos Vilhena

Muitos trabalhos vêm demonstrando que as hierarquias sociais do período colonial brasileiro foram mais complexas do que a história tradicional revelara. Além da simples divisão entre senhores e escravos, existiam variadas estratégias de enriquecimento, ascensão e mobilidade social. Não apenas os portugueses empobrecidos que aqui chegaram conseguiam acumular pecúlio, mas libertos, mulheres e homens também se “movimentavam” através dos laços matrimoniais, da participação em irmandades, do trabalho e de legados recebidos em testamentos de senhores ou parentes (CASTRO FARIA, 1998; GUEDES, 2008; FRAGOSO, 1992; MOTT, 1988b; OLIVEIRA, 1988; MORAES, Soares, 2006; MACHADO, 2006; REIS, 2008).

Uma das formas mais bem sucedidas de ascensão social para um escravo ou descendente de escravo era, sem dúvida, o reconhecimento da paternidade de filhos ilegítimos por parte de homens da elite.

Essa restrita possibilidade foi explorada por Gilberto Freyre (2006, p. 503), para quem havia uma “tendência genuinamente portuguesa e brasileira, que foi sempre no sentido de favorecer o mais possível a ascensão social do negro”. De forma genérica, o autor refere-se aos pretos e aos pardos, como “companheiros dos meninos brancos das casas-grandes e até nos colégios”, dos “padres com sangue negro, ou negros retintos”, assim como dos “professores negros”, e os inúmeros bacharéis mulatos do século XIX (p. 502-503). Cita nomes importantes, como Tobias Barreto, Nilo Peçanha, Barão de Cotegipe e Machado de Assis, uma lista que pode ser ainda bastante ampliada. Freyre também é enfático quanto à ascensão social de filhos ilegítimos mestiços, inclusive filhos de padres (p. 533-535).

Como já foi dito, 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 terem proporcionado um importante e



silencioso processo da mestiçagem<sup>250</sup>. Para compreender o mundo de Luzia é fundamental pensar sobre esse processo, mas definir as cores da Bahia não é tarefa fácil.

Antes de qualquer coisa, é importante esclarecer que, como afirma Eduardo França Paiva (2008, p. 13-14),

Mestiçagem e hibridação não têm, aqui, um contrário que seria o natural, isto é, não têm a correspondência de culturas puras, íntegras e estanques no tempo, a não ser no domínio das representações e dos discursos, onde, historicamente, elas existem e persistem. Entretanto, o pressuposto adotado é o de que, a não ser nessas duas últimas dimensões da realidade histórica, elas não existem.

De acordo com Kabengele Munanga (2008, p. 17) a mestiçagem pode ser analisada do ponto de vista populacionista, em que “é concebida como uma troca ou um fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente”. Existe também a abordagem raciologista que “se interessa principalmente pela mestiçagem entre as “grandes raças” definidas a priori”, ou seja, estabelece pressupostos ideológicos que se referem aos significados do ser, branco, negro, amarelo, mestiço ou homem de cor. Por outro lado, a mestiçagem não tem apenas caráter biológico, mas também cultural de “transculturação e aculturação” (p. 18).

Os filhos de Luzia, identificados como *pardos* no testamento do Capitão Barrozo aparecem em outros documentos sem qualquer referência de cor. No testamento de Sutério, por exemplo, ele não se autodefiniu como *pardo*, e sua mãe deixou de ser uma ex-escrava jeje, para se tornar apenas Luzia Gomes de Azevedo. Da mesma forma, os irmãos de Sutério perderam suas referências como *pardos* nos registros de batismos e casamentos, dos quais foram padrinhos, ou nos demais documentos, com exceção de Gaspar, como pontuado anteriormente.

A filha natural de Sutério, D. Florinda Maria de Jesus e seu marido, Christovão Pereira de Faria, também não aparecem com referência de cor, nem no registro de casamento, nem no

---

<sup>250</sup> Ver, sobre miscigenação, VAINFAS, Ronaldo. “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 8, p.7-22; MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade Nacional versus identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008; LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas*. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; PAIVA, Eduardo França. “Histórias comparadas, histórias conectadas: escravidão e mestiçagem no mundo Ibérico”. In: PAIVA, Eduardo França e IVO, Isnara Pereira (orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume/Belo Horizonte: PPGH-UFMG/ Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008, p. 13-25.

batismo da sua filha Clarinda, em 1813<sup>251</sup>. Apenas durante as disputas judiciais no Inventário de Sutério é que descobrimos a cor de Cristovão Pereira, através da transcrição de seu registro de óbito, em 1852, no qual ele vem identificado como *pardo viúvo*, assim como seu filho José Alexandre Pinto, *pardo solteiro*<sup>252</sup>. Portanto, a cor de determinado indivíduo poderia aparecer ou desaparecer a depender de variáveis e circunstâncias nem sempre muito claras.

Esses dados chamaram a atenção para a metodologia da pesquisa. A armadilha das fontes me deixou alerta para o fato de que a ausência das cores nos documentos não necessariamente significava, obviamente, tratar-se de brancos (MATTOS, 1995, p. 103-114; CASTRO FARIA, 1998, p. 135-139; MATTOSO, 1992, p. 582; GUEDES, 2008, p. 93-108). Grande parte da documentação sobre os filhos de Luzia camuflou a história de uma família de escravos, que poderia estar perdida para sempre, se não existisse o testamento do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo. Mas, afinal, quais as cores da Bahia no período colonial? Ainda não existem trabalhos sistemáticos sobre o tema, e nem é nossa intenção esgotá-lo nessa pesquisa. Nossa análise está restrita aos testamentos, e a intenção é, apenas, entender um pouco do que ocorreu com os filhos de Luzia, através de outros exemplos.

Segundo Jocélio Teles dos Santos (2005, p. 116 e 119), a classificação de cor na Bahia 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”. A partir dos registros de expostos na 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 cabra, as mestiças, as crioulas e até as negras ou as “pardas disfarçadas”, indicando uma tentativa de classificação das crianças miscigenadas.

Kátia Mattoso (1992, p. 119) chamou a atenção para os “sangues misturados” e a escassez de dados sobre a composição racial de Salvador no século XIX. Mas, como ela afirma, “sabemos que em todas as camadas sociais de Salvador encontram-se evidentes traços

---

<sup>251</sup> FHC-ACMS, Livro de Registros de Batismos de Paripe, 1813, fl. 12v.

<sup>252</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, fl. 462v.

de miscigenação”, e isso havia começado já com o “primeiro habitante português da Bahia”, “Diogo Álvares, o Caramuru, que teve numerosa prole de mamelucos”. Afirma que uma das contribuições para essa característica foi o fato de a imigração portuguesa ter sido “essencialmente masculina”. Apesar da escassez de referências sobre “a composição racial de Salvador no século XIX”, apontada pela autora, segundo ela, comparando-se os dados dos recenseamentos de 1808 e 1872, percebe-se que, no primeiro, 43% eram negros e mulatos e, no segundo, 60%, incluindo os escravos, ou seja, “a população da Província era mestiça, com presença minoritária do elemento branco” (p. 120).

Analisando as cores por freguesia, conclui que estavam habitadas por muitos mulatos, sobretudo a Freguesia da Penha, ou seja,

[...] pessoas de cor se infiltravam por toda parte e viviam em simbiose com uma população branca, que incluía europeus e ‘brancos da terra’, cuja pele era apenas um pouco mais clara que a de alguns mulatos. Graças a apoios de família, eles conseguiram ultrapassar a barreira que separava homens livres e escravos. O mais embaraçoso não era ter pele escura, mas ter antepassados escravos (Ibidem, p. 124).

Os filhos do Capitão Barrozo apagaram, facilmente, tanto a cor da pele, quanto o passado escravo. Entendemos que a melhor forma de relacionar miscigenação e mobilidade não é reproduzindo os números de mulatos nos censos de Salvador, pois, em grande parte da documentação utilizada nesta tese, é rara a denominação mulato para livres e libertos, sendo esta uma referência mais vinculada aos escravos ou aos filhos de escravos<sup>253</sup>. Aparece muito mais a denominação *pardo*, como referência a livres em ascensão. Como pretendo mergulhar no universo dos filhos de Luzia, me interessa, aqui, compreender, mais de perto, como ocorriam essas miscigenações e mobilidades, quais as evidências sobre homens brancos que tiveram filhos com mulheres de “de cor”, reconhecidos e beneficiados.

Utilizo como fonte principal os testamentos, portanto, são casos de uma pequena elite entre a imensa população mestiça de Salvador<sup>254</sup>. Nos 662 testamentos pesquisados, os

<sup>253</sup> Segundo Silvia Lara, “a palavra ‘mulato’ [...] deve ter ganhado conotações pejorativas ao longo do tempo, já que podia ser considerada infamante [...] Mulato também podia ser eventualmente uma forma de xingamento”. Por outro lado, o termo “pardo” “ganhava um significado bem menos pejorativo que ‘mulato’, sendo inclusive ‘uma identidade reivindicada’ por pessoas que pretendiam ‘se diferenciar do universo da escravidão’”. LARA, Silvia. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 141-142.

<sup>254</sup> Sobre reconhecimento de filhos ilegítimos em testamentos, ver LOPES, Eliane Cristina. *O revelador do pecado. Os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*. São Paulo: Annablume, 1998, p. 167-179; CASTRO FARIA, Sheila. *A colônia em movimento*, op. cit., 87-96.

homens casados representam 218 (aproximadamente 33%); 147 casados e 43 viúvos livres, e apenas 28 (14,7%) libertos<sup>255</sup>, conforme tabela abaixo. Quanto à filiação dos homens livres, casados e solteiros, apenas 4 revelaram uma ascendência miscigenada ou escrava, portanto o mesmo fenômeno de desaparecimento da cor, que apareceu com as mulheres livres.

**TABELA 7: Homens livres e libertos quanto ao estado civil**

<b>Homens</b>	<b>Casados</b>	<b>Viúvos</b>	<b>Solteiros</b>
Livres	147	43	162
Libertos	28	07	09
Total	175	50	171

Através de inventários e testamentos, entre 1800 e 1839, Kátia Mattoso, cuja obra mencionaremos sequencialmente neste trecho, constatou que a média de casamentos, em Salvador, oscilou entre 198,7 e 204,7. De 1850 a 1889, há uma progressão contínua, um forte aumento de 271,3 entre 1850-1859, 292,7, em 1860-1869, 358,7, entre 1870-1879, e 401,6, entre 1880-1889. Para a autora, esse aumento se explicava por causa das epidemias de febre amarela e cólera, que tornaram mais forte o medo da morte, levando maior número de casais a regularizar suas situações, inclusive na Igreja, que fica mais severa em matéria moral (MATTOSO,1992, p. 144).

Os casamentos tardios também eram muito frequentes, “fosse para legalizar antigas uniões livres, fosse para unir uma pessoa viúva a outra”. Das pessoas casando com mais de 40 anos, a maioria era de alforriados e portugueses pobres, que também queriam fazer fortuna (Ibidem, p. 144). Na verdade, na Bahia do século XIX, livres e brancos, em sua maioria, usavam o sacramento do matrimônio, e essa também era uma forma de ascensão para o casal negro e/ou mestiço, que seguia valores dominantes, proporcionando-lhe uma posição melhor para os filhos (Ibidem, p. 145). Por outro lado, “o concubinato estava tão enraizado que ninguém se preocupava em escondê-lo, mesmo nas camadas mais abastadas”. Além disso, todos eram quase iguais perante a lei, a sucessão era garantida para herdeiros inscritos ou legitimados, com exceção dos escravos, dos bastardos e dos “mortos civis”, e, na sociedade

<sup>255</sup> Entre os casados, seis deles fizeram testamentos em conjunto com as esposas.

baiana, dificilmente se deserdava um filho, essa era a tendência à solidariedade, ressaltada pela autora (p. 135-137).

Nesta pesquisa, entre os testadores casados livres, 19 eram filhos naturais, 22 filhos legítimos, e a grande maioria, 147 (aproximadamente 77%), não determina sua filiação. Já entre os solteiros, 12 são filhos naturais e 119 não definem a filiação. Alguns dos filhos naturais declararam os nomes das mães e dos pais (um deles é filho de reverendo), mas não declaram suas cores e origens, ou seja, o silêncio sobre as cores pode revelar que, possivelmente, boa parte dos homens livres, nascidos na Bahia, que fizeram testamentos, fosse miscigenada, inclusive os legítimos.

Em relação à prole dos homens livres casados, 15 (aproximadamente 8%) declaram em seus testamentos que tiveram filhos naturais, 20 (10%) deles tiveram filhos legítimos e naturais, 78 (41%) tiveram apenas filhos legítimos e 64 (aproximadamente 33%) não tiveram filhos, conforme tabela abaixo. O reconhecimento de filhos ilegítimos, através dos testamentos, é uma das possibilidades de perceber a miscigenação. Uma característica muito mais masculina do que feminina<sup>256</sup>.

**TABELA 8: Homens livres casados e solteiros, legítimos/ilegítimos, com filhos naturais e legítimos**

<b>Homens livres</b>	<b>Legítimos</b>	<b>Ilegítimos</b>	<b>Sem filiação</b>	<b>Com filhos naturais</b>	<b>Com Filhos legítimos</b>	<b>Sem filhos</b>
<b>Casados</b>	22	19	147	15	98*	64
<b>Solteiros</b>	31	12	119	44	—	118
<b>Total</b>	53	31	266	59	98	182

\*Dos homens casados que tiveram filhos legítimos 20 também tiveram filhos naturais

Descrevo, a seguir, alguns exemplos.

Vicente José de Carvalho, português, em testamento de 1832, declarava que teve um filho natural, José, *pardo*, filho da crioula Maria<sup>257</sup>. Outro português, Domingos Vaz Chaves,

<sup>256</sup> Eliane Lopes também percebe, na análise de testamentos e inventários do século XVIII, em São Paulo, que sobressaíam os pais ilegítimos, mas não define sua condição, se livres ou libertos. LOPES, Eliane, *O revelador do pecado*, op. cit., p. 174.

<sup>257</sup> APEB, LRT 22, 1831, fl.

filho legítimo, em 1833 revelou ter tido 2 filhos legitimados e 1 filha natural da época de solteiro, chamada Ana de São Domingos, *parda*, filha da parda forra Luiza<sup>258</sup>.

Em outros casos, não fica determinada a cor do pai, apenas a da mãe, o que deixa certa dúvida sobre a “mistura”. Antonio Francisco, viúvo, natural de Campos de Goytacazes, no Rio de Janeiro, teve uma filha natural, Francisca Isabel Grangeira, havida em Angola, com a mãe parda<sup>259</sup>. E Antonio Martins de Sá, filho natural, nascido em Pernambuco, declarou que teve uma filha natural, Custodia, da parda Quitéria, e outra, chamada Josefa, filha de Emerenciana, cabra<sup>260</sup>.

Os homens solteiros representam um número bastante significativo, 171 (25% do total dos testamentos pesquisados), dos quais 162 (94%) são livres e apenas 9, libertos. Entre os solteiros livres, 44 (27%) tiveram filhos ilegítimos<sup>261</sup>, sendo 13 (29%) de mulheres de cor. Nos testamentos, os homens livres aparecem como celibatários, reverendos e padres, alguns com filhos naturais, outros são homens “solitários”, que não demonstram qualquer relação com mulheres ou filhos naturais; nesses casos, aparecem círculos de sociabilidade eminentemente masculinos. Esses deixavam seus bens geralmente para sua família (irmãos, irmãs, mães, pais, sobrinhos e tios) ou para pessoas de que não declaram relações consanguíneas, sobretudo homens: amigos, compadres e afilhados.

Aparecem, ainda, homens que não casaram formalmente, mas demonstram, e até mesmo declaram, que possuem filhos naturais e os deixam como herdeiros e até como testamentários. É, nesses casos, que, geralmente, aparecem mulheres de cor, vivendo “de portas adentro” e mães de filhos naturais.

Kátia Mattoso (1992) apresentou altos índices de celibato, apesar de, nos inventários, as mulheres e os homens casados aparecerem em maior quantidade do que os celibatários, que somavam 36% dos recenseados, em 1855, e 29,6% dos inventários. Por isso, a autora considerou que “o celibato era um fenômeno importante em Salvador” (p. 150). Para ela, “essas práticas foram acentuadas no Brasil, com o afluxo de homens e a falta de mulheres de raça branca”. E acrescenta:

---

<sup>258</sup> Ibidem, fl. 105.

<sup>259</sup> Ibidem, LRT 06, 1816, fls. 286-289v.

<sup>260</sup> Ibidem, LRT 19, 1829, fl. 86.

<sup>261</sup> Eliane Lopes encontrou, nos seus documentos, que, em São Paulo, no século XVIII, tanto homens como mulheres com filhos ilegítimos, reconhecidos em testamentos, em sua maioria eram casados. LOPES, Eliane, *O revelador do pecado*, op. cit., p. 175.

[...] Uma tradição de celibatos e de formação de famílias consensuais nasceu e criou profundas raízes na sociedade baiana. Tanto os humildes, às vezes pobres demais para assumir as despesas de uma cerimônia religiosa, quanto os abastados recuavam diante das imposições do casamento legal, como, por exemplo, a educação dos filhos e a obrigação de sustentá-los (p. 151).

A autora também mostra um alto índice nos inventários de homens, pais celibatários com filhos. No recenseamento de 1855, percebe que 52,2% dos casais viviam em uniões livres, apesar de, nos inventários, o índice cair para 16,5%. A maior parte das uniões livres era praticada “nas camadas sociais inferiores e entre imigrantes europeus”. Em Salvador, 70,2% dos homens de cor eram celibatários, no entanto, “as uniões extralegais eram praticadas tanto entre negros como entre brancos e mulatos, e [...] os pais celibatários eram raros nas camadas sociais abastadas”; em geral, os dois parceiros tinham a mesma cor (p. 154).

Sobre essas explicações, gostaria de fazer algumas considerações. Primeiro, dizer que os homens abastados recusavam-se a assumir a responsabilidade de sua prole, entra em contradição com outra afirmação da mesma autora, citada acima, de que os filhos ilegítimos eram, em sua grande maioria, reconhecidos por seus pais. Se eles não queriam obrigação, por que os reconheciam? Além disso, pude perceber, em muitos casos, que os filhos ilegítimos eram educados e viviam com seus pais.

Mas, afinal, por que muitos homens livres, na Bahia, permaneceram solteiros? Falta de bons partidos? Escolhas? Ao que parece, ser homem solteiro livre era irrelevante para aqueles que tinham fortuna e prestígio<sup>262</sup>. Para Mattoso, havia uma “tendência” dos homens baianos ao concubinato. Os homens livres de cor, apesar de viverem em concubinato, poderiam interrompê-lo para casar com mulher de condição melhor, já os livres brancos, sobretudo nas camadas abastadas, ao contrário daqueles,

[...] quer ficassem solteiros ou se casassem, tendiam a multiplicar suas aventuras sexuais, mantendo ligações sucessivas ou simultâneas com várias mulheres. Foi aliás o comportamento desses homens que deu origem à idéia,

<sup>262</sup> Kátia Mattoso analisou os índices de casamentos de algumas das principais famílias da aristocracia baiana e percebeu que “foram celibatários 42,0% dos membros da família Araújo Góis, 30,2% da Bulcão, 33,3% da Sodré, 43,6% da Bittencourt, 41,8% da Berenguer e 25,7% da Costa Pinto. A média ficou em torno de 36,0%, o que, aliás, coincide com os percentuais de celibato, encontrados para a população de Salvador. Tanto nas zonas rurais, quanto na cidade, um pouco mais de 1/3 dos adultos permaneciam solteiros”. MATTOSO, Kátia. *A Bahia, século XIX*, op. cit., p. 188. Luiz Mott também encontra uma grande quantidade de homens solteiros em Sergipe, em 1834. Entre os homens brancos, 6.363 eram casados e 8.908 solteiros, dos homens pardos ingênuos 8.415 eram casados e 13.209 solteiros; os homens pardos libertos 2.725 casados contra 3.050 solteiros, e entre os cativos 3.847 casados e 4.359 solteiros. As mulheres solteiras também superam as casadas. MOTT, Luiz R. B. *Sergipe Del Rey*. População, Economia e Sociedade. Aracaju: Fundesc, 1986, p. 112 (Coleção Jackson da Silva Lima).

muito difundida na época, de que reinava devassidão, ideia reforçada pelo combate intransigente da Igreja aos que transgrediam as leis civis e religiosas (p. 208).

Um dos homens mais ricos da Bahia no século XIX, Pedro Rodrigues Bandeira, permaneceu solteiro durante toda a sua vida. Instituiu, como inventariantes e herdeiros, sua sobrinha, D. Ana Francisca Vianna Bandeira, e outros sobrinhos<sup>263</sup>. Outro personagem que permaneceu solteiro foi o “senhor-moço” de Domingos Sodré, o feiticeiro liberto, analisado por João José Reis (2008), Jerônimo Pereira Sodré:

[...] estudou na Inglaterra, era fidalgo da Casa Imperial brasileira, cavaleiro da Ordem de Cristo e major da Guarda Nacional. Serviu ao lado do pai na guerra da Independência da Bahia, como tenente. Tinha casa em Salvador, cidade com cerca de 130 mil habitantes em 1872, porém preferia residir no engenho São João, em Matoim, [...]. Solteiro, ali vivia amancebado com escravas de quem teve muitos filhos – três mulheres e cinco homens – aos quais deu seu nome e os legitimou em cartório (p. 84-85).

Quando o major faleceu em 1881, o engenho São João foi “ocupado por seus filhos mestiços, que se armaram para defender a herança que acreditavam sua por direito sucessório” (p. 85).

Na bibliografia que consultei, existem também alguns casos<sup>264</sup>. Sheila de Castro Faria (1998) relata a história de Hilário Machado, “rico comerciante de fazendas, dono de serraria, loja de alfaiate e de ferreiro, além de proprietário de lanchas”, que se manteve solteiro e vivia amasiado com uma escrava, tendo com ela “uma filha reconhecida, uma das possíveis explicações para o celibato”. Para a autora, Hilário Machado era uma exceção e “a excentricidade da escolha de permanecer comerciante e legalmente solteiro pode ter sido fundada em motivos passionais”, ou seja, “uma ligação intensa com a amásia e a filha impediram que seguisse caminhos preferencialmente trilhados por outros, nas mesmas condições” (p. 168-169). Talvez as questões de ordem passional também tenham influenciado os homens que permaneceram solteiros na Bahia.

Entre os 162 homens livres solteiros dos testamentos analisados, 79 (aproximadamente 48%) eram portugueses, 14 (8,6%), de outros países e regiões do Brasil, 69 (42%), nascidos na Bahia. Os portugueses também são expressivos entre os homens casados livres, dos 190,

<sup>263</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 01/100/146/03, Salvador, 1835.

<sup>264</sup> Higgins cita alguns casos de senhores que reconhecem seus filhos tidos com escravas ou mulheres “de cor”, em Sabará, Minas Gerais. HIGGINS, Kathleen J. *Licentius liberty*, op. cit., p. 43-88.



67 (35%) são portugueses e mais 12 (6,3%) de outros países e regiões<sup>265</sup>. Somando os casados e os solteiros portugueses e os vindos de outros lugares do Brasil e da Europa, podemos dizer que aproximadamente 41% dos homens testadores na Bahia, entre 1811 e 1833, eram forasteiros, e a maioria deles, portugueses, ou seja, brancos. Um número bastante significativo.

Para a historiadora Sheila de Castro Faria (1998, p. 163), o Brasil era uma terra por excelência de forasteiros, sobretudo portugueses. Um dos principais motivos que levaram esses homens ao Brasil “foi a busca pela fortuna na América”. Mas a fortuna “nas mais variadas óticas, nem sempre econômicas”.

Uns deviam, realmente, buscar a riqueza e/ou a ascensão social, esta última quase sempre resultante da primeira, em áreas novas, de início de povoamento; outros visavam a liberdade; outros, ainda, mudavam-se para atender a estratégias familiares matrimoniais; uns fugiam da justiça, tentando reconstruir a vida em terra onde eram desconhecidos. (Ibidem).

Na Bahia, segundo Mattoso (1992, p. 125), a imigração européia foi muito fraca durante o século XIX, comparada à importação de negros. Apesar de não possuir muitos dados, sobretudo para a primeira metade do século XIX, a autora afirma que:

Na Bahia, o ‘branco fino’ – ou seja, o português branco – tornou-se cada vez mais uma lembrança histórica; no imaginário o modelo permaneceu europeu, mas a realidade foi marcada por uma miscigenação ainda mais forte do que a sugerida pelas estatísticas.

Sem dúvida, a presença miscigenada e africana era muito maior do que a de brancos, mas, nos testamentos aqui analisados percebeu-se que uma quantidade significativa dos homens bem sucedidos na Bahia, entre 1811 e 1833, era composta, ainda, pelo “branco fino” de origem portuguesa, confirmando as fortes restrições aos processos de mobilidade social da população de cor, sobretudo os homens.

Os portugueses que fizeram testamentos na Bahia, em sua maioria, eram solteiros, e, assim como percebe Castro Faria (1998) para o Rio de Janeiro, em Salvador, dedicavam-se ao comércio, alguns possuíam tavernas, fábricas, vendas, escravos, casas, e poucos tinham

---

<sup>265</sup> Os nascidos na Ilha de Açores, Ilha do Pico, Ilha Terceira e Ilha de São Miguel foram computados como portugueses. Outros aparecem como nascidos em Viseu e em outras regiões portuguesas. Três são do Reino de Galiza (Galícia, na Espanha); 4 do Rio de Janeiro; 1 de Pernambuco; 1 de Santa Catarina; 1 de Santiago do Chile; 2 de Sergipe Del Rei; 14 não especificam a origem (provavelmente eram de Salvador).

fazenda e gado<sup>266</sup>. Apesar de os recém-chegados de Portugal terem grande facilidade de ascender e enriquecer, conquistando um lugar entre a “nobreza da terra” (MATTOSO, 1992, p. 589-590), entre os testadores portugueses casados apenas um possuía bens significativos para a época. Trata-se de Manoel Vaz de S., casado com Agostinha Maria da Conceição, com um filho legítimo, em 1827, proprietária de uma fazenda chamada Quadrado e mais uma sorte de terras na povoação de Itapoã, mais escravos, cinco mulheres e sete homens<sup>267</sup>.

Considerando os dados dos testamentos, percebe-se que, pelo menos até o início da década de 1830, ainda existia uma quantidade significativa de portugueses com algum bem na Bahia, e são eles que fazem a diferença quando se trata de visualizar os processos de miscigenação<sup>268</sup>. Entre os 77 homens casados e solteiros livres com filhos naturais, 21 (27,2%) eram filhos de mulheres de cor, 13 deles eram solteiros (7 são portugueses, 1 de Galiza e 5 da Bahia), e 8 eram casados, dos quais três eram portugueses. Em relação às mulheres com as quais tiveram filhos, sete eram ex-escravas, uma crioula, uma angola, uma preta e uma denominada apenas escrava, mas cinco eram pardas e uma crioula, provavelmente livres. Entre os casados com filhos ilegítimos, dois tiveram filhos com escravas, os outros 6 são filhos de pardas, cabras ou crioulas. Os únicos ilegítimos, identificados como *mulatos*, são filhos de escravas com pais portugueses, mas a maioria era definida como *pardos*, que poderiam ser ou filhos de crioulas com portugueses, de pardas com portugueses, ou de pardas com homens nascidos no Brasil.

Isso demonstra que as classificações por cor não seguem, necessariamente, um padrão, sobretudo para definição de pardos, que pode representar filhos de mulheres de cor, livres, com homens brancos, ou filhos de escravas africanas com homens brancos, como os filhos de Luzia jeje com o capitão Barrozo. Apenas três dos testadores declaram que tiveram filhos naturais com mulheres brancas, os outros 56 não determinam a cor e, muitas vezes, nem os nomes das mães.

---

<sup>266</sup> Os portugueses, na Bahia, possuem características semelhantes às encontradas por Castro Faria no Rio de Janeiro. CASTRO FARIA, Sheila de. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 164-165.

<sup>267</sup> APEB, LRT 15, 147v.-149v.

