

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO NORTE E NORDESTE  
LINHA DE PESQUISA: NORTE-NORDESTE MUNDO ATLÂNTICO  
(DOUTORADO)**

**Gian Carlo de Melo Silva**

**NA COR DA PELE, O NEGRO:**

**Conceitos, Regras, Compadrio e Sociedade Escravista**

**na Vila do Recife (1790-1810).**

**Recife**

**2014**

**Gian Carlo de Melo Silva**

**NA COR DA PELE, O NEGRO:**

**Conceitos, Regras, Compadrio e Sociedade Escravista**

**na Vila do Recife (1790-1810).**

Tesede Doutorado apresentada por Gian Carlo de Melo Silva ao Programa de Pós-graduação em História do Norte Nordeste, da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, como requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientação: Prof. Dr<sup>o</sup> Marcus Joaquim Maciel de Carvalho

Coorientador: Prof. Dr<sup>a</sup> Suely Creusa Cordeiro de Almeida.

**Recife**

**2014**

Catálogo na fonte

S586n Silva, Gian Carlo de Melo.

Na cor da pele, o negro: conceitos, regras, compadrio e sociedade escravista na Vila do Recife (1790-1810) / Gian Carlo de Melo Silva. – Recife: O autor, 2014.

236 f.: il.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho.

Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Suely Creusa Cordeiro de Almeida.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

Inclui referências.

1. História. 2. Recife – História – 1790-1810. 3. Negros. 4. Escravidão. 5. Batismo. 6. Miscigenação. I. Carvalho, Marcus Joaquim Maciel de (Orientador). II. Almeida, Suely Creusa Cordeiro de (Coorientadora). III. Título.

981.34 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2015-10)



## **ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO GIAN CARLO DE MELO SILVA**

Às 14h30 do dia 21 (vinte e um) de fevereiro de 2014 (dois mil e quatorze), no Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, reuniu-se a Comissão Examinadora para o julgamento da defesa de Tese para obtenção do grau de Doutor apresentada pelo aluno **Gian Carlo de Melo Silva** intitulada “**NA COR DA PELE O NEGRO: Conceitos, Regras, Compadrio e Sociedade escravista na Vila do Recife (1790-1810)**”, sob a orientação do professor doutor Marcus Joaquim Maciel de Carvalho, em ato público, após argüição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito “**APROVADO**”, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Suely Creusa Cordeiro de Almeida (co-orientadora), George Felix Cabral de Souza, Jeannie da Silva Menezes, Kalina Vanderlei Paiva da Silva e Flavio José Gomes Cabral. A validade deste grau de Doutor está condicionada à entrega da versão final da tese no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar da presente data, conforme o parágrafo 2º (segundo) do artigo 44 (quarenta e quatro) da resolução Nº 10/2008, de 17 (dezessete) de julho de 2008 (dois mil e oito). Assinam a presente ata os professores supracitados, o Coordenador, Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro, e a Secretária da Pós-graduação em História, Sandra Regina Albuquerque, para os devidos efeitos legais.

Recife, 21 de fevereiro de 2014.

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Suely Creusa Cordeiro de Almeida

Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jeannie da Silva Menezes

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Kalina Vanderlei Paiva da Silva

Prof. Dr. Flavio José Gomes Cabral

Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro

Sandra Regina Albuquerque

***Para meu Titio***

## **Agradecimentos**

Chegar ao momento dos agradecimentos é algo que tem muitos significados, para alguns representa mais uma etapa da construção textual, para outros uma simples formalidade ou um momento solene. No meu caso, me enquadro neste último, pois conseguir chegar aqui exige sacrifícios, reflexão e toda uma revisão dos anos que se passaram enquanto estava lendo, escrevendo, catalogando, pensando ou até mesmo querendo esquecer tudo e fazer outra coisa. Mas até para agradecer precisamos seguir regras, tudo tem que ficar como nos é exigido, não podemos esquecer as questões institucionais, amigos, familiares, crenças e todo o aparato que usamos como base na nossa História.

Vamos seguir uma ordem, que não significa dizer que um ou outro foi mais ou menos importante.

A Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, instituição tradicional de Pernambuco agradeço pela acolhida no PPGH, que chega às suas quatro décadas de existência em busca fôlego para existir por mais algumas décadas.

Dentro desta Instituição não posso deixar de agradecer aos professores do curso de doutorado, todas as cadeiras cursadas, os debates e os encontros foram fundamentais para minha formação.

Ao Prof. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho que aceitou no ano de 2008 orientar um projeto de alguém cheio de sonhos. Fica aqui meu muito obrigado por ter acreditado, pelos puxões de orelha dos últimos anos, sei que eles foram fundamentais para conclusão deste trabalho. Só queria dizer que ainda não deu tempo de aprender inglês como me exigiu no passado, um compromisso que farei a partir de agora.

Na orientação também contei mais uma vez com o apoio basilar da Prof<sup>a</sup> Suely Creusa Cordeiro de Almeida, professora da UFRPE que sempre foi uma mestra que partilhou dos meus sonhos desde a graduação e que me ajudou a ser o que sou. Nossa história começou em maio de 2004 e neste ano teremos exatamente uma década que partilhamos trocas, orientações, momentos bons e ruins. Muito obrigado por tudo.

Aos membros da banca, internos e externos, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Jeannie da Silva Menezes, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Kalina Vanderlei Paiva da Silva, Prof. Dr<sup>o</sup> Flávio José Gomes

Cabral, Prof. Dr<sup>o</sup> George Félix Cabral de Souza e Prof. Dr<sup>o</sup> Ricardo Pinto Medeiros, que aceitaram prontamente participar deste momento.

Não posso esquecer a FACEPE, que mais uma vez me concedeu uma bolsa de estudos no início de meu doutoramento, fundamental para o sustento numa época sem emprego e com muitas leituras para fazer e arquivos para visitar.

A minha família nuclear, para usar o termo da demografia histórica, muito obrigado por toda confiança, pelo zelo e preocupação. Vivemos muitas alegrias, tristezas, mudanças, ao longo dos últimos cinco anos muita coisa se transformou, mas o importante é que estamos juntos e acreditando uns nos outros. Essa família só existe por conta de uma mãe guerreira e única, Claudineide Vieira, uma das razões e motivações que me fez e faz querer estudar e angariar novas “qualidades” e “condições”.

Um pequeno grande homem, Vagne de Melo Oliveira, que consegue me aturar perto ou distante, suportando minhas manias, meus defeitos e ainda diz admirar as qualidades, toda a trajetória que venho seguindo desde o ano de 2005 tem sua presença. Já fui graduando, graduado, metrando, mestre, doutorando e agora um quase doutor e você sempre ao meu lado. Muito obrigado, estas páginas também são suas.

Meus amigos irmãos de outrora João Lamartine (Bob), Jaqueline Kelly (Amore), Onézia Lima (Biloca), Tiane Maria (Aruah), mesmo separados geograficamente vocês estão sempre presentes, quero ter vocês sempre ao meu lado seja onde for, na praia, em casa, nos bailes, na rua. Vamos construindo cada vez mais este edifício que é nossa amizade.

Aos novos amigos, conquistados pelo acaso, que foram se chegando e fazem parte de minha vida: Gustavo Gomes, Luiz Domingos, Jacilene Clemente (especialmente por ter me cedido as imagens dos documentos digitalizadas), Claudinéia Gomes, Betânia Santos, Gissely Lima, Janaina Guimarães, Pollyanna Mendonça, Angelo Assis, Roberta Franco, Karl Leão, Paulo Cadena, Paula Lima.

Também conheci melhor pessoas de algumas paragens do Brasil e que a História Colonial me trouxe. Gente com quem partilho ideias e debates historiográficos, presencial ou virtualmente. Seja na internet ou nos ótimos eventos acadêmicos e as sociais que frequentamos: Marcia Mello, Marcia Amantino, Eduardo França Paiva, Mary del Priore, Francisco Linhares, Ana Paula Megiani,

Paulo Possamai, Sheyla Farias, Marcos Almeida, Antônio Carlos Jucá. E tantos outros de norte a sul do Brasil e do mundo.

Não vou deixar de agradecer aos meus alunos, nos últimos anos convivi com duas instituições de ensino superior que me ajudaram e ajudam a ser o Historiador que sou hoje. Na UFRPE em Garanhuns pude aprender a superar os desafios da sala de aula, lá edifiquei uma base sob a qual me sustento e sigo buscando melhorar cada vez mais. Foi por conta da UFRPE que consegui vir para UFAL, passando alguns meses no Centro de Educação e lecionando as mesmas disciplinas que tinha no Agreste de Pernambuco. Ali, no atribulado CEDU fiz vários amigos para um almoço, um samba, um vinho, para vida. Gente que gosta de viver e ser feliz, matando alguns leões, mas sempre com coragem de seguir em frente.

Nos últimos anos pude aprender mais história, ensinando nos cursos de História da UFAL tenho o desafio diário de ensinar para formar futuros historiadores, cada aula, cada informação trocada alimenta um pouco da esperança e do prazer que sinto quando aprendo e ensino História.

Impossível esquecer também os amigos das aulas de doutorado, gente de perto e de longe, especialmente Helder Medeiros, este seridoense arretado que partilha teorias, fontes e gostos comigo. Ainda na UFPE não posso deixar de agradecer aquela pessoinha que sempre encontro por traz do balcão do PPGH, Sandra, que com seus e-mails criativos me fez dar ótimas gargalhadas nos últimos anos, pena que vou sair da lista.

Quero registrar também um agradecimento para coisas e gente que talvez nem saibam o quanto me ajudaram. Falo da música, seja o samba ou o embalo doce da voz de Maria Bethânia, que estavam me acompanhando como trilha sonora. Também tem a Meryl Streep, que com sua interpretação de Miranda Priestly me fazia esquecer os problemas nas horas que o texto não saia. Nunca poderia esquecer a terra que me acolheu nos últimos anos, Alagoas, lugar que não conhecia e que vem se transformando, espero ver seu crescimento com menos coisas ruins e o fim de seu coronelismo. Foi aqui, nesta antiga comarca de Pernambuco que foram gestadas várias páginas desta tese, em noites de escrita, leitura e reflexão.

Por fim, aos deuses, santos e santas que me protegem, que rogo nos momentos alegres e tristes, buscando forças ou agradecendo pelos sonhos e desejos alcançados. Obrigado por toda proteção, por guiarem os meus caminhos. Amém. Axé.

*Vibra óh minha vila  
A sua alma tem negra vocação  
Somos a pura raiz do samba  
Bate meu peito à sua pulsação  
Incorpora outra vez kizomba e segue na missão  
Tambor africano ecoando, solo feiticeiro  
Na cor da pele, o negro  
Fogo aos olhos que invadem,  
Pra quem é de lá  
Forja o orgulho, chama pra lutar*

*Reina ginga é matamba vem ver a lua de Luanda nos guiar  
Reina ginga é matamba negra de zambi, sua terra é seu altar*

*Somos cultura que embarca  
Navio negreiro, correntes da escravidão  
Temos o sangue de angola  
Correndo na veia, luta e libertação  
A saga de ancestrais  
Que por aqui perpetuou  
A fé, os rituais, um elo de amor  
Pelos terreiros (dança, jongo, capoeira)  
Nasci o samba (ao sabor de um chorinho)  
Tia ciata embalou  
Com braços de violões e cavaquinhos a tocar  
Nesse cortejo (a herança verdadeira)  
A nossa vila (agradece com carinho)  
Viva o povo de angola e o negro rei martinho*

*Semba de lá, que eu sambo de cá  
Já clareou o dia de paz  
Vai ressoar o canto livre  
Nos meus tambores, o sonho vive.*

***Você Sembade Lá, Que Eu Sambo de Cá- o Canto Livre de Angola***

***Unidos de Vila Isabel - 2012***

## RESUMO

A presente pesquisa busca compreender a sociedade colonial a partir da gente de cor, um grupo composto por homens e mulheres demarcados como cabras, crioulos, pardos, pretos, negros e também o africano, uma gente que tinha ascendência com o universo cativo e por mais longínqua que esta fosse, carregavam na cor da pele as marcas da escravidão. Nossa documentação tem por base os registros de batismo da freguesia do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife no final do século XVIII, que são associados a outras fontes manuscritas, cronistas, a legislação da época e a historiografia, uma junção que nos possibilita uma melhor análise dos dados coletados. Entre os apontamentos destacamos a necessidade de compreender quem eram as pessoas de cor na sociedade em tela, os conceitos que emergem através dos dicionários e cronistas são a possibilidade que encontramos em nossa narrativa. A partir disso o emaranhado social começa a ser desvendado com o conhecimento das suas regras e conceitos quando estudamos os batismos ocorridos. Foi possível identificar a ocorrência de batismos coletivos de africanos, a presença de parteiras e o papel dos padrinhos das crianças expostas, todo este cenário composto por pessoas de várias origens, que conviviam cotidianamente com os processos de trocas ocasionados pelas mestiçagens culturais e biológicas que se processaram na colônia. Os principais resultados apontam para a existência de um processo que denominamos de pardialização, no qual encontramos os homens e mulheres classificados como pardos possuindo as melhores condições dentro da sociedade escravista, seja no acesso as alforrias ou aos padrinhos livres. Essa gente vivia cotidianamente com estratégias sociais para garantir sobrevivência, angariar recursos e afastar do seu caminho um passado que remetia ao cativo expresso pela tez.

Palavras-chave: Gente de cor, Sociedade, Mestiçagens, Escravidão, Século XVIII.

## **ABSTRACT**

This research aims to understand the colonial society from people of color, a group of men and women demarcated as goats: creole, mulatto, black, black African and also people who had ancestry in the captive universe by far it was, carried on skin color marks of slavery. Our documentation is based on the baptismal records of the Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife, in the late eighteenth century, which were associated with other manuscript sources, chroniclers, historiography and the law of that time. A junction that allows us to better analyze the data collected. Among the notes, we highlight the need to understand who were people of color in such society. Concepts that emerge from dictionaries and chroniclers are the possibility that we encountered in our narrative. From that, this social tangle began to be unveiled with the knowledge of its rules and concepts when studying the baptisms occurred. It was possible to identify the occurrence of collective baptisms of Africans, the presence of midwives and the role of godparents of children exposed. This whole scene composed of people from various backgrounds, who lived daily with the interchange processes caused by cultural and biological miscegenation which taken place in the colony. The main results point to the existence of a process that we called “pardialização”, in which we find men and women classified as mulatto, having the best conditions within the slave society, in the access to free manumission or groomsmen. These people lived daily using social strategies to ensure survival, raising funds and avoiding the reminiscence of a past captivity expressed by their skin color.

Keywords: Colored people, society, miscegenation, Slavery, Century XVIII.

## SUMÁRIO

<b>1 -Introdução.....</b>	<b>15</b>
<b>2 -Histórias, Conceitos e Dinâmicas de Mestiçagem.....</b>	<b>36</b>
2.1 - Sentidos e Significados: Qualidade, condição, cor.....	40
2.1.1- Castas.....	47
2.2 - A fórmula dos registros e as cores.....	50
2.2.1 - Cores e seus possíveis significados.....	53
2.2.2 - Crioulo e Cabra: “cor”, “nação” ou algo novo?.....	58
2.3 - Condições.....	68
<b>3 -Uma sociedade em tela: os Laços do Batismo em Santo Antônio do Recife.....</b>	<b>77</b>
3.1 - Recebendo a graça de Deus.....	80
3.1.1 - Para além de “aparar as crianças”: as parteiras e o batismo.....	82
3.1.2 - Regras do Batismo.....	87
3.2 - Os filhos da escravidão e o primeiro sacramento.....	88
3.3 - Padrinhos e Madrinhas: Um novo parentesco.....	94
3.4 - O compadrio na escravidão.....	96
3.4.1 - Os Padrinhos de Africanos.....	104
3.4.2 - Os Batismos Coletivos.....	110
3.5 - Os padrinhos e Cabras cativos.....	113
3.6 - Outros afilhados escravos: Pardos e Crioulos.....	117
3.7 - Pretos, Negros e Índio.....	120
3.8 - Uma lógica de apadrinhamento de escravos.....	125
<b>4 -Os Santos Óleos e o mundo da gente de cor livre.....</b>	<b>128</b>
4.1 - Padrinhos de gente de cor livre.....	130
4.2 - Os expostos de cor e seus padrinhos.....	140
4.2.1 - Gente de cor na Roda dos Enjeitados.....	143
4.2.2 - A(s) cor(es)/nação dos Expostos.....	149
4.2.3 - Os padrinhos da Roda.....	160
4.3 - O papel das alforrias: os forros na Pia Batismal.....	166
4.3.1 - “... disse que forrava a dita criança...”.....	174
<b>5 -Dinâmicas das misturas: Mães, Famílias e gente de cor na Sociedade Escravista.....</b>	<b>183</b>

5.1 - As consequências das misturas.....	186
5.1.1 - Filhos do vosso ventre.....	195
5.2 - Os filhos do pecado: concubinato e paternidade.....	197
5.2.1 - Luzia: devota, filha natural e viúva.....	200
5.3 - Os “ventres” de cor no cativo e na “liberdade”.....	202
5.3.1 - Mães de cor casadas.....	203
5.3.2 - Mães Solteiras.....	204
5.3.3 - Um Zeloso sacristão e senhor de escravos.....	205
5.3.4 - Os “senhores de cor” e o escravo dono de escravo.....	212
<b>6 - Algumas conclusões.....</b>	<b>221</b>
<b>7 - Fontes.....</b>	<b>226</b>
7.1 - Fontes Impressas e Dicionários.....	226
7.2 - Fontes Manuscritas.....	228
7.2.1 - Arquivo Histórico Ultramarino.....	229
7.2.2 - Biblioteca Nacional.....	229
7.2.3 - Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife- IMSSAR.....	229
7.3 - Instituto Arqueológico Histórico Geográfico Pernambucano - IAHGPE.....	229
7.4 - Referências Bibliográficas.....	230

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

**AIMSSAR** – Arquivo da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife

**IAHGPE** - Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano

**AHU** – Arquivo Histórico Ultramarino

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico I – Número de expostos por sexo e ano de abandono 1790-1800.....	145
Gráfico II – Expostos separados por classificação de cor e nação.....	151
Gráfico III - Cor/nação das crianças alforriadas na pia 1790-1800.....	178
Gráfico IV - Filhos de casais identificados por cor/nação entre 1790-1800.....	190
Gráfico V – Distribuição das Mães escravas solteiras por cor/nação 1790-1800....	212
Gráfico VI – Escravos dos senhores de cor entre 1790-1800.....	214

## LISTA DE QUADROS

Quadro I - Significado das cores nos dicionários do século XVIII.....	54
Quadro II - Significado dos termos crioulo e cabra nos dicionários do século XVIII.....	60
Quadro III - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas x Cor/Nação e condição dos batizados entre 1790-1800.....	79
Quadro IV - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas de escravos x Cor/Nação dos batizados entre 1790-1800.....	103
Quadro V - Condição Jurídica dos Padrinhos e Madrinhas de escravos Africanos 1790-1800.....	104
Quadro VI - Condição Jurídica dos padrinhos e madrinhas de escravos Cabras 1790-1800.....	113
Quadro VII – Condição Jurídica de padrinhos e madrinhas de escravos pardos e crioulos. 1790-1800.....	117
Quadro VIII – Condição Jurídica de padrinhos e madrinhas de escravos pretos, negros e índio. 1790-1800.....	121
Quadro IX - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas de crianças de cor livres 1790-1800.....	133
Quadro X - Enjeitados por sexo entre 1790-1800.....	144
Quadro XI - Padrinhos brancos de crianças expostas de cor 1790-1800.....	161
Quadro XII - Estado civil dos padrinhos de crianças forras.....	176
Quadro XIII - Cor/Qualidade das mães de filhos alforriados 1790-1800.....	180
Quadro XIV - cores e nações de pais e filhos 1790-1800.....	187
Quadro XV - Cor/Nação da Mãe X Cor/Nação do Filho 1790-1794.....	196
Quadro XVI - Condição Jurídica, Estado Civil e cor/qualidade das mães de crianças batizadas 1790-1800.....	203
Quadro XVII - Escravos da Família Brainer -1811.....	208

## 1 - Introdução

*(...) As cores, que tem, e teve sempre opostas a sua cor parda, foram a branca, e a preta. O que tem feito ditosas, e bem-aventuradas estas duas cores, foram os povos, e nações, de que cada uma delas tem sido principio, e origem; os Príncipes, Reis, e Monarcas, que dominaram estes povos; as Pessoas grandes, e assinaladas em todos os estados, e cerarias: é porque assim a cor branca, como a preta tenham para si que tudo isto faltava na cor parda, este seria o motivo de a terem por menos ditosa, e bem-aventurada. Mas enganavam-se certamente, assim a cor branca, como a preta; porque a cor parda em tudo isto tem sido não só tão bem-aventurada, e ditosa como elas, mais ainda coisa mais. A cor parda também tem sido principio, tronco e origem de povos, e nações inteiras (...).*

*Fr. Antônio de Santa Maria Jaboatão – 1745<sup>1</sup>.*

Em 1745 Frei Jaboatão proferia na Igreja do Livramento de Santo Antônio do Recife um sermão no qual procurava não só justificar a cor parda do beato Gonçalo Garcia, como também exalta-la para “credito, lustre, honra, e gloria, de todos os que pela sua cor se chamam *Pardos*”. Em suas explicações tenta mostrar quais as grandiosidades dos que possuem esta cor, que são bem-aventurados e devem honrar o grupo que pertencem. A partir disso, nos perguntamos quais seriam as estratégias sociais desenvolvidas pelos ditos pardos e por toda gente de cor que habitava em Santo Antônio no final dos setecentos?

No sermão o autor tece uma narrativa em que vai desvendando aspectos sobre um cenário que não podemos mais conhecer, somente inventá-lo a partir dos indícios deixados nos documentos existentes para o período. Neste sentido, ao estudar a gente de cor e neste grupo os pardos, queremos compreender um pouco do lugar que lhes era acessível no Recife colonial, uma sociedade envolta pela escravidão, um espaço “de muitos e incontáveis pactos” repletos de “deveres

---

<sup>1</sup> JABOATÃO, Frei. Antônio de Santa Maria. Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Economiástico, recitado em a nova celebridade, que consagram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor: o Beato Gonçalo Garcia, Na sua Igreja do Livramento em Santo Antônio do Recife, aos 12 de setembro do ano de 1745. *In*: Fr. Antônio de Santa Maria Jaboatão. **Jaboatão Mystico em correntes sacras dividido. Corrente Primeira Panegyrica, e Moral, oferecida, debaixo da Proteção da Milagrosa Imagem do Senhor Santo Amaro, venerada na sua Igreja Matriz de Jaboatão, ao ilustríssimo e excelentíssimo Senhor Luiz Jozé Correa de Sá, Governador de Pernambuco, por Fr. Antônio de S<sup>ta</sup> Maria Jaboatão, Filho da Provincia de Santo Antônio do Brasil.** Lisboa, Oficina de Antônio Vicente da Silva, Anno de 1758. p.198.

cruzados de graça e gratidão”<sup>2</sup>. Tais pactos, em nossa narrativa, ocorreram na freguesia do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife, um palco onde atuaram homens e mulheres de origens e culturas diferentes, construindo famílias e a sociedade da época, gerindo suas ações, seus parentes, suprimindo as necessidades e movimentando a engrenagem cotidiana.

### 1.1- A cor como problema ou o problema da cor

As questões que envolvem o estudo da gente de cor, descendente das várias mestiçagens biológicas e culturais ocorridas ao longo dos séculos no Brasil, tem feito parte dos estudos historiográficos recentes a partir da década de noventa do século passado. Conforme lembra Vainfas “miscigenação étnica e mescla cultural são problemáticas afins, embora não idênticas, que atualmente estão na ordem do dia da historiografia ocidental produzida sobre a colonização ibérica nas Américas”<sup>3</sup>. Porém, desde o século XIX o tema desperta interesse nos autores que escreveram sobre o Brasil. Neste bojo o primeiro deles foi Karl von Martius, vencedor do concurso de monografias cujo tema era *Como escrever a história do Brasil*, promovido pelo IHGB em meados do XIX<sup>4</sup>. Vitorioso, o alemão enfatiza que a melhor forma de compreender o passado brasileiro residia no estudo articulado das três raças, conforme lembra o autor: “qualquer que se encarregue de escrever a História do Brasil (...) jamais deverá perder de vista quais os elementos que ahi concorrerão para o desenvolvimento do homem (...) tendo convergido de modo muito particular as três raças”<sup>5</sup>. O projeto de como escrever a história do Brasil mostrava a fórmula

---

<sup>2</sup> Os pactos que Antônio Manuel Hespanha aborta são considerados por ele o cimento das sociedades coloniais. Estes geravam obrigações mútuas entre os pares, sejam em situações banais, como a troca de favores no cotidiano ou quando a elite usava o seu poder para conquistar benesses que iriam beneficiar a todos, nas palavras do autor, o momento quando a nobreza exercia “sua função natural da cabeça de representar todo o corpo”. HESPANHA, Antônio Manuel. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos. **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociabilidades**. p. 11.

<sup>3</sup> VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *In: Tempo*, agosto de 1999. p. 1.

<sup>4</sup> O concurso realizado pelo IHGB ocorreu na década de 1840, poucos anos após a fundação do instituto e tinha por objetivo escrever a história da nação. O instituto tinha a missão de elaborar uma história nacional, construindo uma identidade nacional que deveria ser difundida a partir da educação, com a finalização do concurso a obra vencedora passou a fazer parte das aulas e dos manuais didáticos usados nas escolas. FONSECA, Thais Nívia de Lima e. **História e Ensino de História**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p.46.

<sup>5</sup> MARTIUS, Karl von. *Apud*. SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 112; VAINFAS, *Op. Cit.* p. 2.

ideal para compreensão da nação, porém, como lembra Lilia Schwarcz, cada “raça” tinha um papel neste desenvolvimento, o branco era o civilizador, o índio precisava ter sua dignidade restituída e ao negro cabia “o espaço da detração, uma vez que era entendido com fator de impedimento ao progresso da nação”<sup>6</sup>. Mesmo com uma divisão tão demarcada, Vainfas lembra que Martius teve primazia ao articular os papéis dos povos na formação brasileira, sendo retomado tal aspecto somente no século posterior.