<sup>268</sup> Ana Amélia do Nascimento, baseada no censo de Salvador, de 1855, afirma que “Em relação ao estabelecimento do português em união ilegítima, de casa posta, como amante e filhos, podemos chegar à rápida avaliação: 70% dos portugueses eram unidos ilegitimamente com mulheres pardas, 20% com crioulas, isto é, mulheres pretas nascidas na Bahia, e 10% com mulheres africanas”. NASCIMENTO, Anna Vieira Amélia. *Dez freguesias da cidade de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: FCEBa/EGBa, 1986, p. 125. Sobre portugueses na Bahia, ver MONTEIRO, Tania Penido. *Portugueses na Bahia na segunda metade do séc. XIX: emigração e comércio*. Secretaria de Estudos da Emigração/Centro de Estudos, 1985.

Citaremos alguns casos de filhos de brancos com mulheres de cor.

Francisco de Paula, nascido na Ilha Terceira em Açores, filho legítimo, teve um filho natural, Francisco de Paula, filho de Paula de Tal, *parda*, solteira, falecida. Instituiu como seus testamenteiros Maria de Nazareth, *crioula forra*, e seu filho Francisco<sup>269</sup>.

Jozé Gomes da Costa, também português de Braga, teve 5 filhos com 3 mulheres diferentes, 3 deles eram filhos de Florencia Maria Pereira, *parda* solteira. Possuía uma fazenda no sítio Cangurungu, uma casa e 19 escravos, gado vacum e cavalariagem e bestas de criar, e, do remanescente dos seus bens, instituiu como herdeiros os filhos da *parda* Florencia, Geraldo Gomes da Costa, Jozefa Gomes e Francisca Marianna<sup>270</sup>. Percebe-se que, provavelmente, vivia na companhia de seus filhos pardos.

Manoel Ignacio Borges, filho legítimo, da Ilha de São Miguel, proprietário de uma taverna sortida, também deixava 3 filhos naturais *mulatinhos* como herdeiros, Emilia, João e Virginia, todos escravos, filhos da *preta* Roza, escrava de Maria Joaquina de Almeida. Mesmo tendo dúvida quanto à paternidade dos filhos, deixava para cada um 100\$000, e sua mãe como universal herdeira<sup>271</sup>.

José Gomes de Araújo, natural da Villa do Conde, Portugal, também teve 2 filhos naturais com a sua *ex-escrava*, enquanto esta ainda era escrava, sendo todos alforriados por ele. Seus filhos são seus herdeiros. Tinha uma morada de casas de sobrado no valor de um conto e cem mil réis<sup>272</sup>.

Em 1811, em seu testamento, Joaquim Jozé Copque, natural do Porto, aparece como filho natural de Joaquim Copque e Roza de Santa R[ita], viúvo, tinha um filho legítimo Jozé Joaquim Copque Junior. Era proprietário do Engenho do Jacaré, na Freguesia de São Sebastião das Cabeceiras do Passé. Instituiu e reconhecia os filhos naturais que teve depois de viúvo, Casemiro Jozé Copque e Maria da Apresentação, os quais eram filhos de Victoria Maria da Conceição, *escrava* do seu casal, sendo que seus filhos foram gerados e nascidos, quando a mãe vivia e morava com ele na mesma casa. O que restasse de sua terça deveria ser dado a Eduardo Joaquim e à sua mãe Vitoria Maria da Conceição<sup>273</sup>. Deixava para a *ex-escrava* também os móveis e as roupas da casa. Não instituiu seu filho legítimo como

<sup>269</sup> APEB, LRT 10, 1824, p. 174.

<sup>270</sup> Ibidem, p. 96v.

<sup>271</sup> Ibidem, LRT 19, 1829, p. 4v.

<sup>272</sup> Ibidem, LRT 22, 1832, p. 119v.

<sup>273</sup> Ao que parece, Eduardo era filho de Vitória, sem definição da paternidade; ele tenta a testamentária, mas não consegue.

testamenteiro, mas esse acaba conseguindo a testamentária, que se arrasta durante muitos anos<sup>274</sup>.

Também aparecem homens de outros lugares da Europa, como Antonio de Miranda, natural do Reino de Galiza, que teve a filha natural Maria Josefa de Miranda, *parda*, filha de sua *escrava* Luiza. Deixava sua filha como herdeira universal. Possuía várias moradas de sobrados e terras, 3 escravos, uma venda de molhados e uma padaria<sup>275</sup>.

Homens solteiros, nascidos em Salvador, também tiveram filhos naturais de mulheres de cor, como o caso de José Francisco Chavier, filho legítimo, natural da Freguesia de Matoim, que teve Marcos Francisco Chavier, filho de Igenes Maria *angola*. Deixa seu filho como segundo testamenteiro e herdeiro. Dizia ter dado carta de liberdade ao filho e à sua mãe, dando legitimidade para ambos herdarem as duas partes de seus bens. Possuía a metade da Fazenda Quindu, proprietário de bois e 18 escravos. Deixa dois libertos. Doa uma porção de terras para a crioula Maria Joaquina, filha da *escrava* Maria, e pede aos herdeiros que construam uma casa para ela<sup>276</sup>. É possível que essa também fosse sua filha, mas ele não a reconhece, apesar de beneficiá-la.

No entanto, independente de ter filhos naturais ou não, os homens solteiros, de maneira geral, estavam sempre rodeados de mulheres, muitas delas foram suas principais beneficiadas. Vicente Ferreira Milles, filho natural de José Milles e Anna Joaquina, nascido na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, Salvador, era solteiro, mas determina que a sua *ex-escrava* Domiciana escolhesse e tomasse posse de duas dentre as suas *escravas*. Deixava, ainda, “coartadas” a acompanhá-la, a *negrinha* Felicidade, a preta Possedonia e a *escrava* de nome Ritta. Vicente declarava, ainda, possuir em sua companhia mais 11 *escravas*, que não eram suas, todas elas pertenciam à preta Domiciana, que as houve em produto de várias carregações que tem feito para a Costa da Mina, e a institui sua herdeira universal<sup>277</sup>.

Em 1814, o Reverendo Cônego José Telles de Meneses, natural da Villa da Água Fria, deixava indícios, no seu testamento, de que manteve “relações ilícitas” com várias de suas *escravas*. Ordenava, em primeiro lugar, que, no Engenho da Lagoa, se conservassem, sem alteração, as comodidades que logram pardos, pardas e seus filhos, que ele e seus irmãos libertaram. Deixava 8\$000 para a sua lavadeira, solicitava que se vendesse a Fazenda

---

274 APEB, Judiciária – Tribunal de Justiça, Notificação – Conta de Testamento 1822 – Jozé Joaquim Copque, Santo Amaro, fl. 5.

275 Idem, APEB, LRT 9, 1817, p. 195.

276 Ibidem, LRT 10, 1824, p. 69.

277 Ibidem, LRT 15, 1827, p. 16v.

Genipapo e que se repartissem 15 mil cruzados entre as filhas da parda Quitéria: Victoria, Rosa e Eusebia, todas casadas (aumenta, depois, o valor no seu codicilo para 20 mil cruzados). Em carta particular, afirmava que as beneficiadas Rosa, Victoria e Eusebia já haviam recebido sítio de terras por seus dotes, e deixava para Rosa o sítio Brejões e outro sítio para Victoria, ambas filhas da parda Quitéria. Deixava o sítio chamado Engenho Catêt Cacos e as terrinhas anexas para alimento de Victoriano Alvares da Fonseca, filho da parda Maria Angelica, e para Francisco, Maria dos Prazeres e Cipriano, filhos da cabra Maria Francisca (1811, cod. 1812, carta 1814)<sup>278</sup>.

Jozé Ramos de Araújo, natural do Porto, Portugal, disse que, em sua casa, “conserva[va] a *preta liberta* Constanca, em sua companhia, e por zelo com que lhe sempre tratou, o testador lhe deixava uma roça na Jiquitaia com casa de morar e 4 escravos, todos ussá, e deixava afilhados aos cuidados da escrava para os educar”<sup>279</sup>.

Entre os solteiros livres, muitos definem testamenteiras mulheres, como Alexandre de Souza Ribeiro, que nomeou sua testamenteira Ignacia Maria da Purificação, e disse ter 2 filhos naturais, José Ribeiro, com Luiza Teixeira, e Martinho Ribeiro, com Joaquina de Tal, deixando-os como herdeiros<sup>280</sup>. Outros, sobretudo os portugueses, não revelaram os nomes das mães de seus filhos, ou porque já eram falecidas, ou havia algum impedimento. Jozé Gonçalves dos Santos, nascido no Porto, tinha 3 filhos naturais, e deixava a filha Antonia Maria da Silva como testamenteira e administradora do aluguel de morada de casas<sup>281</sup>.

A minoria dos homens livres era proprietário de terras e escravos. Geralmente possuíam vendas, casas, e as mulheres beneficiadas e suas famílias informais, provavelmente, os ajudavam no trabalho. Mas a companhia das negras e de seus filhos pode, verdadeiramente, ter sido uma opção e não a falta dela. Alguns, afinal, se casaram com elas, como os exemplos citados, da Freguesia de Paripe. Localizei, ainda, Francisco de Mêra, natural do Reino de Galiza, que disse no testamento de 1814 que era casado com Cezilia Maria do Sacramento, mulher preta da nação angola, sem filhos. Dizia, ainda, que teve com a esposa mais de dezesseis anos de “comunicação ilícita e por desencargo da consciência e estar vivendo com ela de portas a dentro e [sempre me] tem ajudado a viver” e a institui como universal

---

<sup>278</sup> Ibidem, LRT 07, 1814, p. 01v.

<sup>279</sup> Ibidem, LRT 10, 1824, fl. 212.

<sup>280</sup> Ibidem, LRT 12, 1823, fl. 232.

<sup>281</sup> Ibidem, LRT 10, 1824, fl. 25.

herdeira<sup>282</sup>. Em 1825, José Valentim da Cunha Viegas, filho legítimo, natural de Lisboa, também declarava ser casado com Barbara de Sá Araújo, *crioula forra*, e a institui universal herdeira<sup>283</sup>.

Esses casamentos desiguais nem sempre eram positivos para alguns homens. Em 1784, o governador da Bahia informava ao Rei de Portugal que deu baixa a Antonio Gomes Viana do Posto de Segundo-Tenente, que ocupava no Regimento de Artilharia de Salvador, “por haver casado com uma Mulher Preta”, que o governador caracterizava “de costumes perversos, e escandalosos”<sup>284</sup>.

Os padres, os reverendos e os cônegos também reconheciam seus filhos naturais<sup>285</sup>. O Padre José de Oliveira Lapa, natural de Salvador, teve os filhos José Antão de Oliveira e Athanasia Maria de São José, falecidos, filhos de Mauricia Maria de Santa Rita, *preta forra*, que depois passou a se prostituir<sup>286</sup>.

Entre os homens solteiros, apenas 9 são libertos (aproximadamente 5%); a maioria deles era de africanos, 4 da Costa da Mina ou Costa da África, 1 da Costa da Guiné, 1 Angola e apenas 1 nascido na Bahia. Entre eles, apenas 3 tiveram filhos naturais. Já entre os casados, 35 são libertos e 7 deles, viúvos; 11 tiveram filhos, dos quais 5 eram naturais, 2 tiveram filhos naturais e legítimos, 24 não tiveram filhos e apenas 6 tiveram filhos legítimos. Vinte e um deles são da Costa da Mina (Costa Leste ou Costa da África), 2 são angolas, 8 nasceram na Bahia e de 3 não se definem a origem. Seguem as mesmas características das mulheres libertas, solteiras e casadas, em sua maioria de origem africana e da Costa da Mina (1988), como verificado no Capítulo 2. Apenas 11 libertos casados tiveram filhos, dos quais 5 eram naturais. Dos pouquíssimos que definem sua filiação, um deles, aparentemente, era miscigenado, trata-se do liberto Lino Ricardo Gomes, filho natural do Major José da Costa Chavier e de Josefa da Fonseca, diz ser nascido na Costa da Mina. Libertou sua filha Josefa da Encarnação por 300\$000 réis<sup>287</sup>.

Os libertos casavam, proporcionalmente, mais do que as libertas, mas alguns também declararam viver em concubinato. José da Costa Ferreira, da Costa da Mina, barbeiro, comprou sua alforria do Reverendo João da Costa Ferreira, e vivia de “amizade ilícita” com

<sup>282</sup> Ibidem, LRT 04, 1814, fl. 29v-32v.

<sup>283</sup> Ibidem, LRT 11, 1825, fl. 207-209.

<sup>284</sup> Ibidem, Ordens Régias, vol. 77, doc. 17, 1720-1790.

<sup>285</sup> Sobre casos de homens da Igreja com prole, ver SILVA, Cândido da Costa e, *Os segadores e a messe*, op. cit., p. 189-215.

<sup>286</sup> APEB, LRT 05, 1815, p. 74.

<sup>287</sup> Ibidem, LRT 12, 1825, p. 34.

Maria Roza da Conceição, com quem teve 3 filhos naturais, Romana Maria da Sé e Manoel de Santa Anna. Da falecida Maria Lucinda, teve a filha Germana Pereira da Conceição. Deixa os filhos e a amásia como herdeiros. Possuía como bens apenas uma tenda de barbeiro<sup>288</sup>.

Entre os libertos nascidos na Bahia, não aparecem filhos ilegítimos, isso não significa que os libertos, filhos naturais de homens brancos, não existissem, mas é provável que, quando reconhecidos e protegidos pelos pais, perdiam as referências de cor e o passado escravo, como ocorreu com os filhos de Luzia.

**TABELA 9: Homens libertos casados e solteiros com filhos legítimos e naturais**

<b>Homens libertos</b>	<b>Filhos legítimos</b>	<b>Filhos naturais</b>	<b>Sem filhos</b>
<b>Casados</b>	06	07	24
<b>Solteiros</b>	–	03	06
<b>Total</b>	06	10	30

Fonte: APEB, LRT 1811-1833

Muitos libertos também tiveram o cuidado de se referir a seus filhos naturais, alguns ainda escravos. Francisco da Rocha, ussá, da Costa da África, era mediador de escravos entre a Costa da África e o Brasil. Deixou 2 filhos naturais, Florinda, crioula (escrava em Nazaré das Farinhas) e Fermina, que foi vendida para o Rio de Janeiro. Florinda seria sua herdeira, após ser liberta. Deixou dívidas e carregamento de escravos vindos da África<sup>289</sup>.

Percebe-se que, em relação às mulheres libertas e solteiras, analisadas no Capítulo 2, os homens libertos são minoria. Isso talvez revele a dificuldade dos homens escravos em ascenderem ao mundo dos libertos sem a ajuda das mulheres, que possuíam inserção mais bem sucedida nas atividades do pequeno comércio. Alguns deles claramente estão amasiados, portanto, contavam com a ajuda de mulheres para sobreviver, apenas dois revelam suas profissões, mas todos eles sempre estavam rodeados de mulheres. Um dos libertos, por exemplo, foi tutelado por sua ex-senhora, que o instituiu testamenteiro, de quem herda escravos. Entre as libertas solteiras, como visto, apesar de muitas também estarem rodeadas

<sup>288</sup> Ibidem, LRT 19, 1829, p. 78.

<sup>289</sup> Ibidem, 1830, 276v.

por homens, é muito mais comum aparecerem com círculo de sociabilidades eminentemente feminino, uma característica que, entre os homens, aparece entre os livres. Nenhum filho ilegítimo, resultado da relação entre homem de cor, ou de origem africana, com mulher branca, aparece nos testamentos. Portanto, é possível afirmar que a miscigenação era eminentemente um processo de homens brancos com mulheres “de cor”.

Mesmo considerando que esses homens faziam parte de uma pequena parcela da população dos que tiveram filhos ilegítimos na Bahia, é interessante perceber que não optar pela irresponsabilidade paterna. Apesar de aparecerem algumas mulheres com filhos ilegítimos, a grande maioria era de homens. Essa configuração está relacionada com a política de gênero que, entre outras características, estabelecia a consanguinidade como prerrogativa masculina. Ainda que a Igreja Católica estabelecesse uma representação importante da maternidade, ao mesmo tempo difundia o culto à virgindade e a condenação do adultério (DEL PRIORI, 1993), o que reforçava os privilégios masculinos. O Visconde de Itaparica, Alexandre Gomes de Argolo Ferrão, em seu testamento de 1870, institui seus herdeiros o seu irmão “consanguíneo”, Alexandre Gomes Ferrão de Argolo, filho, como ele, do Barão de Cajaíba, e sua irmã “uterina”, D. Maria Flora, recolhida no convento da Soledade<sup>290</sup>. Essas distinções entre consanguíneos e uterinos revelam um modelo de paternidade forjado ainda na Antiguidade, e que era ainda muito forte na nossa cultura<sup>291</sup>. Segundo Freud (apud LAQUEUR, 2001, p. 70),

[...] até a metade do século XIX, quando foi descoberto que a união de duas diferentes células sexuais reprodutivas, óvulo e esperma, constituíam a concepção, era perfeitamente possível dizer que os pais importavam pouco. A paternidade, como na lei romana, podia permanecer uma questão de opinião e de vontade [...] até muito recentemente era impossível provar que um determinado homem era pai de uma determinada criança. Nessas circunstâncias, acreditar nos pais era como acreditar no Deus hebraico, para usar a analogia de Freud.

Por isso, para Laqueur (2001, p. 70-71), o modelo do sexo único, construído desde a Antiguidade, não lidava com os corpos, mas com “poder, legitimidade e paternidade”, esse

<sup>290</sup> Ibidem, Judiciário, Inventário, 01/96/139/02, 1870, fl.19.

<sup>291</sup> Entre vários pensadores da antiguidade e do período medieval, Thomas Laqueur cita o pensamento de Isidoro de Sevilha que, nos séculos VI e VII, criou a primeira grande compilação medieval de conhecimentos científicos antigos. Entre as variadas explicações de Isidoro, estava a ideia de que “Ter um pai *significa* que a criança vem “de um sangue, isto é, o mesmo sêmen que o pai”; ser pai é produzir a substância, o sêmen, através do qual o sangue é passado para seus sucessores. A procriação parece acontecer sem as mulheres e não há alusão de que o sangue – “pelo qual o homem é animado, é sustentado e vive”, como dizia Isidoro – “pudesse de alguma forma ser transmitido senão pelo homem” (apud LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*, op. cit. p. 69-70).



modelo “pode ser compreendido como um exercício para preservar o Pai, que representa não apenas a ordem, mas também a própria existência da civilização em si”.

Bem, se a paternidade era uma questão de decisão dos homens, o que impulsionava essa “vontade” tão explícita de alguns homens brancos, livres e bem sucedidos, reconhecerem filhos ilegítimos de mulheres “de cor”?

Essas relações “simbióticas” entre brancos e negros, livres e libertos não traziam, aparentemente, qualquer vantagem aos livres brancos, pelo contrário, causavam muitos incômodos e geravam críticas. O Conde de Rezende, Vice-Rei do Estado do Brasil, por exemplo, escreveu, em carta de 1796, sua preocupação com o “grande número de escravos” ociosos e a “imensa quantidade de mulatos e pretos forros vadios” existentes no Rio de Janeiro (apud LARA, 2007, p. 13). Para ele, uma das causas do aumento de mulatos estava no comportamento das escravas, que, segundo ele,

Ficavam ociosas nas casas ou andavam a vender ‘coisas insignificantes’ pelas ruas, completando seus jornais ‘com escandalosas ofensas de Deus [...] [e] péssimo exemplo às famílias’. A esse ‘defeituoso e terrível costume segue-se outro mal, não menos considerável, na multidão de filhos destas mesmas escravas, porque, sendo criados com demasiado mimo, se fazem depois altivos, insolentes e propensos a toda qualidade de crimes’ (Ibidem, p. 14).

Segundo Silvia Lara (2007, p. 14), o Conde de Rezende considerava danosa “a multidão inumerável de mulatos, crioulos e pretos forros”, que se entregavam a vícios e crimes, mas “as mulatas eram ainda piores, pois as que viviam “agregadas à família de seus antigos senhores” tornavam-se nocivas pela “má conduta ou pelas intrigas” que geravam e, quando moravam “sobre si ou em companhia de outras da mesma classe”, levavam uma “vida escandalosa e libertina” (Ibidem, p. 14).

Na Bahia, Vilhena (1969) também reclamava dos mulatos. Para ele, as negras e principalmente as mulatas eram mulheres “para quem a honra é um nome quimérico”, eram “as primeiras que começa[va]m a corromper logo de meninos os senhores-moços, dando-lhes os primeiros ensaios de libidinagem”. O resultado dessas relações era “uma tropa de mulatinhos e crias, que, depois, vêm a ser perniciosíssimos nas famílias”. Relata que alguns senhores nunca casavam “só por não poderem largar aquela harpia, a quem de meninos vivem agarrados”, assim como, “eclesiásticos, e não poucos”, que viviam em “desordem com mulatas e negras de quem por morte deixam os filhos por herdeiros de seus bens” (Ibidem, p. 136).

Para o autor, essas ligações de senhores com mulheres “de cor” faziam com que “muitas das mais preciosas propriedades do Brasil” acabassem parando “nas mãos de mulatos presunçosos, soberbos e vadios”. Os engenhos herdados

[...] em breve tempo se destroem com gravíssimo prejuízo do Estado, sendo cousa bem digna da real atenção de S. Magestade; porque a não se obviar o virem os engenhos, e grandes fazendas a cair nas mãos destes pardos naturais, homens comumente estragados (Ibidem, p. 136-137).

Na Bahia também, segundo Vilhena (1969), a paixão de “ter mulatos e negros em casa” era tão dominante, “que logo que seja cria, que nasceu nela, só por morte é que dela sai; havendo muitas famílias que, das portas para dentro, têm 60, 70 e mais pessoas desnecessárias”, principalmente nas cidades. As crias, fossem mulatas ou negras, eram criadas “com mimo extremoso, motivo por que são todos vadios, insolentes, atrevidos e ingratos, por culpa dos senhores, e falta de governo político” (Ibidem, p. 137).

Como apontam o autor e outros contemporâneos, em termos políticos, poderia ser extremamente desvantajoso proporcionar mobilidades e acesso a bens para mulatos ou negros bastardos. O assunto dos pardos ilegítimos, por exemplo, foi discutido “pelo Conselho Ultramarino, em agosto de 1723, a partir de um pedido do governador das Minas, para que os mulatos não pudessem herdar de seu pai, mesmo que não tivessem outro irmão branco” (LARA, 2007, p. 340).

E, então, por que reconhecê-los, se nenhuma lei os obrigava?

Marcio Soares (2006), estudando alforrias na região de Campos dos Goitacazes, no Rio de Janeiro, explicou o reconhecimento de filhos ilegítimos, fruto de tratos ilícitos de senhores com suas escravas, seja indiretamente, em pias batismais, ou em testamentos, principalmente como tentativa de remissão dos pecados. Segundo ele:

Embora não houvesse nenhuma prescrição formal da Igreja em sentido contrário, tudo leva a crer que deixar filhos na condição de escravos era considerado uma falta grave, cuja remissão completa estava fora do alcance da Igreja, posto que, ao envolver a posse e domínio sobre um bem, dependia da vontade do possuidor em abrir mão dele na tentativa de reparação do erro (p. 321).

Seguindo a lógica apresentada pelo autor, o medo do inferno levou, portanto, muitos senhores a reconhecerem filhos bastardos, mesmo quando filhos de escravas, favorecendo o

processo de mobilidade social, como demonstra Soares (2006) nos vários casos citados em sua tese.

Para Eliane Cristina Lopes (1998, p. 178-179), o que levava muitas pessoas a “expor, diante da sociedade”, seus “pecados da carne”, assim como “o que impulsionava as pessoas a pedirem que seus atos pretéritos, considerados ‘ilícitos’, fossem reparados”, tinha uma “única resposta”: “falta de herdeiros legítimos”. “A questão da *legitimação* relacionava-se, portanto, com a da herança”, apesar de relatar casos de homens casados, com filhos legítimos, que também deixavam herdeiros ilegítimos.

Sheila de Castro Faria (1998, p. 89) também relaciona o reconhecimento de filhos naturais com a ausência de herdeiros legítimos. Para a autora, “o não ter filho algum justificava deixar toda fortuna para filhos naturais e mestiços”, mas,

[...] quando constituíam família legal, posteriormente, a situação tornava-se muito diferente. Estes filhos, quase sempre, passavam a ser vistos, então como problema, não só para a mulher quanto para ele próprio e seus filhos legítimos. A fragmentação dos bens tornava-se, conseqüentemente, ainda maior.

Nas discussões das propostas do Projeto de Lei sobre o reconhecimento de filhos ilegítimos, em 1846, são interessantes algumas percepções da época sobre paternidade. Apesar de já em outro contexto do Império e das preocupações com a construção da nação brasileira, sabe-se que o suporte do pensamento dessa geração de deputados ainda carregava muito da cultura de períodos anteriores. O deputado Souza Franco (1846) dizia, por exemplo, que “a paternidade é um fato rodeado de mistérios, e a cujo respeito são apenas meios de prova a declaração dos pais e o testemunho”<sup>292</sup>.

Em outra fala, o deputado Mendes da Cunha dizia que a paternidade era uma presunção “fundada numa série de presunções que são outros tantos fatos”. E, ainda, “a paternidade presume-se, porque não é um fato, mas uma qualidade que deriva de um fato”<sup>293</sup>. Para ele, a legitimação dos filhos era fundada em fatos que eram “a manifestação de todos os sinais do amor paterno”<sup>294</sup>. Muitos deputados denunciavam a grande quantidade de filhos naturais no Brasil, e alguns, que participaram do debate, defendiam o direito natural, ou seja, a obrigação que tinham os pais de alimentarem seus filhos, fossem eles sacrílegos, adúlteros

<sup>292</sup> APEB, *Annais do Parlamento Brasileiro*, Câmara dos Srs. Deputados, Sessão de 3 de julho de 1846, p. 42.

<sup>293</sup> *Ibidem*, Sessão em 01 de julho de 1846, p. 08.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

ou incestuosos. Souza Franco (1846) opinava que “o fato da paternidade obriga tão somente a criação e alimentos, mas não deve ir além, e obrigar ao direito hereditário”<sup>295</sup>. Repetindo a Ordenação do Livro 4º, título 92, o Deputado Rebouças (1846) determina quem seriam os filhos naturais, “os nascidos de homem e mulher que se pudessem livremente casar, querendo, e de escrava própria ou alheia, se, por morte do pai, o filho ficasse forro”<sup>296</sup>. Através desse debate e de outros sobre os filhos das escravas e a Lei de 1871, percebe-se o quanto os filhos naturais e mestiços se tornaram um dos temas relevantes nas discussões sobre a construção da nação brasileira.

No período colonial, apesar de aparecerem algumas manifestações contra relações ilícitas e filhos ilegítimos mulatos, não teve este assunto um papel tão preponderante na organização da colônia portuguesa. Mas reconhecer filhos ilegítimos, oriundos de relações com mulheres escravas, libertas e livres, africanas, pardas, crioulas, etc., não era apenas um simples ato corriqueiro, excesso de moralidade católica ou falta de opção para homens sem filhos. Essa também foi uma das formas de os homens exercerem sua prerrogativa de paternidade, uma demonstração de poder bastante semelhante àquela que tinham os(as) senhores(as) em relação à alforria de seus escravos (SOARES, 2006).

Apesar de algumas mulheres também fazerem reconhecimento de filhos naturais em testamentos, ou utilizando-se de outro expediente, aparecem em número bem menor, e não sabe-se, com certeza, se eram frutos de relações absolutamente desiguais. Para as mulheres, no entanto, esses eram casos de filhos ocultados pela família na condição de expostos, geralmente tidos com homens da mesma condição ou com impedimentos, e alguns desses pais não mencionados, acabaram beneficiando os filhos ocultamente, ou seja, não causavam tanto problema, principalmente pela pequena quantidade, ao contrário daqueles mestiços reconhecidos e herdeiros dos bens de homens brancos de *status*.

Essas escolhas eram extremamente pessoais, subjetivas. Reconhecer um filho natural era uma vontade que nascia da convivência, da confiança e do afeto, e não da cor. Certamente, também não era desvantajoso para manutenção dos poderes individuais dos senhores, pelo contrário, essa decisão, aparentemente subversiva, garantia as prerrogativas e os privilégios senhoriais.