Passadas algumas décadas, no início do século XX outro autor volta a tocar no papel das misturas para formação da sociedade brasileira. O médico Manoel Bomfim escreveu a obra *O Brasil na América*, nela o autor tenta mostrar o caráter benéfico das misturas para o Brasil. Buscando enfatizar o lado positivo das mestiçagens Bomfim diz que

o Brasil se fez à custa de desenvolvido cruzamento, em que entram, finalmente, as três raças humanas extremas. Se se admite qualquer inconveniente em tais cruzamentos, há que admitir, com isto, que a nação brasileira está radicalmente prejudicada no seu elemento de valor – o Homem (...) pode-se admitir que o cruzamento, nos casos da população brasileira, em vez de ser um mal, é uma vantagem.<sup>7</sup>

E posteriormente continua afirmando sua posição argumentando que,

(...) no Brasil que aí existe, no Brasil tradicional, efetivo e real, desde os seus primeiros anos até hoje, o povo, a realidade mesma da nação, é mistura, já agora indestrinçável, mistura que poderá realizar um novo tipo etnográfico, um produto estável, mas que, jamais, será um tipo branco de relativa pureza (...).<sup>8</sup>

Como é possível notar, Bomfim, enfatiza um aspecto benéfico da miscigenação, utilizando os termos próprios de sua formação em medicina, sua narrativa é escrita comparando o cruzamento de homens e mulheres com seus conhecimentos de genética Mendeliana. Tal abordagem, apesar de importante, deixa de lado as dimensões étnicas e culturais que são concernentes ao tema. Porém, ao criticar o discurso raciológico da época Bomfim consegue abordar com as

---

<sup>6</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 112.

<sup>7</sup> BOMFIM, Manoel. **O Brasil na América**: caracterização da formação brasileira. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 167.

<sup>8</sup> *Ibidem*. p. 183.

mesmas bases científicas o lado positivo da miscigenação, ao contrário dos que falavam em degeneração, o autor conclui que “do choque das tradições, nos povos misturados, resulta sempre um desfazer e refazer de tipos e instituições”<sup>9</sup>, e através dessa “população cruzada que a nação apareceu”<sup>10</sup>.

Na década de 1930 dois autores trazem novamente o papel das “raças” como uma das temáticas em suas obras, sem ela não seria possível entender a formação brasileira. Com a publicação em 1932 da obra *Casa-grande e Senzala*, Gilberto Freyre consegue avançar na perspectiva de observação dos aspectos biológicos da mestiçagem, o autor valoriza o papel da cultura dos povos colonizadores europeus e africanos em contato com a cultura ameríndia. Assim, para Freyre só era viável entender a formação do Brasil tendo como base a compreensão de seus antagonismos fundantes. Conforme assevera só

(...) tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos (...).<sup>11</sup>

Com tal observação dos antagonismos econômicos, sociais e culturais é que Freyre ressalta o papel que coube a cada cultura na construção social brasileira durante os anos de colonização. Tal edificação cotidiana em suas palavras se processou num esforço que não buscava uma europeização do espaço colonial, para ele no Brasil, a “cultura europeia se pôs em contato com a indígena”, recebendo como fator aglutinador o “óleo da mediação africana”<sup>12</sup>. Os choques culturais que ocorreram só puderam ser superados através da miscigenação, tanto a proveniente do intercuro sexual, quanto a que ocorria diariamente por meio das crenças e costumes pertencentes a cada povo. Sua obra foi pioneira por abrir caminho sobre o prisma cultural na formação do Brasil, apesar disso passou alguns anos em segundo plano na historiografia, recebendo muitas críticas pelo caráter

---

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 187.

<sup>10</sup> *Ibidem*. p. 206. VAINFAS. *Op. Cit.* p. 5.

<sup>11</sup> FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala** - Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª Edição. São Paulo: Global, 2006. p. 69.

<sup>12</sup> *Ibidem*. p.115.

“adocicado” pelo qual interpretou as relações entre senhores e escravos, criando o mito de uma relação democrática na sociedade escravista colonial.

Para entender as condições inerentes às mestiçagens ocorridas na América Portuguesa, as abordagens de Gilberto Freyre oferece uma interpretação social a partir da casa-grande, sem esquecer que esta era um elemento de congregação, em que a vila, a freguesia, a senzala, os escravos, os agregados e principalmente a família estavam inseridas. Além disso, ressalta a importância da família, como uma unidade basilar para o contexto colonial, sem a qual dificilmente as intenções de povoamento, difusão da fé católica e da moral cristã teriam sido desenvolvidas no Brasil Colonial. Como um coração, “vivo e absorvente órgão da formação social brasileira”<sup>13</sup>, o universo familiar conseguiu em um só tempo ter e ser “a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais econômicas”<sup>14</sup>.

Outra obra que marcou o período foi a de Sergio Buarque de Holanda. O livro *Raízes do Brasil*, lançado em 1936 buscou enfatizar os elementos fulcrais de nossa formação social através de fontes menos numerosas do que as de Freyre. Sua inovação estava em fugir dos aspectos das teorias raciais, partindo para uma abordagem ligada a psicologia e a história social, o autor enfatiza que a origem dos portugueses já é fruto de um povo mestiço. Nas raízes de tal argumento Holanda aponta que o Brasil

(...) não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole. Já antes de 1500, graças ao trabalho de pretos trazidos das possessões ultramarinas, fora possível, no reino, estender a porção do solo cultivado, desbravar matos, dessangar pântanos e transformar charnecas em lavouras, com o que se abriu passo à fundação de povoados novos (...).<sup>15</sup>

Com isso, o processo desencadeado a partir dos contatos com os povos indígenas e os africanos transladados foi algo complementar e no qual já existia um conhecimento prévio por parte dos colonizadores portugueses, contudo, o caráter diferencial do contexto local contribuiu para o processo de mestiçagens ocorrido no

---

<sup>13</sup> *Ibidem*. p. 85.

<sup>14</sup> *Ibidem*. p.115.

<sup>15</sup> HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 53.

Brasil. Os contatos ocorridos foram facilitados pela ausência nos portugueses de “qualquer orgulho de raça”, o que resultou num processo de formação social em que a mestiçagem “representou, certamente, notável elemento de fixação ao meio tropical e não constituiu, na América portuguesa, fenômeno esporádico, mas ao contrário, processo normal”. Sem isso, não teria possibilitado o desenvolvimento de uma sociedade colonial ao longo de mais de trezentos anos e o posterior nascimento de uma “pátria nova”<sup>16</sup>.

Uma nova perspectiva é aberta em âmbito internacional a partir dos estudos feitos por Charles Boxer. Em sua pesquisa ganhou destaque os estatutos de pureza de sangue, como bases para o estudo das relações raciais no império português. Na obra *O império colonial português* o autor apresenta na parte dedicada as “características do império” um tópico dedicado ao que denominou “pureza de sangue” e “raças infectas”. Nele são tecidas considerações sobre como os judeus, os escravos negros e os indivíduos de sangue misturado sofriam discriminação. O autor mostra vários exemplos nas diversas localidades sob administração portuguesa em ultramar, revelando o papel dos contextos locais e os interesses religiosos e políticos na existência dos preconceitos raciais e na busca da “pureza de sangue”.

Boxer lembra que a inclusão dos negros e seus descendentes mestiços foi algo que ocorreu desde os Seiscentos. Tal inclusão ocorreu pela ligação direta que era feita entre o sangue negro e a escravidão, como argumenta o autor,

(...) de início, as desqualificações por motivo racial se limitaram a descendentes de judeus, mouros, (ou seja, muçulmanos) e hereges, tratando-se, assim, de preconceito tanto religioso como racial; no entanto, desde o início do século XVII, mulatos e negros estavam sendo legal e especificamente discriminados, por causa da estreita associação entre escravidão e sangue negro (...).<sup>17</sup>

Ainda no bojo da inclusão dos descendentes do sangue negro no rol dos indivíduos “impuros” Boxer mostra que no século XVIII existiam disputas entre homens que se consideravam brancos contra o acesso da gente de cor em ordens

---

<sup>16</sup> *Ibidem*. p. 66.

<sup>17</sup> BOXER, Charles R. **O império marítimo português**. 1415-1825. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 275.

religiosas e nos cargos municipais ou judiciários<sup>18</sup>. Algo que é ratificado por Carneiro ao afirmar que a ação discriminatória englobou vários grupos, não só os judeus. Lembra-nos a autora que o “forte preconceito racial atingiu também outros grupos étnicos, como: o mouro, o mourisco, o negro, o indígena e o cigano”<sup>19</sup>. Além do negro, a gente de cor que habitava o ultramar e começou a conquistar alforrias, somados ao nascimento de pardos livres, provocou no contexto colonial a necessidade de adaptações por parte do poder português, afinal de contas eram súditos nascidos nas possessões ultramarinas, que galgavam espaços de inserção no contexto sócio-político da sociedade colonial. Porém, com o avançar da expansão imperial portuguesa, novas formas de discriminação foram incluídas, com isso o século XVII o qual se referiu Boxer é o marco dos novos significados que o preconceito de sangue passou a ter.

Observasse que a partir deste período passou a ser gestada uma associação entre “impureza” e “desonra” ligadas a cor, em especial aos frutos oriundos das mestiçagens. Um novo significado que acompanhou o desenvolvimento da escravidão na colônia, como afirma Larissa Viana, o “estigma se revestiu de novos significados a partir da experiência colonial”. Tal processo criou a “impureza” dos mulatos, sendo originada a partir “da idéia de uma maldição lançada sobre os africanos e seus descendentes, conservando-se assim uma matriz de ordem religiosa na identificação da “impureza” dos mulatos”.<sup>20</sup>

Seguindo as leis portuguesas é possível verificar que existiram mudanças graduais com o passar dos anos. Desde o surgimento do estatuto de pureza de sangue nas Ordenações Afonsinas no século XV, a posterior inclusão de ciganos e indígenas entre os impuros ocorreu no XVI nas Ordenações Manuelinas, até que nas Ordenações Filipinas o acesso aos cargos públicos, eclesiásticos e títulos de honra foram restringidos aos negros e mulatos<sup>21</sup>. Quando no século XVIII as restrições foram revogadas, a partir das medidas

---

<sup>18</sup> *Idem*. **Relações raciais no Império Colonial Português 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967. pp. 149-151.

<sup>19</sup> CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito Racial – Portugal e Brasil-colônia**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 113.

<sup>20</sup> VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. pp. 53-58.

<sup>21</sup> Mesmo com a inclusão na legislação de tais impedimentos, a historiografia tem revelado que alguns homens de cor conseguiram alcançar benesses que lhes seriam restritos pela lei. Raminelli em artigo recente mostra que o debate em relação à cor esteve presente nas crônicas do período colonial, desde Vieira, passando por autores como Benci, Brito Freire e Simão de Vasconcelos. Em seu estudo o autor observou alguns mulatos que conseguiram alcançar cargos em Portugal e mostra como no Brasil o preto Henrique Dias, mesmo tendo recebido promessas de honrarias, a mesa de

tomadas por Pombal, os negros e seus descendentes não foram excluídos da lista, permanecendo assim até a constituição de 1824, já no período Imperial<sup>22</sup>.

Com a difusão dos estudos em relação ao negro ocorrido a partir de 1980, muito em decorrência das influências de uma renovação historiográfica, o negro passou a ser um sujeito histórico. A partir disso emergem outros prismas que mostram a gente de cor a partir da família, como agentes negociadores na sociedade colonial e ainda a necessidade de compreendermos a África para que os possamos conhecer melhor a escravidão no Brasil. Contudo somente na década de noventa é que emergem estudos que trazem as mestiçagens como foco principal, neles as questões relativas a cor são fundamentais. Vainfas afirma que “a ascendência de sangue, mais do que a cor, possuía importância capital na vida cotidiana da colônia, embora a cor e as posses do indivíduo, maiores ou nenhuma, jogassem também seu papel”<sup>23</sup>, um papel que vem ganhando destaque nos últimos vinte anos, mostrando o crescimento e a maturidade que o tema vem ganhando no meio historiográfico.

Entre os estudos que trazem o papel da cor para sociedade brasileira podemos citar inicialmente o da historiadora Hebe Mattos. Em *Das cores do silêncio* é possível entender os significados que foram atribuídos ao termo pardo no Brasil do século XIX, entre estes sentidos a autora conclui que além de marcar um lugar social, a “designação ‘pardo’, para os homens livres, (...), representa muito melhor o ideal hierárquico” da sociedade Oitocentista, acrescentando que este ideal reservava espaços específicos para todos os que compunham a tessitura social, fossem eles escravos, libertos, descendentes livres de africanos, cristãos velhos e brancos<sup>24</sup>. Tal assertiva da autora contribui para que possamos pensar no período colonial como o ser “pardo” estava relacionado a pertencer a um grupo dentro da hierarquia social, pois apesar de seu estudo ser voltado para o XIX, a autora fornece indicações que

---

consciência e ordens o negou, restando para ele os títulos militares. Para Raminelli, “nem sempre a qualidade dos suplicantes anulava os entraves provocados pela cor e pela origem cativa”, e conclui, apontando que “o impedimento de cor era sobretudo social e não racial”. RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor – mulatos no Brasil e em Portugal c.1640-1750. In: **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, vol. 28, nº48, pp. 699-723.

<sup>22</sup> MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004. p. 14.

<sup>23</sup> VAINFAS. *Op. Cit.* p.12.

<sup>24</sup> MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio** – Os significados da Liberdade no Sudeste Escravista Brasil Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 361.

existiu uma construção social anterior, o que nos permite pensar no período colonial como um espaço desta formação, deste lugar que o pardo passa a ocupar.

Hebe Mattos aponta que algumas pesquisas tem se debruçado em entender os vestígios deixados sobre essa camada da população. Na sua obra chama atenção para o processo de apagamento da cor do indivíduo no sudeste escravista. Tal processo pode ter sido iniciado no final do XVIII quando existe o crescimento populacional da gente de cor livre e liberta, que passa a buscar inserção social e o afastamento de um passado ligado ao cativo. Neste contexto, a autora lembra que no fim do período colonial o Brasil contava com uma população livre de aproximadamente 54% distribuídas de forma quase que igualitária entre *brancos* e *pardos*. Apenas alguns anos antes, em 1780, a população livre classificada como parda correspondia a 1/3 do total<sup>25</sup>. No caso de Santo Antônio do Recife, essa gente de cor no final da década de 1790 já atingia mais de 50%<sup>26</sup>. Em todos os casos o que podemos constatar é o crescimento desta camada populacional de cor.

Ainda para o Oitocentos a pesquisa de Ivana Stolze Lima, *Cores, marcas e falas* busca compreender a formação da identidade nacional, nele a autora percorre os sentidos que a mestiçagem racial ocorrida no Brasil foi ganhando através dos discursos vinculados na imprensa. Entre outras afirmações a autora consegue perceber o imbricamento existente entre a cor do indivíduo e sua condição social, exemplifica que as revoltas ocorridas nas províncias do Norte para que não fossem diferenciados os indivíduos livres pela sua cor, seria um indicativo da vivência ambígua e da perda de espaço social que a associação com uma cor negra poderia trazer a estas pessoas<sup>27</sup>.

Analisando um contexto entre os séculos XVIII e XIX Roberto Guedes, a partir das análises realizadas para Porto Feliz em São Paulo, conseguiu mostrar as diferenças que poderiam existir nos domicílios a partir da cor dos chefes da família. Ao analisar a composição domiciliar na região, pode observar que “a cor referendava uma hierarquia dentro do domicílio”, identificando ainda que existia na localidade “uma situação limiar de cor entre a escravidão, a liberdade e a marca do

---

<sup>25</sup> MATTOS. *Op. Cit.* 2004. p. 16.

<sup>26</sup> SILVA, Gian Carlo de Melo. **Um só corpo, uma só carne**: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife Colonial (1790-1800). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010. pp. 155-189.

<sup>27</sup> LIMA, Ivana Stolze. **Cores, marcas e falas**: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

antepassado escravo”<sup>28</sup>. Tal hierarquia pode ser um reflexo do que existiu na sociedade colonial, um espelho que reproduzia no interior do domicílio o reflexo de um contexto maior. Enfatiza o autor que a cor seguia uma lógica fluída dentro de uma sociedade escravista, representando um elemento de negociação política feita entre os subalternos e as elites. Com isso, mudar de cor poderia significar a mobilidade social de homens e mulheres dentro da hierarquia social. Segundo observou nas listas nominativas que a teve acesso, as circunstâncias sociais demarcavam o crescimento e o decréscimo da gente de cor, existindo uma “mobilidade social, ascendente e descendente conforme as circunstâncias sociais, que transformava um pardo em branco, um branco em pardo, um pardo em negro”<sup>29</sup>.

Numa abordagem mais ampla Sílvia Lara ao estudar o século XVIII, apresenta elementos para compreensão da diferenciação social existente no período. Para ela existiu na sociedade colonial a necessidade de ver e ser visto, uma das possibilidades estava na indumentária, que passou a ser legislada, demarcando o que poderia ou não ser usado pela gente de cor. Em suas palavras:

(...) as roupas, os tecidos e os adornos usados pelas pessoas eram lidos como símbolos da presença ou ausência de riqueza e poder, como signos de comportamentos e costumes louváveis ou escandalosos, de domínio ou submissão, a cor da pele e outras marcas físicas foram incorporadas, sobretudo nas Conquistas, à linguagem visual das hierarquias sociais.<sup>30</sup>

Nesta dinâmica, que incorporou novas formas de distinção, ocorria o crescimento da gente de cor livre, que buscava através do uso dos símbolos, demarcar sua diferença em relação ao escravo. Quando uma pessoa de cor alcança distinção social, ocupando um espaço que seria de outro, a cor poderia ser usada como um elemento de desqualificação, associando o indivíduo a um passado de origem africana para demarcar o seu lugar na hierarquia social. Com isso a cor deve ser analisada como um elemento que identificava e classificava socialmente a

---

<sup>28</sup> GUEDES, Roberto. **Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)**. Artigo publicado no 3º Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2007. pp. 14-15. Disponível em: <<http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/58.58.pdf>>. Acesso em 20/12/2013.

<sup>29</sup> GUEDES, Roberto. **Egressos do Cativo**: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798 - c.1850). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008. p.102.

<sup>30</sup> LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 100.

sociedade escravista. O fato de “nomear as pessoas como negros, cafuzos, pardos, pretos e crioulos era uma forma de afastá-las dos brancos”<sup>31</sup>.

Todos estes viviam em “um estado de permanente tensão” conforma Cacilda Machado, que em estudo dedicado a região de São José dos Pinhais no Paraná no final do XVIII e início do XIX, mostra como as relações cotidianas eram tecidas pela gente de cor e os brancos numa região com uma escravaria crioula, uma população mestiça grande e com poucos homens e mulheres brancos<sup>32</sup>. Analisando suas fontes a autora pode perceber o que indicou Lara sobre a existência de uma demarcação das hierarquias sociais, a gente de cor vivia numa sociedade em que a diferença precisava ser demarcada. Assim, absorver o ideário patriarcal da elite seria uma das formas de “movimentação ascendente na hierarquia social”<sup>33</sup>. Sua perspectiva mostra que por mais homogêneo que possa parecer o grupo de gente de cor não era homogêneo, nele existiam diferenças que deviam ser constantemente demarcadas e criadas, separando aquela multidão entre os que eram livres, escravos, libertos, pardos, crioulos, pretos, africanos e cabras.

Ressaltando a existência de um contexto bastante heterogêneo entre o grupo de pardos, Larissa Viana, lembra que “não se deve buscar uma essência caracterizadora dos pardos, como se se tratasse de um grupo homogêneo ou estável”<sup>34</sup>. Existiam conflitos e diferenças dentro das irmandades, que eram divididas entre brancos, pretos e pardos, foram espaços sociais e hierárquicos que nem todos puderam ocupar, a questão da cor estava inserida em todas elas, sendo um reflexo da sociedade. Ao estudar as irmandades de pardos do Rio de Janeiro, através de seus compromissos, concluiu que os pardos ao convergirem para tais confrarias “buscavam consolidar laços de solidariedade e redes de proteção com outras pessoas nascidas no espaço colonial”<sup>35</sup>, com tal inserção conseguiam construir para o seu grupo “atributos sociais alternativos, ligados substancialmente à idéia de honra e distinção social”<sup>36</sup>, o que mais uma vez ratifica que existia no Setecentos uma

---

<sup>31</sup> *Ibidem.* pp. 140-144.

<sup>32</sup> MACHADO, Cacilda. **A Trama das Vontades**: negros, pardos e brancos na construção da hierarquia social do Brasil escravista. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. pp. 132-133.

<sup>33</sup> *Ibidem.* p. 202.

<sup>34</sup> VIANA, *Op. Cit.* p. 103.

<sup>35</sup> *Ibidem.* p. 226.

<sup>36</sup> *Ibidem.* p. 227.

busca por inclusão social e diferenciação dentro do grupo de homens e mulheres de cor, funcionando as irmandades como um destes mecanismos de delimitação social.

Eduardo França Paiva, como será mostrado ao longo da narrativa, nos fornece as principais bases de nossa interpretação da sociedade que existia em Santo Antônio. Através de suas pesquisas sobre as qualidades e condições existentes no período colonial é possível transpor sua interpretação para nossas fontes documentais. Nelas temos informações que num primeiro momento podem parecer negligenciáveis, mas quando interpretados de forma quantitativa fornecem dados sobre a gente de cor e como ela estava imersa na sociedade. Na obra *Dar nome ao novo*<sup>37</sup> o autor aborda o que denominou de dinâmicas de mestiçagens, partindo para observação de como os processos desencadeados a partir dos contatos culturais e biológicos foram se transformando na prática cotidiana colonial, ligada ao encontro do novo, as novas lógicas que precisaram ser engendradas em busca de encontrar significados para os novos símbolos e necessidades que emergiram no Novo Mundo.

Algumas pesquisas têm apresentado dados semelhantes sobre a inserção e o lugar social da gente de cor no Brasil entre o período colonial e imperial. O papel múltiplo das classificações, o mosaico de cores existentes na época é algo encontrado em várias localidades. É um apontamento geral nas pesquisas, que os pardos buscavam diferenciação social e que as irmandades e confrarias funcionavam como um dos locais que tal necessidade. A cor é sempre algo fluído, sendo ela um mecanismo acionado dependendo dos interesses políticos e sociais. Como indicou Loiola, a cor seria como um pêndulo, inclinado conforme “propósitos e interesses dos grupos dominantes”<sup>38</sup>. Ao pesquisar a capitania dos Guayases<sup>39</sup>, região que recebeu durante o XVIII muitos escravos africanos que eram trazidos pela Capitania da Bahia, a autora mostra a existência de hierarquias sociais e como os escravizados e seus descendentes buscaram o acesso a liberdade. Sua pesquisa apresenta dados significativos para compreensão da escravidão e as mudanças

---

<sup>37</sup> PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Tese Titular. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: O Autor, 2012.

<sup>38</sup> LOIOLA, Maria Lemke. **Defeito ou acidente?** Mulatos e pardos na produção da hierarquia social em Goiás colonial. p.13. Disponível em: <[http://extras.ufg.br/uploads/113/original\\_Maria\\_Lemke\\_Loiola.pdf](http://extras.ufg.br/uploads/113/original_Maria_Lemke_Loiola.pdf)> Acesso: 26/12/2013.

<sup>39</sup> *Idem*. **Trajetórias Atlânticas, percursos para liberdade**: africanos e descendentes na Capitania dos Guayases. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007.

sociais ocorridas nos Setecentos na região a partir da análise da “atribuição colonial”, que engloba aspectos sobre cor, procedência e grau de liberdade, interpretando sua relação com a condição social dos indivíduos, mostrando que os estigmas da cor, não cercearam apenas os africanos, mais todos os seus descendentes, toda gente de cor.

Como verificamos ao longo dos anos, desde Von Martius, ocorreu uma mudança significativa nas abordagens sobre o estudo da gente de cor. No século XIX eram tratados a partir de uma perspectiva do estudo das raças<sup>40</sup>, buscando entender a contribuição para construção da nação. A abertura dada para uma interpretação das contribuições culturais feitas por Freyre no XX e as possibilidades abertas pela historiografia a partir da década de 1980 permitiram a observação das diferenças entre os grupos, as hierarquias ganharam mais contornos, não se estuda mais o negro como ligado ao cativo. Sem tais modificações não seria possível hoje ampliar os prismas de análise, mostrar como a gente de cor se inseria e movimentava o cotidiano colonial em suas diversas espacialidades geográficas.

Nossa narrativa esta inserida nas novas perspectivas abertas, contribuindo para os estudos historiográficos sobre a gente de cor no Brasil e em específico na Capitania de Pernambuco nos Setecentos. A gente de cor era um grupo diferenciado socialmente, mas que compunha o cenário mestiço que procuramos conhecer. Nos documentos que analisamos são identificados a partir de terminações como: pardos, crioulos, pretos, africanos, cabras, índios e negros. Terminações que abrangem indivíduos independentemente de sua condição social e civil. Alguns formavam

---

<sup>40</sup> Ressaltamos que para entender o período colonial não é possível transpor os conceitos raciológicos que ganharam força no Brasil a partir da década de 1870. O preconceito no XVIII estava mais ligado ao sangue, ao defeito mecânico, a falta de nobreza dos indivíduos. Já no XIX observamos uma necessidade de demarcar a partir de fenótipos e caracteres físicos que marcavam as raças entre evoluídas e atrasadas. Hebe Mattos estudando a aplicação do conceito de raça para época colonial argumenta que devido à diferenciação social existente no Brasil existia uma sociedade “escravista com hierarquias sociais e classificações proto-raciais específicas”, tais especificidades estariam presentes nas leis e no estatuto de pureza de sangue e não num estudo com bases no cientificismo, como ocorreu nos oitocentos. MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império Português: o Antigo Regime em perspectiva. In: BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (século XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 150. Como lembra Paiva, o termo “Raza” nos dicionários espanhóis do século XVII era empregado para “identificar e julgar pejorativamente a origem moura ou judia de indivíduos”. PAIVA, Eduardo França. Raça, Etnia, Diáspora: os porquês das impropriedades. **Conferência proferida no Workshop Grupo de Pesquisa Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização – séculos XV a XIX**. Sabará, 2011. p. 6.

grupos familiares, não necessariamente compostos pelo vínculo consanguíneo ou matrimonial, são unidades que envolvem também outros tipos de elos proporcionados pela vida em conjunto no eito, pelos contatos das ruas ou através das relações horizontais e verticais criadas no cotidiano. A partir disso, denominamos tais grupos por famílias de cor, categoria que tem por objetivo abarcar as mestiçagens culturais e biológicas, junto com as diferentes qualidades e condições que cada um tinha na época. Com isso, estamos aprofundando os estudos sobre o papel da cor na América Portuguesa, observando sua importância e qual a sua função diante das vontades dos atores sociais.