---

<sup>295</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>296</sup> Ibidem, p. 117.

Os testamentos são algumas das poucas maneiras de percorrer os processos “invisíveis” da miscigenação brasileira no período colonial. E, definitivamente, miscigenação é um tema da maior importância. 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 dissimulações em torno das injustiças sociorraciais<sup>297</sup>. Nos testamentos, a enorme quantidade de homens e mulheres que não define suas filiações talvez represente as camuflagens e os disfarces, tentativas de se perderem na multidão e se distanciarem, ao máximo, de qualquer vinculação com uma ascendência escrava. Essa ausência, com certeza, não confundia seus contemporâneos, mas confunde a nós, historiadores.

O Capitão Manoel de Oliveira Barrozo foi um desses homens brancos livres com filhos ilegítimos miscigenados, mas foi também nenhum deles. Não foi um daqueles casos de católico arrependido de última hora, tentando livrar-se do purgatório, tampouco confirma a tese dos homens solteiros e solitários que tentavam garantir a sucessão de seus bens, reconhecendo filhos naturais. Luzia jeje, o Capitão Manoel de Oliveira Barrozo e seus filhos formavam uma família, composta por um senhor e seus escravos. Ao contrário da maioria dos testadores, seus filhos pardos foram legitimados por Carta Régia<sup>298</sup> e gozaram de total autonomia na administração de seus bens, como será discutido a seguir.

---

<sup>297</sup> Sobre o tema, ver ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação*. Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; BACELAR, Jeferson. *A Hierarquia das raças*, negros e brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001; SANSONE, L. “Nem sempre preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda...”. *Afro-Asia* (UFBA), Salvador - Bahia, n. 18, 1997, p. 165-188.

<sup>298</sup> Segundo Eliana Lopes (1998, p. 179), a perfilhação por Carta Régia era realizada “essencialmente entre as camadas mais abastadas da população”.

## Capítulo 8

### Uma filha branca e seis filhos pardos

[...] e os ditos meus seis filhos pardos os hei por forros isentos da menor escravidão, visto já se acharem legitimados, e, por conseguinte, a dita sua mãe Luzia Gomes de Azevedo, a quem também hei por forra e liberta [...].

Capitão Manoel de Oliveira Barrozo (1807)

O destino dos filhos do Capitão Barrozo e Luzia Gomes Azevedo, provavelmente, foi bem diferente daqueles da maioria dos libertos na Bahia do século XIX. Eles fizeram parte de uma elite de ex-escravos, bastante reduzida: afinal, eram filhos legitimados por um pai que gozava de *status* social e providenciou o processo de inserção de seus filhos no mundo dos livres proprietários e brancos<sup>299</sup>.

Além da via da miscigenação entre, geralmente, um homem branco e uma mulher “de cor”, outra forma de ascensão social possível na escravidão era conquistar a alforria, cujas formas eram variadas: na pia, quando uma criança, filha de escrava, já era batizada como livre; no testamento ou por registros de escrituras públicas, poderia também ser paga ou sem ônus. Na Bahia e em outras regiões do Brasil e das Américas, as mulheres eram as mais privilegiadas na aquisição desse benefício<sup>300</sup>.

Como afirma Maria Inês Oliveira (1988, p. 11), ser liberto não significava ser livre, essa era uma distinção mantida pela sociedade escravista no sentido de “perpetuar no ex-escravo as marcas de uma antiga condição servil”. Os espaços de ascensão para os libertos eram bem

<sup>299</sup> Barickman cita Feliciano Rodrigues Godinho como um pardo liberto próspero lavrador na região do Iguape. O autor levanta a hipótese dele ter sido filho de uma escrava “que mantinha relação com um branco rico, talvez um senhor de engenho”, BARICKMAN, Bert. “E se a casa-grande não fosse tão grande”. In: Afro-Ásia, p. 93-94. Ver casos de mobilidade social de pardos em: SOARES, Marcio. *A remissão do cativo*, op. cit., p. 493-545; FERREIRA, Roberto Guedes. *Pardos: trabalho, família*, op. cit., p. 229-285. CASTRO FARIA, Sheila. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 87-96.

<sup>300</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós, KLEIN, Herbert S. e ENGERMAN, Stanley L. “Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforrias na Bahia, 1819-1888”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 50-72; FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*, op. cit., p. 129; BARICKMAN, Bert J. & FEW. “Martha. Ana Paulina de Queirós, Joaquina da Costa, and Their Neighbord: Free woman of color as household heads. Rural Bahia (Brazil)”. In: *Beyond Bondage Free women of color in the Americas*. Illinois: University of Illinois Press, 1835, p. 172.

limitados. Apesar disso, através do trabalho da autora, percebe-se uma quantidade interessante de libertos relativamente bem sucedidos em Salvador, no século XIX.

O principal problema enfrentado por libertos, sobretudo homens, era alcançar melhores espaços de trabalho, por isso, muitos continuavam exercendo as mesmas funções da época em que eram escravos. Os direitos políticos dos libertos também eram limitados e, quando africanos, permaneciam como estrangeiros. Com a liberdade, o ex-escravo também carregava “a lembrança da servidão” e, como diz Oliveira (1988, p. 30):

Para o liberto, entre o ser livre sem nódoas que marcavam a condição servil assegurada na lei e o conviver com os preconceitos da ordem escravocrata, situava-se um conjunto de pequenas regras que deveriam ser observadas, para que jamais se esquecesse de que havia sido um escravo.

O liberto deveria ter, antes de qualquer coisa, um comportamento voltado para a gratidão, o respeito a seus patronos, a seus familiares e aos superiores, como se pode constatar em seus testamentos. Ou seja, a liberdade não acabava com as hierarquias sociais e disso dependia a própria sobrevivência do liberto. Um dos empecilhos para ascensão de um forro ou filho de forro era o estigma social relacionado à cor/condição. Segundo Sheila de Castro Faria (1998, p. 135), “o movimento de integração ao mundo livre demandava tempo, no mais das vezes só atingido nas gerações seguintes, quase sempre a dos netos dos alforriados”. Isso não impedia que muitos libertos acumulassem pecúlio, como já foi dito.

Quando o processo de ascensão era realizado através da legitimação de filhos naturais, tornando-os herdeiros, era muito mais fácil. Ter o próprio pai como patrono e protetor fazia muita diferença, e foi isso que ocorreu com os filhos do capitão Barrozo.

### **Uma filha branca freira, duas filhas pardas casadas**

As duas filhas pardas do capitão Barrozo e sua filha branca tiveram destinos bem diversos.

Thereza de Jesus Maria José, a branca, tornou-se religiosa professa, no Convento do Santíssimo Coração de Jesus das Ursulinas da Soledade. Essa instituição, chamada inicialmente de Recolhimento, foi fundada em 1739, pelo jesuíta Gabriel Malagrida, e, em 1752, tornou-se mosteiro (FERREIRA, 2006, p. 18-32). Apesar de seu fundador desejar que

ingressassem no Recolhimento mulheres desamparadas e pobres, desde sua fundação foi ocupado pelas “donzelas das principais famílias da Bahia” (p. 22). Antes mesmo do término de sua construção, “15 donzelas e uma honesta viúva” já viviam no Recolhimento (p. 23). No entanto, para ingressar no Recolhimento da Soledade, era exigido um dote, o que dificultava o acesso de mulheres sem posses. Em 1852, com a elaboração do Estatuto do Convento, ficou especificado que seria cobrada a cômgrua vitalícia ao invés do dote, “tratava-se de uma contribuição anual no valor de cem mil réis, também chamada de renda vitalícia”, o dote tornou-se facultativo (p. 49).

Não foram localizadas maiores informações sobre a filha religiosa do Capitão Barrozo, mas seu pai refere-se ao “dote vitalício” de quatrocentos mil réis de esmola e também ao seu vitalício em duas moradas de casas, uma no Taboão, de dois sobrados, e outra na Rua Direita das Portas do Carmo, também de sobrados, para que rendessem cem mil réis anuais, enquanto ela fosse viva. O capitão é bem detalhista no seu testamento, também em relação à sua filha branca, demonstrando zelo e preocupação. Dizia ele que,

[...] como no convento não tem refeitório e dos cem mil réis do vitalício da dita Freira só lhe dão a metade para o seu sustento, falta com tudo mais, motivo por que passam muitas necessidades e para remediar a este assentei [com] todos os meus herdeiros já nomeados em lhe fazermos uma tença [...] <sup>301</sup>.

A tença foi feita em 1801, data da provável entrada de Thereza no convento. Esse documento chamado “tença” era uma hipoteca do engenho, de cinco mil cruzados, para render cem mil réis. Para isso, diz o capitão que seus seis filhos pardos “convieram e assinaram sem constrangimento algum para melhor remediar as suas necessidades religiosas”<sup>302</sup>. Não fica explícito o motivo por que o capitão decidiu colocar sua filha branca num convento, talvez a mesma justificativa apresentada por Manoel Pereira Galo, lavrada no Recôncavo Baiano, que pretendia que suas três filhas naturais ingressassem no convento, em 1802 (FERREIRA, 2006, p. 32-33). Sua preocupação era garantir proteção e educação religiosa para suas filhas se manterem honradas, e ainda “considerava arriscado conservar em sua casa as meninas ‘nestas idades perigosas’, em companhia de escravos, tendo em vista que passava o dia inteiro cuidando de suas lavouras” (p. 33).

<sup>301</sup> APEB, LRT 04, p. 81v.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 82. Existe uma cópia da Tença no Inventário do Capitão Barrozo.



Parece também que, na Bahia, não era muito fácil casar mulheres; muitas delas, de famílias importantes, permaneceram solteiras e recolhidas a conventos<sup>303</sup>. Segundo Dain Borges (1992, p. 240 e 248), em certas famílias baianas, no início do século XIX, cerca de 90% das filhas nunca se casaram. É possível que o fato de ser branca exigisse um pretendente à altura, ou seja, uma mulher branca deveria casar preferencialmente com branco e de posses, e, ao que parece, encontrar homens brancos que quisessem casar e tivessem alguma condição era bem mais difícil. Existe ainda a possibilidade de mulheres preferirem ficar solteiras, mas acho difícil que a maioria delas pudesse escolher. Como já afirmei, a ascensão social só poderia ser feita por um homem. Difícilmente uma mulher branca de condição razoável se casaria com um pardo livre ou liberto. E acredito que essa interdição não fosse apenas racial, mas, principalmente, para manter as hierarquias de gênero, ou seja, os homens negros em condição de subalternidade.

A Madre Thereza faleceu em 1835.

As outras filhas do capitão são as pardas Maria da Conceição e Ana Maria Joaquina que aparecem, no testamento e no inventário, com seus respectivos nomes precedidos pelo título de “Donas”. Foi bem mais difícil percorrer as trajetórias dessas duas filhas pardas do que as dos seus irmãos, pois, na época, as mulheres eram identificadas apenas pelos seus primeiros nomes.

Ana Maria Joaquina foi casada com o Tenente Coronel Antonio Manoel de Melo e Castro, com um dote de oito mil cruzados e duzentos mil reis. O Capitão Barrozo informa, no testamento, que quando ela casou levou consigo vários escravos e “trastes de ouro diamantes e pedras” e, para entrar na herança, deveria trazer tudo à colação para não haver prejuízo dos demais<sup>304</sup>.

O seu marido aparece no Almanach de 1812, ainda como agregado do quarto Regimento de Milícias<sup>305</sup>. Não se sabe sobre a origem dele, mas, curiosamente, em 1795, um

---

<sup>303</sup> Sobre conventos, ver BORGES, Dain. *The family in Bahia, Brazil, 1870-1945*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 1992, p.156-160; ANDRADE, Maria José de Souza. “Recolhimentos femininos na Bahia”, In: XIV Reunião da SBPH, 1994. *Anais*. Salvador, p. 117-121.

<sup>304</sup> APEB, LRT 04, p. 82v. “Segundo a legislação portuguesa, o espólio de uma pessoa falecida devia ser dividido somente entre os filhos que não houvessem recebido dote ou doação, a menos que esses filhos dotados quisessem devolver seus dotes ao espólio”, isso era trazer à colação a ação, devolver os dotes ao espólio. No caso do Capitão Barrozo, refere-se aos bens que as duas filhas levaram e não ao dote. NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 123.

<sup>305</sup> Centro de Documentação e Informação Cultural – CEDIC-BA, *Almanach para a cidade da Bahia – Anno 1812*. Salvador, Bahia: Cia. Typografica de Manoel Antonio da Silva Serva, p. 134.

homônimo, Antonio de Melo e Castro, natural de Goa, fazia comércio com a África, Portugal e Goa. Este declarava, no seu testamento, que teve um filho de nome Antonio Manoel de Melo e Castro, no reino de Angola, e o instituiu seu universal herdeiro. O mesmo declarava, também, que vivia com 25 mil pardões, que pertenciam à preta forra Dorothea Manoel, natural do Reino de Angola para a qual deixava um conto de réis, doava para a mesma um escravo cabra e um forro, que pertenceram à mesma Dorothea<sup>306</sup>. Portanto, é possível que fosse sua concubina, mas não diz se era a mãe do seu filho, nascido em Angola. É provável, portanto, que o marido de Ana Maria Joaquina fosse também pardo. O filho de Ana Maria Joaquina, Antonio Manoel de Melo e Castro Junior, tornou-se Primeiro Cadete do 2º Batalhão de Caçadores da Primeira Linha da Bahia, em 1825, sob o aval de seu pai que foi fiador, pagando pensão de 400 réis diários<sup>307</sup>.

A segunda filha parda, Maria da Conceição, casou-se com Vicente Fonseca por um dote de oito mil cruzados. Assim como a irmã, levou consigo depois de casada quatro escravas crioulas, às quais o pai pede que seus valores entrem na sua herança<sup>308</sup>. Não encontrei informações sobre eles, mas há um Vicente Fonseca que aparece como testemunha de um casamento, no qual é qualificado como crioulo. Vicente Fonseca também foi um dos articuladores do processo de tutela sobre os bens do Capitão Barrozo, em 1811. Essa não teve filhos.

Esses foram os destinos de suas filhas, a branca, no convento, e as pardas, casadas, bem distintos do que geralmente se imagina. Ao que parece, casar uma parda poderia ser muito mais fácil do que uma branca. Por isso, duvido um pouco da teoria da escassez de mulheres brancas para as relações de homens brancos com mulheres “de cor”. Essa explicação, utilizada para pensar o início da colonização, continuou sendo repetida pelos historiadores para outros períodos. A menos que se conseguisse um excelente contrato matrimonial, boa parte dos homens da aristocracia baiana preferia não casar. Por outro lado, muitos homens forros e livres pobres e “de cor” conseguiram, no casamento, um vantajoso lugar e melhores condições de sobrevivência.

---

<sup>306</sup> APEB, Judiciário, Inventário, capital, 04/1588/2057/09, 1795, fls. 2v-3v.

<sup>307</sup> Ibidem, Escrituras, Livros de Notas, n. 214, capital, 1824-1825, fl. 79v.

<sup>308</sup> Ibidem, LRT 04, p. 87v.

### **Os filhos do capitão: Gaspar, Domingos Antonio e Estevão**

Como já afirmado anteriormente, os filhos homens do Capitão Barrozo (Sutério, Domingos Manoel, Estevão e Gaspar) atuaram como administradores do Engenho Aratu.

O capitão demonstra, no seu testamento, gratidão e afeto pelos filhos, o que atesta a convivência bem próxima entre eles. Todos foram educados e protegidos. Além disso, apesar da tutela paterna, esses pardos libertos gozaram de certa autonomia, tanto na gestão do engenho, como na de seus próprios bens.

Gaspar dos Reis Barrozo de Oliveira era proprietário, em 1823, de terras que faziam fronteira com o Engenho Aratu<sup>309</sup> e, em 1832, comprou a fazenda de canas chamada Coqueiro, com todos os seus utensílios, que pertencia a seu irmão Domingos Antonio de Oliveira Barrozo, por 5:600\$000 (cinco contos e seiscentos mil réis)<sup>310</sup>. Em 1807, quando o capitão fez o seu testamento, é possível que o filho Gaspar já fosse dono de terras. Seu pai faz referência à doação que lhe fez de dois escravos.

Por outro lado, existe um intrigante registro de Ação de Liberdade, de 1812, de Gaspar contra seu pai, o Capitão Barrozo<sup>311</sup>. Infelizmente, esse documento está extraviado, mas é datado do mesmo ano do processo de tutela dos bens do capitão. É possível que tenha alguma relação. Gaspar aparece como padrinho de quatro crianças, batizadas na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe. Em 1811, foi padrinho de Lucinda, filha natural de Joaquina do Amor Divino, batizada em sua casa. Também foi padrinho, por procuração, de outro filho de Joaquina do Amor Divino, Eustaquio, em 1820. Neste caso, ele representava o padrinho, que seria o Capitão João Ribeiro [Neves] e, juntamente com ele, Salvador de Oliveira Barrozo representava a esposa do capitão, D. Francisca Joaquina Neves<sup>312</sup>. É possível que Joaquina do Amor Divino fosse sua concubina, ou de algum de seus irmãos<sup>313</sup>.

---

<sup>309</sup> Ibidem, Judiciário, Inventário, 05/1930/2402/05, 1823, p.16.

<sup>310</sup> Ibidem, Judiciário, Escrituras, Livros de Notas nº 237, p. 190v-191.

<sup>311</sup> Segundo o registro APEB, Judiciário, Autos Cíveis, 73/2622/1/53, 1813, Gaspar dos Reis de Oliveira Barrozo é autor de uma ação de Liberdade contra Manoel de Oliveira Barrozo. Infelizmente, o documento não foi localizado.

<sup>312</sup> ACMS, Livros de assentos de batismos, Paripe, p. 34.

<sup>313</sup> Sheila de Castro Faria cita um casal que vivia concubinado e que tinha batizado um de seus filhos. “O apadrinhamento espiritual de filhos por parte de pais carnais, [era] pecado maior do que a cópula de um homem com mãe e filha”. (CASTRO FARIA, 1998, p. 78).

Gaspar foi um dos grandes proprietários de escravos de Paripe, batizando 12 escravos adultos entre 1830-1832<sup>314</sup>, além de alguns recém-nascidos. Nesses registros, aparece como pardo e casado. Não foi localizado seu registro de casamento.

Estevão de Oliveira Barrozo foi instituído o terceiro testamenteiro do capitão. No testamento, seu pai declarava que Estevão tinha com ele uma dívida de 563\$100 réis (quinhentos e setenta e três mil e cem réis), dos quais perdoava 200\$000 (duzentos mil réis), e demonstrava atenção e cuidado quando justificou “em atenção aos muitos prejuízos que ele tem tido e despesas judiciais”<sup>315</sup>. Estevão aparece como padrinho de Symphronio, filho natural da citada Joaquina do Amor Divino, em 1812, mais um indício da proximidade dela com a família Barrozo<sup>316</sup>. Em 1810, aparece uma Ana Joaquina do Amor Divino como proprietária da escrava Escolástica, provavelmente adulta, batizada, tendo como padrinho Romualdo de Oliveira Barrozo, que aparece sem referência de cor e condição, mas é possível que fosse o escravo de Sutério<sup>317</sup>.

Em 1837, na partilha dos bens do Capitão Barrozo, Estevão já era falecido e dela participaram seus filhos, Antonio Martinho de Oliveira Barrozo, Magdalena Maria de Belens, Thereza de Jesus Nazareth e Maria da Pureza, mas não existe referência se eram legítimos<sup>318</sup>. Estevão foi padrinho em dois batizados<sup>319</sup>.

Em 1820, abriu um processo de Libelo Civil contra Joaquim de Macedo, casado com Maria de São José da Motta, filha e herdeira do falecido João da Mota de Meneses. Nesse processo, Estevão lhe cobrava um crédito de duzentos mil réis pelo qual o devedor hipotecou uma morada de casas de pedra e cal, na Praia Grande, onde o credor morava. Aparecem muitas testemunhas no processo, todas são homens pardos, solteiros ou casados, vivendo de roça, de pescaria, de suas agência, ou alfaiates, analfabetos, alguns viviam em Paripe e outros eram de freguesias urbanas, como São Pedro e Carmo. Esse é um bom exemplo do nível de inserção dos filhos do capitão na sociedade dos livres. Uma das testemunhas afirmava que Estevão era de “inteiro crédito e reconhecida verdade e sincero a seus tratos”<sup>320</sup>. Os “tratos”, a que ele se referia, eram os empréstimos, uma prática comum na época, da qual a família dos

<sup>314</sup> FHC-ACMS, Livros de assentos de batismos, Paripe, p. 68v-69.

<sup>315</sup> APEB, LRT 4, 1814, p. 83.

<sup>316</sup> FHC-ACMS, Livro de assento de batismos, Paripe, 1812, p. 09.

<sup>317</sup> FHC-ACMS, Livro de assento de batismos Nossa Senhora do Ó de Paripe, fl. 6v.

<sup>318</sup> APEB, Judiciário, Inventário, p. 91v.-94. No inventário, aparece a nome Estevão acompanhado de Antonio, ou seja, Estevão Antonio de Oliveira Barrozo.

<sup>319</sup> FHC-ACMS, Livro de assento de batismos, Paripe, p. 09-19.

<sup>320</sup> APEB, Judiciário, Libelo Cível, 15/526/06, 1820, p. 14.

Barrozo, a começar pelo pai, era exímia. Mas o interessante é que eles sempre aparecem como credores, quando são devedores é entre eles mesmos. Em 1822, Sutério anotou no seu livro de registros 120 mil réis que devia a Estevão<sup>321</sup>. Além da atividade de crédito, era administrador de engenho.

Domingos Antonio de Oliveira Barrozo foi o segundo testamenteiro instituído pelo capitão. Possuía a fazenda Coqueiro, já citada, na qual produzia cana independentemente, bem antes da morte do pai. No livro já citado, onde Sutério anotava todas as dívidas e despesas do Engenho, existem os seguintes registros:

Devo que pagarei a meu irmão o Senhor Sutério de Oliveira Barrozo a quantia de hum conto trezentos e cinquenta e três mil quinhentos e quatro réis; procedidos de sete escravos que ele dito nos abonou dinheiro, e fazenda; que me foi preciso para suprimento de minha fazenda de canas, cuja quantia, corre juros da forma da Lei de cinco por cento [...] e eu devendo a quantia acima, a qual pagarei em açúcar nesta safra de 1801 para 1802 [...]. Engenho Aratu, 11 de outubro de 1801<sup>322</sup>.

Devo que pagarei a meu mano Sutério de Oliveira Barrozo a quantia de cento e vinte mil réis procedida de um escravo cabra, chamado Antonio, que lhe comprei muito a minha satisfação, cuja quantia pagarei a ele dito Senhor, ou a quem este me mostrar todas as vezes que me pedir, sem disso por duvida alguma [...]. Engenho Aratu, 18 de agosto de 1806<sup>323</sup>.

Crédito e escrito de venda que me passou meu irmão Domingos de um cabra chamado Antonio, que me ficou devendo. 18 agosto de 1806.

Em 1818, a dívida de Domingos Antonio com o irmão Sutério era de 1:620\$586 (um conto, seiscentos e vinte nove mil, quinhentos e oitenta e seis réis), “constantes dos seus créditos, além dos juros que se venceram”<sup>324</sup>. Esse, portanto, era um próspero lavrador de açúcar, que tinha como principal suporte seu irmão Sutério. Aparece como dono do escravo Nicolau [Barrozo], casado com Angelica Francisca, forra, em 1812<sup>325</sup>. E tornou-se tutor dos bens do seu pai, pelo menos a partir de 1811, e, após a morte de Sutério, prosseguiu como inventariante dos bens do Capitão Barrozo.

Domingos Antonio participa, também, em 1808, como testemunha de casamentos, como o de Ignacio de Santa Ana, mestiço, filho legítimo de Nicolau Barrozo e Angélica do

<sup>321</sup> Ibidem, Inventário, p. 288v.

<sup>322</sup> Ibidem, p. 287v.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 298.

<sup>325</sup> LEV-ACMS, Livro de Registros de casamentos, Paripe, p. 137v.

Espírito Santo, ex-escravos do seu pai<sup>326</sup>. Foi padrinho, em 1812, de Agostinho, filho natural de Clara Maria de Jesus, e, em outro batizado, em 1816, aparece como padrinho juntamente com a mesma Clara<sup>327</sup>. Foi padrinho, ainda, de cinco crianças, uma delas por procuração, e de Marinha, filha legítima de Joaquim José de Santa Ana e Josefa Maria da Conceição, em 1813<sup>328</sup>.

Em 1837, na partilha dos bens do Capitão Barrozo, Domingos Antonio cedeu a seu irmão Gaspar a parte que lhe cabia na herança das casas, que pertenciam ao dote vitalício de sua irmã freira, Thereza Maria, falecida.

Percebe-se que Sutério amparava seu irmão Domingos Antonio, e esse, por sua vez, também protegia Gaspar. Estevão aparece mais afastado dos três irmãos, aparentemente o menos próspero. Mas, assim como os outros, também teve a ajuda de Sutério e também o ajudou.

### **Sutério de Oliveira Barrozo, o primogênito**

Nenhum dos filhos do Capitão Barrozo foi mais beneficiado do que Sutério. Nascido em Itaparica, quando seus avós ainda eram vivos, Sutério, além de ser herdeiro e primeiro testamenteiro do seu pai, foi eleito herdeiro de sua terça. Diz o capitão:

Deixo a metade da minha terça a meu filho e primeiro testamenteiro Sutério em remuneração do excessivo trabalho *lealdade e verdade* com que sempre me serviu e me serve além do seu salário que lhe mando satisfazer [pelo] [tempo] que [esteve] no governo e [a]dminis[tração] [do] Engenho<sup>329</sup> [grifos nossos].

Além disso, o capitão deixava para Sutério objetos pessoais:

[...] o meu espadim de ouro, fivelas de pés, ligas e [pescocinho] também [de ouro] anel de ouro (sic) de diamantes roupas de [meu] uso Cadeira de arruar, fardas, trastes e móveis [de] casa, isto é, cadeiras da sala, bofete, preguiçadeiro e um faqueiro com as facas, colheres, e garfos com que se achar e os dois negros da cadeira por tudo me merecer o dito meu filho<sup>330</sup>.

<sup>326</sup> Ibidem, 131v.-132.

<sup>327</sup> FHC-ACMS, Livro de Assento de batismos, Paripe, p. 09, 24.

<sup>328</sup> Ibidem, p. 12v.

<sup>329</sup> APEB, LRT 4, 1814, p. 83.

<sup>330</sup> Ibidem, Judiciário, Inventário, 04/1513/1982/04, 1814. p. 67/ APEB, LRT 04, 1814, p. 84-84v.

Insistentemente, tanto no testamento como no seu codicilo, o pai reiterava sua proteção e garantias para que Sutério fosse respeitado pelos demais. Declarava, por exemplo, que, se os seus legados, doações e disposições excedessem em sua terça, que o testamenteiro, seu filho, as fizesse ratear com igualdade proporcionada, porém, que a metade da sua terça ficasse livre para ele, “pois não quero que de forma alguma entre em rateação e se a metade da dita minha terça exceder aos ditos legados doações e disposições no excesso instituo por herdeiro ao mesmo meu primeiro testamenteiro”<sup>331</sup>.

Da mesma forma que agiu para decidir sobre o vitalício de sua filha freira, o capitão, mais uma vez, se reuniu e acordou com os filhos herdeiros “por uma representação em que todos assinavam que achavam nas suas consciências”, que ele devia a seu filho Sutério a soldada anual pela sua administração duzentos mil réis, “além de uma conta que o dito meu filho me apresentou das suas despesas”<sup>332</sup>. Ao mesmo tempo em que garantia que suas vontades seriam atendidas, também talvez tentasse evitar maiores desavenças entre os irmãos. Um intento em que o Capitão Barrozo não foi bem sucedido, mesmo antes de sua morte seus filhos já disputavam seus bens e retiraram dele o direito de administrá-los.