Para entendermos esta gente de cor na sociedade colonial é preciso superar os obstáculos de trabalhar com uma camada social na sua maioria subalterna. Estes homens e mulheres viviam em uma população que tinha a escravidão como prática social aceitável, e habitavam uma capitania inserida dentro das conexões do comércio atlântico e em contato com várias partes do mundo conhecido até aquele momento. Pernambuco é um exemplo de uma circulação em escala mundial que colocou em contato “exploradores e conquistadores, missionários e burocratas, comerciantes e aventureiros de qualquer espécie, ‘globe-trotters’ e populações através do Atlântico”<sup>41</sup>, interligando o velho e o novo mundo.

Neste cenário global entendemos as mestiçagens como algo necessário para o desenvolvimento das áreas colonizadas nas Américas. Pois, ao gerar zonas de conflitos e diferenciações sociais, o cenário americano criou possibilidades de inserção e ascensão social aos indivíduos que possuíam *condições* e *qualidades* consideradas inferiores. Ao longo dos séculos a incorporação das crenças e costumes foi necessária para a construção de uma nova sociedade, composta por europeus, nativos e africanos. Nesse contexto em que diversas culturas estão em contato, as nações ibéricas dão prosseguimento ao processo de ocidentalização que, segundo Gruzinski, “visou instaurar novas referências materiais, políticas, institucionais e religiosas destinadas a controlar os distúrbios induzidos pela conquista”<sup>42</sup>.

Numa análise mais teórica sobre as mestiçagens, Serge Gruzinski, especificamente na obra *O Pensamento Mestiço*, ressalta que “no século XVIII, as

---

<sup>41</sup> GRUZINSKI, Serge. **Les quatre parties du monde**: hitorie d'une mondialisation. Paris: Éditions de La Martinière, 2004. p. 46.

<sup>42</sup> GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 94.

misturas de populações de origem européia, indígena e africana atingiram tamanho grau de diversidade que se sentiu a necessidade de diferenciar toda uma série de grupos e subgrupos (...)”<sup>43</sup>. Dessa maneira podemos entender que os setecentos foram o período de apogeu das misturas, das mestiçagens culturais e biológicas<sup>44</sup> ocorridas na América colonial, e nela a Capitania de Pernambuco se encaixa perfeitamente por abarcar no seu espaço uma variedade de grupos populacionais diversos e que interagem cotidianamente, vivendo sob as regras impostas pelo Estado, Igreja e as demais normas gestadas pelos costumes sociais de cada localidade, seja ela rural ou urbana.

Uma realidade social, que podia ser vislumbrada pelas ruas no passado colonial e ainda hoje. Assim, conclui o autor que “misturas e mestiçagens perdem o aspecto de uma desordem passageira e tornam-se uma dinâmica fundamental”<sup>45</sup>. Matizar como essa dinâmica foi moldada é algo que permitirá perceber o que nos tornamos, entendendo não somente como as ações culturais surgem, mas também, como os sujeitos agem diante delas, as maneiras de fazer das gente de cor. Para encontrar algumas respostas vamos recorrer aos registros eclesiásticos de batismos da freguesia de Santo Antônio, um local que funcionava de ligação entre a região portuária e o continente, passagem obrigatória de pessoas, comerciantes, escravos, libertos, gente livre, de todas as *cores, condições e qualidades*.

Entender como esse cotidiano mestiço, repleto de táticas e estratégias se desenvolve é uma tarefa que requer aprofundamento que abarque de uma só vez as esferas civis, eclesiásticas e os contextos locais. A partir dessa junção é que podemos interpretar e decifrar os detalhes, as entrelinhas de uma sociedade e tempo que não podemos reviver. Assim, cada detalhe ganha importância, como bem lembra Ginzburg com seu paradigma indiciário<sup>46</sup>. Cada documento pode nos remeter a um pormenor, e pode também “lançar luz sobre uma série documental mais ampla”<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*. p. 50.

<sup>44</sup> Serge Gruzinski também alerta para as diferenciações considerando que as misturas biológicas são um fato, e que as formas de vivência misturadas a partir do contato de culturas são outros e não necessariamente estão ligados. *Ibidem*. p. 43.

<sup>45</sup> *Ibidem*. p. 59.

<sup>46</sup> GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 143-180.

<sup>47</sup> *Idem*. **O Fio e os Rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 263.

Na construção tentamos centrar nossos exemplos sempre que possível nos documentos da segunda metade do século XVIII, mas como o ofício de historiador nos leva sempre a fazer comparações com outras épocas, sempre que possível avançamos ou recuamos no tempo em busca de análises que pudessem enriquecer nossa argumentação. Desde o século XVI as misturas começaram a ser processadas em Pernambuco, depois da entrada de africanos as trocas culturais foram mais intensas e crescentes durante os outros séculos, até chegar no final dos setecentos, com um crescimento populacional da gente de cor, que não era somente escrava, mas tinha conseguido ser inserida no mundo dos livres através de sua descendência.

Estes autores nos possibilitam interpretar os dados de nossas fontes, identificando algumas lógicas usadas no passado colonial para construir um caminho para gente de cor, que para ascender deveria se afastar de um passado escravo e viver em grupo. A vivência dentro de um determinado grupo poderia trazer para o indivíduo proteção, reconhecimento e ascensão, garantindo para ele um lugar na sociedade. Quando nos deparamos com os dados que indicam a cor e a condição das crianças batizadas, seus pais e padrinhos, não estamos diante somente de uma simples indicação de tom de pele. Estão inscritos ali vários preceitos, estratégias e táticas desenvolvidas socialmente para demarcar o espaço que cada um ocupa na sociedade.

Este conjunto social em Santo Antônio vai emergir a partir da análise dos batismos, um conjunto de aproximadamente 2.500 registros de gente de cor de diversas qualidades e condições, que são analisados qualitativamente e quantitativamente, associados a inventários, testamentos, cronistas da época, documentos administrativos e a legislação na sua esfera civil e eclesiástica. As escolhas específicas das análises são detalhadas nos temas que serão vistos nos capítulos, pois nem todos os registros possuíam as informações legíveis, o que em alguns momentos os excluem da amostra e em outros são acrescidos. Optamos por atualizar a grafia dos documentos, sem que fosse perdido o sentido da informação que queremos usar na narrativa. A gente de cor que será vista nos capítulos que seguem, estavam no contexto Atlântico e em constates trocas culturais, econômicas e sociais com a África, Europa, Ásia e outras regiões da América. Tais conexões inserem a freguesia que estudamos num espaço único, e que proporciona

elementos impares para o entendimento da sociedade a partir do estudo dos homens e mulheres de cor.

### **1.3 - De Ilha dos navios a Ilha de Santo Antônio**

O espaço ocupado pela freguesia de Santo Antônio tem sua história ligada ao início do povoamento da Capitania de Pernambuco no século XVI. Por volta de 1548 começava a existir um povoado que receberia o nome de Recife anos depois, tendo como moradores uma gente dedicada a pesca e a serviços ligados ao mar, possuindo um porto que servia para a então sede da Capitania, Olinda. Esta ligação com o mar seria expressa nos santos de devoção da localidade, São Frei Pedro Gonçalves, que também ficou conhecido como São Telmo ou Corpo Santo. O padroeiro da localidade fora escolhido por ser considerado o patrono e advogado dos navegantes, o seu nome seria dado a primeira freguesia que surgiu na localidade.

Nesta época, o território que viria a ser chamado de Santo Antônio era repleto de mangues, possuindo somente algumas cabanas de pescadores. No final do século passou a ser conhecida a localidade como ilha dos Navios, por ser ali que os navios com avarias eram levados para consertos e reparos<sup>48</sup>. Simultaneamente a futura freguesia também foi chamada de Marcos André e de Antônio Vaz, recebendo só no século XVII a denominação de ilha de Santo Antônio em decorrência da instalação do convento de Santo Antônio pelos padres franciscanos. A localidade a partir da presença batava em Pernambuco passou a ser alvo de transformações, até o ano de 1635 era considerada como um local perigoso para moradia, que não tinha comunicação facilitada com Recife, uma paragem “meio rural” e por isso possuía poucas casas. Mesmo assim foi considerado um local estratégico para segurança, além disso, era a origem do abastecimento de água do Recife, o que levou inclusive as primeiras conjecturas para construção de uma ponte de acesso, favorecendo entre outras coisas, o transporte de água entre as localidades.

---

<sup>48</sup> GALVÃO, Sebastião Vasconcellos. **Dicionário corográfico, histórico e estatístico de Pernambuco**. 2ª ed. Recife: CEPE, 2006. pp.11-12.

Mesmo com algumas medidas higienistas que visaram o controle dos animais soltos na localidade sendo tomadas pelo Conselho Político em 1636<sup>49</sup>, somente com a chegada de Nassau é que Santo Antônio passou por grandes mudanças. O novo governador implantou a ilha como capital, construindo novas fortificações, instalou um jardim e edificou o palácio de *Virijburg* que se tornou sua residência. Entre as grandes obras, construiu duas pontes<sup>50</sup>, uma que ligaria a sua Cidade Maurícia<sup>51</sup> ao Recife ainda em 1639 e outra que fazia a ligação com o continente, no ano de 1643<sup>52</sup>.

A ilha de Santo Antônio no final do XVII possuía as principais construções da região, surgiam igrejas erigidas por irmandades e um hospital, o que caracteriza o seu desenvolvimento. Em 1680 “Santo Antônio era lar de uma população urbana variada”<sup>53</sup> inserida nas instituições locais e alvo das ações caritativas desempenhadas na localidade. Com o crescimento da região, o século XVIII trouxe novas mudanças que podem ser verificadas na necessidade de criação de uma igreja do Santíssimo Sacramento em Santo Antônio, um fato decorrente do contingente populacional que passou a habitar a ilha, que possuía vias de comunicação que interligavam o porto ao continente.

O aumento no número de habitantes trouxe a necessidade de construção de uma igreja matriz para localidade. A ideia só tomou forma a partir de 1752 quando o juiz da Irmandade do Santíssimo Sacramento, José Vaz Salgado<sup>54</sup>, adquiriu a casa de pólvora localizada na região com o intuito de erigir a igreja, desembolsando a

---

<sup>49</sup> MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos**. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. 4ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001. p. 56.

<sup>50</sup> GALVÃO. *Op. Cit.* pp. 20-22.

<sup>51</sup> Segundo Mello, Maurícia compreendia inicialmente toda localidade do Recife e de Antônio Vaz, sendo o nome da capital de Pernambuco. Somente algum tempo depois é que foi restrita ao bairro de Santo Antônio, existindo claramente na documentação holandesa referências separadas ao Recife e Maurícia. MELLO. *Op. Cit.* pp. 90-92.

<sup>52</sup> Mello informa que a ponte que ligava ao Recife só foi construída em 1644, pouco tempo antes da partida de Nassau. Contudo, talvez o autor esteja se referindo a segunda ponte que fazia ligação com o continente, construída segundo Galvão no ano de 1643. *Ibidem*, p. 76.

<sup>53</sup> SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas Solidões Vastas e Assustadoras** – A conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII. Recife: Cepe, 2010. p. 24.

<sup>54</sup> José Vaz Salgado já tinha experiência como juiz, pois desde 1744 ocupava o cargo na Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz do Corpo Santo, onde permaneceu até 1756. Em 1759 passou a ser o juiz na Irmandade do Livramento, durante todo o período em que foi juiz ocupou outros cargos como o de familiar do Santo Ofício e era irmão da Santa Casa de Misericórdia do Recife. SOUZA, George Felix Cabral de. **Tratos & Mofatras**: o grupo mercantil do Recife colonial (c. 1654- c.1759). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012. pp. 494-495.

quantia de 1:260\$000 mil réis<sup>55</sup>. No mesmo ano na região da antiga casa foi iniciada a construção da matriz, que em 1753 já recebia na sua capela mor o sacário do Santíssimo que estava abrigado na Igreja do Livramento. Sua obra foi concluída em 1765 conforme Sebastião Galvão, custando para irmandade do Corpo Santo o total de 34:649\$814 mil réis<sup>56</sup>. Poucos anos depois ocorreu à divisão das freguesias centrais do Recife, o alvará data de 25 de agosto de 1789, ficando uma freguesia com a paróquia de São Frei Pedro Gonçalves e a outra com a paróquia de Santo Antônio<sup>57</sup>, esta com jurisdição sobre toda ilha, passando a ter a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio o espaço principal na nova Matriz<sup>58</sup>.

A criação de uma matriz e a elevação da localidade a uma freguesia mostra como Santo Antônio tinha se transformado numa opção para os que desejavam habitar no Recife. Além disso, podemos somar os inúmeros estabelecimentos comerciais, em especial com casas especializadas nos artigos de luxo que existiam próximas a matriz<sup>59</sup>. Aliados aos prédios públicos como o palácio do governo, os conventos, a prisão, a Roda dos Expostos, as praças da Polé e da Ribeira, dedicadas a venda de produtos com cereais e legumes e suas várias igrejas, a freguesia de Santo Antônio era um local de cruzamentos para onde convergiam pessoas de localidades próximas como Olinda ou mais distantes como Bezerros. Gente que circulava em busca de mercadorias, sacramentos e contatos, numa região com tradição comercial e ligada constantemente com o Atlântico<sup>60</sup>.

#### 1.4 - O percurso

A narrativa começa com o entendimento dos conceitos e significados dos termos existentes na época, no capítulo *Histórias, Conceitos e Dinâmicas de mestiçagem* vamos entender quais eram as qualidades, condições e cores que

---

<sup>55</sup> GALVÃO. *Op. Cit.* p.37.

<sup>56</sup> *Ibidem* p.38.

<sup>57</sup> COSTA, F. A. Pereira da. **Anais Pernambucanos**. 1493-1590. Vol 6. Secretaria do Interior e Justiça – Arquivo Público Estadual: Recife, 1951. pp. 538.

<sup>58</sup> GALVÃO. *Op. Cit.* p.39.

<sup>59</sup> SILVA, Gian Carlo de Melo. **Um só corpo, Uma só carne**: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010a. pp. 87-95.

<sup>60</sup> *Idem*. O Atlântico na época do vapor: o impacto da Revolução Industrial. In: ALMEIDA, Francisco Eduardo Alves de; LEÃO, Karl Schuster de Sousa; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **Atlântico**: a história de um oceano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 229.

davam sentido as lógicas sociais e suas hierarquias. A partir deste ponto traçamos um paralelo com os nossos documentos, buscando exemplos a partir da freguesia de Santo Antônio. A partir dela procuramos dar vida aos sentidos estáticos postos nos dicionários, trazendo para as fontes uma reflexão sobre os conceitos, além disso, observamos as suas transformações ao longo do século.

Para compreendermos a sociedade colonial também é preciso conhecer seus costumes e leis. Para isso estudamos o sacramento do batismo, atribuído como possibilidade do ingresso no mundo cristão e o acesso a salvação da alma era regido por regras e formas próprias. No capítulo *Uma sociedade em tela: os Laços do Batismo em Santo Antônio do Recife* buscamos esclarecer as relações entre o batismo e a sociedade colonial em um primeiro momento, sem esquecer as especificidades conferidas pela escravidão. A partir daí temos o papel dos padrinhos e madrinhas, personagens que são fundamentais para demonstrar as relações sociais tecidas pelos escravos e a gente livre.

A gente de cor livre ganha destaque no terceiro capítulo *Os Santos Óleos e o mundo da gente de cor livre*, nele tratamos os aspectos relacionados ao apadrinhamento das pessoas tidas por livres. Neste contexto são enquadrados os expostos, um grupo representativo entre os batizados na freguesia, mas que apresenta lógicas próprias e um significado social que poderia angariar vantagens para os padrinhos. Ingressando no mundo dos livres existem os casos dos alforriados, que nos revelam práticas sociais existentes no passado colonial e servem de janela para entendermos os caminhos que poderiam ser percorridos até a liberdade.

Ao encerrar nossa narrativa emergem as personagens principais, que geraram durante alguns meses em seu ventre a maioria das crianças batizadas. No capítulo, *Dinâmicas das misturas: Mães, Famílias e Sociedade Escravista* falamos das mães, estejam acompanhadas por seus maridos ou não, casadas ou solteiras, livre, forras ou escravas. Mulheres que trouxeram ao mundo através de seus ventres várias crianças, que sobrevivendo aos primeiros anos de vida, ingressaram no século XIX, contribuindo para formação social do Recife de outrora. Sociedade que tinha escravos, propriedades de homens brancos e também da gente de cor, gente que estava inserida no burburinho da freguesia, movimentando o cotidiano e dando

o tom, entre o branco e o preto, a uma sociedade mestiça, composta por sujeitos de *condições e qualidades* diferentes.

Nossa história é guiada por gente de cor, seja em família, através dos padrinhos, dos africanos, das crianças expostas. Uma população que só nos foi possível estudar através dos registros de batismos, um local onde emergem características sociais, culturais e os laços formados dentro da sociedade que faziam parte. Uma gente, que muitas vezes, era marcada no mundo da escravidão pelas designações de pardo, preto, negro, crioulo, índio, gentio, cabra, possuindo diversas qualidades e condições diversas. Gente que nos serve como uma porta de entrada para conhecermos o passado colonial setecentista. Em nossa história, todas são consideradas gente de cor, termo que usamos para enquadrar um grupo ao mesmo tempo homogêneo pela pigmentação da pele ou da designação, mas que possui diferenças internas que são bem demarcadas pelas estratégias que empreendem socialmente para garantir espaços e aceitação social. A gente de cor tem como elementos de convergência as condições e as qualidades de uma origem mestiça. Além disso, segue uma lógica onde a cor era uma espécie de “coringa”, que usado no momento certo, poderia contribuir para as conquistas individuais e dos grupos dentro da sociedade.

## 2 – Histórias, Conceitos e Dinâmicas de Mestiçagem

*Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente o negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano.*

*Gilberto Freyre – Casa Grande e Senzala<sup>61</sup>*

Em dois de abril, uma semana antes da sexta-feira santa do ano de 1751, recebeu os sacramentos de extrema unção o *pardo* conhecido por Jozé Pereyra. Foi um homem que ficou famoso por sua santidade, o que acabou lhe rendendo o apelido de Jozé Santinho<sup>62</sup>. Sua história teve início com o encontro de um homem *branco* e uma mulher *preta*, que dentro das características do período pode ter sido trazida da África para Pernambuco junto com tantos outros africanos que eram embarcados da região conhecida por Costa da Mina<sup>63</sup>. Após ser capturada e transformada em escrava, a mãe de Jozé teve como senhor o doutor David de Albuquerque e sua mulher D. Anna Joanna Pereira. Todos eram, em meados dos Setecentos, moradores da Vila de Olinda. Nascido de um ventre cativo, Jozé herdou de sua mãe a *condição* de escravo, que o ladeou durante seus vinte e três anos de vida.

Como continuou cativo, junto com sua mãe, acreditamos que o pai de Jozé não era um homem *branco* de posses ou que ao menos tenha tentado se unir em matrimônio com uma mulher de *condição* e *qualidade* diferentes da sua. Assim, restou para Jozé, fruto de um relacionamento entre pessoas de origens diferentes, a permanência no cativeiro juntamente com sua mãe. Porém, a escravidão não impediu que a família fosse marcada na história através dos escritos de Domingos

---

<sup>61</sup> FREYRE. *Op. Cit.* p. 367.

<sup>62</sup> COUTO, Dom Domingos Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 198. pp. 330-331.

<sup>63</sup> Sobre a vinda de escravos através da Costa da Mina no período ver: LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e comércio atlântico**. Tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco, 1654-1760. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em História Econômica, USP. São Paulo: 2008. STABEN, Ana Emilia. **Negócio dos Escravos: O comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759)**. Programa de Pós-Graduação em História, UFPR. Dissertação de Mestrado, Curitiba: 2008.

Loreto Couto, ao contrário, apesar de ser filho de mãe preta, cativo e ainda ser *pardo*, o que para uma sociedade escravocrata colocava-o numa hierarquia inferior, Jozé Pereyra conseguiu realizar “santas obras” e ter “ações louváveis” na Olinda de meados do século XVIII.

Sua existência poderia ter passado despercebida na época, sendo somente mais um pardo cativo, fruto mestiço de uma relação entre um branco e uma preta, mas sua vida devota fez com que fosse percebido pelos olhares da comunidade. Segundo o relato do período, o Santinho frequentava os sacramentos, ouvia missa cotidianamente com muita devoção e exercia o ofício de sapateiro<sup>64</sup>. Sem deixar de compor o cenário de um espaço urbano como a Vila de Olinda, Jozé era mais um, entre muitos outros cativos frutos das dinâmicas de mestiçagens, e que exerciam seus ofícios no cotidiano da localidade. Outros escravos viviam subindo e descendo as ladeiras que ligavam a parte alta e baixa de Olinda, lavando roupa no largo do Varadouro, carregando água e mercadorias, transportando animais, trabalhando no serviço da enxada nos sítios, vendendo quitutes pelas ladeiras ou até sendo os músicos, que tocavam nas festas e igrejas frequentadas por toda gente da localidade<sup>65</sup>.

O Sapateiro Santinho, graças as suas ações louváveis e santas, conseguiu dirimir seu defeito mecânico (qualidade) e de cativo (condição), pois, ambos marcavam sua trajetória na sociedade e só foram relegados em segundo plano, por conta de sua virtude (qualidade adquirida), que conseguiu “disfarçar” suas diferenças sociais. Resistiu as tentações da carne, conservando-se em estado de castidade, tendo vivido vinte e três anos imaculado, acabou sendo considerado pelos religiosos um poço de pureza, pois “em idade tão breve viveu séculos de virtude”<sup>66</sup>.

Jozé, um homem *escravo*, amenizou as diferenças sociais, envolvidas em significados de mestiçagens culturais e biológicas, tendo sua aceitação por igualar-se através de suas ações aos considerados “puros”. Ilustrou, como diria Loreto Couto, a “escuridade” de seu sangue (qualidade inata e negativa). Carregando na pele uma existência de homem pardo, mestiço, fruto de uma família de cor (não

---

<sup>64</sup> COUTO. *Op. Cit.* p. 330.

<sup>65</sup> Freyre relata algumas das ocupações dos negros no Brasil colonial, foram músicos, sangradores, dentistas, barbeiros e “não apenas negros da enxada ou de cozinha” ou ainda as negras que vendiam os quitutes feitos em casa nas ruas, eram os “mocotós, vatapás, mingaus, pamonhas, angus, rolete de cana, etc”. Ver: FREYRE. *Op. Cit.* pp. 499-553.

<sup>66</sup> COUTO. *Op. Cit.* p. 331.

sabemos se o pai foi apartado da mãe ou se viviam em matrimônio ou mancebia), que vivia entre o mundo dos brancos e dos pretos, tentando diferenciar-se socialmente dentro de um universo que seguia as qualidades inerente aos tido por brancos.

Começamos nossa narrativa a partir do caso de Jozé, por encontrar nele vários significados da época nos quais iremos mergulhar. Sua história envolve misturas, mestiçagens que vão para além do biológico e conseguem abarcar as adequações culturais feitas por homens e mulheres que buscaram aceitação e inserção numa sociedade em que a cor da pele não indicava somente a cor, mais apontava para uma dimensão ampla do indivíduo e que ficava entre o que a sociedade da época denominou de “condição” e “qualidade”, que antecedia o sujeito enquadrando-o no corpo social. A cor da pele se constrói ao longo dos séculos de escravidão, quanto mais escuro, mais próximo da mácula do cativo, ao ponto, de como veremos adiante, o ser *pardo* foi se tornando, ao longo dos setecentos, indicativo de afastamento da escravidão, portanto abrandando a nota de mulatice e, passando a ser um “lugar” socialmente aceito, que abrandava *qualidades* natas e possibilitava ressaltar as adquiridas.

Na Freguesia de Santo Antônio do Recife muitos foram os Jozés, Antônios, Joãos, Marias, Luzias, etc, que em suas diversas qualidades de brancos, crioulos, pardos, pretos, cabras e africanos<sup>67</sup> que abarcavam diversas condições sociais, econômicas e jurídicas, precisaram conquistar outras qualidades consideradas dignas para serem aceitos na sociedade colonial.

Tais situações aparecerão cruzadas na documentação dos casamentos tridentinos, na procriação, no batismo da prole, numa existência piedosa e devota no âmbito da cristandade, na busca pela salvação da alma através de ações que expressavam humildade, na educação formal, no exercício de um senhorio que salvava os seus cativos dos desvios morais, e dos “gentilismos” no caso dos africanos<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Por ser uma apropriação feita na segunda metade do XIX, falar em africanos livres para o XVIII é algo incoerente e anacrônico, já que sendo capturado em África e trazido para o Brasil colonial o escravo já chegava com sua condição civil inferior aos demais, não só por ser cativo, mais também por ser considerado boçal pelos demais cativos existentes. Sobre o uso do termo africano ver: FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras:** as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Tese de professor Titular. Niterói, 2004. p. 32.

<sup>68</sup> Não podemos esquecer que o termo Africano engloba uma infinidade de povos e nações com diversas línguas e costumes. As definições Mina, Angola, Guiné e tantas outras escondem

Falamos de uma sociedade hierarquizada, em que a diversidade oriunda das dinâmicas culturais e biológicas formava algo múltiplo, porém foi um corpo social que é perfeito. Tal perfeição é ancorada “justamente na heterogeneidade das coisas e no modo como esta heterogeneidade as enlaçava, umas e outras, em vista de uma participação harmônica no fim comum”<sup>69</sup>, este fim, pode ser entendido como os interesses dos grupos sociais que a compunham, que coadunavam leis, costumes e necessidades criadas a partir do cotidiano mestiço das conquistas.

Os homens e mulheres que compõe nossa narrativa são frutos de um período de transformação, uma sociedade que era marcada por um estatuto de pureza de sangue, oriundo de um contexto externo, mas que precisavam adequar as realidades das conquistas, marcadas por intensos processos de misturas e significados novos para qualidades e condições transladadas e que sofreram adaptações na colônia. Segundo Hespanha, os sujeitos não devem ser entendidos isolados, pois “todas as entidades que integram a ordem da Criação têm direitos e deveres umas em relações às outras”<sup>70</sup>, assim os indivíduos que habitavam a Santo Antônio do Recife podem ser entendidos como peças de um quebra-cabeças, que articuladas podem formar um cenário do todo, mas tal situação “depende da posição de cada entidade na ordem do mundo”<sup>71</sup>. Em outras palavras, brancos, pardos, crioulos, cabras, pretos, negros, africanos e índios devem ser entendidos pelo que representavam dentro do conjunto social maior. As suas condições sociais, econômicas e jurídicas, formam a sociedade colonial que estamos estudando, sem entender seus nexos não podemos capturar como estes homens e mulheres apreenderam saberes, culturas e moldaram o seu cotidiano outrora.