Através dos elogios e da demonstração de gratidão do seu pai, pode-se entender o perfil de Sutério. Ao que parece, um homem de muito talento para negócios, que foi fundamental para a prosperidade do Capitão Barrozo. Diz ele, no testamento, e reafirma enfaticamente no seu codicilo, que Sutério tinha preferência nos seus bens e não desejava que os mesmos fossem “a praça”, e nem passassem a outro herdeiro, e, sim, que ficassem em poder dele, “por ser o que me ajudou a adquirir e é a quem devo todo o aumento da minha casa”<sup>333</sup>.

Sutério, além de administrar o engenho e ajudar seus irmãos, foi o responsável pelo enxoval de sua irmã, Dona Maria da Conceição, usando empréstimo do irmão Gaspar para pagar as despesas<sup>334</sup>. Mantinha uma longa lista de pessoas beneficiadas, a maioria delas pobres e provavelmente egressos da escravidão, que iam ao Engenho Aratu em busca de comida ou pequenos empréstimos. Um deles foi Cosme Damião Machado, do qual Sutério, juntamente com Gaspar, foram testemunhas do casamento, em 1809. Esse também teve Estevão como padrinho de sua filha, Ana, em 1815. Ao mesmo, Cosme Sutério passava

---

<sup>331</sup> Ibidem, LRT 04, 1814, p. 84v.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 87v.

<sup>333</sup> Ibidem, LRT 4, 1814, Codicilo, p. 88v.

<sup>334</sup> Ibidem, LRT 4, p. 88.

recibo de empréstimo, em 1820, no valor de 30 mil réis<sup>335</sup>. Cosme, provavelmente, foi o feitor-mor contratado por Sutério para administração do Engenho Olaria, propriedade do seu amigo José Tavares França.

Sutério também emprestou, em 1800, quarenta e nove mil réis a José dos Santos Oliveira, crioulo, para fazer uma carregação para a Costa da Mina<sup>336</sup>. Em 1799, emprestou a Antonio Moreira da Silva 2 tostões para o alqueire [de farinha], dando-lhes em duas cargas por semana, para a compra de uma escrava de nome Rita de Angola.

Alexandre de Oliveira Barrozo, que teve o Capitão Barrozo como testemunha do casamento, em 1787, também era compadre de Sutério, ao qual emprestou, em 1788, quarenta e dois mil réis. É possível que esse fosse agregado do Engenho Aratu. Também emprestava a mulheres. Em 1801, registra o “dinheiro recebido por mão de Faustina, dez mil réis”. Em 1802, entregava a Caetana “um quarto de porco, mil e oitenta réis e oito libras de carne ao Feliciano”. Existe, ainda, registro de dinheiro (duzentos e oitenta réis), mandado por Faustina, pelo seu Negro Cosme. Para Manoel crioulo, sessenta réis, em 1803<sup>337</sup>. E uma informação interessante, em 1805, Sutério anotou, no seu livro, que deu à sua mãe (Luzia de Azevedo) “para [canada (medida)] de azeite de peixe, para o dito dois mil e oitenta reis”<sup>338</sup>.

Existem, ainda, descritos no seu inventário, muitos registros de pagamentos de aluguéis de trabalhadores do Engenho. Por exemplo, os aluguéis pagos a sessenta e uma pessoas, a 160 réis, em 1805. No mesmo ano, refere-se a “Dinheiro por sua ordem a Luis Lopes para os aluguéis treze mil réis”. Luis Lopes era o feitor do engenho na época, citado no testamento do capitão. “Ao preto Cosme, um dia, cento e sessenta réis”. Em 1807, faz referência a dinheiro “ao Clemente para o enterro de sua menina, quatro mil réis”. Outro registro diz “Clemente pediu ao Apolinário em meu nome”<sup>339</sup>. Enfim, Sutério, mesmo muito antes da morte do pai, tinha plenos direitos e autonomia para gerir o engenho e dispor de empréstimos para agregados ou moradores da região, geralmente libertos e pessoas “de cor”.

Sutério também fez empréstimo a seu tio, o Capitão José de Oliveira Barrozo, no ano de 1813, no valor de 300\$000 (trezentos mil réis), para o qual, como garantia, seu tio hipotecava uma morada de casas, vinte escravos e os rendimentos de um crédito de duzentos

---

<sup>335</sup> Ibidem, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 299v.

<sup>336</sup> Ibidem, p. 300-300v. O nome aparece escrito também como José Sutério Barrozo, acredito que tenha sido erro, mas, de qualquer forma, na época havia muita variação nos nomes.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 289v.

<sup>338</sup> Ibidem, p. 292.

<sup>339</sup> Ibidem, p. 294.



mil réis, que lhe devia seu irmão Manoel de Oliveria Barrozo. Entre os escravos hipotecados, cinco deles estavam alugados ao Capitão Manoel Barrozo<sup>340</sup>, cujo irmão parecia um homem de poucos bens, e vivia de alugar escravos. Sutério foi eleito herdeiro universal e testamenteiro de José de Oliveira Barrozo<sup>341</sup>.

Existem, como já demonstrado, nos Registros de Batismos de Paripe, sete escravos de Sutério batizados, entre eles, apenas um adulto, e uma delas foi batizada como forra Estácia, filha natural de Ana nagô<sup>342</sup>. Em 26 de agosto de 1821, aparece, num registro de batismo, como padrinho, e seu nome vem precedido do título de *Capitão* Sutério de Oliveira Barrozo<sup>343</sup>. Em 8 de abril de 1822, novamente aparece como *Capitão* Sutério, no registro de batismo de sua escrava Felismina<sup>344</sup>.

Após a morte do pai, em 1814, os irmãos Barrozo continuaram em contenda com Sutério, e abandonaram as instituições da solidariedade e das ajudas mútuas, tão comuns na Bahia do século XIX. O capitão, que além de pai foi o patrono, protegendo-os, educando-os e proporcionando a inserção de filhos pardos no mundo dos livres, e proprietários, no entanto, não foi capaz de os manter sob sua tutela, pelo contrário, tornou-se, ele mesmo, nos seus últimos anos de vida, tutelado do filho e ex-escravo Domingos Antonio, com o apoio dos outros, com exceção de Sutério.

Já doente, no leito, em 1822, no seu testamento, Sutério se diz “filho natural do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo e Luzia Gomes de Azevedo e legitimado por Carta Régia”, nascido e batizado na Freguesia de Itaparica<sup>345</sup>. Nenhuma referência ou pista sobre sua origem ou cor. Institui, como seu primeiro testamenteiro, Manoel Tavares França, em segundo lugar, José Tavares França, em terceiro, Geraldo de Braga Machado e, em quarto, José de Mello de Carvalho. Manda seus testamenteiros rezarem três capelas de missas pela alma de seu pai e de sua mãe, cada um, e mais três pelo tio, José de Oliveira Barrozo, pela sua alma e pela alma de seus escravos falecidos, Sutério diz que nunca foi casado e não reconhece “na sua consciência filho algum”.

Determinava que, depois de tirada a sua terça, seus bens fossem repartidos em duas partes iguais, uma delas deixava a seu segundo testamenteiro, José Tavares França, e a outra,

---

<sup>340</sup> Ibidem, Judiciário, Escrituras, Livros de Notas, nº 180, capital, 1813, p. 59.

<sup>341</sup> Ibidem, LRT 04,

<sup>342</sup> FHC-ACMS, Livro de Assento de Batismos, Paripe, 1817, p. 24.

<sup>343</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>344</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>345</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 05/1930/2402/05, 1823. p. 3v.

a Manoel da Paixão, filho de Angela do Espírito Santo, e a Florinda Maria de Jesus, filha de Leonor dos Santos e Vasconcelos, que a dividissem igualmente. Sutério adverte que, se Manoel da Paixão e Florinda Maria de Jesus quisessem disputar a herança dos seus bens, perderiam logo sua parte, e seu testamenteiro defenderia até a última instancia. Os únicos parentes beneficiados por Sutério são seu sobrinho Antonio Manoel de Mello e Castro, filho de sua irmã D. Anna Maria Joaquina, com duzentos mil réis, e Maria Joaquina da Conceição e Anna da Conceição, suas afilhadas e filhas do seu irmão Domingos Antonio, com cem mil réis a cada uma. Deixava, ainda, para mais três afilhadas, Thereza, Roza e Maria, filhas de Ignacia e do falecido Luis Lopes de Araújo, com cem mil réis para cada uma. Beneficiava, com cem mil réis, as filhas do falecido Cosme Machado, e a mesma quantia era destinada para as duas filhas de Francisco Machado<sup>346</sup>.

Todos os escravos e o engenho do seu pai aparecem como seus no inventário e no testamento. Não sei exatamente, os termos do acordo, mas percebo, através de várias cartas trocadas com seu amigo José Tavares França e de outros documentos, que foi resultado das demandas que houve entre ele e os irmãos. No seu inventário, o Engenho Aratu é descrito da seguinte forma:

[...] uma morada de casas de vivenda feita de [paredes] de tijolos, três salas em frente, casa de Oratório de celebrar, varanda em frente coberta sobre esteios de madeira, e parte da outra a um lado da casa carecida de conserto e por isso avaliada em trezentos mil réis. Uma casa térrea feita de paredes de adobes, e taipa de mão, coberta de telhas sobre esteios com varanda à frente toda arruinada avaliada em dez mil réis – Outra dita feita de paredes de adobes e taipa de mão varanda em frente, toda coberta de telha, sobre esteios também arruinada, avaliada em doze mil réis – outra casa térrea feita de taipa de mão coberta de telhas, sobre esteios com sala e um quarto ao lado, avaliada no estado em que se acha pela sua ruína em vinte mil réis<sup>347</sup>.

Havia também, nas terras do Engenho Aratu:

Doze senzalas feitas de taipa de mão e cobertas de telhas avaliadas todas em setenta e dois mil réis, [mais trinta senzalas] ‘feitas de taipa de mão cobertas de palha avaliadas todas em trinta mil réis, [conta de] uma sorte de terras e nela um Engenho plantado com vinte e duas tarefas de socas de canas, sem pastos, campos e sem matas, e tanque para moagem e esse destruído.

---

<sup>346</sup> Ibidem, p.5-5v

<sup>347</sup> Ibidem, p. 15v-16.

Sutério possuía, ainda, uma

[...] morada de casas de sobrado feita de pedra e cal com sala e um quarto à frente grades de ferro com bacias de pedra portais de cantaria, loja de aluguéis, com seu pátio todo murado, dividido pelo meio parte da casa e parte para a loja, cozinha fora com seu eirado no centro que ocupa de frente três braças e sete palmos sita na rua travessa que vai das portas do Carmo para o Maciel, ou beco do açouguinho, em chãos próprios [...] avaliada em dois contos de reis<sup>348</sup>.

Constam da avaliação dos bens do inventário 74 escravos e mais 10, que nasceram após sua morte. Sutério estabelecia que 39 deles seriam alforriados, sendo que 14, denominados por ele, não são identificados na lista nominativa do inventário, 11 dos identificados eram velhos ou muito velhos, cinco maiores de idade, duas moças, dos outros não são citadas as idades. Ou seja, quando de sua morte, Sutério possuía mais de 74 escravos, pelo menos mais 14, perfazendo um total de 88. Apenas um casal, mas algumas famílias formadas por mãe e filhos: uma delas totalmente alforriada, Dionízia jeje, com duas filhas crioulas; Anna parda, com três filhos mulatos e alguns netos; Francisca crioula, que teve, depois do testamento, três filhos e três netos; os irmãos Brizado e Ambrosio, crioulos; Eugenia cabra e sua filha Cândida, parda; Dezidéria crioula e quatro filhos, mulatinhos. São 30 escravos africanos, nagôs, angolas, tapa, jejes e 44 crioulos, pardos ou cabras<sup>349</sup>. Alguns desses escravos foram heranças do seu tio, Capitão José de Oliveira Barrozo, ou resultado da hipoteca que fez, relativa ao empréstimo já citado.

Sutério afirmava no testamento que ainda não havia concluído o inventário de seu pai, deixando como encarregado seu segundo testamenteiro e herdeiro, José Tavares França, que não aceitou a testamentaria, concluída por Domingos Antonio de Oliveira Barrozo.

Sutério também declarava, no testamento, que tinha feito no seu engenho o Patrimônio do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Paripe, e determinava que se cumprisse o pagamento de trinta mil réis anuais, juros da quantia de seiscentos mil réis do dito Patrimônio.

O escravo Romualdo cabra deixava forro e com cem mil réis, “além de oitenta que lhe devo por me haver o mesmo dado a guardar esta quantia”<sup>350</sup>. Romualdo Barrozo era filho natural de Leandro Xavier Carneiro e Feliciano Gomes, cativa do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo. Em seu testamento de 1834, Romualdo agradecia ao Capitão Sutério de Oliveira

<sup>348</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>349</sup> Ibidem, p.9-12v.

<sup>350</sup> Ibidem. p.6.

Barrozo, o que ficou sob seu poder, após a morte de seu pai, e que lhe concedeu alforria gratuitamente. Assim como seus senhores, ele não casou, mas declara que teve dois filhos naturais, Manoel Lodgero de Oliveira, com 15 anos de idade, e Joana Exmeria<sup>351</sup>. Declarou que seu senhor lhe devia sessenta e três mil seiscientos e setenta réis, além dos oitenta mil réis que lhe deu para guardar e mais os cem mil réis deixados por Sutério para ele em testamento. O testamenteiro ainda não lhe havia pago. Romualdo também fez outro trato com seu senhor, Sutério, ficando com os 220 mil réis que deixou para seu sobrinho Antonio Manoel de Mello e Castro. O testamenteiro de Sutério, Manoel Tavares França, também lhe devia um cavalo, além dos seus legados a receber de Sutério, no valor de quatrocentos e trinta e dois mil, seiscientos e setenta réis. Deixava dez mil réis de dote para sua afilhada Francisca, filha da comadre Desidéria. E mais seis mil réis para sua afilhada Tereza, filha de sua comadre Engracia. Como seus senhores, também Romualdo tinha muitos afilhados. Além das duas citadas, deixa suas roupas de uso para seus afilhados. Romualdo morava ainda no Aratu, quando de sua morte.

A primeira leitura do testamento de Sutério trouxe questões intrigantes. A primeira foi sua tentativa de ocultar suas origens, não mencionando a sua condição escrava, nem a sua cor parda, ou de sua mãe. Qualquer historiador que tenha utilizado apenas o testamento e o inventário de Sutério como referência para os estudos quantitativos sobre bens e fortunas na Bahia, pode ter incluído entre os homens brancos, dono de engenho e escravos, ainda que filho natural. Luzia jeje pode transformar-se facilmente em uma branca. E parece que era nessa lista que ele pretendia estar.

A outra questão intrigante foi perceber que nenhum de seus irmãos foi definido como testamenteiro ou herdeiro. Quem eram aqueles homens a quem ele beneficiava? Não havia encontrado nenhuma informação anterior sobre tais nomes. Essa era a pergunta que me fazia, ao mesmo tempo em que continuava lendo página sobre página de um inventário, com mais de 700 delas. Os mistérios do seu testamento foram sendo desvendados aos poucos. Uma história, que mistura amizade, intrigas e traições, e que será analisado no capítulo seguinte. A primeira descoberta que fiz foi que José e Manoel Tavares França, seus primeiros testamenteiros e o último, também um dos herdeiros, eram irmãos. Manoel da Paixão e Florinda Maria de Jesus, os mesmos sobre os quais Sutério havia aventado a possibilidade de

---

<sup>351</sup> Ibidem, LRT, 1834, capital, n. 23, fls. 206-208.

entrarem em contenda, eram seus filhos naturais, apesar de ele ter dito no testamento que não teve filhos. Os demais beneficiados eram amigos.

Em 1824, Christovão Pereira Faria, marido de Florinda Maria de Jesus, entrou com Ação de Libelo de Filiação e Nulidade do testamento, pelo Juízo dos Órfãos da cidade de Salvador, assim como Manoel da Paixão. Pretendiam anular o testamento, não só porque Sutério não os instituiu seus herdeiros, sendo eles seus filhos, mas também porque, na aprovação do testamento, não se especificaram as circunstâncias estabelecidas nos assentos.

### **Os filhos de Sutério**

Os filhos naturais de Sutério não tiveram a mesma sorte que ele e seus irmãos. Apesar de dividirem parte de sua herança, não foram reconhecidos como seus herdeiros legítimos e universais. Além disso, chamava atenção o fato de eles serem impedidos de abrir qualquer demanda sobre o testamento.

No Libelo Civil com ação de filiação, petição de herança e nulidade do testamento de Sutério, aberta por seu filho Manoel Paixão de Oliveira Barrozo, em 1830, surgem algumas informações valiosas<sup>352</sup>. Filho de Sutério com Angela Maria do Espírito Santo, ele relata que

[...] estando sua mãe na casa de seus pais vivendo com toda honestidade foi dali seduzida e raptada pelo mesmo Barrozo, concubinando-se com ela por muitos anos, sendo sua mãe companheira, teúda e manteúda intradomínio de cujo concubinato e na sua Constancia nasceu o autor<sup>353</sup>.

Segundo informações de Manoel Paixão, Sutério sempre o reconheceu, “em público e particular como seu filho”, prestando-lhe todos os afagos, carícias e quanto mais precisava, e convidando para padrinho de seu batizado seus irmãos Domingos Antonio de Oliveira Barrozo e Maria da Conceição, que o tratavam como sobrinho e afilhado. Para provar a veracidade de sua filiação, precisava também garantir a seriedade e a fidelidade de sua mãe. Dizia que ela, “desde que foi raptada de casa de seus pais até que saiu da companhia de seu

---

<sup>352</sup> Antes dele, sua irmã Florinda Maria de Jesus, através do seu marido, Christovão Pereira Faria, já havia entrado em contenda, em 1824. Existem denúncias, no processo do Inventário de Sutério, de que Manoel da Paixão tinha entrado com processo de reconhecimento de paternidade, instruído pelo testamenteiro Manoel Tavares França, com o intuito de adiar a partilha dos bens.

<sup>353</sup> APEB, Judiciário, Libelo Civil, 1830, 54A/1919/7/65, fl. 18.

raptor, o Sutério O. B., nunca foi difamada de ter tratos ilícitos com outro algum homem, exceto por este por quem era vigiada incessantemente”<sup>354</sup>.

As descrições feitas no processo sobre o filho de Sutério são um excelente documento sobre a vida íntima de homens solteiros e poderosos naquela época, na Bahia. Segundo esse filho, Sutério resolveu deixar sua mãe para concubinar-se com outra, chamada Faustina Maria de S. Ana, mas o manteve na sua companhia. Chegando Manoel da Paixão à idade de receber educação, seu pai mandou ensinar-lhe as primeiras letras em casa de Anacleto dos Santos Figueiras, a quem foi recomendado por seu tio, irmão do seu pai, Gaspar dos Reis de Oliveira Barrozo. Essa deve ter sido a mesma prática utilizada pelo Capitão Barrozo para educar seus filhos, pois todos os homens eram alfabetizados, já que suas assinaturas aparecem nos registros de casamentos dos quais são testemunhas. Depois, o pai o transferiu para Itapagipe, uma freguesia próxima de Paripe, onde aprendeu a língua latina com Bernardino das Neves, em cuja casa esteve, suprido sempre por seu pai “com todo o zelo e prontidão”. Aqui, temos algumas pistas muitíssimo interessantes sobre como os meninos eram educados na Bahia. Na época, ficavam em casas de professores, como internato.

Pelas descrições feitas no processo de Manoel, percebe-se que Sutério, aparentemente, era muito próximo do filho, defendeu-o em várias ocasiões. Um dos casos citados por ele foi que o pai, “receoso de o recrutarem para a primeira linha, o tornou a conduzir para a sua casa e companhia simultaneamente”<sup>355</sup>. Em outra ocasião, um homem chamado Antonio Moreira, pretendendo obrigá-lo a se casar com sua filha, acusando-o de defloração da mesma, “valendo-se para isso do Coronel Manoel Rodrigues Barreto”. Sutério, por sua vez, “enfureceu-se de tal sorte, que disse seria mais fácil” se afastar de seu filho “do que casá-lo com a filha de um roceiro, qual aquele Moreira embora este se valesse de quantos Barretos houvesse”<sup>356</sup>. Sutério conversou com seus irmãos para decidirem o que fazer para livrar seu filho do casamento, então resolveram mudar Manoel da Paixão da Fazenda para a “casa do [...] Comendador José Tavares França, que nesta cidade tinha armazém de enrolamento de tabaco”<sup>357</sup>.

Através desse documento, pode-se perceber o significado de casamento para Sutério, que confirma a já divulgada ideia de que o casamento só era interessante com mulheres de

---

<sup>354</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>355</sup> Ibidem, p. 17v.

<sup>356</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>357</sup> Ibidem, p. 18v. Sobre esse mui amigo de Sutério falaremos no próximo capítulo.

*status* igual ou superior. Isso, lógico, não impedia que os homens vivessem várias relações de concubinatos, como fizeram ele e seu pai, o Capitão Barrozo. Por sua vez, para mulheres pobres e “de cor”, ser concubina era uma das possibilidades de conseguir algumas vantagens – lembremos de Luzia mais uma vez. O fato de ter sido concubina do capitão, em termos práticos, foi muito interessante para ela e seus filhos. Como se sabe, os homens usufruíam de total liberdade de escolha e de experiências sexuais, razão pela qual, muitos talvez preferissem continuar solteiros.

Por outro lado, o “roceiro”, que tentava exigir o casamento de Manoel com sua filha, não enfrentou Sutério diretamente, mas através de um protetor, o Coronel Barreto, enquanto Sutério e seus irmãos contaram com a ajuda do amigo branco José Tavares França, confirmando as características daquela sociedade clientelista (MACHADO, 2006).

Segundo a explicação de Manoel da Paixão, seu pai decidiu não reconhecer seus filhos naturais no testamento por causa dos vários litígios que houve entre Sutério e seus irmãos, e, por isso, estava ele persuadido de que seus filhos eram aliados de seus irmãos e pretendiam “lhe dar[em] curador a seus bens por prodigalizá-los com a família do réu Geraldo Braga Machado”<sup>358</sup>. Sutério temia que seus filhos fizessem com ele o mesmo que seus irmãos haviam feito a seu pai, impedindo-o de gerir seus bens, utilizando, como justificativa, o fato de ele esbanjar com um rapaz chamado Geraldo Braga Machado. Durante o inventário, descobre-se que esse tal Geraldo, que foi indicado como seu quarto testamenteiro, era pardo, soldado do Batalhão de Linha, e, em 1824, foi classificado como maior de quatorze anos e menor de vinte e cinco anos, filho de João José Machado, morador na Soledade, e afilhado do amigo e herdeiro de Sutério, José Tavares França<sup>359</sup>. Foi instituído seu terceiro testamenteiro e para ele deixou também sua terça. Dizia ainda Sutério que o moleque Pedro, do qual estava de posse, pertencia ao testamenteiro Geraldo Braga Machado:

[...] proveniente a quantia de cento e vinte cinco mil réis que custou o moleque de umas cabeças de gado que a ele pertenciam (...) dos quais são provenientes todas as rezes de cria que se encontram nos pastos desse Engenho, no qual há duas vacas pertencentes a esse engenho<sup>360</sup>.

Não foi possível desvendar essa intrigante relação de Sutério com um jovem rapaz, já que descarta-se a possibilidade de ser seu pai ou seu padrinho. Por que Sutério gastava tanto

<sup>358</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>359</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 05/1930/2402/05, 1823. p. 125v.

<sup>360</sup> Ibidem, p. 6v.

com o soldado e sua família, a ponto de incomodar seus irmãos e filhos? É possível tratar-se de uma relação homo afetiva.

Segundo Manoel da Paixão, seu pai teria tomado muito ódio dos filhos, por pensar que o traíam, e disse que “antes queria deixar os seus bens ao diabo do que a tais filhos”<sup>361</sup>, e foi isso que Sutério fez.

Algumas testemunhas do processo são homens brancos e moradores em Brotas, uma freguesia rural de Salvador. O processo está incompleto, mas, em outra passagem, o filho de Sutério afirma que ele havia desistido do libelo, em 1826, por ter sido “enganado e iludido para sua proposição, cuja desistência, e renuncia foi julgada por Sentença”<sup>362</sup>. Pelo que se pode depreender, foi iludido por José Tavares França, que prometia indenizá-lo da respectiva herança, o que não praticou. Segundo Manoel da Paixão, Manoel Tavares França prometera que seu irmão, “sisudo e de probe caráter”, cumpriria o prometido, mas,

[...] chegando ele da Corte e procurando ele o cumprimento da promessa de indenização de sua herança, pretendeu aquele fazer uma ridicularia e certificado de que tinha respeito e podia prestá-lo enquanto o ocupasse, abalizado talvez de que a pateta desistência iludido sob má fé o privava de recurso pelo seu direito, razão equivalente de desprezar semelhante indenização, e tencionar de recorrer a pendente ação<sup>363</sup>.

Foi ele despejado de suas terras da Olaria, engenho de propriedade de José Tavares França,

[...] com rigoroso despotismo [...] e permitiu faculdade a seus escravos para destruírem, e aproveitarem as roças de mandioca do mesmo Manoel da Paixão o que de facto praticaram sob presunção de que este assim aterrado estivesse por tudo quanto aquele quisesse e fosse prejudicado na filiação, e herança<sup>364</sup>.

Não se sabe sobre a veracidade dessas questões colocadas pelo filho de Sutério. No entanto, no mesmo ano em que retornou à Bahia, 1830, José Tavares França acusava Manoel da Paixão de haver retornado com processo de libelo, a pedido de seu irmão Manoel Tavares França, pois aquele era “comensal e dependente” deste<sup>365</sup>. Tratando-se dos irmãos França, tudo era possível. Enfim, pode ser que todas essas informações, dadas pelo filho de Sutério,

<sup>361</sup> APEB, Judiciário, Libelo Civil, 1830, 54A/1919/7/65. p. 19.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 56v.

<sup>363</sup> Ibidem, p.57.

<sup>364</sup> Ibidem, p. 57v.

<sup>365</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 05/1930/2402/05, 1823, p. 114.



tivessem como intuito ajudar Manoel França, persuadindo a justiça a seu favor. Por outro lado, também não é difícil imaginar que ocorresse, realmente, a expulsão de Manoel da Paixão das terras do Olaria. Manoel da Paixão parecia estar jogando entre dois homens poderosos, para tentar conseguir, pelo menos, algum bem deixado pelo seu pai.

A cor dele não aparece no processo, mas as testemunhas eram brancas, o que revela também uma possível armação do irmão Manoel França. Mas sua mãe, provavelmente, era parda, portanto, ele era filho de pardos, totalmente abandonado pelo pai. Mesmo com toda a sua educação no latim, precisou aliar-se a outros homens para sobreviver e trabalhar na terra. No processo, também percebe-se, como sempre, uma pessoa socialmente em posição de vulnerabilidade, sendo “amparada” por outra, em situação melhor. Geralmente, homens brancos ofereciam ajuda, no intuito de amealhar alguns bens e dividendos. Assim, nessa sociedade, o paradoxo da solidariedade era o poder, o controle do outro, e, nesse sentido, ser *parado* aumentava ainda mais essa dependência de tutelas.

O processo de filiação e nulidade de testamento, de 1824, aberto por Christovão Pereira de Faria, por cabeça de sua mulher, D. Florinda Maria de Jesus, filha natural de Sutério, não foi localizado. As notícias sobre ele estão no Inventário de Sutério e no processo do Superior Tribunal de Justiça, de 1841<sup>366</sup>. Depois de perder no Tribunal da Relação da Bahia, o processo foi encaminhado para a Casa de Suplicação da Corte. Julgado em 1836, foi aprovado, dando garantias de filiação e nulidade do testamento de Sutério. No entanto, no mesmo ano, provavelmente em datas bem próximas, Manoel Tavares França encerrou o inventário de Sutério, executando a partilha de bens. Na verdade, uma anotação, ao lado desse registro no Inventário, diz “esta declaração coincide com a notícia que o último julgado reconheceu Florinda como herdeira de Sutério”<sup>367</sup>.

Christovão continuou com várias tentativas de impugnar a partilha. O Engenho Aratu foi a leilão em 1839, sendo arrematado por João Vaz de Carvalho, por 24 contos de réis, mas as demandas continuaram. O processo do inventário foi reaberto em 1864 por José Pedreira França<sup>368</sup>. Não existe, na documentação, relação dele com os irmãos França. Christovão Pereira de Faria também já havia falecido em 1852, e já era viúvo de Florinda<sup>369</sup>. José Pedreira França era cessionário dos herdeiros dos falecidos Christovão Pereira de Faria e D.

<sup>366</sup> ANRJ, Supremo Tribunal de Justiça, código BU, nº 1075, 1841, 180-1841.

<sup>367</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 1822, p. 188.

<sup>368</sup> ANRJ, Juízo Municipal da 3ª Vara do Rio de Janeiro, código ZW, n. 891, maço 1628, 1862, Gal A.

<sup>369</sup> APEB, Judiciária, Inventário Sutério de Oliveira Barrozo, p. 462v.

Florinda Maria de Jesus, ou seja, comprou desses herdeiros, por 24 contos de réis, os direitos sobre o testamento de Sutério<sup>370</sup>. Com isso, pediu vistas dos autos do inventário do casal, para, por via de embargos, defender os seus direitos “e fazer efetiva a herança que lhe compete na qualidade de cessionário dos referidos herdeiros”<sup>371</sup>. Alegava que existiam, ainda, alguns bens, como escravos, que foram de Sutério, em poder dos herdeiros de Manoel Tavares França, e pedia a anulação de sentença de partilha<sup>372</sup>.

Relatava José Pedreira que, entre os bens do inventariante Manoel França, constavam os escravos Genezio crioulo, oficial de pedreiro, filho de Ricarda, já falecida, Francisca crioula, cozinheira, maior de 50 anos, Atabalipa mulatinha, filha desta e seus 2 filhos, Felix, outro por batizar-se e Marcolino, mulato, maior de 20 anos, irmão de Atabalipa e filho da dita Francisca, que se achavam em poder de Francisco José Vergnes de Abreu, um dos herdeiros de Joaquim Victor Tavares França, irmão e sucessor de Manoel Tavares França, no cargo de Inventariante do finado Sutério de Oliveira Barrozo. Cita, também, os escravos Cosme crioulo, maior de idade, Raquel, mulatinha de 18 anos, irmã de Marcolino, filha de Francisca, com uma filha da mesma Raquel, nascida no mesmo ano de 1864, e os 3 filhos de outra escrava do casal, com o nome Maria [mulata], filha de Ana, estando esta já em poder de José Pedreira. Os filhos da dita Maria são Americo, Francisca e Olivia, todos em poder de Narcizo Candido Tavares, como sucessor de Joaquim Victor Tavares, que subsistiu Manoel França. Ele solicitava entrar na posse dos citados escravos, prendendo-os em qualquer lugar, onde fossem encontrados, em qualquer hora do dia ou da noite<sup>373</sup>. Esses escravos, segundo ele, pertenciam ao patrimônio da herança de Sutério de Oliveira Barrozo, e, agora, eles e suas crias estavam servindo a terceiros senhores.

Os adversários, herdeiros de Manoel França, argumentavam que não havia efeito nem legitimidade na compra, por José Pedreira, do direito sobre os bens de seus herdeiros, pois o Acórdão da Relação do Rio de Janeiro, de 1836, que dava ganho da causa à filha de Sutério, tinha sido

[...] nulamente obtido em recurso de agravo ordinário/hoje abolido, e também já ao tempo da prolação do Acórdão/meio equiparável até certo ponto à apelação, porém muito mais restrito e menos amplo em seus efeitos

---

<sup>370</sup> Ibidem, Escrituras, Livros de Notas n. 369, capital, 1863, p. 11.

<sup>371</sup> APEB, Judiciária, Inventário de Sutério de Oliveira Barrozo, p. 433.

<sup>372</sup> Ibidem, p. 510.

<sup>373</sup> Ibidem, p. 106-106v.

jurídicos - o foi nula e extemporaneamente, com notória incompetência do tribunal que o proferiu<sup>374</sup>.

Sendo assim, argumentavam que, na época, o agravo estava pendente e a lei não tinha efeito retroativo. O agravo ordinário, interposto a 3 de setembro de 1831, só havia sido apresentado na Relação do Rio, em 21 de outubro de 1834, e, daí, só foram nulamente julgados em 3 de março de 1836. Nessa data, já não era Casa de Suplicação do Rio de Janeiro, e, sim, Relação do Rio de Janeiro, e já estavam em vigor a Disposição Provisória acerca da administração da nova Justiça Civil, a Regulamentação das relações, de 3 de janeiro de 1833, a Legislação que regia o Tribunal de Justiça, segundo as quais não só estava abolido e extinto o recurso de agravo ordinário, como também estava igualmente abolido e extinto o Tribunal ou a Casa de Suplicação, e não tinha nem podia ter a Relação do Rio o direito e o poder de julgar recursos de apelação dos Juizes do Civil da prova da Bahia. Essa foi a justificativa jurídica para não terem acatado a decisão da Relação, favorável à filiação e à nulidade do testamento de Sutério. O contra-argumento dizia que houve alterações nas datas, e que o processo tinha sido apresentado à Relação em 1832, e não 1834. Na verdade, claramente, percebe-se que houve várias manobras jurídicas para não dar posse dos bens de Sutério à sua filha.

Argumentam, ainda, que, quando o inventário do sogro, Joaquim Victor Tavares França, foi homologado em 1854, ele já possuía os escravos desde 19 de junho de 1845, por título sucessório da partilha do casal de filhos de seu irmão intestado, Manoel Tavares França, cuja herança acatou condicionalmente. Diziam, ainda, que Manoel Tavares França houve também alguns desses escravos das partilhas do casal de filhos de Sutério, sim, mas não a título hereditário, ou como beneficiado do mesmo; mas, por ser testamentário inventariante, executor da vontade do testador e para pagamento de suas dívidas. A grande explicação para os escravos de Sutério ainda estarem em poder de herdeiros de Manoel Tavares França foi que eles foram penhorados para pagamento de credores do casal de filhos de Sutério, antes das partilhas, e, se Manoel Tavares ficou com eles, foi porque pagou aos credores<sup>375</sup>. Justificavam, ainda, que Joaquim Tavares foi também cessionário legítimo da terça de Sutério a Geraldo de Braga Machado e, como tal, habilitou-se competentemente no Inventário respectivo. Explicava que a maior parte dos bens do casal de filhos de Sutério foi arrematado em hasta

---

<sup>374</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>375</sup> Ibidem, p. 132-132v.

pública, e o resto, adjudicado a pagamento de credores e, nessa classe, haviam entrado os escravos reivindicados. De fato, os irmãos Manoel e Joaquim França, sob a liderança do primeiro, utilizaram-se de várias manobras para usurparem bens de Sutério, e, ao que parece, além de dinheiro, através de dívidas fantasmas, ficaram com alguns escravos.

José Pedreira França continuava solicitando petição de agravo, argumentando que “os infelizes herdeiros de Sutério foram reduzidos à desgraça”<sup>376</sup>, reafirmava que os escravos

[...] foram adjudicados por imaginárias dívidas de Sutério, que eles nunca provaram e que quando verdadeiras fossem, não podiam ser pagas por Manoel Tavares França visto que o inventário, partilhas e todo esbanjamento do casal [de filhos] de Sutério, desgraçando seus herdeiros, foram feitas depois de apresentado e mandado cumprir o Acórdão passado em julgado da última instância, que anulou o testamento de Sutério, mandando entregar todos os bens a Florinda, reconhecida sua filha e mãe comum dos cedentes.

José Pedreira França chamava as ações do testamentário de “escandaloso latrocínio”<sup>377</sup>. Os adversários abriram sobrepartilha dos bens do sogro, incluindo os escravos reivindicados, ao que argumentava José Pedreira: que se havia muitas dívidas do casal de filhos, é porque os escravos não entraram na partilha. As ditas escravas, Francisca e Ricarda, assim como o crioulo Gervazio e Cosme africano, foram inventariados pelo casal de filhos de Sutério, mas não entraram na partilha. E, mais, depois de inventariada, Francisca teve mais os filhos Atabalipa e Raquel, bem como a escrava Ana teve mais a filha Maria mulata; e que Felix e Marciana eram filhos de Atabalipa, e os netos de Francisca e Alexandre, mulatinho, filho daquela Raquel e neto da mesma Francisca. Os três pardininhos Americo, Francisca e Olivia são filhos da mulata Maria, e esta, filha daquela dita Ana, avó deles. José Pedreira era bastante conhecedor da situação dos escravos, e percebemos o quanto eles procriaram e foram lucrativos para a família França. As disputas permanecem pelo menos até 1873, não existindo conclusão das apelações.

---

<sup>376</sup> Ibidem, p. 163v.

<sup>377</sup> Ibidem, p. 165.

## Capítulo 9

### Sutério e os irmãos Tavares França Amizade, poder e traição entre homens

(...) menos se deve esperar de uma *canalha sem princípios, e nem educação, criados como selvagens.*

Comendador José Tavares França

Sutério foi o único filho do Capitão Barrozo e de Luzia de que encontrei documentos suficientes para analisar um pouco de sua trajetória e inserção no mundo dos brancos proprietários. Como homem de negócios, era fundamental que mantivesse relações bem próximas com alguns negociantes da Bahia. O principal deles foi José Tavares França, instituído seu herdeiro e testamenteiro, juntamente com seu irmão, Manoel Tavares França. A amizade deles era antiga. Mesmo antes da morte do capitão, em 1801, José Tavares França aparece como testemunha no registro do casamento da filha natural de Sutério, Florinda Maria de Jesus<sup>378</sup>.

José Tavares França era proprietário do Engenho Olaria, vizinho do Engenho Aratu, que adquiriu em 1814 (OTT, 1996, p. 10), mas sua principal ocupação era de negociante. Além de possuir um armazém de arrolamento de tabaco, em 1811, aparece, no periódico *Idade D'Ouro do Brasil*, como proprietário da escuna *Desforço*, vinda da Costa da Mina, com 54 dias de viagem, 152 cativos vivos e 10 mortos<sup>379</sup>. Em 1814, foi para o Rio de Janeiro como representante, perante o Príncipe Regente D. João VI, das Embarcações da Praça da Bahia, empregadas no comércio de escravos e apresadas pelos ingleses na Costa da África<sup>380</sup>. Juntamente com João Gonçalves da Matta, ficava como procurador, para requerer

<sup>378</sup> LEV-ACMS, Livro de Assentos de Matrimônio em Paripe, 15 de janeiro de 1801, p. 111-111v.

<sup>379</sup> BNRJ, Obras raras, *Idade D'Ouro do Brasil*, 1811, p. 3.

<sup>380</sup> ANRJ, Fundo – Supremo Tribunal de Justiça, Código do Fundo BU, n. 569, maço 161, ano 1826-1832, Gal: C. fl. 03. Sobre o apresamento de navios pelos ingleses, ver RODRIGUES, Jaime, *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da UNICAMP/CECULT, 2000, p. 97-125. O autor afirma que “estes apresamentos provocaram reclamações dos negociantes da Bahia, a quem pertenciam doze dos navios capturados, gerando um prejuízo de 800 mil cruzados” (p. 120). Sobre a proibição do tráfico e os diversos tratados assinados entre Portugal e Inglaterra, ver PIRES, Ana Flávia Cicchelli. “O caso da escuna Destemida: repressão ao tráfico na rota da Costa da Mina – 1830-1831”. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói; EdUFF, 2007, p. 156-189; VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Currupio, 1987. p. 300-317.

indenizações dos prejuízos dos negociantes, entre eles, o próprio José Tavares França; em troca, receberiam dois por cento do total dos ressarcimentos, tendo suas despesas também pagas pelos demais negociantes. Em 1819, José Tavares França também requeria a indenização de 190 mil réis pela perda de quatro escravos marinheiros, que foram capturados junto com o navio *Desengano*, pelos ingleses<sup>381</sup>. E, em 1826, ainda fazia cobrança a um dos negociantes, Manoel Gonçalves Rodrigues, que, segundo ele, não havia cumprido o acordo.

No Rio de Janeiro, também foi arrematante do Contrato Nacional das Capatazias<sup>382</sup>. Em 1818, encaminhou requerimento ao Ministério do Império, solicitando mercê a D. João VI. No requerimento, é identificado como negociante, natural da Bahia, vivendo no Rio de Janeiro há quase quatro anos<sup>383</sup>. A mercê foi concedida, recebendo ele o título de Comendador da Ordem de Cristo<sup>384</sup>. Nos anos de 1824, 1827 e 1829, solicitou nova mercê, pretendendo ser condecorado com o Hábito do Cruzeiro, e, para seu irmão Manoel Tavares França, requeria a Comenda de Cristo. Para isso, alegava prejuízos que sofreu durante a ocupação do Exército Libertador nos seus Engenhos Olaria e Aratu, durante a Guerra da Bahia, em 1823<sup>385</sup>. Essa mercê não foi atendida, mesmo com todos os documentos anexos.

No mesmo ano em que adquiriu o engenho Olaria, 1814, José Tavares França foi para o Rio de Janeiro representar os negociantes baianos, deixando o engenho sob a administração de Sutério<sup>386</sup>. Durante o período em que o Comendador permaneceu na capital da Colônia, trocou muitas cartas com Sutério e seu irmão Manoel Tavares França, estando partes de algumas delas transcritas no processo do Inventário de Sutério. Nessas cartas, José Tavares França é chamado por Sutério de seu “compadre e senhor de coração”, “compadre e atento Venerador e obrigado criado”, e lembra sempre da “antiga amizade e fidelidade” entre eles<sup>387</sup>.

<sup>381</sup> ANRJ, Junta do Comércio, falências comerciais, caixa 369, pct. 03. 1813-1840, código do Fundo 7x.

<sup>382</sup> Ibidem, Notificação, Código do Fundo: DJE – 00, Notação/Data ou Período do Documento: n. 2545 ; Maço: 2303 ; Ano: 1827 ; Gal: A.

<sup>383</sup> BNRJ, Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Antigas localizações C – 417, 22, referência atual: C – 0173, 003 n. 002. FRANÇA, José Tavares. Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando uma mercê. [S.I.], 1818. Orig. Ms. 1 doc.

<sup>384</sup> Ibidem, Obras raras. *Idade D'Ouro do Brazil*, sexta feira, 24 de abril de 1818, n. 33, Títulos do Conselho, p. 2.

<sup>385</sup> Ibidem, Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Antigas localizações C – 28, 22, referência atual: C – 0171, 003, nº 003. FRANÇA, José Tavares. Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando mercê, recompensa por serviços prestados decorrentes de seu engajamento [S.I.], 1824. Orig. Ms. 2 docs. Ibidem, referência atual: C – 0171, 003, n. 001.050778. FRANÇA, José Tavares. Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando Hábito do Cruzeiro e mercê de primeira vida na Comenda de Cristo, pertencente a seu irmão Manoel Tavares França [S.I.] 1824-1829. Org. Ms. 56 docs.

<sup>386</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 94v.

<sup>387</sup> Ibidem, p. 67v.

O Comendador José Tavares França demonstra, nas cartas, que não conhecia as atividades relacionadas ao engenho e à plantação de canas. Sutério aparece como uma espécie de conselheiro sobre negócios, que tentava, por carta, convencê-lo a comprar o Engenho Paripe do padre Antonio Agostinho Gomes, oferecendo, também, o próprio Engenho Aratu. Dizia ele, em carta enviada a José Tavares França, em 1819:

[...] saber se Vossa Senhoria vem, ou não para eu saber, pois julgo não tardará de se vender o Engenho Paripe, agora, porque já um comerciante me perguntou as comodidades dele, e para Vossa Senhoria serve mais que a ninguém, pois não ignora, e sendo que Vossa Senhoria vinha, me mandará as forças para eu poder tratar sobre ele, porque como é um dos Engenhos mais perto desta cidade, há de haver muitos opositores a ele, e isto hoje de Engenho à beira mar, digo de Engenho principalmente à beira mar compra-se quase a dinheiro à vista, assim como se eu quisesse vender o meu tinha quem me desse<sup>388</sup>.

Informava ao amigo sobre as vantagens do negócio:

[...] e o Padre [refere-se a Agostinho] não tem dívidas que agente se possa obrigar, portanto há de ser com mais dinheiro de contado [...] ficando Vossa Senhoria na certeza de que o que havia de pedir-me a esse respeito eu me ofereço para tudo como cousa própria<sup>389</sup>.

Em outra passagem de carta, remetida em 1818, dizia:

[...] se Vossa Senhoria cá estivesse certamente eu o vendia [referindo-se ao Engenho Aratu] porque fazíamos com esse dinheiro unido a Vossa Senhoria outros negócios de melhor interesse e menos prejudiciais que havíamos lucrar mais do que os que tem centos e contos de mil cruzados<sup>390</sup>.

É provável, portanto, que José Tavares França tenha comprado o Engenho Olaria, graças à intermediação e ao incentivo de Sutério, que era conhecedor profundo da região e dos proprietários. Nessa época, em torno de 1817-1818, pelo que vem nas cartas, ele estava decidido a vender o Engenho Aratu e, de certa forma, parecia influenciar o amigo José Tavares França a adquiri-lo. Essas tentativas de convencimento levaram alguns anos, pois, em carta de 1819, ele ainda tocava no assunto, dizendo: “Certa pessoa dos grandes desta terra

---

<sup>388</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>389</sup> Ibidem, p. 64v.

<sup>390</sup> Ibidem, p. 67.

mandou-me falar, se eu queria vender o meu Engenho, pagando-me tudo de contado, e me pede resposta logo, e nada posso decidir sem resposta de Vossa Senhoria”<sup>391</sup>.

José Tavares França era um homem branco e solteiro, em ascensão, e utilizava-se, ironicamente, da ajuda do ex-escravo pardo Sutério, que tinha muito mais trânsito entre os “grandes da terra”. Um desses possíveis interessados em comprar o engenho Aratu era Pedro Rodrigues Bandeira, ao qual se refere José Tavares França, em carta trocada com seu irmão Manoel Tavares França<sup>392</sup>. Sutério era, efetivamente, um talentoso negociador, que intermediava compras e vendas de terras e escravos, oferecia créditos os mais variados e pretendia fazer negócios em sociedade com o amigo. Sabia, portanto, como funcionava aquela sociedade, como se processavam as relações de poder, qual a melhor forma e o momento certo de tentativa de aproximação com os “grandes” da terra.

A inserção de Sutério e de seus irmãos no mundo dos homens proprietários e livres não veio através do casamento, como aconteceu com muitos forros pobres, nem através, unicamente, do trabalho e da proteção de algum senhor. Para eles, o casamento só seria vantajoso se ocorresse com uma mulher de melhor condição do que a dele, com um gordo dote, algo que parece ter sido bastante difícil de acontecer com um pardo. Raramente um pai branco e rico daria chances a um pardo, mesmo dono de muitos bens e talentoso, para ascensão social ao mundo dos brancos. Por trás dessas aberturas, mescladas com interdições, a manutenção dos homens “de cor”, em condições inferiores, era diretamente relacionada à escravidão. Nem mesmo a forma de inserção deles no mundo dos proprietários, através de seu pai, foi capaz de anular as dificuldades de manutenção naquela posição social. Mas, ao que parece, a dificuldade em conseguir casamentos vantajosos ou a decisão de permanecerem solteiros não eram apenas dos pardos. Seus amigos brancos, Manoel e José Tavares França, permaneceram solteiros<sup>393</sup>.

A amizade de Sutério com José era importante para ambos. De um lado, o Comendador, em busca de um lugar junto aos importantes da terra, precisava da ajuda de um pardo que conhecia negócios e engenhos; por outro lado, Sutério também precisava da proteção do seu amigo branco, que, na ausência do pai, o fortalecia ainda mais e o protegia

---

<sup>391</sup> Ibidem, p. 66v.

<sup>392</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>393</sup> José Tavares França deixa alguns filhos como herdeiros, mas não há referência à sua mulher. Em 1830, aparece em registros de batismos como solteiro.



em demandas. Mas essa antiga amizade, baseada em “verdade, lealdade e sinceridade”<sup>394</sup>, ficou seriamente ameaçada depois da morte de seu pai. Por um lado, estavam seus irmãos, que se tornaram seus inimigos, e, por outro, o irmão de José Tavares França, o Capitão Manoel Tavares França, o principal insuflador das intrigas.

Nas cartas, em 1818, que trocou com seu amigo José França, Sutério relatava sobre as disputas com os irmãos e pedia ajuda.

[...] a tardança de Vossa Senhoria me tem causado grandes torturas, e prejuízos, por que logo que não tenha assistência para assistir uma casa que fiquei com ela obrigado a satisfazer a cinco herdeiros meus inimigos (menos o Coronel) [refere-se ao marido da irmã, Maria Joaquina] com privilégio de herança e alcançaram um Acórdão da Relação, que é fazer penhora nos meus bens, sem eu ser ouvido que se eu fosse contar a Vossa Senhoria as desumanidades que comigo se tem praticado, veria, que nem nos infernos se tem prática assim<sup>395</sup>.

Segundo Sutério, muitos o procuravam para fazer negócio, oferecendo-se para intermediar a disputa com os irmãos e, em troca, pretendiam ajustar um acordo com ele para ficarem futuramente com o Engenho Aratu. Sobre isso, firmava que não aceitava ajuda, pois o seu desejo era que o Comendador fosse o dono do Engenho.

Ainda sobre as dívidas com os irmãos, dizia ele:

[...] eu não sei contar o como me safei de tantas injustiças sem auxilio de criatura humana e por Mercê do mesmo Deus só devo a um herdeiro seiscentos mil réis que as hei agora em Abril e ao coronel sete mil e tantos cruzados a pagamento de quatrocentos mil réis por ano e o mais que devo são algumas dívidas de fora que essas não estão pagas<sup>396</sup>.

Reiterava um pedido de ajuda, que havia feito em carta anterior:

[...] por isso é que tive de mandar pedir a Vossa Senhoria na penúltima vez que lhe escrevi oito contos de réis para me poder mandar desembaraçar de alguns bicos que devo enquanto Vossa Senhoria lá estivesse caso o longe não fizesse a Vossa Senhoria perder o amor, e conhecimento de nossa antiga amizade, e fidelidade, e de que tudo que é meu está sujeito à Vontade de Vossa Senhoria, mas disso não tenho tido resposta até o presente, e por isso agora de novo torno a lhe escrever sobre este dinheiro com a brevidade possível<sup>397</sup>.

<sup>394</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 67.

<sup>395</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>396</sup> Ibidem, p. 63v.

<sup>397</sup> Ibidem, p. 63v.-64.

Para enfrentá-lo na justiça, segundo Sutério, seus irmãos também buscavam a proteção de um homem superior. Diz ele, em mesma carta:

[...] sobre o meu Engenho e não resposta logo por não finalizá-lo com os meus infortúnios, porque a resposta havia de ser, que indispensável se vendia o Engenho pela terça parte do seu valor, ficando eu sem cousa alguma e carregado de dívidas do casal, porque a traça que armaram estava bem tecida, porque o Estevão com o privilégio de legítima com a proteção do Ministro, mandou-me fazer penhora em trinta e dois escravos dos melhores e mais necessários no laboratório do Engenho, estando este moendo para ficar logo de fogo morto<sup>398</sup>.

Não aparece nas cartas as desculpas que José Tavares França deu a Sutério para negar o empréstimo, ou se houve qualquer justificativa. Mas Sutério advertia o amigo sobre as intrigas dos seus irmãos.

Estevão e o Gaspar, sendo ambos inimigos, se uniram a quererem perder-me e separar-me das pessoas da minha maior amizade de quem eles naturalmente deverão fugir, mas como acharão grande alcance no Senhor seu mano [Manoel Tavares França] em lhe não cortar os [sic] foram bem recebidos e admitidos, abandonando a nossa antiga e firme amizade de que ambos invejam<sup>399</sup>.

Dizia, ainda,

[...] eu me ofereço a tudo como cousa própria, ainda que o Senhor mano não ande muito bem comigo, por conta dos meus irmãos, não sei de que mais, não eu com ele, pois os meus irmãos se introduziram com ele com tanta amizade, a fim de destruírem e separarem nossa antiga amizade [...] foi a fim de destruir e separarem a que tenho com Vossa Senhoria<sup>400</sup>.

Esses jogos de poderes, baseados em artimanhas e intrigas, são bem semelhantes àqueles das sociedades da corte, um estilo de poder colonial do Antigo Regime<sup>401</sup>. O *locus* da ascensão e da inclusão social estava na possibilidade, ou não, de estabelecer relações pessoais e fortalecer laços de amizade. No entanto, principalmente quando se tratava de libertos e mestiços, as socializações eram monitoradas e controladas, os espaços, restritos. Sutério tinha razão quando chamava a atenção de José Tavares França sobre a rede de intrigas que se formava entre seus irmãos e Manoel Tavares França. Conhecendo aquela sociedade na qual

<sup>398</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>399</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 64v.

<sup>401</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 97-131.

vivia, sabia que mais do que honra, lealdade e verdade, o que contava, mesmo, eram as frágeis relações pessoais, nas quais a confiança era fundamental.

Como ele previa, Manoel Tavares França tentava desqualificar o trabalho de Sutério à frente do Engenho Olaria, dando parte a seu irmão sobre o que ele chamava de “bregueirices” que o outro praticava com ele,

[...] consentindo que o seu Engenho ficasse em poder do negro Raimundo, sem me entregar couza alguma, e que até hoje inda está de posse de tudo por que não lhe tenho dito uma palavra e quero sem ter toda a culpa, contando que Vossa Mercê faça o seu negócio com ele: porém quando Vossa Mercê voltar e conhecer melhor quem é Sutério se persuadirá que eu sempre obrei em seu favor, isto lhe digo porque assento que V. M. deu mais crédito às razões do Sutério, do que às minhas sem que eu tenha interesse algum [...]<sup>402</sup>.

Relatava problemas na administração do Engenho Olaria, dizendo, entre outras coisas, que Sutério não comprava as canas necessárias e, ao contrário, beneficiava seu Engenho Aratu. Dizia, ainda, que Sutério estava mentindo, quando afirmava para o irmão que havia no Engenho canas para mil e quinhentos “pans”, advertindo Manoel França de que essas não seriam moídas a tempo. Mais uma prova de que José Tavares França não entendia de engenho é o que o irmão afirma: “se ele dissesse isso a qualquer homem que entende de lavoura o chamariam de sapateiro”. E conclui: “quis mostrar a Vossa Mercê o quanto ele trabalhou, porém há de ficar mentiroso, e, com esta porção de canas, aconselhou-me, que não moesse, e que lhe emprestasse a Fábrica toda e fosse moer no seu Engenho, isto mesmo é amizade”<sup>403</sup>.

As intrigas de Manoel França, finalmente, conseguiram retirar Sutério da administração do Engenho Olaria, e colocar, no seu lugar, seu irmão e inimigo, Estevão Barrozo. Diz Manoel, em carta,

[...] estou satisfeítissimo com o Estevão se não for do gosto de Vossa Mercê, o Senhor pode me mandar dizer se quer que o dispessa [sic], e entregue outra vez o Engenho ao Sutério. Carta de 1818<sup>404</sup>.

Sutério, por sua vez, não sabendo que José Tavares França já estava acertado com o irmão, e cheio de desconfianças, continuava escrevendo, falando da amizade de Manoel com seus irmãos, e que a amizade deles tinha sido abalada. Diz ele: “entrou logo Estevão na Administração do Engenho, e, se tivesse outro lugar, também entrava o Gaspar, por estar

<sup>402</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 53v.

<sup>403</sup> Ibidem, p. 53v.

<sup>404</sup> Ibidem, p. 54.

[prevalcido] os seus enganos, ambição, inveja e ódio, estão de zelos”. Sutério informava a José França, sem saber que ele já estava devidamente informado pelo seu irmão, que Manoel França havia retirado o feitor por ele indicado, chamado Cosme, dizendo:

He verdade que eu disse ao Senhor Mano que Feitor Mór, nem com uma candeia a casa se achava, e sempre direi, mas também lhe disse, que sempre havíamos de remediarmos como sempre arremendei das outras vezes, o entrar o Estevão foi vontade do Senhor Mano, pois já estavam tratados para isso, tanto assim, que eu lhe perguntei se era sabedor, que o Cosme saiu, imediatamente pegou na pena e escreveu uma carta sem eu saber<sup>405</sup>.