---

especificidades geográficas e culturais próprias construtores de identidades que segundo Hall eram mantidos “tanto na África quanto na América”. Lembra ainda que o reconhecimento de uma identidade africana na América estava ligada ao tempo deste africano em contato com os novos grupos e africanos que compartilhavam com ele uma mesma origem ou aspectos culturais em comum. HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. *In: Topoi*, nº 10, vol. 6, jan/jun, 2005. p.35; p. 41.

<sup>69</sup> HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas** – As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010. p. 54.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

## 2.1 – Sentidos e Significados: Qualidade, condição e cor

Para começar nossa abordagem é preciso remeter aos conceitos e definições da época, neste caso a evocação dos dicionários elaborados por Raphael Bluteau e Antônio Moraes e Silva são adequadas por se tratar de obras publicadas no período de nossa documentação eclesiástica, administrativa e jurídica. A busca por um lugar na sociedade levou vários dos nossos sujeitos a adequação de suas vidas as lógicas e engrenagens aceitas socialmente, tinham que possuir *qualidades* aceitas pelo grupo que pertenciam e que os distinguiam dos demais. Assim, as definições de Bluteau e Moraes e Silva podem nos ajudar neste contexto, afinal, estamos tratando de aspectos arraigados socialmente e que não são externados nas fontes, mas podem ser percebidos quando analisamos os sujeitos em conjunto.

Abordando o que era entendido como *qualidade*, Bluteau no seu verbete diz que:

Qualidade. Ou Calidade. Nas Escolas dos Filósofos tem esta palavra muitas, e muito diversas acepções. Algumas vezes toma-se por aquela razão, que determina a própria essência da coisa, e assim o que os lógicos chamam *diferença*, é chamado dos mesmos *qualidade essencial*; quando a *qualidade* determina algum ente exteriormente, e fora da essência, então chama-se *qualidade accidental*; segundo alguns Thomistas, qualidade de *acidente*, *consecutivo à forma*; segundo outros da dita Escola, qualidade é *modo*, ou *determinação do sujeito no seu ser accidental*. A muitos, mais agrada esta definição, qualidade é um acidente absoluto, que aperfeiçoa a substância, assim no obra, como no ser. Mas é necessário confessar, que não se pode perfeitamente definir a qualidade, porque nenhuma definição dela convém às espécies das qualidades todas, somente, e sempre, requisitos absolutamente necessários para uma perfeita definição. Divide-se este acidente em *qualidades espirituais*, que são próprias do entendimento, como são *essência*, *opinião* e/ou próprias da vontade, como é qualquer virtude moral, e *qualidades corporais*, como figura, movimento, quietação, grandeza. Há *qualidades ativas*, o calor do fogo, o frio da terra, e *qualidades passivas*, que tem aptidão para receberem a impressão de corpos estranhos, a inflamabilidade do enxofre, ou do azeite, ou nos animais a capacidade de admitir aspectos mobosos. Também há qualidades *reais*, *intencionais*, qualidades dos elementos, *primários*, *secundários*, qualidades *manifestas*, e *ocultas* (...) <sup>72</sup> (grifo nosso).

---

<sup>72</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 4. Coimbra: 1712. pp. 9-11.

A partir de tal definição é possível percebermos alguns fatores determinantes que estão atrelados a ideia de qualidade. Ela pode ser a “essência da coisa”, algo natural, que é essencial, no caso da sociedade, os sujeitos são detentores de qualidades essenciais, elementos inerentes a sua existência, nascem com elas dependendo do grupo ao qual pertencem. Contudo, tais qualidades dos grupos podem ser adquiridas de formas exteriores, ou de modo acidental. Neste contexto, o autor mostra a possibilidade de que os atores sociais consigam ao longo de sua existência conquistar qualidades que não são pertencentes ao seu grupo de origem. Em uma das definições apresentadas, Bluteau consegue expressar um aspecto fundamental para o entendimento de como tais qualidades funcionavam na sociedade, assim ao afirmar que “*qualidade é um acidente absoluto, que aperfeiçoa a substancia, assim no obra, como no ser*” nos é apresentada a existência de uma brecha em que homens e mulheres poderiam dirimir suas qualidades que poderiam ser consideradas inferiores, adquirindo outras, neste caso, virtudes, como as que possibilitaram ao Santinho Jozé ilustrar a “escuridão” de sua origem, como falou Loreto Couto no exemplo citado anteriormente.

Nossa assertiva pode ser ampliada quando conhecemos a definição apresentada sobre o termo *calidade* que foi definido como um

acidente natural, ou propriedade de uma coisa. O calor é uma calidade natural do fogo (...). O mesmo diz, que a cera se faz com as flores, e o mel com o orvalho da manhã, e que ele toma uma calidade tanto mais excelente, quanto mais agradável é a matéria, de que se compõem a cera (...)

Calidade. Prenda do corpo, como a beleza, ou da alma, como a ciência e a virtude. Tinham os Gregos todas as calidades naturais, e adquiridas para falar em publico (...). Os que tem essas calidades, são chamados engenhosos (...)

Calidade. Nobreza (...)

Homem de calidade. *Nobilis*, ou *genere clarus*.

Homem de grande calidade (...) *homo illustres honore* (...)<sup>73</sup>.

Ao ampliar a busca dos termos, Bluteau ratifica que existem qualidades natas, ou como mesmo escreve “natural” com o exemplo dado entre o calor e o fogo, ao mesmo tempo expande as possibilidades de interpretação quando fala dos gregos, já que junta qualidades naturais e adquiridas, pelos que são “engenhosos” para falar em publico. Seja qualidade ou calidade o termo revela um complexo contexto que

---

<sup>73</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 1. Coimbra: 1712. p. 60.

não pode ser definido sem considerarmos as especificidades como alertou Bluteau sobre as diversas “espécies de qualidades”. Assim, devemos considerar que nos espaços das conquistas atlânticas e ao redor do mundo, várias foram as adequações feitas e os novos significados dados para as diversas formas de qualidades, sejam elas corporais, espirituais, interiores ou exteriores.

Buscando entender o cenário de Pernambuco, no qual estava inserida a freguesia de Santo Antônio podemos evocar as palavras de Loreto Couto quando fala da gente que compunha tal cenário. O autor descreve a “plebe de Pernambuco” na terceira parte de sua obra *Desagravos o Brasil e glórias de Pernambuco*. Loreto começa com uma metáfora em que divide a alma e o corpo, como elementos de uma república. Nesta divisão a alma seria composta pela nobreza, que na visão católica em sua essência tinha todas as virtudes e estaria mais perto de Deus. Não se esquece de incluir no corpo da república o “povo miúdo, que é a gente popular, plebe, e povo”<sup>74</sup>, pois o corpo era formado por homens mecânicos, que seriam “carpinteiros, pedreiros, alfaiates etc”, em outras palavras a parcela da sociedade que exercia os ofícios mecânicos. Porém, tal definição não consegue abarcar a heterogeneidade existente na localidade e conforme o próprio autor “não é fácil determinar nestas Províncias quais sejam os homens da Plebe”. Suas dúvidas deviam-se ao fato de que

(...) todo aquele que é branco na cor, entende estar fora da esfera vulgar. Na sua opinião o mesmo é ser alvo, que ser nobre, nem porque exercitem ofícios mecânicos perdem esta presunção. E menos a perdem aqueles, que são como a grande máquina do mundo, que tem o resplendor do firmamento por circunferência, e o pó da terra por centro com a circunferência de um vestido flamante mostram firmamento de luzes, ainda que seja a sua geração o centro da vileza(...)<sup>75</sup>(grifo nosso).

Como deixa transparecer que ser “alvo” e ser nobre passou a ser considerado coisas iguais no Pernambuco setecentista, assim configura-se a cor da pele em um apetrecho indispensável para a inclusão, importância não sufocada, inclusive pela vileza do defeito mecânico. Dito de outra forma, as dúvidas de Couto expressam como as *qualidades* naturais do ser nobre que não incluíam as “artes mecânicas”, subverteram-se na dimensão local de Pernambuco, transformando “brancos”

---

<sup>74</sup> COUTO. *Op. Cit.* p. 226.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 227.

plebeus e mecânicos em nobres. Suas conclusões reforçam a ideia de que se vivia numa sociedade de pele escura, demonstrando a valorização da brancura, entendida como próxima da nobreza.

Não devemos esquecer que a qualidade é algo que distinguia as pessoas. Como afirma França Paiva, as “qualidades, portanto, diferenciavam, hierarquizavam e classificavam os indivíduos e os grupos sociais a partir da origem e/ou do fenótipo e/ou da ascendência deles”<sup>76</sup>. A associação feita por Bluteau em que interliga *calidade* e nobreza, ou “homem de calidade” e o “genere clarus”, demarca o local que deveria ser ocupado na sociedade pelo homem branco, que era considerado por natureza nobre e de qualidade diferenciada dos demais que compunham a plebe, não faria ele parte do corpo da República e sim da sua alma, para nos apropriarmos da metáfora de Loreto Couto. Contudo, as qualidades são dinâmicas e apresentaram variações dependendo da época e do espaço, até mesmo dentro de uma mesma realidade. No nosso caso, Pernambuco serve de exemplo de um local de adequações, ressignificações impostas por dinâmicas próprias de um mundo conectado.

Eduardo França Paiva apresenta uma análise sobre o que chamou de “grandes categorias no mundo ibero-americano”, pois segundo apresenta, com o passar dos anos e a consolidação do processo de conquista e colonização passou a existir uma conformação dos elementos que compõem as grandes categorias, que davam conta de “gente e grupos sociais de diferentes origens, culturas, extratos e características fenotípicas”<sup>77</sup>. Assim, as categorias apresentadas conseguem expressar as distinções “entre os vários elementos que se conformavam as sociedades modernas”<sup>78</sup>. A partir da sua análise é possível construir um organograma representativo do que pode ser apreendido dentro das categorias<sup>79</sup>. Nele procuramos colocar os sentidos destacados pelo autor e alguns exemplos de quais grupos se enquadravam nas categorias.

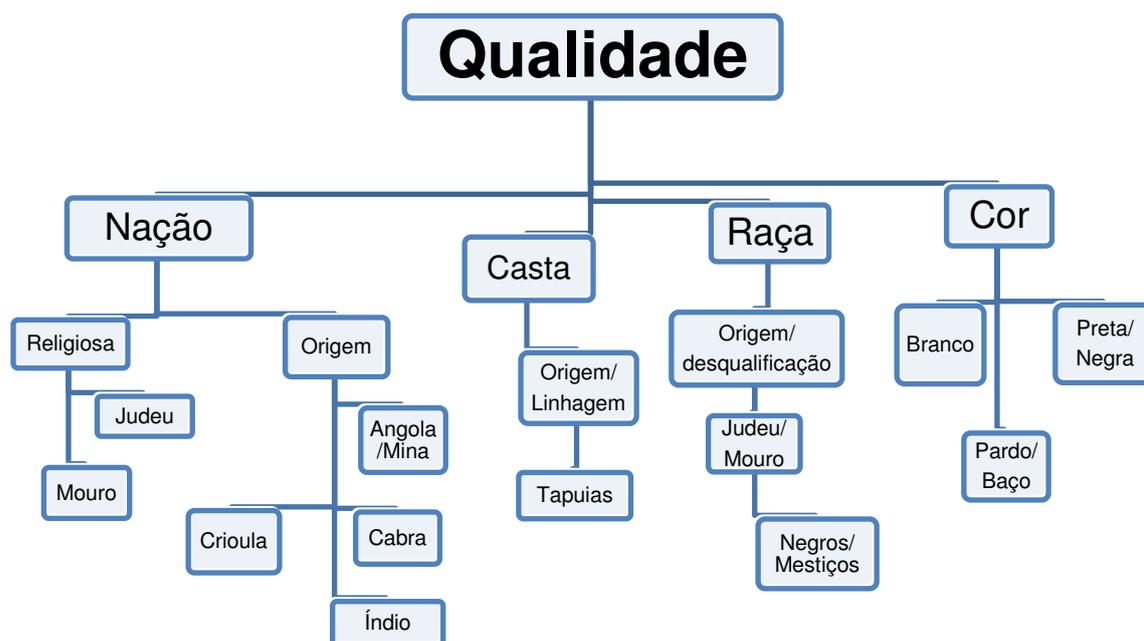
---

<sup>76</sup> PAIVA. *Op. Cit.* p. 20.

<sup>77</sup> *Ibid*, p.130.

<sup>78</sup> *Ibid*, p.131.

<sup>79</sup> O organograma parte da leitura realizada na obra onde encontramos os termos e as definições dadas pelo autor, assim como os exemplos que foram incluídos.



A partir de tal divisão das categorias que compõem as *qualidades* é preciso que tenhamos alguns cuidados, principalmente com as origens dos argumentos utilizados para chegar a tais elementos. As fontes usadas pelo autor são de origem administrativa, cronistas, dicionaristas e cartoriais, são delas que foram extraídos os termos que compõem cada “grande categoria”. Como bem lembra Hespanha, as “fontes históricas tanto explicitam como escondem”<sup>80</sup> e nesse jogo cabe a nós historiadores saber discernir entre o que de fato encontramos e o que acreditamos que está dito na fonte. Continua Hespanha dizendo que

O problema, realmente, não é das fontes. É da própria natureza desse diálogo, cheio de equívocos e mal entendidos, que é o diálogo historiográfico. As fontes, pura e simplesmente, não foram escritas a pensar em nós, nunca pretenderam satisfazer as nossas curiosidades. Mesmo quando são intencionalmente produzidas para falar para o futuro, encriptam as suas mensagens numa linguagem que, sendo a delas, não é a nossa<sup>81</sup>.

França Paiva busca justamente compreender essa linguagem que, como lembra Hespanha, era algo fluído, variando entre os contextos das Américas Espanhola e Portuguesa, com sentidos que convergiam e divergiam. Como ratifica o autor, tais categorias/conceitos “eram compreendidos e evocados nas sociedades

<sup>80</sup> HESPANHA. *Op. Cit.* p. 141.

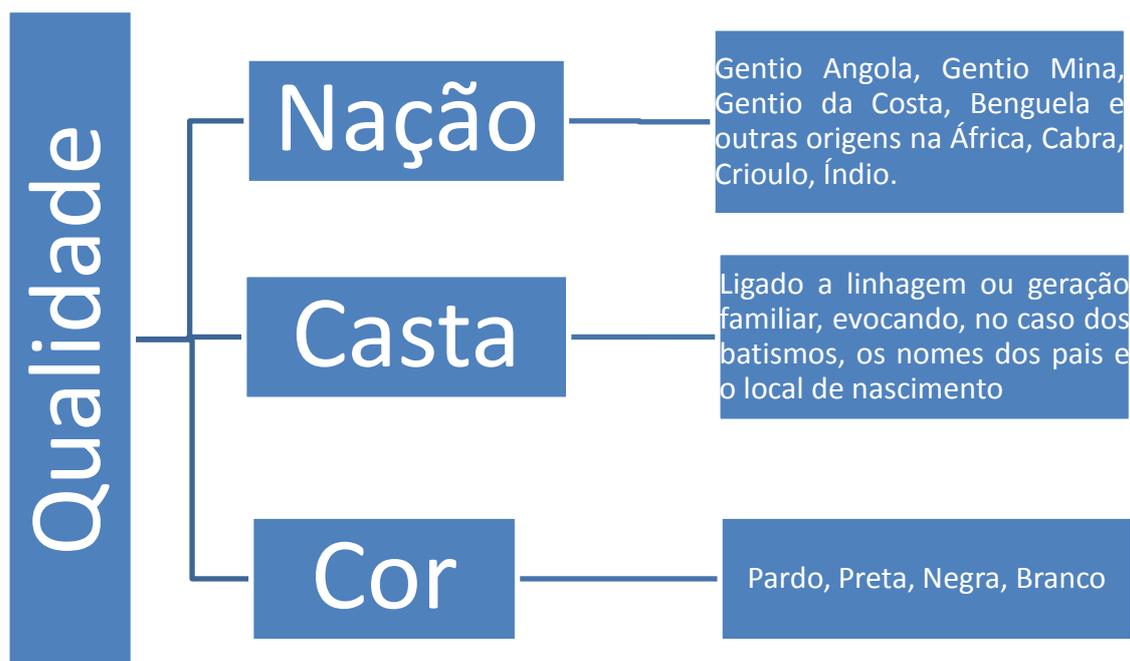
<sup>81</sup> *Ibidem.*

ibero-americanas e serviam a elas como tradutores de sua complexidade”<sup>82</sup>, o que buscou caracterizar, ordenar e tornar compreensível o contexto das Américas. Em sua pesquisa alguns termos não ficam esclarecidos, algo compreensível dada a diversidade geográfica e temporal que o autor tenta abarcar, e no caso da América Portuguesa fica restrita, muitas vezes, a documentação histórica de natureza cartorária e burocrática para Minas Gerais, sendo alargada pelos relatos de cronistas para outras partes dos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão. Porém, o mérito e o folego da pesquisa não devem ser diminuídos, os caminhos seguidos pelo autor nos servem de aporte e lançam luz para que possamos entender a sociedade que vivia em Santo Antônio do Recife. A partir desta divisão de qualidades podemos reformular os esquemas para a realidade que analisamos, trazendo os exemplos que emergem nos registros eclesiásticos, jurídicos e administrativos.

Para compreensão do universo que surge através dos registros eclesiásticos os dados que encontramos apresentam divisões menos complexas e mais específicas para realidade da Freguesia de Santo Antônio. Podemos formular uma divisão em que as qualidades e condições expressas podem ser agrupadas em *nação*, *casta*, *cor*, acrescidas do estatuto jurídico para os indivíduos *escravos* e *forros*. Contudo, como veremos em outro momento, existe uma fluidez com o registro da cor que pode ser confundida com uma qualidade pertencente ao contexto local e ligada a emergência de um grupo social que agregava qualidades e condições diversas. Na divisão que propomos no organograma abaixo buscando um melhor entendimento das relações criadas no cotidiano e que permeavam toda sociedade. No organograma, usamos informações dos registros destacando os que foram batizados, seus pais e avós, que em alguns casos apresentam informações de nação, porém não serão o foco central neste momento.

---

<sup>82</sup> PAIVA, *Op. Cit.*, p. 129.



Na divisão apresentada acima é possível identificarmos divergências em relação ao que foi apresentado por França Paiva, como veremos abaixo. Entre os pontos de convergência podemos citar o componente indígena dentro de nação. A colocação dos índios como uma das categorias de *nação* pode ser ancorada em Loreto Couto que, no século XVIII abordando “*Ações louváveis de outros índios*”, apresenta-nos Antônio Gonçalves, que quando ainda era catecúmeno “fez maravilhosas obras”, num trabalho que visou sempre “aumentar a cristandade”. Mas quem era de fato Antônio? Segundo Couto, foi um homem de vida ilustre, que mesmo sendo um índio “principal da *nação* Caropotos” foi batizado e aderiu à fé católica. Após ingressar no mundo cristão, conseguiu trazer para o “grêmio da Igreja Católica todos os *índios* de sua *nação*”<sup>83</sup>. Assim, ser índio remetia pertencer a uma nação no cenário de Pernambuco<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> COUTO, *Op. Cit.* p. 341.

<sup>84</sup> Bluteau define que nação seria um coletivo, que faz referência a gente que vive em uma região ou reino debaixo do mesmo senhorio. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 3. Coimbra: 1712. p. 658. Uma definição próxima é apresentada por Moraes e Silva, para ele nação além de ser referente a gente de uma região ou país, tinha como fatores de diferença a língua, as leis e o governo a parte dos demais. Seria também algo próximo a raça, casta e espécie. Como exemplo o autor traz a Gente de Nação, que seriam os descendentes de judeus. SILVA, Antônio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa** – recopilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTÔNIO DE MORAES SILVA natural do Rio de Janeiro oferecido ao muito alto, e muito poderoso Príncipe Regente Nosso Senhor. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. [1ª edição em Lisboa, Oficina Simão Tadeu Ferreira, em 1789, 2v.] [<http://www.brasiliana.usp.br/dicionário/edição/2/>] v.2. p. 332.

Devido ao contexto urbano da freguesia em análise é preciso que seja feita a ressalva em relação a identificação da nação. Nos batismos não são mais encontradas grafadas nações de índios como na formulação de Couto, existem sim, pessoas que descendem de indígenas moradores da freguesia e que carregam os seus fenótipos. Com isso, acreditamos que os índios encontrados nos batismos devido a natureza da documentação e ao ato que significava, podem ter sido qualificados muito mais pela sua aparência do que pela pertença a alguma nação específica, já que o termo índio não é seguido de uma designação como foi Antônio Gonsalves.

Outra possibilidade que deriva das especificidades de Santo Antônio como um local que integrava um núcleo urbano maior e ligado a região portuária, pode ser analisado a partir da circulação de pessoas vindas de regiões mais afastadas e que traziam seus filhos para serem batizados no local. Esta suposição parte da ausência, nos casos de índios, da identificação do local de naturalidade do genitor da criança batizada. É o caso que ocorre com Luciana *índia*, que foi batizada aos 11 de novembro de 1792, vinte a quatro dias depois de seu nascimento. O seu registro diz que era “filha legítima de Baltazar da Silva e sua mulher Thereza Maria de Jesus *Índios*”<sup>85</sup>, não existindo a indicação de naturalidade ou moradia sua e de seus pais. Uma situação que se repete em 25 de janeiro de 1793 com Florinda *índia*, que nasceu do ventre da “Índia Anna solteira”<sup>86</sup>. Neste caso, atentemos para inversão feita na identificação da mãe de Florinda, que tem o termo *índia* grafado anteriormente ao seu nome, o que talvez possa caracterizar a incorporação de sua origem ao nome.

### 2.1.1 – Castas

Ao abordamos as *castas* consideramos as definições trazidas por Bluteau em seu dicionário, onde descreve que existe uma ligação direta entre *castas* e linhagem, sendo algo ligado à família, ao grupo geracional que antecede o sujeito. Conforme o dicionarista:

Casta. Linhagem. Geração.

---

<sup>85</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2 p. 31.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 53.

De casta nobre. De boa casta.

Mulheres de toda a casta, nobres, plebeias (...)

Casta. Família (...) Coisa concernente a esta casta, ou família (...) Ele é da mesma casta que vós (...) Somos da mesma casta (...)

Casta. Gênero, espécie. Há muitas castas de cães, e de cavalos (...) Também há muitas castas de frutos (...)

Sair à casta. (Falando em filhos, que imitam os vícios, ou virtudes dos pais) *Respondere maioribus*, assim diz Cicero neste sentido, *Respondere patri*. Não sair a casta. *Non respondere maioribus (...)*<sup>87</sup>. (grifos nossos)

Quando verificamos outro dicionário, escrito por Antônio Moraes e Silva no final do século XVIII, constatamos que a terminologia *casta* ainda pode ser encontrada, com uma definição mais compacta e que não deixa de ser elucidativa para nossa análise. Para ele *casta* pode ser definida como:

Casta, s. f. Linhagem, geração. B. Hoje dizemos *casta*, raça de animais; e só dizemos “homem da *má casta*,” mau. Ruivo de *mau pelo*, má casta, e *mau cabelo*. *Casta*; espécie de plantas.<sup>88</sup>

Pelas definições encontradas a associação de *casta* estava mais ligada ao aspecto familiar, as origens que davam *qualidades* ao descendente. Ao ser de uma linhagem o indivíduo pertenceria a um grupo, e no caso das mulheres Bluteau ainda engloba a origem plebeia que estas poderiam ter. Com isso, podemos entender que um filho nascido de uma plebeia, também pertencia a uma casta, a uma família, mesmo que sem as qualidades de uma boa casta ou uma casta nobre. Já para Moraes e Silva, além da pertença a uma linhagem, o que ratifica o que foi escrito por Bluteau, as outras identificações do uso do termo casta estariam ligados a características de caráter pessoal ou fenótipos relacionados aos pelos do corpo dos animais, o que não deixa de incluir os homens. A identificação das linhagens pode ser encontrada em exemplos que são citados toda ascendência do batizando como no registro transcrito abaixo:

Aos dezoito de julho de mil setecentos noventa e oito nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Reverendo Joze Eloi da Silva batizou e pôs os santos Óleos a Francisca parda filha legítima de Miguel Vieira e de sua mulher

<sup>87</sup> As definições do dicionário ainda abarcam questões relativas às castas de animais e de frutos, chegando ao contexto das castas no Oriente. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 1. Coimbra: 1712. p. 183.

<sup>88</sup> SILVA, *Op. Cit.* v.1 p. 358.

Francisca Raymunda pardos naturais desta freguesia, neta paterna de Joze Vieira e de sua mulher Joanna Maria dos Santos, e materna de Antônio Carlos e de sua mulher Luzia do Rozario pardos naturais desta freguesia. Foram padrinhos João Batista Monteiro e sua mulher Dona Anna Joaquina Teixeira da Silva, brancos solteiros digo moradores nesta freguesia. Do que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifos nossos)

*Ignacio Alvares Monteiro  
Vigr.<sup>o</sup> da S. An.<sup>to</sup> do R.<sup>e</sup>89*

Como pode ser visto Francisca, que recebeu o mesmo nome da mãe, descendia de uma *casta* de homens e mulheres que possuíam inserção na freguesia, já que desde os avós todos eram nascidos na localidade. Fato que possibilitava a formação de laços de compadrio com pessoas de *qualidades* diferentes, garantido a ampliação das relações existentes no cotidiano familiar. Além disso, não podemos esquecer o fato da conservação dentro de um grupo de pardos, o que pode ser indício de uma estratégia social que garantia segurança e uma pertença aos indivíduos da mesma cor. Neste contexto, só uma união com brancos poderia significar uma melhora do fenótipo, mesmo que só significasse uma mobilidade horizontal.

O registro de batismo ainda aponta para a existência da qualidade ligada a cor do indivíduo, uma caracterização do outro que existia desde o século XVI para Brasil, feita mais uma vez a partir das cores existentes no mundo até então conhecido pelos conquistadores e que na América passam a ganhar novos significados e derivações. França Paiva lembra que “a percepção e a descrição das cores de pele dos nativos das Américas, malgrado as diferenças existentes, variaram de baça e parda a avermelhada, cobre e alva na paleta dos cronistas que, assim, produziram seus retratos”<sup>89</sup>. Assim em um mesmo momento de contato, dependendo de quem estivesse fazendo o relato, poderíamos ter um *índio* descrito com uma tez avermelhada ou baça, algo que em outra localidade um indígena poderia ser tido por alvo. Apontamos aqui o surgimento e a importância de uma tradição local, que possivelmente orientou escrivães no momento dos registros.

A fluidez que existia na percepção do outro, classificando sua coloração a partir do que era anteriormente conhecido apresentou mudanças com o passar dos anos. As cores, ou melhor, as derivações de cor que surgiram a partir dos contatos no Novo Mundo dependendo dos casos, podem ter continuado a existir ao longo dos

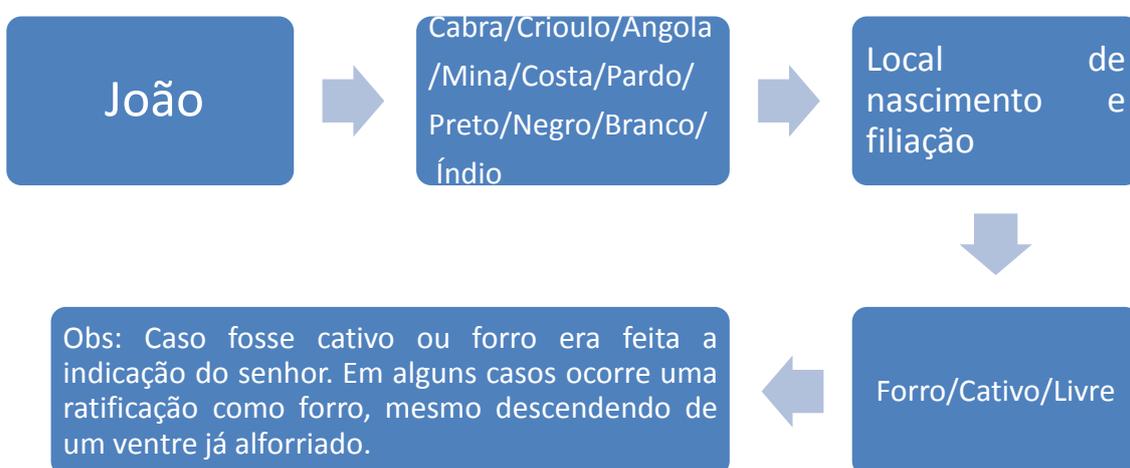
<sup>89</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 3, p.17.

<sup>90</sup> PAIVA, *Op. Cit.* p.163.

séculos ou foram resignificadas, esta profusão acabou sendo transposta não só em documentos administrativos como em paroquiais. Neste caso é possível perceber como o cotidiano era moldado a partir do olhar do observador, com alguns registros em que para um mesmo batizando existem percepções diferentes acerca de sua tez.

## 2.2 - A fórmula dos registros e as cores

Ao estudarmos os registros observamos a existência dos esquemas de preenchimento, tudo com base nas regras expressas nas leis eclesiásticas. Neste contexto procuramos esclarecer a partir de nossas opções metodológicas o que vamos analisar a partir de agora. Uma fórmula usada nos registros seguia a lógica que indicava: “nome” + “qualidade” + “condição”, o que revela certa adaptação seguida em várias partes e documentos para designar e identificar os não brancos e livres. Porém, no caso específico dos registros de batismo de crianças<sup>91</sup>, podemos ampliar tal composição para seguinte lógica: nome+ “qualidade” (nação ou cor) + “casta” + “condição jurídica”. Através das análises da documentação é possível materializarmos de outra forma, como vemos no exemplo abaixo:



Os exemplos emergem inúmeras vezes nos registros, mas vamos nos deter em dois casos. O primeiro deles é o de Joanna, nascida na freguesia de Santo Antônio e batizada no dia 30 de maio de 1790. Conforme consta no registro o

<sup>91</sup> A especificidade para crianças se faz necessária devido aos batismos coletivos ou individuais de adultos que ocorreram na freguesia, todos eles identificados como oriundos da África como veremos no capítulo 3. Para estes a fórmula do registro perdia a “casta”, já que não é possível a identificação de seus pais.

reverendo pôs os santos óleos em “*Joanna crioula nascida nesta freguesia no dito mês filha de Quitéria do gentio de Angola escrava de Francisco Gonçalves*”<sup>92</sup>. Em 4 de junho do mesmo ano ocorre o batismo de Julião, que é assim transcrito: “*Julião, pardo, nascido nesta freguesia em dois de janeiro do dito ano, filho de Antônio Rodrigues da Costa e Sua mulher Angella Maria, pardos naturais desta freguesia*”<sup>93</sup>. Em ambos os exemplos podemos encontrar as formulações apresentadas em ordem, uma fórmula que garantia uma identificação do sujeito no seu registro de batismo. No caso de Joanna, fica claro o seu lugar na sociedade como escrava pela descendência materna, crioula, o que especifica que seria filha de africanos, primeira geração nascida no Brasil. Já Julião, que descendia de uma família dentro dos moldes tridentinos não precisou de sua indicação de livre, mas teve a ratificação de pertença a um grupo familiar com raízes na localidade e que tinha se distanciado de um passado ligado ao cativo.

Os registros de batismo, todos feitos pelo Vigário Feliciano Joze Dornellas no ano de 1790 mostram a agudez da percepção sobre o outro e a existência de registros feitos pela mesma pessoa torna ainda mais rica nossa possibilidade de análise. Todos os registros como já sabemos seguem uma fórmula de preenchimento, vejamos abaixo quatro exemplos que apresentam variações com relação à percepção da cor:

Aos vinte e seis de abril de mil setecentos e noventa nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de Minha licença o Reverendo Joze Eloy da Silva batizou e pos os Santos Óleos a Martinho negro nascido nesta freguesia filho de Marcella solteira do gentio de Angola escravos do Capitão Domingos Alvares Esteves: foram padrinhos Domingos e Suzana cativos de que mandei fazer este assento e por verdade assinei<sup>94</sup>.

Aos quatorze de maio de mil setecentos e noventa nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o reverendo Joze Eloy da Silva batizou e pôs os Santos Óleos a Manoel branco exposto na Roda desta Vila aos treze deste mês: Foi padrinho o reverendo Joaquim Moreira morador nesta freguesia de que mandei fazer este assento, e por verdade assinei<sup>95</sup>.

No primeiro de agosto de mil setecentos e noventa nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Reverendo Francisco Correa de Queiroga batizou, e pôs os Santos

<sup>92</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 1, p. 38

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 30.

Óleos a Maria crioula nascida nesta freguesia aos seis de julho do dito ano, filha de Manoel Coelho e sua mulher Maria de Souza, pretos forros, do gentio de Angola. Foram padrinhos Antônio do Espírito Santo preto cativo, e Damiana forra. Todos moradores nesta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei.<sup>96</sup>

Aos trinta de novembro de mil setecentos noventa e hum nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o reverendo Coadjutor Joze Gonçalves da Trindade batizou e pôs os Santos óleos a Vitoriano preto filho de Luiza do gentio da Costa escravos de Manoel de Medeiros. Foi padrinho Joze de Sam Joze Madeira preto forro morador nesta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei.<sup>97</sup> (grifos nossos)

Como é possível perceber os registros indicam respectivamente que Martinho era *negro*, Manoel *branco*, Maria *crioula* e Vitoriano *preto*, todos teoricamente com a *cor* da pele demarcada em seu batismo. Porém, para os registros feitos em Santo Antônio existe o detalhamento na borda, uma espécie de prévia que faz referência ao nome, a “cor” do indivíduo e a condição. Ao compararmos tais informações, com o que é inscrito no corpo do documento encontramos a seguinte variação: Martinho *crioulo*, Manoel *pardo*, Maria *preta* e Vitoriano *crioulo*. Tais informações divergentes poderiam em um primeiro momento caracterizar um erro de grafia do Reverendo, porém tal opção pode ser relegada a um segundo plano, já que em outros casos onde existe um erro todos são corrigidos pelo próprio Feliciano, seguindo o exemplo “fulano pardo *digo* crioulo”.

Partindo para uma interpretação que compreenda a busca de precisão existente quando é abordada a cor da pele, só o estudo dos significados da época pode nos ajudar a entender o que seria cada cor, significados que poderiam em alguns momentos serem alargados para algo além da pigmentação. Como já é conhecido pela historiografia, a tez da pele quando grafada com o nome do sujeito, não necessariamente representava cor, ela carrega outros símbolos e significados que vão além da tez e envolvem heranças sociais e culturais do contexto onde o sujeito esta imerso. Concordamos com Roberto Guedes ao afirmar que “cor está longe de expressar apenas aparência da tez; antes, indica condição social, familiar, de *status*, política, etc...”<sup>98</sup>. Assim, resta-nos tentar buscar entender até que ponto

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>98</sup> GUEDES, Roberto. Exóticas denominações: manipulações e dissimulações de qualidades de cor no reino de Angola na segunda metade do século XVIII. In: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de;

Martinho era crioulo e/ou negro, Manoel pardo e/ou branco, Maria preta e/ou crioula e Vitoriano crioulo e/ou preto, Para isso vamos recorrer aos dicionários da época.

### 2.2.1 - Cores e seus possíveis significados

Nos registros de batismos as variações encontradas após os nomes dos indivíduos apresentam os termos: *pardo, crioulo, cabra, negro ou preto*<sup>99</sup>, estas podem seguir um enquadramento social e político feito pelos agentes sociais através de um filtro invisível, que simplificava toda uma multiplicidade de variações através dos termos que nem sempre era somente cor. Contudo, mesmo dentro desta classificação ainda existem questões não esclarecidas, lugares de escuridão, ao menos para o cenário da freguesia de Santo Antônio do Recife no final do século XVIII e início dos oitocentos.

Ao analisar o contexto africano no reino de Angola na segunda metade do setecentos, abordando a apropriação das cores e suas qualidades, Roberto Guedes<sup>100</sup> constatou que existia uma multiplicidade de variáveis e que estas eram enquadradas a partir de critérios que envolviam aspectos sociais, políticos e econômicos. A análise feita por Guedes a partir dos censos do reinado de Dona Maria I e posteriormente, quando o filho Dom João trona-se regente, um período que abarca de 1777 até 1816, mostra que foram trazidos do Reino para Angola somente três categorias oficiais de *cor* que eram: branco, preto e pardo/mulato. O autor identificou que existiam derivações locais, que classificavam os sujeitos, entre elas existiam: o branco feirante, cor honesta, mulato descalço, preto meio calçado, escravo negro velho, fusco etc<sup>101</sup>.

As derivações que são encontradas nos registros em Angola surgiram das especificidades locais, fazendo “parte do vocabulário classificatório local, que cria e qualifica a cor das pessoas/famílias, bem como os *status* delas derivadas (...)”<sup>102</sup>. Tais especificidades locais também podem ser encontradas no outro lado do Atlântico, com características semelhantes e no caso dos registros paroquiais que

---

RIBEIRO, Marília de Azambuja; SILVA, Gian Carlo de Melo (orgs.). **Cultura e Sociabilidades no Mundo Atlântico**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2012. p. 386.

<sup>99</sup> Ao abordar a gente de cor, somente estas definições são encontradas nos registros analisados para classificar os homens e mulheres de outrora.

<sup>100</sup> GUEDES, *Op. Cit.* pp. 369-397.

<sup>101</sup> *Ibidem.* pp. 389-390.

<sup>102</sup> *Ibidem.* p. 388.

analisamos a variação vai ocorrer com o termo *cabra* e *crioulo*, sendo as demais categorias pertencentes ao mesmo vocabulário recebido para os censos em Angola.

A partir dos dicionários de Raphael Bluteau e Antônio Moraes e Silva vamos buscar os significados para os termos encontrados nos batismos, são eles: *preto*, *negro*, *pardo*, *crioulo* e *cabra*, partindo primeiramente da perspectiva de que podem ou não representar a cor, para que depois possamos ampliar o campo de análise em busca de outros significados que extrapolem os limites do cromatismo da pele. Atentamos para os significados de crioulo e cabra, que nos registros são colocados na mesma sequência que preto, negro e pardo, mas não são considerados cor nos dicionários e serão tratados em separado. Os termos foram distribuídos no quadro abaixo, buscando ressaltar as ligações diretas com a cor.

<b>Quadro I - Significado das cores nos dicionários do século XVIII</b>	
<b>Raphael Bluteau – 1728</b>	<b>Antônio de Moraes Silva - 1789</b>
<b>Preto:</b> Preto também se chama o escravo preto. <i>Servus niger</i> . <sup>103</sup>	<b>Prêto:</b> adj. Negro. § Um preto, subst.(...) um homem <i>preto</i> , forro, ou cativo (...) <sup>104</sup>
<b>Negro:</b> Cor negra, ou tinta negra. É um dos dois extremos das cores, e é oposto ao branco (...) Coisa negra (...) Algo um tanto negro (...) Coisa, ou cor, que tira a negro (...) <b>Negro.</b> Infausto. Desgraciado. Da cor negra, que é a mais escura de todas, tomamos motivo para chamarmos negro toda a coisa que nos enfada, moléstia, e entristece(...) <b>Negro.</b> Homem da terra dos negros, ou filho de pais negros. <sup>105</sup>	<b>Nêgro:</b> s, m. Còr negra: v. g. “vestido de negro.” §. Homem preto: v. g. “comprei um negro.” <b>Nêgro,</b> adj. De còr preta com a tinta de escrever, o carvão apagado. §. fig. Infausto, triste, desgraçado ... <b>Negrura,</b> s. f. A còr negra, negridão. <sup>106</sup>

<sup>103</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 6. Coimbra: 1712. p. 727.

<sup>104</sup> Moraes Silva também apresenta a forma diminutiva “pretinho”, que era um adjetivo diminutivo de Preto § Home preto pequeno: usa-se substantivado. SILVA, *Op. Cit.* Vol. 2, p.500.

<sup>105</sup> O autor ainda acrescenta o feminino “negra” para designar a mulher “natural da terra dos negros, ou filha de pais negros”. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 5. Coimbra: 1712. pp. 702-704.

<sup>106</sup> Moraes e Silva acrescenta ainda o termo Negra, que significava uma mulher preta. SILVA, *Op. Cit.* Vol. 2, pp. 339-340.

<p><b>Pardo:</b> Cor entre branco, e preto, própria do pardal, de onde parece lhe veio o nome.</p> <p><b>Homem pardo.</b> Vid. Mulato</p> <p><b>Pardôso.</b> Muito pardo. De pardo escuro.<sup>107</sup></p>	<p><b>Párdo,</b> adj. De còr entre branco, e preto, como a do pardal. §. Homem pardo; mulato...</p> <p><b>Pardôso,</b> adj. Múi pardo.<sup>108</sup></p>
<p><b>Mulato:</b> Filha, e filho de branca, e negra, ou de negro, e de mulher branca.<sup>109</sup></p>	<p><b>Muláto:</b>, s. m. Mulata, f. Filho, ou filha de preto com branca, ou ás avessas, ou de mulato com branca até certo gráo (...) <sup>110</sup></p>

Raphael Bluteau e Moraes Silva trazem tais definições a partir do contexto do século XVIII, como é possível perceber o que se acha em ambos são definições muito próximas, no caso do segundo dicionário, entretanto, sofrem adaptações que deixam em alguns momentos a grafia e o significado mais claros, porém sem divergências.

Na apreensão do termo preto, vemos que em ambos os significados era algo que estaria ligado diretamente ao contexto da escravidão, para Bluteau “Preto também se chama o escravo preto”, sem outra possibilidade de interpretação. Algo que é ampliado em Moraes Silva, pois o autor inclui a chance de um homem preto ser “forro”. A pertença ao mundo do cativo é encontrada bem demarcada no registro de Vitoriano apresentado anteriormente, já que sua identificação é complementada pela informação de que é “filho de Luiza do gentio da Costa escravos de Manoel de Medeiros”<sup>111</sup>.

Ao observarmos a palavra *negro* ela possui em ambas as descrições ligação direta com uma cor, sendo para Bluteau o “oposto do branco” e em Moraes simplesmente a “còr negra”. Estas definições são baseadas nas descrições das cores que existiam, denominadas de *cores simples*. Neste conjunto eram enquadradas as cores: branca, amarela, vermelha, azul e negro, que

(...) igualmente misturadas, nascem outras três espécies de cores, a que chamam meias, ou mistas, ou compostas. (...) A còr branca e

<sup>107</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 6. Coimbra: 1712. p. 265.

<sup>108</sup> SILVA, *Op. Cit.* Vol. 2, p. 398.

<sup>109</sup> *Ibidem.* p. 628.

<sup>110</sup> SILVA, *Op. Cit.* Vol. 2, p. 327.

<sup>111</sup> *Ibidem.* p. 216.

negra misturadas uma, com a outra, ou com todas as mais, não fazem cores de diferente espécie, mas só mais, ou menos carregadas, e da mistura, de todas elas nascem mil cores diferentes (...).<sup>112</sup> (grifo nosso)

Assim, neste jogo de opostos, o negro seria “puro”, assim como o “branco” e suas misturas poderiam gerar “mil cores diferentes”. Quando analisamos a relação com uma origem anterior Bluteau apresenta o “negro” como filho de pais negros, já Moraes e Silva aponta que o “homem preto” pode ser entendido como “um negro”, o que coloca os termos “preto” e “negro” no contexto da escravidão como sinônimos. Ainda associado ao termo encontramos um sentido figurado, que dependendo da sua colocação significaria algo ruim, uma “coisa que nos enfada, moléstia, e entristece” ou ainda “infausto, triste, desgraçado”. Com isso, cabe ao historiador perceber nos relatos e documentos qual o sentido que pode ser apreendido, no caso da documentação eclesiástica o que sobressai é a colocação da cor para caracterizar o indivíduo.

O pardo é outro termo encontrado nos registros e que em ambos os dicionários é colocado como um fator intermediário, o que poderia ser uma das “mil cores diferentes” que surgem a partir da mistura do branco e do negro e, que dependiam da proporção que cada *cor* simples oferece nesta junção. Caso a *cor* fosse bastante aparente, muito *parda*, esta poderia ser colocada como “pardôso” para os dois dicionaristas. Tal termo não foi encontrado nos registros eclesiásticos, o que talvez possa indicar que o “pardôso” fosse usado para designar outros objetos e animais, não pessoas. Porém, o termo *parda* anteriormente ao período estudado não existiu sozinho e era sinônimo de “baço”<sup>113</sup>, que significava um adjetivo, “coisa de cor parda, que tira a negro”, ainda algo “escuro” ou “pouco transparente”, sendo

---

<sup>112</sup> A análise do termo “cor” continua com outras observações envolvendo aspectos como o rosto corado, até uma espécie de atributos sentimentais a cor, que poderia ser carregada, triste ou macilenta. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)**. Vol. 2. Coimbra: 1712. pp. 535-537.

<sup>113</sup> O termo não é encontrado nos registros eclesiásticos em Santo Antônio do Recife, porém pode ser visto nos relatos feitos por Ambrósio Fernandes Brandão, quando os personagens Brandônio e Alviano debatem sobre a gente do Brasil e traça comparações com outras partes para justificar a “cor” dos habitantes. Segundo Alviano ele tinha “(...) por próprios olhos neste Brasil, na Vila de Olinda, no ano de 600, uma menina filha de ai de mãe naturais da própria terra, que são de cor *baça* (...)”. Em outro ponto continua afirmando que as “(...) Índias Ocidentais e esta grande costa do Brasil, que assim uma como a outra é povoada de gente de cor *baça* (...)”. BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. 3ª Ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997. pp. 53-57.

este último significado ligado aos objetos como um vidro que poderia ser “nem baço, nem muito cristalino”<sup>114</sup>.

Em Moraes e Silva é possível encontrar um detalhamento maior do que seria *baço*. Na sua definição o termo também seria um adjetivo “de cor morena amarelada”<sup>115</sup>, numa comparação que recorre a outra terminologia ligada a cor “negra”, pois “moreno” seria “coisa de cor escura, mas não totalmente negra”<sup>116</sup> ou ainda “de cor parda escura”<sup>117</sup>. Tais derivações mostram um pouco da flexibilidade que existia no cotidiano colonial, onde somente o termo *pardo* poderia ser substituído por “baço” ou “morena”, uma classificação que dependeria do contexto social em que o indivíduo estivesse inserido.

Como derivação do termo “pardo” existia nos dicionários a palavra “mulato”, algo ligado diretamente aos descendentes oriundos da mistura de pessoas pertencentes aos extremos das cores. Em ambos os dicionários “mulato” ou “mulata”, aparecem como filhos de negro com branca ou as “avessas”, onde tal mistura para Moraes e Silva seria considerada até “certo gráo”. Essa percepção que limitava o grau de mistura para ser considerado pardo poderia ser aceita como um reflexo das variações que o cotidiano fazia emergir a partir dos contatos, das dinâmicas de mestiçagens biológicas que aconteciam na prática. Assim, como podemos perceber pardo seria uma cor que poderia ser representada por outros termos e que devem ter variado a partir da aparência da tez, da condição social e econômica dos pais e padrinhos do batizando. Na ilustração abaixo é possível materializarmos de outra forma a percepção extraída a partir dos dicionários.

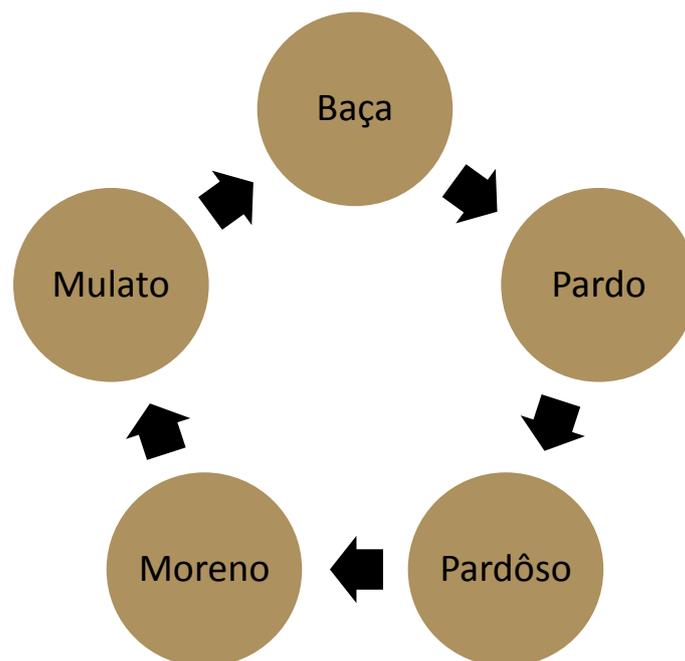
---

<sup>114</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 2. Coimbra: 1712. p. 9.

<sup>115</sup> SILVA, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 250.

<sup>116</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 5. Coimbra: 1712. p. 580.

<sup>117</sup> SILVA, *Op. Cit.*, Vol. 2, p.319.



Neste emaranhado de termos que remetem à *cor*, algumas poderiam ser associadas a tez ou não. Tudo dependeria do contexto, nele “negro” e “preto” podem significar o mesmo, juntamente com as variações que indicam a “cor” “parda” e suas tonalidades mais escuras com o “moreno” e o “pardôso”, sejam aplicadas a objetos, animais ou a pessoas. Não podemos perder de vista que a “cor” “era histórica, produzida no tempo e no espaço”<sup>118</sup>, como lembra França Paiva. Tempo e espaço que devem ser entendidos a partir de suas especificidades históricas, que variavam em um mundo conectado, que até poderiam passar por processos históricos similares, em diferentes espacialidades geográficas e culturais, mas daí resultando a variação do entendimento. Além de histórica, temporal e geograficamente vinculada, a cor deve ser também compreendida uma ideia local.

### 2.2.2 - Crioulo e Cabra: “cor”, “nação” ou algo novo?

Em suas andanças por Recife e seus arredores, Tollenare buscou possibilidades de sociabilidade, além de informações que pudessem saciar sua curiosidade, afinal era mais um estrangeiro nos trópicos que tinha vindo tratar de negócios e aproveitou o ensejo para conhecer a localidade. Nas suas anotações dominicais deixou informações sobre os *crioulos* que observou tanto os escravos,

<sup>118</sup> PAIVA, *Op. Cit.* p. 170.

quanto os livres. Segundo ele era possível encontrar “(...) algumas vezes *crioulos* que repousavam sob árvores às quais haviam feito suspender as suas redes. Dali vigiavam os trabalhos dos seus escravos (...)”, e enquanto os homens estavam nas redes, suas mulheres estavam na terra “sobre esteiras”<sup>119</sup>. O que Tollenare deixa transparecer no caso destes crioulos é uma vivência senhorial por parte da gente “crioula” que possuía escravos, algo oposto o que é referido em outro momento quando fala sobre o processo de compra de cativos.

A observação do cotidiano e as conversas que teve com pessoas da localidade fez com que o francês pudesse constatar algumas das estratégias empreendidas pelos compradores de escravos. Fossem expostos nos locais de venda, ou nos anúncios de jornal, o cativo comprado era “presenteado” com um chapéu de palha<sup>120</sup>, usado para identificar que já era propriedade de outrem. Contudo, outro aspecto era relevante no momento da compra, pois segundo Tollenare “a todos os *negros africanos* os brasileiros preferem muito *os nascidos na América*; estão mais aclimatados, sabem melhor a língua e não tem recordações importunas; mas, são difíceis de obter”<sup>121</sup>.

Se Tollenare estava usando o vocabulário local ao fazer a contraposição entre “negros africanos” e os “nascidos na América”, estaria falando dos crioulos, pois como é possível apreendermos a partir das definições expressas nos dicionários e transcritas para o quadro abaixo, crioulo era o filho de um ventre escravo que nasceu no cativo. Bluteau e Moraes e Silva deixam claro quem seria o crioulo e sua origem. Além disso, talvez seja possível identificar a causa da dificuldade relatada de que os “nascidos na América” seriam tão “difíceis de obter”, afinal o “crioulo” como escreve Moraes e Silva se criava em casa, não era comprado, representando assim um investimento senhorial mais demorado até que aquele cativo chegasse a idade produtiva.

---

<sup>119</sup> TOLLENARE, L.F. **Notas Dominicais**. Recife: CEPE, 1978. p. 129.

<sup>120</sup> *Ibidem*. p. 143.

<sup>121</sup> *Ibidem*. p.147.

<b>Quadro II - Significado dos termos <i>crioulo</i> e <i>cabra</i> nos dicionários do século XVIII</b>	
<b>Raphael Bluteau – 1728</b>	<b>Antônio Moraes e Silva - 1789</b>
<b><i>Crioulo</i></b> ou <b><i>Creoulo</i></b> : Escravo, que nasceu na casa do seu senhor. <sup>122</sup>	<b><i>Crioulo</i></b> : s. m, O escravo, que nasce em casa do senhor; o animal, cria, que nasce, e se cria em casa; não comprado: neste sentido é adjetivo(...). <sup>123</sup>
<b><i>Cabra</i></b> : Animal doméstico, quadrupede, cornigero, fêmea do cabrão, de focinho chato, e rabo curto (...) <sup>124</sup> .	<b><i>Cábra</i></b> : s. f. Animal quadrupede dos menores, cornigero, fêmea do bode, ou cabrão; há cabras domésticas, e outras bravias, e monteses. § Peixe. ( <i>rubellio</i> ) §. Inseto aquático, que se assemelha a aranha, e anda sempre à flor d’água. § <u><i>Q</i></u> <u><i>filho, ou filha de pai mulato, e mãe preta, ou as avessas</i></u> (...) <sup>125</sup> . (grifo nosso)

Colocar para venda um cativo cria da casa só seria uma opção em caso de necessidade e deveria ser feita fora da região onde o senhor residia, pois “nenhum homem que se respeita quer vender um tal escravo (crioulo) na região em que reside”<sup>126</sup>. Tal fato decorria por ser o crioulo, cria da casa, possivelmente conhecedor dos segredos familiares como é o caso de Simeão crioulo, personagem de Joaquim Manoel de Macedo no romance escrito já no século XIX e que foi criado como um homem livre, próximo do núcleo familiar senhorial. Uma cria da casa que era conhecedor de vários segredos e que acabou se apaixonando pela sua sinhazinha com quem dividiu o leite materno na infância<sup>127</sup>.