Sutério informava que, se a safra não tinha sido como imaginava, era por falta de assistência, ou seja, falta de dinheiro. O irmão do Comendador informava que o feitor Cosme havia saído e deixado o Engenho à revelia, “em poder de negros”. Sobre isso, Sutério explicava que, “na sua saída mandei que entrasse Manoel da Paixão, a quem eu escrevi, tomasse conta até que eu fosse para fora, de quem o dito Cosme recebeu recibo, e o Manoel da Paixão entregou a Estevão por ordem do Sr. Mano, sem eu ser ouvido, cuja ordem a tenho no meu poder”<sup>406</sup>.

Sutério advertia o Comendador José Tavares França sobre as falsidades do irmão e dizia que suas cartas estavam abertas, mal sabia ele que isso era um acerto entre os irmãos França. Em 1818, José Tavares França, respondendo ao irmão Manoel, que falava de Sutério, dizia:

[...] vejo quanto me diz a respeito de Sutério, e não gostei, e nem você deveria dizer-me, que eu dou mais crédito às razões do dito Sutério do que às suas, que está persuadido de que eu chegando ele com a sua meloria há de entrar na minha amizade e por consequência você há de ficar mal<sup>407</sup>.

Diz ele que jamais deixaria de ser a favor de Manoel, para ser favorável a Sutério, “quanto mais persuadido como estou de que tudo tem feito a meu benefício, e havia eu de deixá-lo ficar mal para como um homem, cujo caráter ninguém melhor conhece do que eu”. Sobre a administração do irmão de Sutério, dizia José Tavares França ao irmão Manoel:

[...] se você está satisfeito com o Estêvão, eu devo estar muito mais, e bem longe de mandar que o dispense, lhe recomendo que faça tudo por conservá-lo, porque de nenhum modo posso vingar-me melhor do Sutério, de que

---

<sup>405</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>406</sup> Ibidem, p. 60v.

<sup>407</sup> Ibidem, p. 99.

fazendo-lhe ver a diferença de tempo da sua administração para a do seu irmão<sup>408</sup>.

Um dos problemas, apontados por Manoel França a seu irmão, era que as safras administradas por Sutério não rendiam tanto quanto deveriam, essa é a vingança a que se refere. Outra intriga, plantada pelo irmão Manoel França, era dizer que Sutério oferecia o Engenho Aratu para José Tavares França comprar, mas que, na verdade, estava oferecendo o Engenho para outros compradores.

Durante um tempo, Sutério reclamava que as cartas vinham abertas e que não recebia algumas, ou demorava a recebê-las. Recomendava que ele enviasse pelo seu cunhado, Coronel Antonio Manoel de Mello e Castro, mas parece que o Comendador José França continuava confiando mais em seu irmão do que em Sutério. Em carta de 1818, diz José Tavares França ao irmão Manoel:

[...] me diz você que, apesar das minhas cartas, ele anda oferecendo o Engenho a Manoel Coelho, [...] e a outros, e tendo eu escrito as ditas cartas muito antes de Dezembro, recebo esta carta dele que lhe remeto, e não sei o que devo conjecturar porque você diz que lhe mandou as cartas, e ele diz que não recebeu resposta minha, e não me entendendo em intrigas por que as não sei manejar enfim torno a escrever-lhe, e, para isso, desenganar quero que você, quando mandar a carta, lhe mande pedir que responda por escrito que a recebeu, porque julgo que tais cartas não foram entregues e sim, extraviadas por quem você as mandou entregar<sup>409</sup>.

Sobre a compra do Aratu, José Tavares França, mesmo tendo muito interesse no negócio, dizendo, inclusive, que pretendia ver se trocava pelo Olaria, que era menor<sup>410</sup>, não aceitou a oferta de Sutério de emprestar dinheiro em troca do Engenho. Sobre o empréstimo que lhe pediu Sutério, em carta de 1819, José Tavares França fala ao irmão,

Eu não me resolvo a mandar-lhe algum, digo a mandar-lhe nenhum vintém, quanto mais oito contos de réis de forma que ele quer, que é a título de empréstimo, e para me pagar quando e como queira, digo e como quiser, e por este modo ter a expectativa de ficar eu com o Engenho por sua morte, que é o que colijo da sua carta, se tal é pode fazer esse negocio com quem se oferece para isso, que eu não quero, e por isso se você tiver ocasião de conversar com ele, diga-lhe que decida se quer ou não vender-me o

---

<sup>408</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>409</sup> Ibidem, p. 100v.-101.

<sup>410</sup> Ibidem, p. 102.

Engenho, e quanto quer [...] porém de outro modo que não espere receber dinheiro de mim<sup>411</sup>.

Sobre a amizade com Sutério, dizia que:

[...] o que me diz sobre o Sutério meu grande compadre, eu o conheço melhor do que você, e a sua amizade nunca me serviu senão de martírio, e prejuízo, pois que ele nunca quis se não desfrutar-me; vejo o que me diz dos progressos que vai fazendo Manoel Ignacio na sua amizade: porém que nunca a será capaz de lhe fazer os obséquios, que eu lhe tenho feito [...] <sup>412</sup>.

Na ausência da ajuda do amigo, Sutério parece que se aproximava de outros homens para fazer negócios e buscar proteção. Uma informação utilizada por Manoel França para causar ciúmes ao seu irmão.

Sutério dizia sempre, nas cartas, que o Engenho Aratu seria de José Tavares França, que não acreditava, pensava que ele blefava, para adquirir ajuda financeira. Em 13 fevereiro de 1820, o irmão já afirmava:

Tenho sempre falado ao Sutério, e se é verdade o que ele diz Vossa Mercê deve contar, com o Engenho Aratu, se é também não lhe tenho rogado para ajuste, porque como Vossa Mercê agora não se pode demorar muito quando vier estou que há de feixar o ajuste, diz ele que há de a ninguém *deve obrigação* como a Vossa Mercê e que o Engenho é infalivelmente seu [...] <sup>413</sup>.

Em carta de 1822, ano da morte de Sutério, José França ainda perguntava ao irmão Manoel, com desconfianças, sobre o que dizia ele:

[...] agora me lembro de perguntar-lhe por um testamento que ele fez em que eu era o seu primeiro testamenteiro e você o segundo. Não caiu na corriola de adiantar-lhe o meu dinheiro, por que nada adiantaria com isso, por que quando ele quisesse vender o Engenho não atenderia a isso, e quem mais der será o preferido e o tempo o desenganará, se eu for brevemente como pretendo então pessoalmente tratarei com ele <sup>414</sup>.

Mas não houve tempo de o Comendador Tavares França encontrar-se com Sutério novamente, ou fazer qualquer trato com ele. Antes disso, recebeu a notícia, através do irmão Manoel, sobre a morte do compadre e amigo. Esse foi o momento crucial no qual o Comendador da Ordem de Cristo, José Tavares França, extravasou todos os sentimentos que

---

<sup>411</sup> Ibidem, p. 103-103v.

<sup>412</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>413</sup> Ibidem, p.54

<sup>414</sup> Ibidem, p. 105.

iam ao seu coração sobre o pardo Sutério. Aqui, ele revela o que estava escondido e disfarçado em sua má vontade em compreender o amigo, em suas prevenções que tornaram as intrigas mais fortes do que uma antiga amizade. Dizia ele, em carta de setembro de 1822, enviada ao amado irmão Manoel Tavares França:

Falemos sobre o Sutério custa a creditar o que você me conta a respeito da causa da sua morte, por que é preciso estar destituído de todos os sentimentos da natureza para praticar de semelhante modo, porém que menos se deve esperar de uma *canalha sem princípios, e nem educação, criados como selvagens*, e que não tem outro alvo mais que o [interesse] faz lastima o ler a narração que você me faz do desamparo em que ele se viu na sua moléstia. Louvo muito a seu procedimento de se ausentar quando ele quis fazer o testamento, para tirar todo o pretexto a sua *canalha* de o culparem de o ter seduzido, de que ainda assim não estará livre<sup>415</sup>.

Logo depois, sabendo que Sutério verdadeiramente cumpriu o prometido, deixando-o como herdeiro, disse, surpreso, ao irmão Manoel:

Confesso que nunca esperei que ele se lembrasse de mim no testamento, e talvez tal [sic] que fosse impelido pelas circunstâncias, e pelos bons ofícios que você lhe faz a meu respeito nessa ocasião<sup>416</sup>.

E, então, veio o arrependimento:

[...] tenho muitas vezes arrependido de não seguir o seu conselho, mandando-lhe os oito contos de réis, que ele me mandou pedir, por que os tinha seguros, ainda quando fosse a disposição do seu testamento, se escusara meter na mão de um ladrão que me roubou, e não tem com que me pagar [...] enfim ninguém tal pensava e há coisas que parecem ordenadas por um destino irresistível. Eu quando vi a cópia do testamento que me mandou [sic] logo vi que nos não podíamos livrar de contestações, e demandas, digo de contendas e demandas com essa *Canalha* e muito principalmente lembrando-me desse celebre Gaspar a quem já conheci de mais tempo, e de quem muito se me queixava, o defunto, porém espero que trabalharão em vão<sup>417</sup>.

Procurava, também, saber do irmão coisas práticas, como qual a dívida que Sutério tinha e quantos escravos possuía no engenho Aratu.

[...] não me mandou dizer o número certo de escravos do Aratu, e só me diz que são poucos, e que os de serviço não excedem a vinte e tantos, e admiro

---

<sup>415</sup> Ibidem, p.106.

<sup>416</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>417</sup> Ibidem, p. 106-106v. (grifos meus).

ficar em tão poucos, porque sempre ouvi, que o Aratu tinha trezentos e tantos escravos<sup>418</sup>.

E, ainda:

Vi também a cópia do Inventário do Sutério e eu fazia idéia que fosse de maior porte, vi igualmente entre a cópia dos escravos que ele deixou forros e pelas notas que você passe lista dos que ficarão cativos, creio que não tem vinte escravos de serviços e nesse miserável estado convenha que fiz uma grande safra<sup>419</sup>.

Ali estava a chave para o entendimento de seus sentimentos de desconfiança em relação a Sutério, o seu passado como escravo. O adjetivo *canalha*, que significa “vil, reles, infame”, estava acompanhado pelas palavras, *sem educação e selvagens*, e se referia tanto a Sutério, como a seus irmãos. Essas palavras estavam carregadas de preconceitos e, apesar de não fazer qualquer referência a suas cores ou a escravidão, estavam lá, o seu olhar nunca deixou de vê-los. Essas palavras também demonstram a ausência de menção diretamente relacionada à escravidão e à cor. Essas referências estavam latentes, influenciando os olhares e os sentimentos, interferindo nas relações de forma decisiva, implacável e desumana. Um jeito “bem brasileiro”, oportunista e dissimulado de ver o outro e de viver os preconceitos com gestos e atitudes, mais do que com palavras. Aparentemente, Sutério e seus irmãos circulavam bem no mundo dos livres e brancos, homens de negócios, alfabetizados, donos de engenho e de escravos, filhos reconhecidos de pai branco e importante, mas jamais se tornaram um deles.

### **Disputas dos Tavares França pelos bens de Sutério**

Após a abertura do testamento, e feito o inventário dos bens de Sutério, em 1827, Manoel Tavares França solicitava ao juiz que seu irmão José Tavares França fosse citado como herdeiro, já que se encontrava residindo no Rio de Janeiro. Manoel Tavares França assumiu a testamentaria.

A partir de 1830, o herdeiro de Sutério, José Tavares França, que voltava da Corte, estabeleceu procuradores para solicitar que o testamenteiro, seu irmão Manoel Tavares França, finalizasse a testamentária, iniciada em 1823. O primeiro assinava com o título de

---

<sup>418</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>419</sup> Ibidem, p. 108-108v.



“Comendador da Ordem de Cristo, Cavaleiro da Nova Ordem de Nossa Senhora da Conceição, Sargento-mor da Cavalaria Imperial do Corpo de Guarda Cívica, etc.”. O segundo, Manoel, carregava o título de capitão<sup>420</sup>. Segundo resposta do testamenteiro, não havia ainda finalizado a testamentaria em função da já citada proposta de Libelo de filiação e nulidade do testamento empreendida por Christovão Pereira Faria, como marido de Florinda. Portanto, os embargos postos inviabilizavam o término do inventário nos seis anos estipulados por Sutério, no testamento<sup>421</sup>.

A partir desse momento, muda-se toda a relação fraterna de lealdade e amizade entre os irmãos França. Iniciam-se as trocas de acusações, nas quais um tentava desqualificar o outro em suas demandas, utilizando, entre outras provas, principalmente as cartas trocadas entre eles e Sutério. No mesmo ano de 1830, o testamenteiro Manoel França informava à Provedoria que:

[...] achando-se na posse dos bens de Sutério entre eles do engenho Aratu informa que ausentou-se do engenho Ana cabra, seu filho de nome Cacambo menor e uma filha da mesma de nome Estácia, além de Joaquina crioula e Marcelino cabra, solicitava mandado de busca e apreensão. Para que se verificasse nas ruas da Bahia<sup>422</sup>.

Por outro lado, o Comendador acusava o irmão Manoel de pedir mandado de busca e apreensão da escrava Ana e de seus filhos, “alegando falsamente que andam fugidos e vagabundos e pertencem ao Engenho Aratu”. Na verdade, segundo ele, os escravos estavam na casa dele, José França, que era dono do Engenho Olaria, porque seu irmão sabia e reconhecia, de muito tempo, os direitos que ele tinha sobre o Engenho Aratu e seus escravos, e ele mesmo “lhes entregou para seu serviço” e, agora, iludia o juiz, pretendendo insultar o irmão, “mandando tirar os escravos de sua casa e, talvez, vingar-se nela, castigando-os rigorosamente, como tem ameaçado”. Pede, então, que se faça um contramandado, anulando o anterior. O irmão Manoel, por sua vez, respondeu dizendo que o Comendador tencionava apenas apoderar-se do Engenho Aratu e que, inclusive, já o chamava de seu.

Christovão Pereira, em petição de 1825, também acusava Manoel França, dizendo que, “apesar de ter sido estabelecido para o testamenteiro nada mover na propriedade Aratu nem

---

<sup>420</sup> Ibidem, p.18.

<sup>421</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>422</sup> Ibidem, p. 18.

cumprir couza alguma de tal testamento, porém [tem] praticado o contrário”. Capitão Manoel, segundo o genro de Sutério, procurava todos os

[...] meios de destruir a dita propriedade já metendo lavradores para destruírem, e derrubar as matas já metendo um desumano feitor que sem a menor compaixão maltrata os escravos já tirando estes do serviço do Engenho para trabalharem no seu e já finalmente não tratando da propriedade e suas plantações para dar aquele rendimento equivalente, tudo isto só dirigido ao fim de que quando se julgue a causa a favor do suplicante, e que venha a receber a propriedade esta não chegue para pagar as dívidas do finado testador<sup>423</sup>.

Solicitava, portanto, ao juiz que ele fosse impedido de tomar qualquer decisão sem consultá-lo enquanto herdeiro, e que, inclusive, proibisse “o feitor de maltratar aos escravos”.

O Comendador José Tavares França também notificava seu irmão, para fazer conciliação, e que ele entregasse dois escravos seus que estavam em seu poder, Cornelia nagô e uma cria de nome Fael, e que lhe entregasse, também, o Engenho Aratu do qual era herdeiro da terça parte, e, por isso, queria fabricar e pôr em movimento, visto que Manoel o tinha em ruína e fogo morto. Nada feito, Manoel França negou-se a fazer conciliação, alegando que o irmão não era pessoa legítima para tal.

O Comendador não desistiu, tentou novamente, no mesmo ano, forçar seu irmão a encerrar o inventário e proceder à partilha dos bens, “como pena de sequestro”, e tornar-se ele o inventariante. Segundo ele, as desculpas do irmão eram evasivas para não concluir o inventário, “sem contudo largar a posse dos bens”<sup>424</sup>. Decepcionado, afirmava que o embargante afrontava “aquele de quem dependente e respeitador se mostrava, e a quem reconhecia somente pertencer o Engenho, já por vontade do testador”. Mais uma vez, alegando os embargos de Christovão, o Comendador José França não é atendido pela justiça.

Nesse momento, ele deve ter-se, mais uma vez, arrependido amargamente por não ter ouvido Sutério, por ter duvidado dele quando falava sobre o caráter do seu irmão. Mas, já era tarde demais e suas forças diminuía, era um homem velho e doente, sofria de erisipela.

Em 1832, o Comendador José França, mais uma vez, alega que, por mais de 10 anos, seu irmão Manoel retinha, “ambiciosamente”, em seu poder a herança de Sutério. Então, para provar a vontade do testador em deixá-lo por gratidão o Engenho Aratu, são reproduzidos aqueles parágrafos de cartas já citados. Quem diria, aquele que traiu, enganou e chamou seu

---

<sup>423</sup> Ibidem, p. 26v.

<sup>424</sup> Ibidem, p. 36.

amigo de canalha, e desconfiou de sua palavra, queria, agora, provar, através de suas cartas, o quanto ele queria deixar o Engenho Aratu em seu nome. E aqueles que se uniram contra Sutério estavam brigando pelos bens do pardo “sem educação”, que vivia como “selvagem”. Estavam eles, agora, nada educadamente, tentando decidir quem poderia desfrutar mais do Engenho e seus escravos.

Em 1832, José Tavares França, depois de várias tentativas de retirar a testamentaria do poder de seu irmão, e realizar a partilha de bens sem sucesso, acabou ocupando o Engenho Aratu. Por um curto período, administrou as plantações e os escravos, mas foi obrigado a devolvê-los a Manoel França, por ordem judicial<sup>425</sup>.

Os irmãos Tavares França trocavam acusações sobre o tratamento que cada um dava à sua escravaria. Em 1832, com intuito de sensibilizar os juízes, José Tavares França acusava o irmão de deixar os escravos do Engenho Aratu “mal nutridos e mal vestidos e em tal abandono que ali se chamam escravos da Nação, tendo alguns fugido sem que o embargante trate de os procurar”. Por outro lado, Manoel Tavares França respondia, dizendo que “cada um escravo no Domingo recebe uma quarta de farinha três libras de cana”<sup>426</sup>, e que, ao contrário, os escravos do Engenho Olaria eram ladrões “por necessidade ou andam mortos de fome”, e advertia: “lembre-se do caso de açúcar no Engenho de Cotegipe<sup>427</sup>. Na réplica, seu irmão dizia ser verídica a asserção dos escravos andarem mal nutridos e mal vestidos, pois, segundo ele, havia uma “quadrilha de ladrões” escravos do Aratu que infestavam os canaviais do Engenho Olaria, roubando as canas no tempo em que não havia moagem, “e tudo mais que pudessem pilhar”, roubavam mel dos tonéis, muitos sendo remetidos para os castigos<sup>428</sup>. E continuava:

E se o Embargante lembrar ao Embargado o caso do Engenho de Cotegipe, aqui sem conhecimento de causa, e sem exame das circunstancias assuada também o Embargado lhe lembra o sultânico despotismo com que ele mandou arrancar as cercas que amparavam suas canas no Engenho Aratu,

---

<sup>425</sup> Ibidem, p. 74-82v.

<sup>426</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>427</sup> Sobre sublevação de escravos na região da Freguesia de Cotegipe, que fazia fronteira com a Freguesia de Paripe, ver APEB, Colonial e Provincial, Judiciário- Juízes, Cotegipe, 1831-1880, n. 2360, 1831. Esse documento cita sublevação de escravos no engenho do Coronel José Maria Pina e Mello e outros, ocorridos em 1829, assim como notícias de desertores em 1831. Ver também REIS, João José. *Rebelião escrava*, op. cit., p. 115.

<sup>428</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 118v-119.

lançar dentro dos canaviais todo gado existente nos pastos daquele Engenho seu<sup>429</sup>.

Em carta de 13 de fevereiro de 1820, o Comendador pretendia provar que foi unicamente em sua contemplação “que o testador deixou o embargante [Manoel Tavares] por seu primeiro testamenteiro”, porque faleceu enquanto ele ainda estava no Rio de Janeiro. Segundo ele, Sutério supôs “bem que erradamente” que:

[...] nomeando o embargante este seria capaz de trair os deveres de gratidão e da fidelidade que devia a um Irmão, que lhe tinha confiado a administração de sua casa e que lhe entregaria fielmente os bens da testamentaria logo que o embargado chegasse a esta cidade, mormente porque sabia que só o embargado estava nas circunstâncias de cumprir suas disposições e pagar suas dívidas, e não o embargante que então nada possuía<sup>430</sup>.

José Tavares França também afirmava que sustentou o irmão desde que ele recebeu a testamentaria, pagando dívidas, inclusive chegando a ponto de Manoel hipotecar umas casas suas para pagamento de capital e juros, que o casal devia ao Colégio dos Órfãos desta cidade. O Comendador comprovava, através das cartas, que o irmão reconhecia que ele era senhor do Engenho Aratu, a ponto de pedir permissão para plantar algumas canas com seis escravos, que comprara fiado. No entanto, ao invés de trabalhar somente com seus escravos,

[...] com escandalosa prevaricação empregou em seu proveito naquela plantação e na fazenda do [Oiteiro] tanto os escravos da testamentaria, como os próprios que o Embargado tinha no Engenho Olaria, que o embargante [Manoel] administrava e tanto assim que o produto da mesma plantação que o Embargante inculcara, feita por seus escravos na safra de 1827, foi de novecentos e sessenta e três pans, quando no engenho Aratu tendo vinte e tantos escravos bons trabalhadores apenas vendeu de trezentos e quatrocentos pans<sup>431</sup>.

Acusava o irmão de ambição desmedida, “arrogância e ingratidão”. O caríssimo irmão Manoel França também havia induzido José França a comprar cento e cinquenta cativos de Manoel João dos Reis, que foram colocados para trabalhar no engenho Aratu. Seu irmão Manoel, “despoticamente”,

[...] ordenou ao feitor mor que expulsasse os escravos do irmão que com tal violência sofreu grave prejuízo não só pela perda do serviço que tinha feito, como pela mortandade que resultou de se apinharem e mal agazalharem nas

---

<sup>429</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>430</sup> Ibidem, p. 46v-47.

<sup>431</sup> Ibidem, p. 48.

senzalas do Engenho Olaria aonde se refugiaram apenas suficientes para seus escravos<sup>432</sup>.

Por sua vez, o Capitão Manoel França, para provar a leviandade e a falta de lealdade do irmão, expunha alguns questionamentos que ele fazia sobre os senhores de engenho da Bahia. Em 1824, José Tavares França levantava dúvidas sobre os lucros que um engenho proporcionava. Dizia: “Eu creio que é verdadeiramente mania o que você me diz, que ainda hoje há quem dê sessenta e mais mil cruzados à vista por um Engenho”<sup>433</sup>. Citava, como exemplo, o nome de José Neto que, segundo ele, falava que Antonio Vaz oferecia quinhentos mil cruzados pelo seu engenho, e questionava

[...] por que possuindo José Netto uma propriedade deste valor, e confessando ainda mais que não tem sido infeliz, por que tem tido boas safras, e não lhe tem morrido escravos, por que com todas estas vantagens não paga o que deve? Ou ele não pode fazer [o que eu creio] ou aliás tem o dinheiro guardado, o que não creio, porque não queria estar amontoando juros da dívida que deve a Joaquim da Silva Diniz<sup>434</sup>.

Continuava, “eu creio que a mania é ser senhor de Engenho, cujo título só vale, segundo dizem (...) cinquenta mil cruzados por que tem anexo uma senhoria [...]. Ora estas minhas reflexões são filhas da experiência própria [...]”<sup>435</sup>. Afirmava ele que, com isso, não pretendia dizer que não queria o engenho, mas, sim, que “longe de esperar deles as ditas vantagens, a ideia que faço é que não é mal estabelecimento para quem quer fazer vida de lavrador, e não se quiser entrar a preguiça; e nem ostentar a fidalgo, porque nesse caso passam necessidades”<sup>436</sup>. Estampar essas posições particulares, escritas pelo Comendador José Tavares França, com certeza foi muito prejudicial para suas demandas e relações pessoais com “os grandes” da Bahia.

O Capitão Manoel Tavares França, como testamenteiro, deveria ser responsável por administrar todos os bens da herança de Sutério, até que fosse concluída a partilha dos bens. Por isso, teve todas as prerrogativas para estender o período da partilha ao máximo, enquanto desfrutava e arruinava os bens do testador. Tanto seu irmão como Christovão Faria apresentavam denúncias de sua má administração desses bens. Entre outras coisas, diziam que, no Engenho Aratu, havia um feitor-mor que ganhava duzentos e cinquenta mil réis

<sup>432</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>433</sup> Ibidem, p. 110v.

<sup>434</sup> Ibidem, p.111.

<sup>435</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>436</sup> Ibidem, p. 111v.-112.

anuais à custa da testamentaria, mas somente se empregava no serviço de Manoel, e a “administração das canas que por sua conta plantam naquele engenho e outras fazendas”. Além disso, Manoel Tavares França, segundo denúncias, também havia derrubado as

[...] matas do Engenho tirando dali constantemente a lenha necessária para a sua Fabrica de pedra e cal, bem como todas as madeiras para as casas e senzalas que têm junto a mesma fábrica, além das madeiras que tem dado a vários, e das quais consente que o dito Feitor Mor venda em seu proveito<sup>437</sup>.

O testamenteiro também dispunha de terrenos do Engenho Aratu como seus, “concedendo-a a quem lhe apraz a faculdade de ali plantar canas, sem pagar renda a testamentaria, bem como ele embargante também a não pagar o terreno que lavra, sendo aliás a principal Fazenda do dito engenho”. Assim sendo, o Capitão Manoel Tavares França, que era apenas proprietário de uma fábrica de cal, transformou sua posição de testamenteiro do pardo Sutério em um meio eficaz para construir seu grupo de dependentes e aliados, através de trocas de favores no uso das terras e das madeiras do engenho. É um resultado irônico transformar as terras de um ex-escravo em “ponte” para um branco ascender, melhorar seu *status*, adquirir bens e escravos. Manuel Tavares França também conseguiu poder, tornando-se Capitão e Juiz de Paz da Freguesia de Nossa Senhora o Ó de Paripe, e suas relações políticas com os homens da justiça pareciam tão próximas que sempre venciam todas as suas demandas, até mesmo aquelas contra o seu irmão Comendador, que parecia não estar muito bem articulado politicamente na Bahia.

A aquisição de novos escravos é uma prova do quanto Manoel França se estava beneficiando com a testamentaria. Escreve uma carta para seu irmão, em 1828, em que informa:

[...] comprei mais dezoito escravos para o Engenho, e pretendo comprar mais quando chegarem Embarcações e também tenho comprado alguns para mim fiados para ver se os pago com meu trabalho, e creio que Vossa Mercê não desaprová, antes estou persuadido que gostará que eu procure ganhar algum vintém, e como sem sua proteção não me será tão suave queria que me cedesse por isto a meação das minhas canas para poder não faltar ao que estou comprometido, isto é de pagamento dos escravos [...]<sup>438</sup>.

Em 1829, em outra carta para o irmão, diz:

---

<sup>437</sup> Ibidem, p. 49v.

<sup>438</sup> Ibidem, p. 56v.

[...] comprei seis primeiros negros na mesma ocasião na que comprei vinte para o Engenho, assim lhe participei, sendo meu abonador dos seis escravos João Pereira de Araújo França. Quando pensei que isso lhe causasse estímulo *por ter eu procurado a proteção de outro homem*, quando Vossa Mercê por dever parece, que devia olhar para o meu estabelecimento, o contrário o que me respondeu foi que não perdesse ocasião de comprar os que podesse a seu benefício, sem se lembrar que eu também precisava<sup>439</sup>.