Os crioulos não foram personagens só de romance, estiveram presentes no cotidiano colonial e imperial, no caso de Santo Antônio são encontrados vários registros de crianças crioulas sendo batizadas e de adultos crioulos presentes

<sup>122</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 2. Coimbra: 1712. p. 613.

<sup>123</sup> SILVA, *Op. Cit.* Vol. 1, p.496.

<sup>124</sup> Bluteau faz toda uma descrição de espécies de cabra, sempre associados aos animais ou inseto. Somente existe uma referência aos indígenas pelo processo de associação que foi feito Portugueses que acharam “rumiando como cabras”. BLUTEAU, *Op. Cit.* pp. 20-21.

<sup>125</sup> SILVA, *Op. Cit.* p. 314.

<sup>126</sup> TOLLENARE, *Op. Cit.* p.147.

<sup>127</sup> MACEDO, Joaquim Manuel de. **As Vítimas-Algozes** – Quadros da Escravidão. 3ª Ed. São Paulo: Ed. Scipione, 1991. pp. 9-68.

nestes momentos. Essa presença mostra que as pessoas com tal indicativo poderiam sobrepor as lógicas dos dicionários, como vemos no batismo de Francisco. Nascido no mês de junho de 1791, o pequeno Francisco foi batizado pelo reverendo Joze Ignacio de Azevedo no dia vinte e quatro do mesmo mês, em meio aos festejos para os santos da época. Em seu batismo foi identificado como

(...) Francisco crioulo (...) filho de Thereza do gentio de Angola e escravos de Francisca do Rozario crioula solteira desta freguesia. Foram padrinhos Domingos \_\_\_\_\_ do gentio da Costa forro, morador na Boa Vista e Roza do Sacramento crioula solteira moradora nesta freguesia (...)<sup>128</sup>. (grifo nosso)

Assim como Francisco podemos vislumbrar os registros dos irmãos Cosma e Damião, nascidos em setembro de 1793, sendo batizados juntos na Matriz da freguesia. Seguem os registros transcritos:

Aos dezessete de setembro de mil setecentos e noventa e três nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o reverendo Joze Eloi da Fonseca batizou e pôs os Santos óleos a Cosma crioula nascida aos dois do dito mês filha de Romana do gentio da Costa escrava de Antônio Barboza de Oliveira branco. Foram padrinhos Joaquim Borges e Anna Maria do Rozario crioulos desta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Feliciano Joze Dornellas  
Vig<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup>*

Aos dezessete de setembro de mil setecentos e noventa e três nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o reverendo Joze Eloi da Fonseca batizou e pôs os Santos óleos a Damião crioulo nascida aos dois do dito mês filha de Romana do gentio da Costa escrava de Antônio Barboza de Oliveira branco. Foram padrinhos Joaquim Borges e Anna Maria do Rozario crioulos desta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Feliciano Joze Dornellas  
Vig<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup><sup>129</sup>*

Francisco e os irmãos Cosma e Damião, podem ser enquadrados diretamente no que é inscrito nos dicionários, afinal eram filhos de mães africanas e nascidos na

<sup>128</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 1. p. 171.

<sup>129</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2. pp.126-127.

América, crias das casas de seus proprietários. Porém os seus registros apresentam outras possibilidades de análise que vão além da simples origem de um ventre africano cativo, nos casos em tela, um seria o de Thereza do gentio de Angola e o outro de Romana do gentio da Costa.

Os senhores dos escravos, que com o nascimento dos *crioulos* estavam acrescentando mais uma propriedade entre seus bens, apresentam suas especificidades. Vemos que tanto Francisca quanto Antônio são pessoas que possuem uma diferenciação social, pois tinham escravos, um bem que não era acessível para todos, já que possui-los mesmo sendo plebeu ou nobre, era um indicativo de distinção social, de viver sob a “lei da nobreza” como indica Maria Beatriz Nizza<sup>130</sup>. No caso do senhor dos gêmeos a “cor” da sua tez indica uma associação direta com a “nobreza”, *pois era branco em meio a um contexto colonial* de maioria de gente de cor<sup>131</sup>; já a senhora de Francisco era uma mulher que conseguiu garantir seu espaço na sociedade apesar de não ser branca, era uma crioula e, assim como seu escravo, estariam pela lógica do dicionário em um mesmo patamar, porém o que surge ao compararmos os dois é uma diferença social e jurídica, ou seja, tinham condição diferente, pois enquanto um era cativo a outra era livre, já que não existe referência a uma ligação com um cativo pregresso. O mesmo ocorre na identificação colocada para os padrinhos, com exceção de Domingos do gentio da Costa, padrinho de Francisco que tem sua condição jurídica informada logo após sua identificação, era forro. Se observarmos os demais padrinhos, vemos que fazem parte de um mesmo círculo de identificação, são crioulos assim como seus afilhados, vivendo em outra colocação jurídica, igualmente a Francisca do Rozario, todos livres. Mas, existiam crioulos livres?

Sheila Faria, analisando o Rio de Janeiro entre 1700-1850 diz que “os filhos de crioulos eram pardos, não importando a cor da pele” e que o alcunha de “crioulo” “era termo só para escravos nascidos no Brasil” em se tratando de filhos de ventres africanos já libertos “sua indicação era de pardo”, no entanto, existiriam somente entre os libertos “preto forro, pardo forro, cabra forro, ocorrendo raramente a existência de “mulatos forro”<sup>132</sup>. A autora exclui a possibilidade da existência no

---

<sup>130</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser Nobre na Colônia**. São Paulo: Editora Unesp, 2005. pp. 7-40.

<sup>131</sup> Na obra *Um só Corpo, Uma Só Carne* analiso a população de Santo Antônio do Recife na localidade mostrando a partir dos registros de casamento e os censos que a presença de gente de cor estava superando os brancos ao longo dos anos na mesma época. Ver: SILVA, *Op. Cit.* 2010a.

<sup>132</sup> FARIA, *Op. Cit.* p. 68.

cenário por ela analisado de que os crioulos pudessem ser qualificados como forro, remetendo, como nos dicionários unicamente ao cativo. Porém, como podemos vislumbrar na documentação analisada ocorre a existência de pessoas tidas somente por crioulas, sem referência ao cativo, assim como os demais registros que encontramos, em que pessoas de cor, são registradas sem indicação com um passado cativo o que os ligava diretamente ao mundo dos nascidos livres. Afinal porque só considerar nascido livre o branco e não todos os que não possuem uma indicação? É preciso lembrar que nem sempre existia a necessidade de apagar um passado cativo, especialmente se uma condição contrária já fosse estabelecida e conhecida da comunidade, se nasceram livres, não precisavam ter ratificada sua colocação jurídica sempre.

Continuando nossas observações sobre a não ocorrência de “crioulos forros” podemos demarcar diferenças com o que foi encontrado pela autora citada no contexto do Sudeste ao ver o batismo de Antônio, realizado em 1794 pelo Vigário Feliciano Joze Dornellas. Segundo ele mesmo registrou, já que foi o padre que realizou a cerimônia, e na época era o encarregado dos registros, Antônio era *crioulo* e filho de “Ignacia Ribeira *crioula forra*”<sup>133</sup>. Em um mesmo batismo vemos as possibilidades não encontradas para o Sudeste por Sheila Faria<sup>134</sup>, primeiro um filho que era crioulo livre, pois não tinha nascido de um ventre cativo, e uma mãe que conseguiu livrar-se da escravidão conquistando sua alforria. Tal ocorrência representa somente uma, de muitas outras que existiram e foram registradas nos batismos pelos vigários ao longo dos anos.

Ainda podemos observar os casais de *crioulos* que estiveram batizando sua prole. No sábado, 2 de agosto de 1794, o Reverendo Ignácio Francisco dos Santos Junior deu ao pequeno Bento *crioulo* o primeiro dos sacramentos. Bento era filho legítimo de Benedicto de Oliveira e sua mulher Maria Joze, assim como o filho todos eram *crioulos*. Seus padrinhos foram Luiz Moreira e Francisca Borges, estes com uma qualificação diferente de seus compadres e afilhado, pois eram considerados *brancos*. O que vemos neste caso, similar a muitos outros encontrados é a não referência a um cativo, e a perpetuação do termo crioulo através das gerações,

---

<sup>133</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2. p. 221.

<sup>134</sup> Outros pontos analisados em pesquisa anterior também mostram divergências ao analisarmos os registros de casamento, principalmente quando afirma que os filhos de africanas libertas seriam pardos. Além disso, como veremos adiante o ventre africano tinha várias possibilidades de qualificação de seus rebentos. SILVA, *Op. Cit.*, 2010a. p.178.

passando de pai para filho. Merece nossa atenção o fato de que diferentemente dos padrinhos brancos, os pais e o menino Bento não tiveram uma cor indicada conforme os dicionários da época, sendo somente colocados como crioulos. Assim, talvez seja possível que estejamos diante de novas possibilidades, a de que crioulo também poderia indicar um aspecto cromático ou como indicou França Paiva, a pertença a uma nação, uma “Nação Crioula” como grafou Agualusa<sup>135</sup>, cheia de misturas e que liga culturas de diferentes origens em uma só existência, a do crioulo.

Com o entendimento dos aspectos relacionados aos crioulos nos resta o estudo do termo cabra, uma “palavra comum nas línguas ibéricas” e que foi usado “como uma “qualidade” (...) principalmente durante o século XVIII”<sup>136</sup>. Sendo um termo que foi mais frequente na documentação nos setecentos, observamos que os dicionários refletem uma mudança de sentido, neste caso, um acréscimo que ocorre na definição apresentada por Moraes e Silva. Nela, além da referência ao animal cabra, existe a indicação de um resultado dos cruzamentos biológicos ocorridos na sociedade. Neste novo sentido, o cabra era “o filho, ou filha de pai mulato, e mãe preta, ou às avessas”. Analisando os batismos é possível encontrar uma associação clara com o que é posto por Moraes e Silva, vendo qual a origem do cabra na sociedade do Recife de outrora.

No levantamento feito encontramos um total de 56 ocorrências da classificação de cabra para identificar crianças no momento do batismo, destes, menos de 10% apresentam os seus pais com indicação de cor ou nação, considerando suas origens. Ao analisarmos tais registros identificamos que os pais dos cabras são crioulos (as) e pardos (as), seja a mãe ou pai, o cruzamento em que ocorre a mistura referida resultaria num fruto cabra. Como foi o caso de Vicente que transcrevemos abaixo:

Aos vinte e dois de junho de mil setecentos e noventa e quatro nesta matriz do Sacramento do bairro de Santo Antônio de minha licença o Padre joze Ignacio de Azevedo batizou com os santos óleos a Vicente cabra nascido aos dois do dito mês e ano, filho legítimo de Bernardo Pereira pardo, e de sua mulher Ignacia Pereira crioula naturais desta freguesia. Foram padrinhos Lourenço Justiniano e Ignacia Maria do Carmo, ele por procuração que mostrou Marcio \_\_\_\_\_, ela por procuração que mostrou Luis Pedro de Siqueira

---

<sup>135</sup> AGUALUSA, José Eduardo. **Nação Crioula**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

<sup>136</sup> PAIVA. *Op. Cit.* p. 225.

Varejão todos moradores nesta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso).

Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup><sup>137</sup>

No exemplo citado vemos que a definição trazida por Moraes e Silva pode ser encontrada no cotidiano da freguesia de Santo Antônio do Recife, sendo o cabra o resultado de um cruzamento entre pessoas de cor e sem mistura direta com o branco. Porém, ainda nos perguntamos qual seria a cor de um cabra? Já sabemos as derivações e associações entre os termos negro e preto ou entre pardo e mulato, porém não existe uma ligação direta com uma cor para o cabra. Pela inexistência do termo no dicionário de Bluteau, inferimos que o novo sentido registrado anos depois por Moraes e Silva foi algo que surgiu e passou a fazer parte do cotidiano ao longo do século XVIII, ganhando contornos mais definidos no seu limiar com o XIX. Com isso podemos adentrar os oitocentos na busca por fragmentos que possa materializar de uma forma subjetiva tal cor. Uma possível resposta é dada por Debret ao dizer que “cabra era uma crioula, filha de mulato e negra, cor mais escura do que o mulato”<sup>138</sup>.

Se analisarmos detidamente tal descrição conseguimos observar a formula inscrita por Moraes e Silva, já que mulato era um dos sinônimos de pardo e negra seria a cor de uma crioula (o). Contudo, o fato de ser uma cor mais escura do que o mulato pode indicar que o cabra seria uma nova adjetivação do sujeito, e não somente uma “cor”, já que o adjetivo “pardôso” analisado anteriormente daria conta de alguma “cor” mais escura que o “mulato”. Então porque a cabra, que originalmente seria a fêmea do bode, passou a ser um termo que acompanhava pessoas? Talvez estejamos diante de um processo em que o cruzamento biológico não seja favorável, uma forma de “regressão” no cruzamento que acarretaria uma tez mais negra, porém que não poderia ser classificada como “negro”, sinônimo de escravo, ou ainda como o “crioulo”, que seria o filho da escrava nascido no Brasil ou descendente de outros crioulos, mas tão escuro quanto.

França Paiva ao analisar a história de Violante “cabra” mostra que na sua árvore genealógica existem misturas entre índio carijó e uma negra da Costa Nação Sabaru, que seriam os seus tataravós, que deram origem a sua bisavó Joanna

<sup>137</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2. pp. 283-284.

<sup>138</sup> DEBRET, *apud* FARIA. *Op. Cit.* p. 68.

cabra<sup>139</sup>. Se buscarmos na historiografia, Stuart Schwartz aponta para Bahia que o cabra era fruto da mistura de índio e negro<sup>140</sup>, o que corrobora o documento encontrado para Minas Gerais. Tal afirmação pode ser transladada para o contexto por nós analisados se lembrarmos do fato que os indígenas em alguns registros de casamento aparecem sob a designação de pardos<sup>141</sup>, o que pode indicar que o termo foi usado a partir de seu cromatismo, como fizera Caminha em sua carta ao falar dos habitantes da terra de Vera Cruz. Segundo ele, estes homens, que depois foram chamados de índios “eram pardos, todos nus (...)” e tinham “a feição deles é serem pardos (...)” quando vistos mais de perto, dentro da nau<sup>142</sup>. Se no passado, nos primeiros contatos os índios foram descritos como pardos, nada impediria que o mesmo não ocorresse no XVIII, mesmo após tantas misturas.

O que pudemos observar até o momento é que nem sempre o que estava nos dicionários ocorria na prática dos registros, contudo isso não anula que cotidiano e o que era inscrito pelos letrados não andassem juntos, ganhando novas interpretações que só eram refletidas com a atualização dos vocábulos. Tal assertiva pode ser verificada com o termo cabra, que ganhou novos contornos ao longo do século XVIII, deixando de ser somente a fêmea do bode. Essa mudança só foi registrada em 1789 por Moraes e Silva, mas pode ter sido gerada a partir da prática cotidiana anteriormente. Outro fator que ganha realce são as possibilidades de interpretação que os sujeitos faziam dos termos, incluindo junções que misturavam de um lado “cor” com referências ao cromatismo da pele e que eram aliadas a situações do dia a dia, onde termos eram empregados como sinônimos, que o digam o negro e o preto que hora eram “cor” e em dado momento poderiam significar um escravo. Mas vamos retomar o que desencadeou nossa narrativa: a busca pela resposta sobre os registros de Martinho, Manoel, Maria e Vitoriano.

Para lembramos um pouco, a situação que analisamos ocorreu após o Vigário registrar as cores de forma diferente na borda do documento e no corpo de seu texto, colocando as crianças batizadas com indicações diferentes. No caso de Martinho, ao ser qualificado como negro no corpo do registro e crioulo na borda o que existe é uma dupla identificação: ele era um homem de “cor” *negra* e que

---

<sup>139</sup> PAIVA. *Op. Cit.*, p.228.

<sup>140</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos** – Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 213.

<sup>141</sup> SILVA, *Op. Cit.* 2010a. p.158.

<sup>142</sup> Carta de Caminha *In*: [www.obidigital.bn.br/acervo\\_digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://www.obidigital.bn.br/acervo_digital/Livros_eletronicos/carta.pdf). Acesso em 20 de outubro de 2013.

descendia de mãe africana cativa, portanto crioulo como colocado nos dicionários. O Vigário colocou de um lado a cor da pele da criança e demarcou sua origem do outro.

Já Manoel foi colocado como branco no corpo do documento e pardo na borda, devido a sua condição de exposto não é possível afirmar o que levou a tal fato, só nos resta inferir que tenha sido em decorrência das possibilidades dentro da Casa dos Expostos que eram oferecidas para crianças *brancas* como veremos no capítulo 3. Porém, não deixa de ser revelador a possibilidade de que muitos dos brancos registrados possam ter sido na verdade crianças pardas, fator que também pode ter ocorrido às avessas.

Quando observamos o caso de Maria *crioula*, vemos que o que ocorreu em seu registro foi uma designação que liga sua origem a um ventre com laços na escravidão. Maria era filha de mãe e pai africanos, que juntos foram demarcados como pretos, um adjetivo segundo Moraes e Silva para qualificar o negro. Assim, ao ser inscrita como crioula e preta Maria teve os traços que marcavam que ela era filha de africana nascida no Brasil, mesmo sendo uma criança livre, e ao mesmo tempo era uma criança de cor preta. No caso de Vitoriano o que ocorre também pode ser relacionado com Maria, porém neste caso o filho de Luzia era cativo e não livre. O fato de ter sido colocado como crioulo na borda do batismo indica sua origem de um ventre africano e escravo, já o termo *preto* seria sua cor, situação semelhante a de Maria.

Assim, apesar da fluidez existente no cenário colonial do Recife de outrora, o Feliciano Joze Dornellas ao grafar no livro de assentos os batismos de Martinho, Manoel, Maria e Vitoriano, reproduziu as lógicas sociais que serviam para marcar o sujeito. As palavras usadas pelo Vigário mostram como o que era posto nos dicionários chegava às ruas, e os registros eclesiásticos, servem para refletir a circulação de saberes, a partir dos velhos e novos significados que eram somados as palavras. Pudemos observar que ser pardo era ter uma cor, mas que não estava ligada a escravidão como os que eram tidos como negros e pretos quase sinônimos de escravo. Já o crioulo não era uma cor como os demais, mais sim indicativos de nação, de uma origem familiar, que poderia ser ligada a um ventre africano ou não, existindo no espaço de Santo Antônio do Recife crioulos livres, frutos de outros igualmente livres e inseridos na sociedade. O cabra, foi um termo que ganhou novos

contornos ao longo do XVIII, sua definição deixou de simplesmente representar a fêmea de um bode, ganhando uma qualificação que remetia a um grupo, talvez um grupo em que fosse representativa uma mistura que trazia uma nova tez, quem sabe uma das tantas misturas que surgiram e que não poderia ser enquadrada como crioulo ou pardo.

### 2.3 - Condições

No caminho seguido por Tollenare em direção ao sul do Recife ele teve contato com o mangue que ladeava a passagem para Afogados, além da existência da lama ficou encantado com a “flor bem bonita, de quatro pétalas<sup>143</sup>” que brotava em meio ao lamaçal. Lá também encontrou cabanas que serviam de morada para mulatos e negros, que ele qualifica como livres. Talvez não tivesse o conhecimento da possibilidade de alguns cativos viverem fora das casas de seus senhores e só retornarem em dias específicos para pagamento do “jornal”. Contudo, esses mulatos e negros encontrados podem nos servir de pontapé inicial na compreensão dos aspectos sobre condição em Santo Antônio. O seu relato sobre o mangue deixou transparecer informações acerca da condição dos indivíduos vistos por ele. Segundo registrou, por não conhecer

(...) os costumes do país, supus fossem senhoras da cidade que estivessem vindo recrear sob estas habitações temporárias, as mulheres vestidas de finas musselinas bordadas que encontrei deitadas sobre esteiras à porta das cabanas; fui tentado a lhes tirar o chapéu. Não passavam de gente miserável de quem a elegante camisa de musselina forma todo enxoval. O marido vai apanhar alguns caranguejos nos mangues, compra um punhado de farinha de mandioca, por 3 ou 4 soldos, e com isso sustenta toda a sua família, que pode por meio de uma existência tão frugal, se entregar à ociosidade descuidada que constituí toda a sua felicidade.<sup>144</sup>

Em meio ao mangue, Tollenare mostra como nem sempre o parecer correspondia ao ser no cotidiano, ao ver algumas mulheres que “vestidas de finas musselinas bordadas”<sup>145</sup> debruçadas em esteiras na entrada dos casebres, pensou tratar-se de gente de uma condição social, que tinham a possibilidade de fazer

---

<sup>143</sup> TOLLENARE, *Op. Cit.* p.40.

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> *Ibidem.*

passeios e usufruir de um espaço afastado para tal intento. Porém, ao observar mais detidamente o contexto, conseguiu discernir que aquela gente não estava ali para recrear como tinha imaginado e que as roupas finas que vestiam, na realidade eram as únicas que tinha para usar. Na realidade era “uma gente miserável”<sup>146</sup> que vivia de caranguejos e outros alimentos tirados do mangue, complementando sua alimentação com a farinha de mandioca e algumas frutas que abundavam no Recife como o caju, que crescia naturalmente na região e eram devorados com “avidez” pelos negros e o povo da localidade<sup>147</sup>.

Suas impressões mostram um pouco da diversidade existente no cotidiano de uma sociedade marcada pela escravidão e a manutenção de um *status* relacionado ao uso de símbolos. As mulheres por usarem musselina e poder usufruir de esteiras na frente das cabanas, revelam um pouco de como as condições poderiam ser expressas pelo traje, ou melhor, como o uso de certos elementos poderia caracterizar uma condição e mascarar outras. Se tais mulheres mulatas e livres estivessem adornadas com outras vestes, com um tecido inferior, como o algodão, teriam causado a necessidade de Tollenare “tirar o chapéu” em sinal de boa educação e reverência a pessoas de uma condição que considerou superior?

Julita Scarano faz uma abordagem sobre o papel das vestes da gente de cor em Minas Gerais, enfatizando que usar trajes com um tecido distinto serviria para demarcar a diferença entre quem era cativo e os livres de cor. Como lembra a autora, “para a gente de cor, possuir roupa ou enfeite fora do comum era sinal de distinção, proporcionando respeito e admiração de seus pares, quiçá mesmo dos demais”<sup>148</sup>. Tal fato poderia explicar a opção destas mulheres pela musselina, porém saber se Tollenare teria uma atitude diferente é uma pergunta que não podemos responder, mas que fica para nossa reflexão, nos restando a possibilidade de tentar entender como a condição era percebida na sociedade.

A compreensão das condições da população na sociedade colonial tem que levar em consideração que estavam imersas em um contexto de misturas. Afinal, “a existência de escravos e a formação de uma população de origem mestiça criaram novas realidades sociais que precisavam ser conciliadas aos princípios portugueses

---

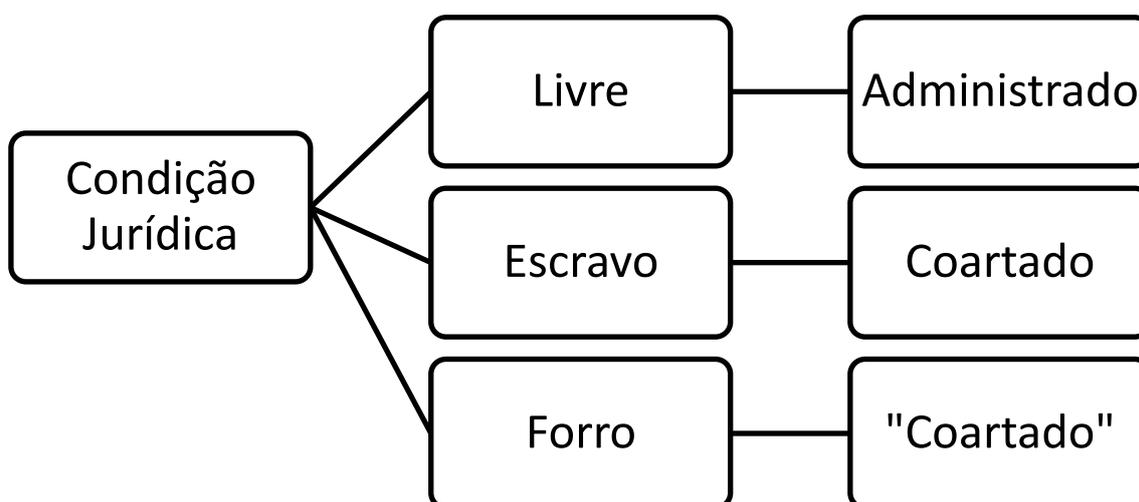
<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Ibidem*. p. 43.

<sup>148</sup> SCARANO, Julita. **Cotidiano e Solidariedade** – Vida diária da gente de cor nas Minas Gerais século XVIII. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 105.

de organização social para cá transferidas”<sup>149</sup>. Além da conciliação, o cotidiano moldou a percepção que os indivíduos tinham uns dos outros a partir de símbolos, marcas, e do grupo que estavam inseridos. As condições jurídicas existentes numa sociedade escravocrata podem ser divididas em três, são elas: livre, escravo e forro, sendo esta última uma consequência da anterior.

Sobre as condições, França Paiva indica que podem existir o que ele considera “subcondições”, que surgem em consequência das novas dinâmicas sociais do período colonial. Tais “subcondições” seriam a de “administrado” e a de “coartado”<sup>150</sup>. Todas, somadas às principais, formariam o estatuto jurídico dos habitantes da colônia ao longo dos séculos. Vistas de uma forma esquemática, tais condições e “subcondições” podem ser vislumbradas da seguinte forma.