Já foi citado, no Capítulo 6, que José Tavares França aparece nos registros de batismos como um dos principais proprietários de escravos novos nos anos de 1829 a 1832. Somente no ano de 1829, batizou 31 escravos adultos, em 1830, 9, em 1831, 30, e, em 1832, apenas dois<sup>440</sup>. Seu irmão, Capitão Manoel Tavares França, também batizou muitos escravos adultos nesse período. Em carta de 11 de fevereiro de 1830, tentava convencer o irmão a comprar mais escravos. Dizia ele: “lembro-lhe que se não comprá-los agora, muito difícil será comprá-los depois, visto a proibição, a compra feita a um ano, dois ou três e mal porque o primeiro pagamento é breve, por isso veja se compra a dois ou três anos”<sup>441</sup>.

Para ganhar mais tempo, usufruindo dos bens de Sutério a seu favor, Manoel França aliciou, segundo acusação do seu irmão, Manoel da Paixão, filho natural de Sutério, que era seu “comensal e dependente”, para intentar também, como sua irmã Florinda, outra causa de filiação e notificação para suspender a execução da testamentaria.

Uma das mais fortes instituições da época, talvez mais do que o matrimônio, era a “amizade”<sup>442</sup>. Era necessário ter alguém que o defendesse, mesmo conseguindo amealhar bens, propriedades e escravos, isso não era suficiente. E, logo que se deixa de ser escravo ou ainda como tal, percebia-se, com muita força, o que era necessário para sobrevivência naquela sociedade. Em vários momentos, Manoel Tavares França e Sutério repetem em suas cartas a palavra, “protetor”. No mundo dos negócios, era fundamental a existência de uma hierarquia de homens que protegiam outros. Alguns, em condições melhores, tornavam-se fiadores, dando garantias para empréstimos, ou eles mesmos estabeleciam relações de empréstimos e hipotecas de bens. Manoel França dizia que seu irmão era seu protetor, assim como Sutério o considerava da mesma forma. Em 1829, dizia Manoel Tavares França, em carta para seu

<sup>439</sup> Ibidem, p. 57v.

<sup>440</sup> ACMS, Livros de Registro de batismos de Paripe. 1809-1832, p. 68, 70, 70v., 75, 79v., 80, 81v., 83v., 84v., 87, 87v., 89v., 90v., 92v., 93v.

<sup>441</sup> APEB, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 55.

<sup>442</sup> Utilizo a denominação “amizade”, porque este é o termo que aparece nas cartas trocadas entre Sutério e os irmãos Tavares França. Sobre amizade, nos séculos XVIII e XIX, na Europa, ver VINCENT-BUFFAULT, Anne. *Da amizade*, uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

irmão, que o abonador para a compra de seis escravos era João Pereira de Araújo França, e continuava:

[...] quando pensei que isso lhe causasse estímulo por ter eu procurado a proteção de outro homem, quando Vossa Mercê por dever parece, que devia olhar para o meu estabelecimento, o contrário respondeu foi que não perdesse ocasião de comprar os que pudesse a seu benefício<sup>443</sup>.

Nos testamentos pesquisados, entre 1801 a 1830, considerando-se os beneficiados como “amigos”, percebe-se que, nos círculos de amizade, não parece ter sido registrado qualquer padrão. Também entre as mulheres seus círculos de sociabilidades não são eminentemente femininos, e, muito menos, os homens com relações apenas com iguais. Não observamos sociabilidades de libertos com libertos ou de nações semelhantes, como se houvesse um círculo fechado e restrito. O que constatamos foi uma criatividade muito maior. As pessoas, no decorrer de suas vidas, iam tecendo redes de “amizades” e de solidariedades absolutamente variadas. Ainda que qualquer tipo de contagem possa trazer tendências, optei por pensar na diversidade das experiências.

Segundo Maria Cristina Wissenbach (1998), “grosso modo”, a resistência escrava estava orientada “a recuperar a *condição de homens*, teoricamente apartada pela escravidão”<sup>444</sup>. Evidentemente, para Sutério e seus irmãos, que tiveram proteção e apoio do pai, foi muito mais fácil resistir à maneira masculina para se tornarem “homens”. Apesar das palavras do seu “amigo” José França sobre sua educação, não é isso o que aparece nas ações, nas cartas e nas relações que Sutério conseguiu estabelecer, mesmo depois da morte do pai. Pode-se exemplificar com a relação que ele manteve com o Capitão-Mor Ignacio de Mattos Telles e Menezes, depois de várias negativas de José Tavares. Esse, provavelmente, era o mesmo citado na carta de José França, como Manoel Ignacio, sobre o qual disse a seu irmão que Sutério não encontraria nele a mesma proteção que recebia. Em 1819, após a morte do Capitão Ignacio, Sutério assinou uma fiança para que a viúva, D. Thereza Elena de Mattos Telles, pudesse ser tutora de seus filhos menores, e administrasse os bens do casal. Em troca, D. Thereza hipotecava todos os seus bens<sup>445</sup>, ou seja, Sutério manteve representatividade suficiente para assinar uma fiança como essa, que levava em consideração características

<sup>443</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>444</sup> WISSENBACH, Maria Cristina. *Sonhos africanos, vivências ladinhas*, op. cit., p. 62 (grifos meus).

<sup>445</sup> APEB, Escrituras, Livro de Notas, capital, 1817-1819, nº 195.



relacionadas com honra e honestidade, bem diferentes daquelas resumidas por José França, como “canalha”, “sem educação e selvagem”.

O talento de Sutério e a sua lealdade não bastaram, continuava numa relação frágil no mundo dos livres brancos que se organizava em torno da desconfiança; qualquer gesto ou palavra mal colocada iria depor sempre contra ele e seus irmãos. Aliás, não se conseguiu firmar em um lugar de liderança, nem mesmo entre sua família. As recomendações de seu pai nada valeram, e as disputas com sua família consanguínea foram recheadas de intrigas, como ele mesmo descreve.

A partilha dos bens de Sutério só foi concluída em 1839, 17 anos depois de sua morte. Manoel Tavares França tornou-se o principal credor dos bens de Sutério, que somaram 54:543\$ 815 (cinquenta e quatro contos quinhentos e quarenta e três mil oitocentos e quinze réis), com os quais se deveria pagar ao inventariante e testamenteiro 53:062\$. Segundo acusações de Christovão Faria e de José Tavares França, o testamenteiro havia quitado dívidas sem autorização da justiça, e muitas sem recibo. Em 1837, faleceu o Comendador José Tavares França, e entram na disputa seus filhos. Manoel Tavares França estava morto em 1843 e faleceu sem testamento<sup>446</sup>, mas com um valor total dos bens de 66:270\$051, maior do que o de Sutério, mas com menos dívidas (41:050\$802)<sup>447</sup>. Seus irmãos e sobrinhos continuaram na contenda com Christovão Faria, e, depois, com seus filhos.

Ao final dessa história envolvendo Sutério, seus irmãos e seus amigos brancos, percebe-se que o único que continuou beneficiando-se do Engenho Aratu, principal bem deixado pelo Capitão Barrozo, foi o Capitão Manoel de Tavares França, o grande estrategista de toda essa história, saindo da posição de homem sem recursos para um montante de bens superior ao de Sutério. Administrando de forma fraudulenta os bens do testador, e lançando mão de diversos recursos jurídicos, conseguiu não apenas bens, mas prestígio e relações pessoais e políticas, que o beneficiaram e à parte de sua família. Por 16 anos, manteve o direito de administrar os bens do falecido, os quais lhe abriram portas e lhe trouxeram créditos, dando-lhe oportunidades para comprar escravos e produzir em causa própria. Além disso, conseguiu usurpar alguns escravos do testador, que continuaram rendendo crias para seus familiares. Uma das manipulações mais bem sucedidas do Capitão Manoel França ocorreu quando Sutério ainda vivia, aliando-se a seus irmãos num jogo de intrigas e traições,

---

<sup>446</sup> Ibidem, Judiciário, Inventário, 04/1930/2402/05, capital, 1823, p. 166v.

<sup>447</sup> Ibidem, p. 137. Esta página faz parte do anexo no final do Inventário com numeração menor.

do qual ele era o principal ator. Tanto seu irmão e herdeiro, Comendador José Tavares França, quanto a família de pardos encabeçada pela filha de Sutério, não conseguiram desfrutar dos bens, nem mesmo o também pardo Geraldo Braga Machado, protegido do testador. Talvez fosse esse o desfecho esperado por Sutério: conhecendo Manoel França, imaginava que ele seria o único capaz de vingá-lo do seu “mui amigo” José França e de seus filhos e irmãos.

Portanto, o que nessa sociedade era aparentemente flexível, no que diz respeito à ascensão social, não se confirma na história dos pardos legitimados e libertos. Não se sabe o destino de todos. É possível que o único que continuou transmitindo bens tenha sido Gaspar, pois existe, no Livro de Registro de Terras de 1859, uma terra em nome de Felisberto de Oliveira Barrozo<sup>448</sup>, talvez seja a mesma Fazenda Coqueiro, que ele comprou do seu irmão. É possível até que Felisberto fosse seu filho. Esse tipo de ascensão só legitimava a primazia dos homens proprietários como os reais transmissores de bens e prestígios.

### **A cor dos irmãos Barrozo**

Será que os filhos do Capitão Barrozo passaram por um processo de branqueamento social?

Retomando a discussão do Capítulo 7 sobre as cores dos filhos do Capitão Barrozo, já se sabe que ele os denominava *pardos*. No entanto, na maior parte da documentação, assentos de batismos e casamentos, nos quais todos, em algum momento, aparecem como testemunhas e padrinhos ou proprietários de escravos, nos livros de tabelião, nos processos cíveis, no testamento e no inventário de Sutério, nenhuma referência à cor é encontrada, apenas Gaspar volta a ser denominado *pardo*.

Para Mattoso (1992, p. 210), a instituição familiar tornou-se “um meio de promoção social” e,

[...] graças a laços de parentesco indiscutíveis, um mulato – e às vezes um negro – podia subir na hierarquia social, protegido por um sistema ao mesmo tempo rígido e flexível, frequentemente *frouxo e tolerante* [...] traço característico dessa sociedade, que dava margem a comportamentos sociais que *transgrediam* os estatutos legais que a dividiam entre brancos e negros, senhores e escravos. (grifos nossos)

---

<sup>448</sup> Ibidem, Livro de Registro de Terras de Paripe, 1859.

Constatou a historiadora, ainda, que, mesmo numa sociedade de rígida hierarquia social, tendo como base o *status* e a cor, muitos libertos e filhos ilegítimos ascenderam.

Afirma:

A sociedade baiana configurou-se assim como uma sociedade aberta, em que os preconceitos raciais eram atenuados: testamentos e inventários *post mortem* e atos de filiação mostram claramente que, nos séculos XVII e XVIII, havia uma sociedade tolerante, dotada de grande capacidade de assimilação: esses documentos raramente mencionam a origem social – leia-se racial ou até confessional – do indivíduo (Ibidem, p. 582).

Ainda sobre a Bahia, Mattoso percebeu que, passadas as duas primeiras gerações, a cor da África e a de filhos brasileiros, a cor, frequentemente, deixava de servir de critério para discriminação, sobretudo se, nesse meio tempo, algum branqueamento já houvesse ocorrido.

Assim, a Bahia

[...] configurou-se como uma sociedade aberta, em que os preconceitos raciais eram atenuados [...] uma sociedade tolerante, dotada de grande capacidade de assimilação (Ibidem, p.582)<sup>449</sup>.

Segundo Sheila de Castro Faria (1998, p. 307), em relação aos registros de paróquias pesquisados por ela no Rio de Janeiro,

O termo “pardo” representava uma espécie de condição social. Paulatinamente, no decorrer da segunda metade do século XIX, passou a indicar uma cor, resultado da mestiçagem. Entre escravos, no século XVIII, “pardo” era a terceira geração de africanos. Pais “pretos”, indicativo de origem africana, tinham filhos “crioulos”, que se tornavam, por sua vez, pais de “pardos”. Quando libertos, africanos, designados “pretos forros”, tinham filhos (nascidos livres) indicados já como “pardos”, muitas vezes seguido de “forro”, apesar de nunca terem sido escravos.

Para Roberto Guedes (2006, p. 454), as palavras: preto, crioulo e pardo revelam um

[...] afastamento gradativo do passado escravo expresso na cor, o que implica dizer que se vão modificando com o tempo os espaços de (re)inserção social e as qualidades (preto/negro, pardo) alteraram-se em uma família ao longe de gerações”. [Mas isso] não elimina a distinção entre livres, libertos e escravos, mas ressalta a necessidade de distinguir forros e descendentes, em

---

<sup>449</sup> Ver também BARICKMAN, B. J. “E se a casa-grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo Baiano em 1835”. In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), 79-132; SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos*, op. cit.; REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. *O Libertos: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

termos de distanciamento da escravidão. Em suma, a mobilidade social é geracional e, por conseguinte, de âmbito familiar<sup>450</sup>.

Na trajetória de Sutério e seus irmãos, a cor, *pardo*, não revela um distanciamento da escravidão, pois eles eram libertos. Além disso, a cor em Sutério desaparece, mas em sua filha natural Florinda volta a aparecer no registro de óbito, talvez pelo fato de ela não ter tido o reconhecimento paterno. O que significa que as mudanças de cor também tinham uma relação direta com o reconhecimento de paternidade, ou seja, a consanguinidade com o capitão, que era branco, também tornava seus filhos socialmente brancos. Por outro lado, isso não significa que a mudança era perene. Como já relatado, um dos irmãos Barrozo, Gaspar, que sempre aparece sem referência de cor enquanto seu pai era vivo, em 1830 reaparece como *pardo*. Portanto, depende das circunstâncias, sobretudo das relações familiares e sociais que são estabelecidas.

Hebe Mattos (1995, p. 107) constatou que, no século XIX, ocorreu um dos “processos mais intrigantes e irritantes”, “o sumiço da cor”. Nos processos-crimes e nos registros civis por ela pesquisados, “por volta da metade do século XIX”, desaparecem denominações que antes apareciam em pessoas arroladas como testemunhas nesses processos.

A cor negra aparecia virtualmente como sinônimo de escravo ou liberto (preto forro), bem como os pardos apareciam geralmente duplamente qualificados como pardos cativos, forros e livres. Apenas quando qualificava forros e escravos, o termo ‘pardo’ reduzia-se ao sentido de mulato ou mestiço que, frequentemente, lhe é atribuído. Para os homens livres, ele tomava uma acepção muito mais geral de ‘não-branco’. Ser classificado como ‘branco’ era, portanto, por si só, indicador da condição de liberdade.

Em outro trabalho, a mesma autora (2000, p. 16-18) afirma que a

[...] construção da categoria ‘pardo’ é típica do final do período colonial e tem uma significação muito mais abrangente do que a noção de ‘mulato’ (este sim um termo diretamente ligado à mestiçagem) ou mestiço que muitas vezes lhe é associado [...] ‘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 ‘crioulo’, na medida em que estes tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo [...]. Ou seja, a expressão ‘pardo livre’ sinalizará para a ascendência escrava africana,

<sup>450</sup> GUEDES, Roberto. “Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, século XIX”. In: FRAGOSO, João et al. (orgs.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes/Lisboa: IICT, 2006, p. 454.

assim como a condição ‘cristão novo’ antes sinalizara para ascendência judaica. Era, assim, condição de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue.

Especificamente, em relação aos filhos do Capitão Barrozo com a escrava Luzia jeje, a palavra *pardos* parece identificar, além da mestiçagem, principalmente a condição social em que ele pretendia incluir seus filhos, ou seja, mesmo que tivessem nascido escravos e fossem filhos de uma escrava de etnia africana, chamá-los de pardos representava a sua inclusão em nível mais alto de liberdade entre os descendentes de africanos escravos, conforme indicam Sheila de Castro Faria (1998) e Hebe Mattos (1995).

A tentativa de branqueamento de seus filhos parece ter sido bem sucedida, se pensarmos nos documentos que silenciam sobre as cores e, portanto, criam a falsa impressão de que eles estavam completamente inseridos no mundo dos livres bem sucedidos. Ao que parece, a cor e a condição de libertos foram muito atenuadas pelo fato de serem filhos legitimados de um homem de relativo *status* social. Quem atribuía um sentido positivo aos filhos de Luzia era o pai, mas suas autonomias não eram totalmente controladas, haja vista o que ocorreu com o próprio capitão, que foi impedido de gerir seus próprios bens.

Mas os *pardos*, mesmo os mais protegidos e bem sucedidos, poderiam ficar vulneráveis. Quando o amigo José Tavares França reporta-se a Sutério e a seus irmãos como “sem educação, canalhas, que viviam como selvagens”, estava-se referindo, claramente, a comportamentos relacionados com falta de civilidade e princípios morais, denunciados por um passado escravo. Mesmo debaixo de tanta proteção e autonomia, bens e poder, aquele passado continuava rondando suas vidas e poderia vir à tona em variadas circunstâncias. Essa “mancha de sangue” também criava estereótipos e influenciava atitudes de desconfiança e prevenção. Por isso, os filhos de Luzia nunca seriam plenamente aceitos e vistos como os brancos livres, mas sempre como dependentes de algum deles, se não financeira, política e socialmente. Por outro lado, os afro-ascendentes, ou seja, filhos de africanos em processos de ascensão, também estabeleciam suas próprias hierarquias, seus círculos de amizades e “protegidos”.

Infelizmente, ao que parece, os irmãos Oliveira Barrozo não conseguiram criar novas pontes para seus descendentes através dos legados sociais e materiais deixados pelo capitão.

A geração seguinte de *pardos* não usufruiu do prestígio de serem donos do Engenho Aratu, que voltou para as mãos de um proprietário branco.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Termino esta tese com uma forte sensação de estar apenas começando. Sinto-me na ponta de um grande *iceberg* ainda totalmente inexplorado. A trajetória da família de Luzia jeje e seus seis filhos pardos chama atenção para temáticas que merecem pesquisas mais aprofundadas na historiografia baiana. Cultura sexual/patriarcado, cor/miscigenação, ilegitimidade/mobilidade social e família escrava são os principais deles, mas ressalto especialmente a escassez de trabalhos sobre o período colonial<sup>451</sup>.

Em linhas gerais, eu poderia afirmar que, ao contrário do que pensou Kátia Mattoso sobre a Bahia do século XIX – “configurou-se como uma sociedade aberta, em que os preconceitos raciais eram atenuados” e “uma sociedade tolerante, dotada de grande capacidade de assimilação” (MATTOSO, 1992, p. 582) – penso que o caso de Luzia e de tantos outros aqui discutidos é muito mais expressão de poder do que de tolerância. E foi a inclusão do conceito de gênero para pensar essas relações que fez toda diferença.

Esse trabalho pretende abrir uma discussão que possa ir além da constatação das relações de homens brancos com mulheres “de cor”, como expressões de submissão, exploração sexual ou estratégias de sobrevivência. Todas essas explicações referem-se a contextos mergulhados em culturas dinâmicas que podem adquirir significados variados em períodos diferentes. Portanto, se por um lado a política de gênero garantia a submissão das mulheres, por outro, na prática ela passou por um processo de inversão. As mulheres de “cor”, mulatas, pardas, africanas, crioulas, etc., supostamente invisíveis nas relações de poder, tornaram-se sinônimos de beleza, desejo e prazer, com reais possibilidades de ascensão social para si e sua prole. Por isso, desconfio de que a divulgada exclusão histórica dessas mulheres das relações afetivas inter-racial não seja uma herança imutável do período colonial. Ao contrário, acredito que propagandas, ressaltando a estética e a cor “negra” como fatores negativos nos processos de sedução e conquista, fossem muito mais fruto dos discursos construídos durante a segunda metade do século XIX, e pelo século XX adentro.

Além disso, questiono a idéia de que a miscigenação ocorreu por falta de opção dos homens brancos, já que não havia muitas mulheres de sua mesma condição na colônia. É

---

<sup>451</sup> A maioria das pesquisas sobre família, escravidão está voltada para o século XIX (MATTOSO, 1988; 1992; REIS, 1986; 2003; REIS, 2001; 2007; OLIVEIRA, 1988; FRAGA FILHO, 2006), com exceção de LUIZ MOTT (1982; 1988; 1993), STUART SCHWARTZ (1988) e NICOLAU PARÉS (2005) e dos clássicos PINHO (1982), AZEVEDO (1969) entre outros.

possível que esta tese seja verdadeira para o início da colonização, no século XVI, mas, já no final do século XVIII e início do XIX, percebe-se que muitos homens bem sucedidos escolheram *mesmo* viver com mulheres “de cor”, enquanto muitas brancas permaneceram solteiras. O próprio Capitão Barrozo é exemplo disso, pois teve uma filha natural de mulher branca, desimpedida para casar. É bom ressaltar também que, mesmo com todo discurso moralista da Igreja Católica, a cultura sexual do período não deixou de valorizar o desejo e o prazer, nem os próprios homens da Igreja seguiram as normas à risca, haja vista a infinidade de padres com filhos naturais, muitos deles de mulheres “de cor” (VAINFAS, 1997; MOTT, 1988).

Esta tese também recoloca as discussões sobre família escrava na Bahia e abre caminho para pesquisas futuras sobre a composição da elite baiana. Através dos matrimônios entre escravos, realizados em Paripe, sobretudo os do Engenho Aratu, percebe-se como a política de gênero fazia parte das decisões dos senhores. Além das características de cada escravaria, enquanto grande, média ou pequena, e a quantidade de homens ou mulheres, africanos ou crioulos, rural ou urbana, percebeu-se a importância de se incluir também o perfil do próprio senhor, enquanto homem, mulher, casado, concubinado, solteiro ou viúvo, grande ou médio produtor. Para os(as) senhores(as) era importante saber qual a principal estratégia a ser utilizada no comando de homens que cotidianamente deveriam ser escravizados. Nessa relação, deveria ficar claro para os escravos que o homem, como “medida de todas as coisas”, era um lema legítimo apenas para aqueles que os dominavam. Por isso, a promoção de matrimônios de escravos pode ter sido muito mais uma imposição senhorial do que uma negociação generalizada.

Reconhecer, criar e beneficiar filhos “de cor” trouxe reflexões sobre mestiçagem e poder. Os critérios de consanguinidade pela via masculina acabaram determinando os processos de miscigenação predominantemente entre homens brancos e mulheres “de cor”. Ou seja, ter filho de uma mulher “de cor” em nada inferiorizava os genitores, pois eles detinham o poder da paternidade e culturalmente eram eles que transmitiam “valores” aos seus descendentes. Por isso, ao invés de enfraquecer, pelo contrário, fortalecia os privilégios dos homens brancos e proprietários, sua autoridade pessoal e liberdade de escolhas. Assim, as mulheres “negras” indiretamente partícipes desses jogos de poder tornavam-se as verdadeiras *femmes fatales* das famílias senhoriais – o estereótipo da mulher perigosa e ameaçadora,



amplamente disseminado ainda no período colonial e reforçada pelos políticos e médicos durante a formação do Brasil Imperial.

A inserção ou exclusão dos libertos no mundo dos livres dependia não apenas dos bens adquiridos, mas, principalmente, das relações de poder estabelecidas. Mulheres e homens necessitavam construir grupos de influências e proteção. Por isso, as aparentes aberturas de brechas, que Gilberto Freyre (2006, 231-232) chamava de “suaves”, na verdade são relações permeadas por fortes hierarquias de poder, que em nada ameaçavam o domínio dos senhores sobre seus escravos, pelo contrário, reforçava ainda mais aquela instituição.

Em relação à mobilidade ascendente dos libertos, percebi através da trajetória de pelo menos um dos filhos do capitão Barrozo, a incapacidade de manter a transmissão de posição social e bens adquiridos às novas gerações de mestiços. Isso ocorre, possivelmente, porque em meio aos contextos de estruturas econômicas e sociais escravistas estavam relações de poder absolutamente circunstanciais, baseadas em decisões individuais e atitudes passionais. Poderes ao estilo do Antigo Regime, repletos de contradições (MATTOS, 1995, p.160). Ao mesmo tempo em que valorizavam a gratidão, a honra, a fidelidade e a amizade, instituições que reforçavam a aceitação de um indivíduo pelo seu grupo, abriam espaços para as intrigas, as traições, os preconceitos e as vinganças, mantendo os egressos da escravidão na Bahia sempre em posições de insegurança e vulnerabilidade na manutenção de poderes conquistados no mundo dos livres. Por isso, penso que esse fenômeno dos afro-ascendentes no período colonial e a criação de mecanismos capazes de conter os processos de mobilidade social de “afro-ascendentes” está apontando para uma nova visita ao “enigma baiano”<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup> A expressão “enigma baiano” foi apresentada pelo economista Rômulo Almeida (1951) ao chamar atenção para o fato de a Bahia ter encolhido no tempo. Kátia Mattoso (1992) retoma essa idéia da Província estática e adormecida como referência para construir sua importante obra sobre a Bahia no século XIX. Sobre as mobilidades questiona a autora: “[...] essas solidariedades tutelares e benfazejas, que produziram as dependências, teriam sido um obstáculo ao aparecimento de elites mais empreendedoras?” (MATTOSO, 1992, p. 36).

## FONTES MANUSCRITAS

### ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA (APEB)

#### Seção Judiciária

- Inventário, *Sutério de Oliveira Barrozo*, 05/1930/2402/05, 1823
- Inventário, *Manoel de Oliveira Barrozo*, 04/1513/1982/04, 1814
- Inventário, *Baroneza de Itapororocas*, 08/3438/0/23, 1842
- Inventário, *Alexandre Gomes Ferrão Argolo (Barão de Cajaíba)* 01/96/139/02, 1870
- Inventário, *Pedro Rodrigues Bandeira*, 01/100/146/03
- Inventário, *Antonio Manoel de Melo Castro*, 04/1588/2057/09
- Testamento, *Conde de Pedrozo e Albuquerque*, 02/875/1544/08, 1889
- Testamento (Codicilo), *Inocencio José da Costa*, 08/3465/02, 1805
- Tribunal da Relação, Divórcio, *Theodora Martins Pedroso de Albuquerque*, 05/157/06, 1882
- Tribunal de Justiça, Notificação – Conta de Testamento 1822 – Jozé Joaquim Copque, Santo Amaro
- *Escrituras Públicas*, Livros de Notas, capital, livros: 155, 118, 128, 130, 151, 131, 144, 147, 154, 115, 195, 180, 122, 129, 149, 148, 145, 168, 186, 143, 227, 185, 369, 510
- Livros de Registros de Testamentos (LRT); 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 21, 22, 30, 31, 32, 33, 37, 39
- Libelo Cível, *Estevão de Oliveira Barrozo*, 15/526/06, 1820
- Libelo Cível, *Manoel da Paixão de Oliveira Barrozo*, 54A/1919/7/65, 1830
- Libelo Cível, *Ação de Liberdade Gaspar Barrozo de Oliveira*, 73A/2611/1/53, 1813 (este documento não foi localizado na caixa correspondente)

#### Seção Colonial e Provincial

- Registros Eclesiásticos de Terras:
  - Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, 4764, 1857-1859
  - Freguesia do Iguape, 4712, 1858/1865
- Juízes, Cotegipe, 1831-1880, nº 2360

- Presidência da Província, Juízes, Iguape, 1828-1851, n. 2394
- Tribunal da Relação, livros: 540, 557, 561
- Presidência da Província, Polícia, Chefes de Polícia, 1832-1850, n. 2951
- Cartas do governo, vol. 143

### **ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (ANRJ)**

- Correição do Cível da Corte, Agravo Ordinário de José Tavares França a Manoel Gonçalves Rodrigues. Código do Fundo: BU, Notação/Data ou Período do Documento: n. 569; Maço: 161; Ano: 1826-1832; Gal: c
- Correição do Cível da Corte, Notificação, José Tavares França, Fundo/Coleção Fundo/Coleção: Fundo não identificado. Código do Fundo: DJE – 00, Notação/Data ou Período do Documento: n. 2545; Maço: 2303; Ano: 1827; Gal: A
- Supremo Tribunal de Justiça, Processo de Revista civil entre partes recorrente José Pedreira França e recorrido José Pedro de Souza Paraizo. Fundo/Coleção: Juízo Municipal da 3ª Vara do Rio de Janeiro, Código do Fundo: ZW. Notação/Data ou Período do Documento: nº 891; Maço: 1628; Ano: 1862; Gal: A - Fundo/Coleção: Supremo Tribunal de Justiça
- Supremo Tribunal de Justiça, Processo de Revista Cível entre partes Christovão Pereira de Faria e Manoel Tavares França, Código do Fundo: BU Notação/Data ou Período do Documento: n. 1075; Maço: 1841; Ano: 1840-1841
- Junta do comércio, agricultura, fábricas e navegação. Código do fundo: 7x Notação: Caixa 369, pct. 03, Data do documento: 6 de março de 1819. Ofício remetido ao deputado inspetor da Contadoria a respeito da indenização de 190 mil réis requerida por José Tavares França

### **BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (BNRJ)**

- *Manuscritos*, FRANÇA, José Tavares. *Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando uma mercê*. [S.l.], 1818. Orig. Ms. 1 doc. Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Antigas localizações: C – 417, 22. Referência atual: C – 0173, 003 nº002

- *Manuscritos*, FRANÇA, José Tavares. *Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando Hábito do Cruzeiro e mercê de primeira vida na comenda de Cristo pertencente ao seu irmão Manoel Tavares França*. [S.l.], 1824-1829. Orig. Ms. 56 docs. Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Referência atual: C – 0171, 003 n. 001
- *Manuscritos*, FRANÇA, José Tavares. *Requerimento encaminhado ao Ministério ao Império, solicitando mercê, recompensa por serviços prestados e prejuízos decorrentes de seu engajamento*. [S.l.], 1824. Orig. Ms. 2 docs. Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Antigas localizações: C – 28, 22, Referência atual: C – 0171, 003 n°003
- *Manuscritos*, FRANÇA, José Tavares, deputado pela Bahia. *Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando para Luiza de França, a sobrevivência do Ofício do Escrivão da Mesa da Abertura da Alfândega da Bahia, que pertencia a seu falecido pai João Gonçalves da Mata e uma filha que dele ficara*. [S.l.], [s.d.]. Orig. Ms. 2 docs. Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Antigas localizações: C – 796, 60, Referência atual: C – 0171, 003 n. 004
- *Manuscritos*, BARROSO, Manoel de Oliveira, capitão. *Requerimento encaminhado ao Ministério do Império, solicitando que se mande remover a administração e curadoria do poder do atual curador, apesar de ter apresentado novo fiador, solicita certidão declarando o dia, mês e ano em que sentou praça de cadete Joaquim de Oliveira Moura e Aragão, na Primeira Companhia do Regimento de Artilharia*. [S.l.], 1811. Orig. Ms. 8 docs, Fundo/Coleção: Documentos biográficos. Referência atual: C – 0545, 012

## **ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE SALVADOR (ACMS)**

- LEV – Laboratório Eugênio Veiga da UCSal tem a guarda de documentos da Cúria
  - Livro de Assentos de Casamentos da Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe 1775-1827, Estante 2, caixa 14
  - Livro de assentos de batismos da Sé, 1730-1742
  - Libelo de Divórcio, caixa 2, Ref. 483, caixa 1, Ref. 482
- Acervo de microfilmes do *Family History Center* (FHC) Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (SUD), Salvador

- Livros de assentos de batismos da Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe 1809-1832
- Livro de assento de batismos de Vera Cruz, 1744-1766

## **FONTES IMPRESSAS**

### **Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)**

- Anais da Câmara dos Deputados, *Império do Brazil*, Tomo I, 1846
- Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1910, vol XXXII, anexo ao Doc. 8750, p. 289. Mapa de todas as freguesias que pertencem ao arcebispado da Bahia, 1775

### **Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB)**

- Caldas, José Antonio. *Notícia Geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano 1759*. Salvador. Edição Fac. Similar. Tipografia Beneditina, 1951
- “Documentos referentes a escravos e a escravidão”. Oferta do Dr. José Wanderley Araújo Pinho. Caixa 12, d. 08.

### **Centro de Documentação e Informação Cultural da Bahia - Fundação Clemente Mariani (CEDIC-BA)**

*Almanach para a cidade da Bahia – Anno 1812*. Bahia: Cia. Typographica de Manoel Antonio da Silva Serva

### **Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro - BNRJ**

#### Periódicos:

*Diário da Bahia*, 1833, 1835, 1836, 1837      *O Imparcial Brasileiro*, n 77, 1829, 1830  
*Idade D'Ouro do Brazil*, 1811, 1815, 1818      *Gazeta da Bahia*, n. 87, 1831

*O Mercantil*, 1845, 1848

*O Correio Mercantil*, 1836, 1838

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.
- ABREU, Martha. “Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos”: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920). In: *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 16, 2003, p. 113.
- \_\_\_\_\_. *O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Meninas Perdidas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989
- \_\_\_\_\_; SOHIET, Rachel e GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino uma invenção do falo*. Uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940). Maceió: Edições Catavento, 2003, p. 137.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808- 1822. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Angela Mendes de et alii. *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/UFRRJ, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O gosto do pecado casamentos e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 109.
- ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador – 1811-1860*. São Paulo: Corrupio/[Brasília, DF];/CNPq, 1988. p. 129-131.
- \_\_\_\_\_. “Recolhimentos femininos na Bahia”. In: XIV Reunião da SBPH. *Anais*. Salvador.1994, p. 117-121.
- ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil*. 2ª Ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, s/d.
- ARAÚJO, Ubiratan Castro de. *A guerra da Bahia*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO, 2001.
- ASSIS, Nancy Rita Sento Sé de. “Baianos do honrado Império do Brasil: honra, virtude e poder no Recôncavo (1808-1889)”. Niterói, Tese de Doutorado em História, UFF, 2006.
- BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BARICKMAN, Bert J. & Few, Martha. “Ana Paulina de Queirós, Joaquina da Costa, and Their Neighbord: Fre woman of color as household heads in Rural Bahia (Brazil), 1835”. In: *Beyond Bondage Free women of color in the Americas*. Illinois: University of Illinois Press, p. 172.

\_\_\_\_\_. “E se a casa-grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo Baiano em 1835”. In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), 79-132.

\_\_\_\_\_. *Um contraponto baiano, açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BELLINI, Lúcia. “Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da Liberdade*, 1988, p. 86.

\_\_\_\_\_. “Imagens do corpo e saber médico em Portugal no século XVI”. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói/RJ, v. 10, n. 19, ANO, p. 27-42, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Coisa Obscura: Mulher, Sodomia e Inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BITTENCOURT, Anna Ribeiro de Goes. *Longos serões do campo*. Vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1992.

BORGES, Dain. *The family in Bahia, Brazil – 1870-1945*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 1992.

BRAZIL, Maria do Carmo. *Fronteira Negra: Dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso 1718-1888*. Passo Fundo: EdiUPF, 2002.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. “Minas Patriarcal – família e sociedade (São João Del Rei, séculos XVIII e XIX)”. Niterói, Tese de Doutorado, apresentado ao Departamento de História da UFF, 2002.

\_\_\_\_\_. “Valores e vivências matrimoniais: o triunfo do Discurso Amoroso”. Niterói, Dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de História da UFF, 1995.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Zenaide de Oliveira N. *Cartas brasileiras (1808-1904) – Um estudo lingüístico-filológico*. Campinas: UNICAMP, 2005.

CASTRO FARIA, Sheila de. “Sinhás pretas, damas mercadoras. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)”. Niterói, (Tese apresentada para concurso para Professor Titular em História do Brasil). Universidade Federal Fluminense, 2004.

\_\_\_\_\_. “Damas mercadoras – pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII a 1850)”. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói, EdUFF, 2007, p. 101-134.

\_\_\_\_\_. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

\_\_\_\_\_. “Mulheres forras: riqueza e estigma social”. *Tempo*, Niterói, v. 5, n. 9, p. 65-92, jul, 2000.

\_\_\_\_\_. “Fortuna e Família em Bananal no século XIX”. In: MATTOS, Hebe Maria & SCHNOOR, Eduardo (orgs.). *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995, p. 64-97.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Nação e cidadania no Império: Novos Horizontes*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *D. Pedro II*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007. (Coleção Perfis Brasileiros).

\_\_\_\_\_. O historiador e os morcegos. *Revista Nossa História*, Ano 1, nº 10, agosto 2004, p. 98.

\_\_\_\_\_. Martius e nossa História. *Nossa História*. Ano 1, nº 1, novembro, 2003, p. 96.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo*. Recife, 1822-1850. Recife: Editora da UFPE, 1998.

\_\_\_\_\_. “De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850”, In: *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), 41-78.

CAVALCANTI, Irenilda Reinalda Barreto de Rangel Moreira. “Foi Vossa Magestade Servido Mandar, representações e práticas do bom governo nas cartas administrativas de Martinho de Mendonça (MG, 1736-1737)”. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de História da UFRJ, 2004.

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

CORRÊA, Mariza. “Repensando a família patriarcal brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes et alii” (orgs.). *Colcha de retalhos*. Estudos sobre a família no Brasil. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

COSTA, Suely Gomes. *Metáforas do tempo e do espaço doméstico*. (Rio de Janeiro, século XIX) – Niterói: [s.n.], 2v. Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense, 1996.



\_\_\_\_\_. “Entre práticas escravistas e caritativas, transformações da gestualidade feminina”. In: *Revista Gênero: Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG* – v. 1, n.1 – Niterói: EdUFF, 2º sem. de 2000, p. 57-63.

\_\_\_\_\_. “Gênero e História”. In: ABREU, Martha, SOHIET, R. (orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas, metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 187-208.

COTTA, Francis Albert. “Milícias negras na América Portuguesa, defesa territorial, manutenção da ordem e mobilidade social”. Disponível em <[www.klepsidra.net](http://www.klepsidra.net)> Acesso em 13/01/2009.

COWLING, Camillia. “Negociando a liberdade: Mulheres de cor e a transição para o trabalho livre em Cuba e no Brasil, 1870-1888”. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 172.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nas Margens – três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. “Anthropology and History in the 1980s”. *Journal of Interdisciplinary History* XII:2, 1981, p. 267-275.

\_\_\_\_\_. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CERTEAU, M. de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O beijo de Lamouretti: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *O grande massacre dos gatos. E outros episódios de História Cultural da França*. 4º Edição. São Paulo: Graal, 1986.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”. In: COSTA, Albertina de O. e BRUSCHINI, Crisitna (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FERREIRA, Adínia Santana. “A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador - Século XVIII)”. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2006.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance!:* mundos femininos, maternidade e pobreza: Salvador, 1890-1940. Salvador: CEB, 2003.

FERREIRA, Elisângela Oliveira. “Laços de uma família: da escravidão à liberdade nos Sertões de São Francisco”, In: Afro-Ásia, 32 (2005), p.185-218.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio/Brasília, DF: Edunb, 1993.

\_\_\_\_\_. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Editora Hucitec, 1997.

FLANDRIN, Jean-Louis. *O sexo e o ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FLORENTINO, Manolo & GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

\_\_\_\_\_. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, o uso dos prazeres*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOX-GENOVESE, Elizabeth. *Within the Plantation Household, Black and White Women of the Old South*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1988.

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

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura. Acumulação e hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro 1790-1830*. 2º Ed. ver. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (orgs.). *Conquistadores e negociantes. Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. [et. al.]. *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes/Lisboa: ICT, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes – o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. (org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. “Pérolas negras. Mulheres livres de cor no Distrito Diamantino”. In: FURTADO, Júnia (org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 81-121.

\_\_\_\_\_. *Homens de negócio. A interiorização da Metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 1999.

GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Brasília: CNPq, 1988.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade – sexualidade, amor e erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes*. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GRADEN, Dale Torston. *From slavery to freedom in Brazil: Bahia, 1835-1900*. New Mexico: University of New Mexico Press, 2006.

GRAHAM, Sandra L. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro – 1860-1919*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. “O impasse da escravatura: prostitutas escravas, suas senhoras e a lei brasileira de 1871”. In: *Acervo: revista do Arquivo Nacional*, v. 9, n. 1-2 (jã./dez. 1996). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 53-66.

GRINBERG, Keila. *Liberata: a lei da ambigüidade: as ações de liberdade na Corte de Apelação do Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

GUEDES, Roberto. “Pardos: trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz. São Paulo, c. 1798 – c. 1850”. Tese de doutorado, UFRJ, 2005.

\_\_\_\_\_. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798 – c. 1850). Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008.

\_\_\_\_\_. “Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, século XIX”. In: FRAGOSO, João Luis Ribeiro et. al. (irgs). *Nas rotas do Império: aijos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vtória: Edufes/Lisboa: ICT, 2006. p. 447-488.

\_\_\_\_\_. “De ex-escravo à elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barboza Neves (Porto Feliz, São Paulo, século XIX)”. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de & SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (orgs.). *Conquistadores e negociantes. Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2007, p. 337-376.

HIGGINS, Kathlenn J. “*Licentious Liberty*” in a Brazilian Gold-Mining Region, slavery, gender and social control in eighteenth-century, Sabará, Minas Gerais. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999.

LARA, Silvia Hunold. *Campos de violência – escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LAQUEUR, Thomas W. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEVI, Giovanni. “Sobre a micro-história”. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p.133-162.

LEWIN, Linda. *Política e parentela na Paraíba*. Um estudo de caso da Oligarquia de Base familiar. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LIMA, Solimar Oliveira. *Triste Pampa. Resistência e punição de escravos em fontes judiciárias no Rio Grande do Sul, 1818-1833*. Porto Alegre; IEL; EDIPUCRS, 1997. (Coleção Ensaio)

LOPES, Eliane Cristina. *O revelador do pecado, os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*. São Paulo: Annablume, 1998.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LYRIO, Cristiana F. “Redes Comerciais e o Tráfico de Escravos entre Bahia e Angola, 1755-1830”. Projeto de Doutorado, 2007.

MACHADO, Cacilda. “A trama das vontades, negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais – PR, passagem do XVIII para o XIX)”. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. “Casamentos de escravos e negros livres e a produção da hierarquia social em uma área distante do tráfico atlântico (São José dos Pinhais-PR, passagem do século XVIII para o XIX), In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (orgs.). *Conquistadores e negociantes*. Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2007, p. 489-516.

MACHADO, Maria Helena. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MAESTRI, Mário & ORTIZ, Helen (orgs.). *Grilhão negro: ensaios sobre a escravidão colonial no Brasil*. Passo Fundo, Editora da UPF, Coleção Malungo, 2009.

\_\_\_\_\_ & CARBONI, Florence. *A linguagem escravizada: língua, poder e luta de classes*. 2 ed. corr. e ampliada. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

\_\_\_\_\_. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.

\_\_\_\_\_. *O escravo no Rio Grande do Sul: Trabalho, resistência e sociedade*. 3 ed. rev. e ampliada. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. *Das cores do silêncio*. Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

\_\_\_\_\_ & Schnoor, Eduardo (Orgs.). *Resgate: Uma Janela para o Oitocentos*. Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1995.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós, KLEIN, Herbert S. e ENGERMAN, Stanley L. “Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforrias na Bahia, 1819-1888”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 60-72.

\_\_\_\_\_. *A Bahia no século XIX*. Uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

\_\_\_\_\_. *Família e Sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio/ [Brasília]: CNPq, 1988, p. 126.

MATOS, Gregório de. *Gregório de Matos: obra poética*. Edição James Amado, 3º edição, Rio de Janeiro, 1992. Vol. II. p. 1153.

MILLER, Joseph. “A economia política do tráfico angolano de escravos em Angola no século XVIII”. In: PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra. *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999. p. 11-67;

MOTT, Luiz. “De escravas a senhoras”. São Paulo, *Jornal Mulherio*, 1987 e Diário Oficial de São Paulo, Leitura, 7 de agosto de 1988a.

\_\_\_\_\_. *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. Universidade Federal da Bahia: Centro de Estudos Baianos, n. 98, 1982.

\_\_\_\_\_. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988b.

\_\_\_\_\_. “Rosa Egipciaca: de escrava da Costa da Mina a Flor do Rio de Janeiro”. In: SOARES, Mariza (og. ) *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

\_\_\_\_\_. *Rosa Egipciaca: Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993

\_\_\_\_\_. *Sergipe Del Rey; população, economia e sociedade*. Aracaju, Fundesc, 1986.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição em Ilhéus*. Revista FESPI, Ilhéus, vol. VI, n. 10, jul-87/dez.88, 1989, p.73-62.

\_\_\_\_\_. “De escravas a senhoras”. São Paulo, *Jornal Mulherio*, 1987 e Diário Oficial de São Paulo, “Leitura”, 7 de agosto de 1988.

MOTTA, José Flávio. *Corpos escravos, vontades livres: posse de cativos e família escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

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.

\_\_\_\_\_. *Administração e escravidão: idéias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1999.

MASCARENHAS, Maria José Rapassi. “Fortunas coloniais – elite e riqueza em Salvador, 1760-1808”. São Paulo, Tese de doutorado em História, USP, 1998.

MELLO, Cristiane Figueiredo Pagano de. “Os corpos de ordenanças e auxiliares. Sobre relações militares e políticas na América Portuguesa”. In: Revista *História: Questões e Debates*, n. 45. Curitiba: Editora UFPR, p. 32.

MONTEIRO, Tania Penido. *Portugueses na Bahia na segunda metade do séc. XIX: emigração e comércio*. Secretaria de Estudos da Emigração/Centro de Estudos, 1985.

MOUTINHO, Laura. “Raça”, sexualidade e gênero na construção da identidade Nacional: uma comparação entre Brasil a África do Sul”. In: *Cadernos Pagu* (23), julho-dezembro de 2004, p.55-88.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 109.

NASCIMENTO, Anna Vieira Amélia. *Dez freguesias da cidade de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: FCEBa/EGBa, 1986, p. 125.

NASCIMENTO, Washington Santos. “Famílias escravas, libertos e dinâmica da escravidão no Sertão Baiano” In; *Afro-Ásia*, 35 (2007).

NISHIDA, Mieko. *Slavery and Identity. Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Indiana: Indiana University Press, 2003.

NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 134.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, In: *Afro-Ásia*, n. 19/20 (1997).

\_\_\_\_\_. *O Liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

\_\_\_\_\_. “Viver e morrer no meio dos seus; nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”. In: *Revista da USP*, nº 28 (1995-96), p. 174-93.

OTT, Carlos. *O povoamento do recôncavo baiano pelos engenhos 1536-1888*. Vol. 1. Salvador: Bigraf, 1996.

\_\_\_\_\_. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador: Tipografia Manú Editora, 1955.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras – um diálogo com o tema”. In: *Afro-Ásia*, 34 (2006), p. 153-188.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII, estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

PAIVA, Eduardo França & IVO, Isnara Pereira (orgs). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas* (Coleção Olhares). São Paulo: Annablume/Belo Horizonte: PPGH-UFGM/Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.

PANTOJA, Selma. “A dimensão atlântica das quitadeiras”. In: FURTADO, Júnia (org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2001, p. 45-67.

PARÉS, Luis Nicolau. “O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800)”, In: *Afro-Ásia*, 33 (2005), p. 98.

\_\_\_\_\_. *Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2006.

PEDRO, Joana Maria. “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica”. Revista *História*, vol. 24, n. 1, São Paulo: UNESP, 2005, p. 77-98.

PERES, Fernando da Rocha. “Negros e mulatos em Gregório de Mattos”. In: *Afro-Asia*, ns. 4-5. Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA: Salvador (1967).

\_\_\_\_\_. *Gregório de Mattos, o poeta devorador*. Rio de Janeiro: Manati, 2004.

\_\_\_\_\_ & REGINA, Silvia La (org). *Um Códice setecentista: inédito de Gregório de Mattos*. Salvador, EDUFBA, 2000.

PERROT, M. et al. (orgs.). “A História das mulheres. Cultura e Poder das mulheres: ensaio de Historiografia”. Trad. de Rachel Sohiet, Suely G. Costa e Rosana Soares. Revista *Gênero*, v. 2, n.1, 2º sem. 2001, p. 1-143.

PERROT, Michelle. “Sair”. In: FRAISSE, G. & PERROT, Michele. *História das mulheres no ocidente*. O século XIX. Porto: Afrontamento, 1994.

PINHO, Wanderley. *História de um engenho do Recôncavo: Matoim, Novo Caboto, Freguesia: 1552-1944*. 2. Ed. São Paulo: Ed. Nacional/[Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

PIRES, Ana Flávia Cicchelli. “O caso da Escuna Destemida: repressão ao tráfico na rota da Costa da Mina – 1830-1831”. In: SOARES, Mariza (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007, p. 156-189.

PISCITELLI, Adriana. “Reflexões em torno do gênero e feminismo”. In: COSTA, Claudia de Lima & SCHMIDT, Simone Pereira. *Poéticas e Políticas feministas*. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2004, p. 43-66.

PRIORE, Mary Del. *História do amor no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

\_\_\_\_\_ (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

REGINALDO, Lucilene. “Os Rosários dos Angolas: Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista”. Tese de Doutorado. Campinas, UNICAMP, 2005.

REIS, Adriana Dantas. *Cora, lições de comportamento feminino na Bahia oitocentista*. Salvador: FCJA/Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2000.

\_\_\_\_\_. “Malvadas ou Redentoras? A representação da senhora de escravos (Bahia, século XIX)”. In: *Revista Humanas*, ano 1, n. 2, jul./dez. 2002.



REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês* (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, 2ª Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Domingos Sodré. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 72-73.

\_\_\_\_\_. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_ & GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

\_\_\_\_\_. “A família negra no tempo da escravidão, Bahia 1850-1888”. Campinas, Tese de doutorado, UNICAMP, 2007, p. 92.

RAGO, Margareth. “As mulheres na historiografia brasileira contemporânea”. *Revista Cultura Histórica em Debate*, São Paulo: Unesp, p. 81-93.

\_\_\_\_\_. “Epistemologia feminista, gênero e história”, In: PEDRO, Joana Maria & GROSSI, Miriam Pillar. *Masculino, feminino plural*. Gênero na interdisciplinaridade. Ilha de Santa Catarina: Edirota Mulheres, 2000, p. 21-41.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escala. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da UNICAMP/CECULT, 2000

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAMARA, Eni Mesquita. *As mulheres, o poder e a família*. São Paulo, século XIX. São Paulo: Ed. Marco Zero/Secretaria do Estado de Cultura de São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_ & SOHIET, Raquel, MATOS, M. Izilda S. de. *Gênero em debate*. Trajetórias e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: EDUC, 1997.

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

SANSONE, L. “Nem sempre preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda...”. *Afro-Asia* (UFBA), Salvador - Bahia, n. 18 (1997), p. 165-188.

SANTOS, Jocélio Teles dos. “De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX”. In: *Afro-Ásia*, 32, (2005), p. 115-137.

SCHWAECZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: CNPq/Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus juízes*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SCOTT, Joan. “História das mulheres”. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: EUNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. 3ª ed. Recife: SOS Corpo, abril de 1996. 3ª edição.

\_\_\_\_\_. *A cidadã paradoxal – as feministas francesas e os direitos do homem*. Tradução de Elvino Antônio Funck. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

\_\_\_\_\_. “O enigma da igualdade”. In: *Estudos Feministas*, v. 7, ns. 1-2. (1999), p. 11-30.

\_\_\_\_\_. “A mulher trabalhadora”. In: FRAISSE, G. & PERROT, M. *A história das mulheres no Ocidente. O século XIX*. Porto: Afrontamentos/São Paulo: EBRADIL, 1994, p. 443-475.

SEGATO, Rita. “Gênero, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, nº 2, 2003, p. 339.

SHOHAT, Ella. “Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade”, In: *Cadernos Pagu*, 23 (2004), p.11-54.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 23.

\_\_\_\_\_. “Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial”. In: *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 9, nº1-2, jan/dez 1996, p. 85-98.

\_\_\_\_\_. (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SILVA, Maciel Henrique Carneiro da. “Pretas de Honra: trabalho, cotidiano e representações de vendeiras e criadas no Recife do século XIX (1840-1870)”. Recife, Dissertação de Mestrado, 2004.

\_\_\_\_\_. “Servir ‘de portas a dentro’: pensando Recife e Salvador na segunda metade do século XIX”. In: PAIVA, Eduardo França & IVO, Isnara Pereira (orgs.). *Escravidão*,

*mestiçagem e histórias comparadas* (Coleção Olhares). São Paulo: Annablume/Belo Horizonte: PPGH-UFMG/Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.

SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador, Edições Maianga, 2006.

SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: ADUNEB, 2007.

\_\_\_\_\_. “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX”. In: *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, (1966), p. 57-72.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano e GOMES, Flávio dos Santos. “Negras Minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX”. In: SOARES, Mariza (org.) *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

\_\_\_\_\_; GOMES, Flávio dos Santos & FARIAS, Juliana Farias. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

\_\_\_\_\_. *A negregada instituição: os capoeiras na Corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro: ACESS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SOARES, Márcio de Souza. “A remissão do cativo, alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases c. 1750-c. 1830”. Tese de Doutorado, UFF, 2006.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

\_\_\_\_\_. “A nação que se tem e a terra de onde se vem”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, mai-ago 2004/2.

\_\_\_\_\_. “Can women guide or govern men? Gender and power among African Catholics in Colonial Brazil”. *Seminário* junto ao Harriet Tubman Centre on the African Diaspora, York University/Canadá (manuscrito), 2003.

SOARES, Luis Carlos. *O “Povo de Cam” na capital do Brasil. A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7 Letras, 2007.

SOIHET, Rachel. “A sensualidade em festa: representações do corpo feminino nas festas populares no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX”. In: MATOS, Maria Izilda

Santos de & SOHIET, Rachel (orgs.). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p.177-197.

\_\_\_\_\_. “A história das mulheres”. In: CARDOSO, C. F. & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 276-195.

\_\_\_\_\_. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

\_\_\_\_\_. “História, Mulheres, Gênero: contribuições para um debate”. In: AGUIAR, N. (org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 95-114.

\_\_\_\_\_. “História das mulheres e história de gênero. Um depoimento”. *Cadernos Pagu* (11), 1998, p. 77-87.

\_\_\_\_\_. “Violência simbólica. Saberes Masculinos e representações femininas”. In: *Estudos Feministas*, vol. 5, n. 1, 1º semestre de 1997.

\_\_\_\_\_. *O feminismo tático de Berta Lutz*. Florianópolis: Ed. Mulheres/Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. “Senhores e subalternos no Oeste Paulista”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 233-290.

\_\_\_\_\_. “Lares negros, olhares brancos: história da família escrava no século XIX. Escravidão”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol. 8, nº 16, 1988.

SMITH, Bonnie G. *Gênero e História: homens, mulheres e a prática histórica*. EDUSC, ANO.

SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUSA, Avanete Pereira. *Poder local e cotidiano: a Câmara de Salvador no século XVIII*. Dissertação de Mestrado, UFBa, 1996.

SOUSA, Ione. “Escolas ao Povo: experiências de escolarização de pobres na Bahia”. Tese de Doutorado, PUC, São Paulo, 2006.

THÉBAUD, Françoise. “História das mulheres, História do gênero e feminismo: o exemplo da França”. In: COSTA, Claudia de Lima & SCHMIDT, Simone Pereira (orgs.). *Poéticas e Políticas feministas*. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2004, p. 67-80.

TILLY, Louise A. “Gênero, história social e história das mulheres”. *Cadernos Pagu*, 3 (1994), p. 27-60.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. “O crime do amor”, In: D’INCAO, Maria Angela (org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Conexto, 1989, p. 23.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

\_\_\_\_\_. (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986a.

\_\_\_\_\_. “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 8, ANO, p.7-22.

\_\_\_\_\_. *Ideologia e escravidão*. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986b.

VARIKAS, Eleni. “Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do debate Tilly-Scott”. *Cadernos Pagu*, 3 (1994), p. 61-82.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Currupio, 1987.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. *Da amizade, uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, p. 338.

VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Vols. 1 e 2. Salvador: Editora Itapuã, 1969.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas, escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

\_\_\_\_\_. “Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira”. In: *Revista Brasileira de História da Educação*. Campinas, v. 4, 2002, p. 103-122.

\_\_\_\_\_. “Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível”. In: SEVCENKO, Nicolau & NOVAIS, Fernando A. (orgs.). *História da vida privada no Brasil*

*República: da Belle Époque à Era do Rádio. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 49-130.*

ZIMBA, Benigna. “O contexto da ‘exclusão’ da mulher da rota de escravos de Moçambique para o Brasil, c. 1730- c. 1830”. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro et. al. *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes/Lisboa: ICT, 2006.