Com a indicação de seu estatuto jurídico o indivíduo poderia ter acesso ou restrições a espaços da sociedade, em especial a gente de cor, já que ela poderia transitar pelas três condições através das suas histórias de vida e de seus descendentes. O fato do branco ser diretamente ligado ao mundo dos livres, sendo nobre ou plebeu, garantia-lhe certa segurança na sua condição, pois mesmo no exercício de ofícios mecânicos não seria confundido com um escravo. Afinal, o seu lugar no mundo teoricamente não seria este.

Ao observarmos os dicionários, mais uma vez buscando interpretar nossas fontes e construir a narrativa histórica apoiada em definições que estão demarcadas

<sup>149</sup> SCHWARTZ, *Op. Cit.* p. 213.

<sup>150</sup> PAIVA, *Op. Cit.* p.175.

no imaginário da época, nos deparamos com duas descrições. A primeira delas em Bluteau, que grafou o termo como *condiçam* ou *condiçaõ* e o definiu como um “estado, em que alguém, ou alguma coisa se acha” e que ainda poderia ser “o lugar, que uma pessoa tem no mundo”<sup>151</sup>. Anos depois Moraes e Silva traz a definição de que condição é um substantivo feminino, um “estado físico, ou moral (...)§. Índole, gênio. §condições: partes, prendas, qualidades (...)§ Sorte, graduação social.”<sup>152</sup>

Pelo que é possível entender das definições a condição de uma pessoa definia “o lugar” que ela ocupava no mundo, espaço este que pode ser entendido como o grupo, a sociedade, o local em que a pessoa tinha construído seus laços horizontais e verticais. Espaço que garantia o seu “lugar” o “ser alguém” para os outros. Além disso, condição poderia representar a “graduação social” de um indivíduo, tal definição indica que existiam variáveis que transcendiam o estatuto jurídico, afinal dentro de todas as condições jurídicas existiam derivações que garantiam uma melhor ou pior posição na pirâmide social do grupo. nobres, negociantes ou escravos, sempre houve a possibilidades de diferenciação entre eles, pois existia a tendência de que “vários critérios de graduação consubstanciarem-se correntemente em cada indivíduo”<sup>153</sup>.

As condições compreendiam também aspectos que não estavam diretamente ligadas ao contexto jurídico, pois envolviam características sociais que eram variáveis na identificação do sujeito e do seu “lugar no mundo”. Entre estas variações podemos elencar algumas que compreendiam a participação em irmandades, confrarias, corporações, família, instituições administrativas, militares e religiosas. Todas contribuíam para formar a identidade dos sujeitos na sociedade colonial, pois as qualidades e as condições eram um conjunto que identificavam o indivíduo e por extensão o grupo a que pertencia. Vários são os exemplos de pessoas de cor que conseguiram mudar sua condição, conferindo para si e os seus descendentes uma herança, que se bem administrada, poderia facilitar a conquista de novas qualidades, as conquistadas, e a naturalização de sua condição perante os demais.

Ao mesmo tempo em que o poder administrativo vigiava os sujeitos, tentando controlar as ações da gente de cor, como foi o caso dos pretos (aplicado no sentido

---

<sup>151</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Vol. 2. Coimbra: 1712. p. 449.

<sup>152</sup> SILVA, *Op. Cit.* Vol. 1. p. 439.

<sup>153</sup> SCHWARTZ, *Op. Cit.* p. 213.

pejorativo, ligando-os somente aos escravos) que promoviam suas danças na Capitania e precisavam ser controladas em 1780<sup>154</sup>. No caso destes pretos, José César de Meneses, então governador e capitão da Capitania de Pernambuco escrevia do Recife em outubro de 1780 um ofício para o secretário de estado da Marinha e Ultramar Martinho de Mello e Castro, informando que tomaria as providências “que achar mais contundente” para que fossem desterradas as danças dos pretos, o que segundo ele eram um “divertimento tão contrario aos bons costumes”. Este caso desperta muitas indagações, pois só existiriam pretos participando das danças? Seriam tais pretos homens escravos? Quais “maus costumes” eram tolerados aos olhos das autoridades? Se de um lado estes pretos que não se enquadravam nos moldes que eram exigidos para o ingresso numa melhor condição deveriam ser o alvo de medidas de controle, alguns pretos, junto com outras pessoas de cor conseguiam encontrar as brechas possíveis no sistema para mudar sua condição e com isso também angariar novas qualidades que seriam passadas para sua descendência.

O exemplo de Zeferina, que teve a história da sua família estudada em outro momento, pode ser entendido neste quadro, afinal conseguiu mudar de condição e garantiu novas qualidades para sua descendência<sup>155</sup>. Retomando sua história, Zeferina era escrava de Antônio Fagundes e moradora em Santo Antônio do Recife, como outros deve ter passado pelo processo de inserção no catolicismo que tem no batismo sua base<sup>156</sup>, afinal o seu senhor não correria o risco de ficar mal falado na freguesia por não ter batizado e ensinado os preceitos morais e religiosos para sua propriedade, uma mulher negra oriunda da Costa da Mina. Ungida pelos santos óleos esteve ao lado de seu senhor até o momento em que contraiu matrimônio com Nicolau Maria Pereira Santiago, um homem que era conhecido na localidade e mesmo não sendo natural da freguesia era padrinho de um menino, Olímpio, filho de mãe escrava e que recebeu a qualidade de pardo junto ao seu nome de batismo<sup>157</sup>.

Na época em que construiu os laços de compadrio com Inocência, mãe de Olímpio, Nicolau era um homem solteiro que veio de Portugal para o Brasil. O espaço da freguesia deixou que o casal mantivesse contato, ocasionando inclusive

---

<sup>154</sup> **AHU\_ACL\_CU\_015**, CX. 138, D. 10259.

<sup>155</sup> SILVA, *Op. Cit.* 2010a. pp.164-174.

<sup>156</sup> Veremos no capítulo II todas as especificidades sobre o sacramento do Batismo e seu papel na sociedade colonial.

<sup>157</sup> **AIMSSAR** - Livro de Batismos 3. p. 27.

encontros fortuitos, que permitiram a conquista de um casamento e a gravidez da qual o fruto foi Jacinta<sup>158</sup>, uma parda assim como Olímpio, mas que tinha um destino diferente, pois sua mãe tinha alcançado a alforria meses antes de seu nascimento, e saindo da condição de cativa para a de forra conseguiu legar para sua prole uma descendência em que tinham a condição de livres. Com o casamento e a gravidez Zeferina trouxe para perto de si novas qualidades, afinal passou a ser mãe, casada pelas normas tridentinas com um homem branco, unindo os dois extremos do cromatismo conseguiu mudar a sua condição e de sua filha. Seu marido, já era um homem conhecido, tinha laços verticais com cativos, circulava na freguesia e possuía o status de ser europeu vivendo num local em que a população era em sua maioria de gente de cor, um matrimônio que foi benéfico para uma mulher que chegou em Santo Antônio cativa e tinha alcançado sua alforria, a fez saltar verticalmente no sistema.

Essa gente de cor também conseguia inserção em outros espaços, não era só a família que estava facultada a eles. Como falamos anteriormente, irmandades, confrarias, cargos públicos, militares e religiosos somavam-se para demarcar a condição de um indivíduo e de seus familiares. Uma troca de cartas entre o governador Duarte Sodré Pereira e o rei D. João V, iniciada na primeira metade do século XVIII pode exemplificar um pouco das situações que o cotidiano ocasionava para as autoridades quando se tratava da gente de cor<sup>159</sup>. No ano de 1731, em 23 de agosto, D. João passou provisão para que o bacharel Antônio Ferreira Castro fosse empossado como Procurador da Coroa na Capitania de Pernambuco, porém, em 21 de novembro do mesmo ano Duarte Sodré remetia uma carta explicando os motivos pelos quais não poderia cumprir a Provisão Régia. Tal resposta foi devidamente rechaçada com uma cobrança, pois o Rei não identificava nas argumentações do Governador uma “justa razão” para replicar sua ordem. E continuou enfatizando que não entendia o motivo que levou o Duarte Sodré a “excluir um bacharel formado e provido” pelo Rei, para “introduzir e conservar um homem que não é formado”.

A desobediência tinha ocorrido pela existência de outro bacharel que já havia sido qualificado para o cargo de Juiz adjunto do juiz da coroa, mesmo cargo que Antônio Ferreira Casto tinha sido desqualificado anteriormente pelo próprio Rei.

---

<sup>158</sup> Zeferina casou grávida de três meses e talvez tenha engravidado enquanto ainda era escrava.

<sup>159</sup> **AHU\_ACL\_CU\_015**, CX. 42, D. 3803.

Vagando o cargo de Procurador, não titubeou em nomear para o cargo Balthazar Gonçalves Ramos. Alegava o Governador que

naquele tempo vagou o lugar de Procurador da Coroa, o nomeou, se não fiz bem, justamente me enganei, porque se estava aprovado por Vossa Magestade para um lugar, não ficava inábil para outro, levando-me nesta nomeação o serviço de Vossa Magestade concorrendo mais ser o dito Bacharel<sup>160</sup>.

Em sua resposta, transparece que a “desobediência” seguia uma lógica voltada para a capacidade que fora apresentada por Balthazar, pois já tinha sido nomeado para outros cargos, e que por isso não via problema em ascender o bacharel sem uma autorização previa do Rei. Mas como estamos falando de uma sociedade baseada no Antigo Regime, desobedecer ao Rei não seria uma das opções mais coerentes. Ainda em sua alegação Duarte Sodré deixa escapar o que pode ter sido o maior motivo da exclusão de Antônio Ferreira. Em sua carta resposta enviada em 15 de março de 1732, começa o seu argumento dizendo que

a razão que tive para não admitir ao Bacharel formado Antônio Ferreira Crasto para Procurado da Coroa, não foi somente por ser pardo, mas porque V. Magestade o havia incapacitado para Juiz adjunto do Juiz da Coroa<sup>161</sup>. (grifo nosso).

O fato de ser pardo não foi aceito como “justo” pelo Rei para a exclusão de Antônio Ferreira, já que tal cor não deveria ser impedimentos diante da qualidades que o Bacharel possuía. Ao alegar que “não foi somente por ser pardo” que Antônio foi excluído, o Governador Duarte Sodré, mostra que existia a diferenciação social que neste caso decorria da cor. Mas mesmo assim, quando rechaçado, não deixou de mostrar sua indignação por ter sido acusado de receber suborno para nomear Balthazar, com isso diz que

(...) é a primeira vez, que tive semelhante repreensão no serviço de Vossa Magestade no decurso de cinquenta anos que tem servido, que por tantos caminhos me tem honrado e feito tanta confiança de meu pouco préstimo tão bem os mesmos Ministros, o que tudo justamente me causa uma grande mágoa.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibidem.*

<sup>161</sup> *Ibidem.*

<sup>162</sup> *Ibidem.*

Após externar sua mágoa, o Governador Duarte Sodré, procedeu com o que tinha ordenado o Rei alguns meses antes, colocou o Bacharel Antônio Ferreira Crasto no cargo de procurador da Coroa, seguindo a nomeação real. Numa forma de tentar minorar os efeitos de sua desobediência, mas também mostrando certa autonomia, Duarte Sodré ainda concedeu ao Bacharel o cargo de Procurador da Fazenda, alegando que tais cargos sempre “andarão juntos” pois para servir ambos os ofícios eram necessários “letras e inteligência”. Se a tentativa de reparar o erro foi recebida bem pela Coroa não sabemos, mas o que emerge da situação é um reconhecimento por parte do Rei da capacidade que um pardo teria para assumir tal posto, seguida do possível reconhecimento do Governador que concede mais um cargo para Antônio Ferreira, enfatizando a necessidade de letras, que neste caso seria instrução, formação, somadas a inteligência que era necessária para condução do ofício.

Por fim, o Bacharel Antônio, nos serve para exemplificar como o espaço colonial possibilitou caminhos diferenciados para um pardo, que tinha conseguido “ilustrar a escuridade de seu sangue” para lembrar Loreto Couto, com uma formação intelectual, ocupando um novo lugar no mundo. O mesmo que tinha conseguido João Henriques<sup>163</sup>, um “preto crioulo escravo” (cor, origem, condição) de religioso que conseguiu angariar “com o esplendor de suas virtudes” uma nova qualidade dentro da sua condição de escravo, pois aprendeu a “ser perfeito” através dos estudos com seu amo, claro que são estudos para uma vida religiosa e devota, diferentes de uma formação de Bacharel. Tal dedicação foi reconhecida e lhe foi útil quando mudou de condição e alcançou a alforria com a morte de seu senhor.

Os exemplos não ficam restritos ao Santinho Sapateiro, a Zeferina, João Henriques ou Antônio Ferreira, são eles só um pequeno panorama de como as adequações cotidianas feitas num cenário marcado pela convivência com a escravidão poderiam ser trilhadas pela gente de cor, independente de sua condição e das qualidades que possuíssem. Como foi possível observar, nem sempre os dicionários expressaram o que ocorria de fato na prática, não conseguiram dar conta de toda complexidade que emergia do dia a dia, porém não foram alheios por completo a elas, mostraram vários aspectos que nos possibilitam entender lógicas e adequações feitas. Assim, não podemos excluir o que nos falam os documentos do

---

<sup>163</sup> COUTO, *Op. Cit.* p. 321.

que é posto a partir dos significados das palavras, pelo contrário, devem caminhar juntas, buscando entender as especificidades que carregam.

Entendidas parte das lógicas sociais oriundas dos termos encontrados na documentação consultada precisamos aprofundar a compreensão da origem de nossas fontes, especialmente os registros eclesiásticos de batismos. São eles que vão nortear nossas análises sociais, permitindo descobrir as especificidades existentes na freguesia de Santo Antônio do Recife, um espaço que estava inserido dentro das dinâmicas comerciais da época e que pode exemplificar parte do passado colonial.

### 3 – Uma sociedade em tela: os Laços do Batismo em Santo Antônio do Recife.

As dinâmicas próprias de cada sociedade são um dos aspectos possíveis de investigação pela historiografia, entretanto descobrir suas engrenagens de funcionamento é um desafio, principalmente para a época colonial, em que a ausência de documentos faz da pesquisa algo ainda mais desafiador. Dentro deste contexto, o capítulo que apresentamos tentará por entre as frestas documentais, descortinar o papel do sacramento de batismo para os homens e mulheres de qualidades e condições diferentes dentro da freguesia do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife no limiar dos setecentos.

Este entendimento nos possibilitará uma construção histórica em que emergem os hábitos, as lógicas e dinâmicas internas da sociedade da época, composta por seus agentes sociais de diversas condições. Sejam cativos, forros ou livres, nascidos na localidade ou trazidos através do comércio de escravos, foram estas pessoas que transformaram o Recife colonial em uma região conectada com o mundo, um caldeirão cultural repleto de modos, costumes e experiências que lhe dão um caráter mestiço<sup>164</sup>.

O objeto de investigação são os laços gerados a partir dos batismos existentes na freguesia do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife a partir de 1790, ano da abertura de sua igreja matriz, que recebe o mesmo nome. Nestes registros buscamos as marcas, como caçadores na lama<sup>165</sup> em busca de pistas, como nos fala Ginzburg em sua metáfora. Essa busca é para que possamos esmiuçar os detalhes deixados sobre um passado que não nos é mais palpável. Através dos registros vamos buscar respostas para questionamentos como: qual o papel do compadrio? O que ele nos revela sobre os laços formados? Quais as lógicas de apadrinhamento? O que a qualidade e/ou condição do batizando pode revelar sobre seu grupo? São os primeiros passos para descobrirmos o que era apadrinhar e ser apadrinhado para a gente de cor no Recife colonial.

---

<sup>164</sup> Para Serge Gruzinski a mestiçagem é uma mistura de homens, imaginários e formas de vida oriundos das quatro partes do mundo (América, Europa, África e Ásia) em decorrência da ocidentalização. Processo que cria agentes mediadores entre a cultura ocidental e outras culturas (nativa, africana). Envolvendo não somente a mistura biológica, mais principalmente cultural. Ver: GRUZINSKI. *Op. Cit.* 2001.

<sup>165</sup> Ver: GINZBURG, *Op. Cit.* 2003.

Já é comum na historiografia acerca da escravidão e da gente de cor a identificação da formação de laços entre homens e mulheres cativos com outros homens de cor, estes não necessariamente vivendo as intempéries do cativo, alguns inclusive, que nem o chegaram conhecer por já nascerem livres<sup>166</sup>. Uma das formas de criação destes laços são as relações de compadrio, que garantiam certo grau de prestígio para quem apadrinhava e para o apadrinhado, pois ambos fortaleciam redes que acionadas no momento oportuno poderia render bons frutos e algumas benesses. Criavam uma rede composta por pessoas de condições e qualidades diferentes, talvez um campo, o que Flávio Gomes para o século XIX chamou de campo negro, mas que no Recife não foi somente negro<sup>167</sup>. Na espacialidade do Recife atuaram pessoas que eram denominadas como cabras, crioulas, índios, do gentio, negras, pardas, pretas, e também brancas, com condições jurídicas e sociais diversas que compõem como padrinhos e pais nos batismo pesquisados.

No quadro III, que apresentamos abaixo é possível realizar algumas observações sobre a sociedade da época. Ele também nos servirá de base para as incursões e diálogos com a historiografia que apresentamos ao longo da narrativa. A partir dele faremos quadros menores, traçando comparações e as especificidades da gente de cor de cada seguimento, *escravos*, *forros* e *livres*, sejam filhos naturais, legítimos, ilegítimos, adultos ou crianças que foram batizadas e firmaram seu primeiro laço com o catolicismo.

Observações sobre a elaboração deste quadro são necessárias: Primeiramente os brancos são considerados livres; a criança exposta na Casa da Roda ou em casas particulares é considerada livre e os padrinhos entram na contagem; na escrita do texto as pessoas de cor sem a condição indicada serão consideradas livres, posto que cativos e forros, a não ser que estivessem enganando os presentes no momento do batismo, deveriam ter sua condição informada; Na contagem, os que possuem ocupação informada foram inclusos como livres, entre eles padres, capitães e ajudantes. Por questão de organização só foram colocados como padrinhos livres e madrinhas livres, os indivíduos quando indicados

---

<sup>166</sup> Como exemplo os estudos para o período colonial temos: FÁRIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. Mais recentemente uma abordagem oitocentista: ROCHA, Solange Pereira da. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

<sup>167</sup> GOMES, Flávio dos Santos. **História de Quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

por brancos. Os batismos com trechos ilegíveis que possam comprometer a leitura do documento, assim como os que indicam terem sido realizados “em perigo de vida” não são considerados, pois nem sempre existiam padrinhos e sim homens e/ou mulheres que “assistiam aos exorcismos”.

Quadro III - <i>Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas x Cor/Nação e condição dos batizados entre 1790-1800</i> <sup>168</sup>																						
<i>Cor/Nação e Condição dos batizados</i> <sup>169</sup>																						
Condição dos Padrinhos e Madrinhas	ESCRAVOS							LIVRES							FORROS							TOTAL
	Par	Pre	Cri	Cab	Afr	Neg	Índ	Par	Pre	Cri	Cab	Afr	Neg	Índ	Par	Pre	Cri	Cab	Afr	Neg	Índ	
Padrinho Livre	99	4	63	12	12	2	1	723	7	82	15	-	2	6	17	1	3	-	-	-	-	1049
Padrinho Forro	8	9	68	3	24	3	-	4	2	13	1	-	-	-	-	-	2	1	-	-	-	138
Padrinho Cativo	12	20	132	7	35	5	-	-	2	7	2	-	1	-	-	-	3	-	-	-	-	226
Sem Padrinho	5	1	15	-	9	-	-	6	-	5	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	42
Não Informado	134	17	228	27	44	9	-	429	8	102	13	-	-	3	11	-	5	1	-	-	-	1031
<b>TOTAL</b>	<b>258</b>	<b>51</b>	<b>506</b>	<b>49</b>	<b>124</b>	<b>19</b>	<b>1</b>	<b>1162</b>	<b>19</b>	<b>210</b>	<b>31</b>	<b>-</b>	<b>3</b>	<b>9</b>	<b>28</b>	<b>1</b>	<b>13</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>2486</b>
Madrinha Livre	14	-	3	-	-	-	-	145	4	25	2	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	196
Madrinha Forra	8	8	54	3	20	1	-	3	4	13	2	-	1	-	2	1	3	1	-	-	-	124
Madrinha Cativa	12	12	90	5	22	5	-	7	1	2	3	-	-	-	1	-	3	-	-	-	-	163
Sem Madrinha	158	23	238	30	63	8	1	654	4	92	16	-	2	7	16	-	5	-	-	-	-	1316
Não Informado	66	8	121	11	19	5	-	353	6	78	8	-	-	2	6	-	4	1	-	-	-	687
<b>TOTAL</b>	<b>258</b>	<b>51</b>	<b>506</b>	<b>49</b>	<b>124</b>	<b>19</b>	<b>1</b>	<b>1162</b>	<b>19</b>	<b>210</b>	<b>31</b>	<b>-</b>	<b>3</b>	<b>9</b>	<b>28</b>	<b>1</b>	<b>13</b>	<b>2</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>2486</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Observando os dados do quadro III, poderemos vislumbrar um cenário marcado por uma construção de redes verticais e horizontais que abrangem vários segmentos da sociedade na época. A elaboração deste quadro geral tem por objetivo encontrar respostas para mais questionamentos que serão respondidos ao longo da narrativa neste e nos próximos capítulos, entre eles: O que era ser

<sup>168</sup> Foram mantidas nas 3 divisões as *condições de escravo, livre e forro*. Entre os livres e forros, as colunas que não foram preenchidas por falta de ocorrências estão demarcadas com destaque.

<sup>169</sup> Legendas: Par – Pardo; Pre – Preto; Cri – Crioulo; Cab – Cabra; Afr – Africano; Neg – Negro; Índ – Índio.

padrinho e madrinha? Quais os espaços em que os cativos buscaram se inserir na escolha de seus padrinhos e para seus filhos? Qual a condição jurídica dos padrinhos e madrinhas dos escravos batizados? As redes formadas a partir do compadrio estavam distribuídas em todos os segmentos de homens e mulheres escravos, independentemente de seu cromatismo?

Antes de chegarmos a estas respostas é preciso entender o significado social e religioso do batismo, afinal o que levava essa gente de cor para a igreja deveria ter alguma importância e simbolismo para sociedade da época e como veremos abaixo possuía muitas regras para sua realização, comprometendo inclusive o direito de propriedade no caso dos senhores de escravos.

### 3.1 – Recebendo a graça de Deus

Em sua definição de sacramento, o dicionarista Bluteau, nos diz que o mesmo era “um sinal visível, ou exterior de graça, que invisivelmente da Deus à alma, para a santificar”<sup>170</sup>. Partindo desse conceito, o batismo seria o primeiro momento de receber tal graça, depois dele seguir-se-iam os demais num total de sete momentos em que a graça seria concedida ao cristão. Os outros sacramentos são: confirmação, comunhão, confissão, extrema-unção, ordem e matrimônio. Não por acaso existem em números de sete, pois na época acreditava-se que o total de sete “se igualam os sacramentos com os sete planetas, com as sete idades do homem, e com os sete pecados mortais, dos quais são remédios”<sup>171</sup>. Um remédio capaz de redimir os pecados, e no caso do batismo que era um sacramento de mortos, somente após ele o cristão estava no mundo dos vivos, pois estaria com sua alma limpa do pecado original, ganhando vida, uma vida dentro da cristandade e dada por Deus.

Na legislação eclesiástica, além de ser o primeiro momento de receber a graça divina, o batismo e os demais sacramentos seriam algo que “santifica com Deus”<sup>172</sup>. Como porta de entrada na cristandade o batismo trazia efeitos

---

<sup>170</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Coimbra: 1712. Livro. 4. p. 422.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, Propostas e Aceitas em Sínodo Diocesano, que

“maravilhosos”<sup>173</sup>, pois, além de perdoar todos os pecados, não somente o original, mais todos os que surgiram depois dele, independentes de sua gravidade, levava Deus para o batizado, toda a sua glória e o reino do céu. Ganhava a partir do momento em que recebia o “*ego te baptizo*” a entrada para o céu, pois estavam salvos se não cometessem pecado mortal enquanto vivessem. E a busca pela salvação da alma era um dos objetivos da sociedade colonial, sabendo disso, advertiam as leis eclesiásticas para que os pais não deixarem de batizar seus filhos “porque lhes não suceda saírem desta vida sem ele (o batismo), e perderem para sempre a salvação”<sup>174</sup>.

Para evitar que a salvação fosse perdida a Igreja tinha algumas recomendações, que compreendem dez títulos das leis, mostrando desde a importância do sacramento até suas regras de registro nos livros das paróquias. No caso das crianças, que precisavam passar do estado da culpa para o da graça, sabendo dos riscos de perderem a vida nos primeiros dias após o nascimento recomendava a legislação que o batismo fosse feito em “até dois dias depois de nascidas” e em último caso que o ato deveria ocorrer em oito dias, ao perder tanto a primeira, quanto a segunda margem dada pela legislação os pais ou responsáveis deveriam pagar multas, que equivaliam a “dez tostões” para o prazo de dois dias e “a mesma pena em dobro” para os que excedessem oito dias. Além disso, os responsáveis seriam castigados, impedidos de receber e realizar os “ofícios divinos” pela negligência, até realizar o batismo. Caso fosse insistir em sua falha, o responsável pela criança iria ser punido com denúncia à sede do arcebispado onde certamente seria mais “gravemente castigado”<sup>175</sup>.

Ainda existiam regras e uma hierarquia de quem podia batizar. Com exceção do pároco, ficavam proibidos os sacerdotes seculares e regulares, os monges e os frades. Os demais só poderiam ministrar o sacramento em momentos específicos e com licença sejam em capelas ou por padres da família, por exemplo. Caso não tivessem autorização e o fizessem, seriam punidos com o pagamento de dez cruzados o sacerdote que batizou e o responsável pela criança que o deixou batizar,

---

o dito Senhor Celebrou em 12 de Junho do ano de 1707. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro I. Título IX, p.11.

<sup>173</sup> *Ibidem*. Título X, p.13.

<sup>174</sup> *Ibidem*. Título X, p.14.

<sup>175</sup> *Ibidem*. Título XI. p.14.

junto com a prisão, que não teve o tempo estipulado na legislação<sup>176</sup>. Porém, existia a possibilidade de tal ato ser realizado pela ausência de pároco, “em caso de necessidade”, principalmente para salvar a alma em caso de morte.

Dentro da hierarquia de quem poderia proferir o batismo, que mesmo ministrado em casos de necessidade só seria confirmado no espaço sagrado, estavam na ordem de preferência “o pároco, que se for sacerdote, este prefira a todos, e logo o sacerdote simples, em sua falta o diácono prefira o subdiácono, o clérigo ao leigo, o homem à mulher, o fiel ao infiel”<sup>177</sup>. E no caso em que todos os presentes conhecessem a doutrina do batismo deveria fazer quem o melhor soubesse, ou o de mais qualidades. Um detalhe importante, que fica claro neste parágrafo do título XIII é o lugar da mulher, considerada quase uma impura, só ficando acima na hierarquia dos infiéis<sup>178</sup>.

Entre as mulheres que seriam aptas para ministrar o batismo estavam as parteiras. Conforme inscrito nas leis elas os “vigários, curas, coadjutores, e capelães” em todo Arcebispado deveriam frequentemente “ensinar a seus fregueses como hão de batizar em caso de necessidade”. A forma do ensinamento deveria compreender as palavras em latim e português, as parteiras eram alvo de vigilância, devendo ser examinadas e caso fosse constatado que possuindo o ofício de parteira e não sabendo ministrar o sacramento do batismo seriam afastadas da “igreja e ofícios divinos”. Tal situação só seria remediada quando fosse feito um novo exame e o aprendizado tivesse sido constatado<sup>179</sup>.

### 3.1.1 Para além de “aparar as crianças”: as parteiras e o batismo

Em Santo Antônio existem casos de batismos ministrados por parteiras e homens em momentos que a criança achava-se em “perigo de vida” como são marcados os registros. Conseguimos identificar algumas parteiras realizando os

---

<sup>176</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XI. pp.15-16.

<sup>177</sup> *Ibidem*. Título XIII. p.18.

<sup>178</sup> Sobre o lugar social da mulher na sociedade colonial, que no caso brasileiro tem influência portuguesa, António Hespanha argumenta que a mulher, entre outras coisas para a sociedade de Antigo Regime era considerada com “menor dignidade, o que incapacitaria as mulheres”. Tal indignidade seria fruto do “pecado original e na condenação que Deus, por isso, a fulminou”. HESPANHA, *Op. Cit.* 2010. Especialmente capítulo 5. pp. 101-140.

<sup>179</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XVI p. 25.

seus ofícios, são elas: Maria Jozé, Efigenia de Jezus, Joanna Gomes. Uma função social que era acionada no momento do nascimento de mais uma criança, sem horário e dia estabelecido, só dependendo do processo natural de gestação. As parteiras que identificamos são somente algumas das que deveriam habitar a localidade, nos servindo somente como um fragmento para interpretarmos a história da gente de cor que nasceu em Santo Antônio no final do século XVIII.

Em setembro de 1798 o Reverendo Jozé Eloi da Silva colocava os “santos óleos”<sup>180</sup> no Antônio *pardo*, que tinha nascido do ventre da escrava Gertrudes, ambos propriedade de Jozé dos Santos Lisboa. Por ter nascido “em perigo de vida” foi batizado pela parteira Maria Jozé, possivelmente superou os primeiros dias de vida e foi levado para Igreja onde recebeu o sacramento de fato<sup>181</sup>. A parteira Maria também aparece em 5 de julho de 1799 realizando mais um batismo, neste caso é o filho de Rita do gentio de *Angola*, Luciano *crioulo*, ambos escravos de João Domingos. Neste caso, não existiam outros presentes assistindo os “exorcismos”, ficando Luciano sem padrinhos presentes no momento dos “santos óleos”.

No dia 2 de setembro de 1798, outra parteira, chamada Efigenia de Jezus também ministrava o sacramento para Maria. Nascida “em perigo de vida” era filha de Maria do *gentio de Angola*. Ambas de propriedade de Manuel Gomes da Silva. No momento de seu nascimento, Maria tinha presente o escravo Joaquim, um homem *preto* que “assistio aos exorcismos”<sup>182</sup>. Possivelmente estamos diante de uma denominação usada em referência a libertação dos pecados que acontecia com o recebimento do batismo, afinal, com o sacramento eram exorcizados de todo pecado original e adentravam à cristandade. Efigenia aparece meses depois em outro momento no qual precisou acionar os conhecimentos de seu ofício, pois batizou Manoel *crioulo* em 4 de novembro de 1798<sup>183</sup>.

Um indício de como se verificava na localidade se as parteiras estavam habilitadas em seus conhecimentos da doutrina religiosa surge no batismo de Rita

---

<sup>180</sup> Conforme as *Constituições* existiam “santos óleos” diferentes. Segundo a lei “os Santos Óleos dos meninos, como dos enfermos, e catecúmenos estarão em seus vasos distintos, decentes, e limpos com suas letras, por onde se conheçam, para que não suceda algum erro de tomar um por outro, os quais vasos, quando não possam ser de prata, sejam ao menos de estanho, e se guardaram em um altar junto a pia batismal: e quando ficar separado, não poderá ser trazido para se fazer o batismo senão pelo pároco, ou outro sacerdote, e não por pessoa secular”. DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XIX p. 28.

<sup>181</sup> AIMSSAR. Livro de Batismo 4. pp. 37-38.

<sup>182</sup> *Ibidem*. pp. 38-39.

<sup>183</sup> *Ibidem*. p. 71.

*parda*. Nascida aos 22 de novembro de 1798 ela recebe os “santos óleos” do Reverendo Jozé Eloi em 3 de dezembro do mesmo ano, na presença dos seus pais, o casal Jozé Ignacio Pereira da Rocha e Maria Francisca das Chagas. Os “exorcismos” foram assistidos por João Nepomuceno Paes e Thereza de Jezuz Barboza. A parteira que fez o seu parto chamava-se Joanna Gomes, que não foi esquecida no registro, pois teve sua função lembrada. Conforme foi grafado, Rita foi batizada “em perigo de vida pela parteira *aprovada* Joanna Gomes”<sup>184</sup>. O fato de ter sido “aprovada” pode confirmar que existia uma prática na qual eram verificados os conhecimentos das parteiras. Contudo, para o Recife não foram encontradas patentes ou outros documentos que falem de como eram realizados os ensinamentos e a avaliação posterior<sup>185</sup>. Sobre o papel das parteiras Mary del Priore lembra que

“na comunidade feminina, detentora de ritos quase imóveis, parteiras, mais além do “aparar crianças” nos partos que realizavam, eram benzedeadas e recitavam palavras mágicas para auxiliar a mãe, faziam abortos, eram cúmplices de infanticídios, facilitando o abandono de crianças ou as encaminhavam para famílias que as absorviam, vivendo portanto na fronteira ambígua entre a vida e a morte”<sup>186</sup>.

Nos casos de Efigenia, Maria Jozé e Joanna Gomes, não é possível identificar alguma vivência na fronteira com a morte, somente com a vida. Já que conseguiram realizar os partos em que foram chamadas e colocaram os rebentos dentro do mundo cristão em face ao perigo de morrerem pagãos. Possuíam as qualidades necessárias para o seu ofício, não importando a *condição* das mães, as parteiras deveriam estar sempre prontas para o exercício de seu ofício, o seu lugar na sociedade.

Entre os homens é possível ver que a legislação eclesiástica também estava sendo aplicada, pois todos os que são encontrados ministrando o sacramento apresentam indícios de possuir qualidades e condições diferenciadas. Como exemplos temos os casos do Sargento-mor João Rebello, o Reverendo Ignacio da Cunha Lima e os Padres Jozé Rodriguez Reis e Antônio Freire. Três homens que

---

<sup>184</sup> *Ibidem*. p. 92.

<sup>185</sup> Sobre o papel da maternidade e seu imaginário no período colonial ver: PRIORE, Mary del. **Ao Sul do Corpo** – condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

<sup>186</sup> *Ibidem*. p. 263.

possuíam um lugar social demarcado devido as funções que exerciam junto as esferas militares e eclesiástica.

Em 24 de novembro, um sábado de 1798, recebia os “santos óleos” Maria *crioula*, filha de Maria do gentio de *Angola*. Mãe e filha eram escravas de Anna Francisca Xavier<sup>187</sup> e tinha recebido o sacramento do Reverendo Ignacio da Cunha Lima. Maria foi levada para Igreja junto com sua irmã Florinda *parda*, que recebeu os sacramentos sem correr perigo de morrer. Florinda teve como padrinhos Estevam Jozé da Rocha e Lourença Romana. Ele era um homem casado e ela uma mulher solteira, que aceitaram contrair laços espirituais com uma *parda* como eles, já Maria crioula não teve padrinhos indicados. Talvez a senhora das Marias e de Florinda não estivesse realizando os preceitos católicos como deveria, pois Maria crioula estava com 4 anos de idade no momento que recebia o sacramento e talvez só tenha sido levada em busca da salvação pelo perigo da morte, se não estivesse em tal situação poderia ter ficado pagã durante alguns anos.

Algo parecido acontece com um dos filhos de João Fernandez e Norberta Francisca dos Prazeres<sup>188</sup>. No dia 25 de janeiro de 1800 os pais comparecem na Igreja do Santíssimo Sacramento para batizar o filho Rafael, nascido em 24 de novembro do ano anterior. Neste momento também estava presente o outro filho do casal, chamado de Pedro, que foi batizado em perigo de vida pelo Padre Jozé Rodriguez Reis. O menino Pedro, que assim como seu irmão era *parda* e ao contrário dele já tinha passado da idade de receber o sacramento, pois “parecia ter dois anos de idade” conforme os olhares que registraram o seu batismo.

Não foram somente crianças fora de idade que receberam o batismo pelo perigo de vida que corriam. Os casos de Felix *preto*<sup>189</sup> e Maria *parda*<sup>190</sup> mostram que o medo de morrer após vir ao mundo levou homens de condição social diferenciadas a ministrar o sacramento. Aos 12 de novembro de 1798 o batismo de Maria *parda* foi realizado pelo Sargento-Mor João Rebelo, possivelmente o mais qualificado entre os presentes no momento para realizar o ato do batismo em “perigo de vida”. Maria era filha de Luiza, assim como a filha uma mulher *parda* e escrava de Dona Jozefa Maria do Rozario Mello. Já o caso de Felix pode esclarecer o fato das crianças estarem tendo um registro de batismo, mesmo já tendo recebido o sacramento

---

<sup>187</sup> AIMSSAR. Livro de Batismo 4. p. 81.

<sup>188</sup> *Ibidem*. p. 250.

<sup>189</sup> *Ibidem*. p. 252.

<sup>190</sup> *Ibidem*. p. 75.

anteriormente devido ao o perigo que corriam. No batismo de Felix *preto* temos o Padre Antônio Freire de Jezus Maria, que batizou em 14 de novembro de 1799, neste dia recebeu o sacramento por se achar em “perigo de vida”, mas sobrevivendo ao momento de infortúnio foi levado para Igreja por sua mãe em 30 de janeiro de 1800, recebendo do mesmo Padre os “santos óleos” e confirmando seu ingresso no mundo cristão.

Ainda no rol das obrigações e penalidades advertem as *Constituições* no título XVII<sup>191</sup> sobre o papel de diligência e vigilância que deveria ser exercido e observado para que o primeiro sacramento fosse ministrado para todos, não deixando que ninguém morresse pagão. Ao serem chamados para batizar crianças ou adultos os párocos não deveriam recusar sob hipótese alguma, pois sua punição chegaria a ser uma suspensão do ofício e do benefício durante dois anos, algo que podia ser agravado dependendo da culpa que o religioso tivesse. Entretanto, o cotidiano tinha outras possibilidades, que também foram lembradas pelas leis, já que sacerdotes e clérigos de ordens sacras também poderiam batizar, mas se não o fizessem seriam punidos em caso de falecimento, pois as portas do céu não estariam abertas para o defunto. Para estes outros sacerdotes e clérigos as penas seriam de suspensão e outras, ao arbítrio do tribunal eclesiástico.

Como vimos Maria *crioula*, Pedro *pardo*, Maria *parda* e Felix *preto*, encontramos o risco de morrer como o fator que possibilitou a entrada deles no mundo cristão, evitando que pudessem morrer pagãos. Ao menos até o registro dos batismos tinham conseguido superar as dificuldades e estavam vivos, recebendo a confirmação do sacramento no espaço sagrado da Igreja. Afinal só lá conseguiriam ser imersos nas águas da pia batismal e receber os “santos óleos” das mãos do pároco ou do sacerdote como indicam as *Constituições*. Seus batismos ainda mostram quem eram as pessoas habilitadas para proferir o sacramento em momentos de perigo, as parteiras Efigenia, Maria Joze e Joanna mostraram que tinham o conhecimento de seu ofício e estavam aptas para realiza-lo. O mesmo conhecimento, neste caso de doutrina, fica expresso através dos Padres Antônio Freire e Jozé Reis, do Reverendo Ignacio Lima e o Sargento-Mor João Rebello, o último embora leigo, homens que no momento de necessidade foram acionados e realizaram o primeiro sacramento para as crianças que corriam perigo de morrerem

---

<sup>191</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XVI. p. 25.

pagãos. Mas o momento do batismo tinha algumas regras que deveriam ser seguidas, nelas podemos observar várias possibilidades de realização, em crianças ou em adultos.

### 3.1.2 - Regras do Batismo

No momento do batismo algumas regras deveriam ser seguidas, entre elas o uso da água benta, que não podia ser guardada de um dia para o outro na pia baptismal. Com uma nova água, depois das bênçãos do pároco era preferível que a criança fosse imersa, rapidamente por conta dos riscos de ingestão do líquido, causando, na pior das possibilidades um afogamento. Como opção para os sacerdotes que por fraqueza pudesse oferecer algum risco para criança ou caso esta estivesse muito debilitada, existia a opção que fosse feito um batismo por efusão, proferindo as palavras na forma da doutrina, com a água “sobre a cabeça, rosto, ou corpo da criança em modo de cruz, e não sobre os vestidos”<sup>192</sup>. Detalhe importante é a referência aos horários para celebração dos batismos, estes não podiam ocorrer nem “antes da aurora, nem depois das Ave Marias”, o que garantia a publicidade necessária para o ato.

Aos que não receberam o sacramento quando eram crianças, inocentes e com poucos pecados, restava o batismo enquanto adultos, seguindo suas regras próprias, mas com o mesmo objetivo de salvação<sup>193</sup>. Diferente dos infantes, na idade adulta os candidatos ao batismo deveriam passar por um exame que consistia numa avaliação do “animo” que demonstravam em ser batizados, se sabiam “ao menos o Credo, ou artigos da fé, o Padre Nosso, Ave Maria, e mandamentos da lei de Deus”, mostrando conhecimento da fé católica e arrependimento dos pecados cometidos, expressos “com a boca”. Só após isso seriam batizados por efusão, “deitando-lhes água sobre a cabeça, rosto, e corpo, e não sobre o vestido”<sup>194</sup> e estariam livres de tudo o que cometeram antes do batismo, deixando de ser “filhos da ira”, passando a ser “filhos da glória”. No caso dos escravos, as *Constituições* lembram que estes não

---

<sup>192</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro I. Título XII. pp.16-17.

<sup>193</sup> *Idem. Ibidem.* Título XIV p.19.

<sup>194</sup> *Ibidem.*

seriam mais filhos do demônio após o batismo, com o sacramento tornavam-se “filhos adotivos de Deus”<sup>195</sup>.

A diferença básica entre crianças e adultos estava na expressão de vontade em receber o sacramento, pois quando criança não existia o entendimento, por ser a fase da inocência em que a alma era salva do pecado original e adentrava a cristandade e quem os guiava para em tal caminho eram os seus responsáveis, que levavam, junto com os párocos, as “maravilhas” da vida cristã para o recém nascido. Para os adultos, além da alma impura pelo pecado que carregam desde o nascimento, existiam outros acumulados ao longo da vida e que precisavam ser perdoados a partir do arrependimento e aceitação da fé católica. Assim, ao aceitarem o primeiro sacramento os adultos que compareciam ao espaço sagrado conseguiam a salvação para sua alma.

Uma regra importante, que garantia a validade do ato, além da presença do padre era o momento do registro de suas informações, sem elas efetivamente o batismo não podia ser provado. Seguindo o que ordenava o Concílio de Trento, as *Constituições* trazem algumas informações que deveriam constar nos livros de batismo, entre elas: o nome dos batizados, seus pais e mães e dos padrinhos. Informações adicionais poderiam ser acrescentadas, como as licenças concedidas, o estado civil dos pais e padrinhos, sua cor de pele, condição jurídica e suas origens e moradias, algo que foi feito pelos Vigários Feliciano José Dornelas e Ignácio Álvares Monteiro, que atuaram na Matriz de Santo Antônio entre 1790-1800. Ao grafarem suas assinaturas ao final de cada registro, mostram que seguiram as regras e se livraram de uma punição pecuniária que chegava a mil réis por cada registro com irregularidades<sup>196</sup> e como mostramos no capítulo anterior, a formula dos registros buscava indicar as qualidades e condições dos presentes no momento do batismo, demarcando no registro as diferenças existentes na sociedade. Os limites também não deixaram de ser inscritos na legislação, como veremos no próximo tópico existiam especificidades para o universo da escravidão.

---

<sup>195</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XIV p.19.

<sup>196</sup> *Idem. Ibidem*. Título XX. pp. 28-29.

### 3.2 – Os filhos da escravidão e o primeiro sacramento

A escravidão na sociedade brasileira entre os séculos XVI e XIX promoveu adequações sociais e culturais em todos os níveis. Na legislação não foi diferente, seja eclesiástica ou civil, existem títulos dedicados exclusivamente aos filhos do cativo e no caso do batismo alguns são bem precisos em seus direcionamentos. As abordagens do batismo para os cativos, em especial os vindo da África ou os considerados “brutos e bucais (sic), e de lingoa (sic) não sabida”<sup>197</sup>, como registram as *Constituições* deveriam seguir regras próprias como veremos adiante.

As *Ordenações do Reino*, que vigoraram no Brasil mesmo depois da independência, expressaram em seu título XCIX as exigências para quem tivesse sob sua propriedade escravos de Guiné. Vejamos a lei:

Mandamos, que qualquer pessoas, de qualquer estado e condição que seja, que escravos de Guiné tiver, *os faça batizar, e fazer cristãos do dia, que a seu poder vierem, até seis meses, sob pena de os perder para quem os demandar.*

E se algum dos ditos escravos, que passe de idade de dez anos, se não quiser tornar cristão, sendo por seu senhor requerido, faça-o o seu Senhor saber ao Prior ou Cura da Igreja, em cuja freguesia viver, perante o qual fará ir o dito escravo; e se ele, sendo pelo Prior e Cura admoestado, e requerido por seu senhor perante testemunhas, não quiser ser batizado, não incorrerá o Senhor em dita pena<sup>198</sup>.

Como destacamos era uma obrigação imputada ao proprietário de escravos o batismo e a conseqüente inserção do seu cativo no seio da cristandade, sob o risco de perder o seu escravo caso fosse demandado por outra pessoa, que assumiria tal propriedade. Existindo ainda uma opção para o dono do cativo, pois, caso fosse comprovado com testemunhas e perante os religiosos que o escravo, com mais de dez anos, não aceitava o sacramento, estaria livre de punição seu senhor. Mas a lei ainda esclarece que

E sendo os escravos de idade de dez anos, ou de menos, em toda a maneira os façam batizar até um mês do dia, que estiverem em

<sup>197</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XIV. p.20.

<sup>198</sup> **Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal**: recompiladas por mandado d’el Rei D. Filipe I. Ed fac-similar da 14ª Ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Livro V. Título XCIX p.1247.

posse deles: porque nestes não é necessário esperar seu consentimento.

E as crianças, que em nossos reinos e senhorios *nascem das escravas, que das partes da Guiné vierem, seus senhores as façam batizar aos tempos, que os filhos cristãos naturais do reino se devem e costumam batizar*, sob as ditas penas<sup>199</sup>. (grifo nosso).

Tendo sido adquirido com menos ou até dez anos, o cativo não teria o direito de recusar o batismo católico, seu senhor deveria em menos de um mês do dia de sua compra batizar o escravo. No caso dos filhos de suas escravas da Guiné, o que em sua maioria foram crioulos, estes tinham que receber conforme a lei o mesmo tratamento dos filhos de seus senhores para com o sacramento do batismo, não deixando oportunidade para que este não aceitasse a fé católica e conseguisse a salvação de sua alma.

Posteriormente, no século XVIII as *Constituições* trazem mais especificações para com o batismo de africanos<sup>200</sup>, inclusive uma sequência de perguntas que deveria ser feita aos “buçais” depois de algum conhecimento, ou perante interpretes. Eram seis perguntas, que prosseguiam mediante resposta dada pelo cativo, são elas:

Queres lavar a tua alma com água santa?  
Queres comer o sal de Deus?  
Botas fora de tua alma os teus pecados?  
Não há de fazer mais pecados?  
Queres ser filho de Deus?  
Botas fora da tua alma o demônio?<sup>201</sup>

Perguntas que buscavam levar o candidato ao batismo se livrar das dicotomias que permeavam o imaginário da sociedade da época, num mundo que era representado pelo bem e o mal, o primeiro expresso por Deus, a água santa, o sal divino; e o segundo pelos pecados já cometidos e a continuidade em uma vida pecadora, tudo sob o julgo do demônio que habitava a alma do escravo vindo da

---

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> O termo não aparece nas fontes consultadas, sendo uma apropriação que a historiografia usa para designar todo um grupo vindo da África. Ver: FARIA. *Op, Cit.* 2004.p. 38; SILVA. *Op, Cit.* 2010a. pp. 178-179.

<sup>201</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XIV p.20.

África<sup>202</sup>, local que tinha sido constituído sob a concepção de uma terra de pecadores. Exaltavam sua superioridade europeia e branca como descendentes de uma obra divina, construída por Deus e habitada por Japhe, descendente de Noé que não pecou. Já a África, o local de pecados, ainda baseados nos castigos imputados a Cã, que por enganar o pai Noé foi punido com a negritude e o degredo para as terras em que surgiu a África<sup>203</sup>.

Como o Brasil era uma terra em que tinham muitos escravos e de várias origens, a legislação eclesiástica via que aqui existiam maiores necessidades de doutrinação. Só através deste exercício de vigilância e catequese conseguiriam trazer para cristandade os cativos vindos da África. Conforme o título III da legislação

os escravos no Brasil são os mais necessitados da doutrina cristã, sendo tantas as nações, e diversidades de línguas, que passam do gentilismo a este Estado, devemos buscar-lhes todos os meios, para serem instruídos na Fé, ou por quem lhes fale nos seus idiomas ou no nosso, quando eles já possam entender<sup>204</sup>. (grifo nosso).

Ao chegarem de uma terra onde só existiam os “gentilismos”, que seria na África, o papel da Igreja e dos senhores seria voltado para conversão e inserção no mundo cristão destes homens e mulheres cativos. Tal pressuposto segundo Mariza Soares traria os cativos de várias nações de um lugar anterior em que só existiam gentilismo<sup>205</sup>, para outro, no qual só chegariam com a doutrina e o batismo<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> Laura de Mello e Souza lembra que “(...) componentes do universo mental, nunca estiveram isolados uns dos outros, mantendo entre si uma relação constante e contraditória: na esfera divina, não existe Deus sem o Diabo; não existe Paraíso Terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado (...)”. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.29.

<sup>203</sup> SILVA, Gian Carlo de Melo. Ocidentalização e mestiçagem no novo mundo: um olhar teórico-metodológico sobre a formação do Brasil colonial. In: **Cadernos de História: oficina de história**. Ano IV, nº4, junho 2005. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010b. pp. 62-73.

<sup>204</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título III p.4.

<sup>205</sup> Segundo Bluteau o *gentilismo* seria uma “religião ou doutrina da gentilidade (...) os costumes desaprovados”. Quando observamos o verbete *gentilidade* vemos que esta era “a falsa religião dos gentios”. Já o *gentio* seria um sinônimo de pagão ou de gente “baixa, popular”. Moraes e Silva diz que *gentilismo* é o mesmo que *gentilidade*, que seria mais usado para indicar o “errado culto do paganismo” e o *gentio* seria um “bárbaro idolatra, pagão” ou ainda a “gente que serve o gentilismo, bárbara”. Por fim apresenta uma associação para falar do *gentio do Brasil*, no qual diz que estes são “a gentalha, plebe”. Em nenhum momento as definições indicam o que seriam na prática cotidiana tais atos de *gentilismos*, o que existe é uma associação direta com a religião católica, neste caso a ausência do batismo que tira o homem do paganismo e o insere na cristandade. E o homem cheio de gentilismos era identificado ao que seria bárbaro, pagão, na visão da cristandade, sem fé. Ver:

Acrescentamos ainda que essa interpretação, quando aliada ao ideário salvacionista e missionário de levar a fé aos povos, ganha o sentido da purificação e de afastar o pecado da terra, um pensamento que se refletiu durante vários séculos de colonização, inclusive como justificativa para os seus atos.

Indo além, no mesmo título III as *Constituições* alertam sobre a rudeza e os gentilismos que ladeavam os boçais, e ratificavam para ensinar a doutrina a estes escravos devido a “não existência de outro meio mais proveitoso, que o de uma instrução acomodada a sua rudeza de entender, e barbaridade do falar”. Com isso os párocos eram obrigados a fazer cópias de um catecismo, para que todos os fregueses<sup>207</sup> pudessem ter em seus lares como instruir seus escravos na doutrina cristã. Após os ensinamentos seriam examinados, respondendo as seis perguntas conforme descrevemos anteriormente, para poderem confessar e comungar como cristãos.

O papel dos senhores era primordial para que a tarefa de salvação fosse encaminhada, retirando as heranças consideradas depreciativas que os cativos traziam da África. O trabalho, mesmo que árduo deveria ser realizado para conquistar a conversão, os senhores além dos catecismos que poderiam possuir em casa tinham que mostrar aos seus escravos pagãos “o conhecimento dos erros, em que vivem, o estado de perdição, em que andam”<sup>208</sup>. Para isso poderiam contar com ajuda de outras pessoas, consideradas virtuosas e que pudessem ensinar a doutrina, para conquistar a salvação. Além disso, conforme Goldschmidt<sup>209</sup>, para os senhores, a legislação ao mesmo tempo em que pressionava com regras, levava o cativo a salvação e o trazia para submissão, pois a certidão de batismo seria um certificado de propriedade, o que no caso de Recife pode ser corroborado quando encontramos grafado nos assentos os nomes dos proprietários de escravos.

---

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Coimbra: 1712. Livro. 2. p. 57; SILVA, Antônio Moraes e. p. 85.

<sup>206</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011. pp. 303-321.

<sup>207</sup> O uso do termo fregueses parte do que era posto na legislação eclesiástica, na qual todos os moradores atendidos pela Igreja na localidade era denominados de tal forma. Além disso, existe uma referência a o termo freguesia, que seria o lugar da cidade onde vivem os fregueses. Ver: BLUTEAU, *Op. Cit.* Livro 2. p. 206; DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**.

<sup>208</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título. XIV. pp. 20-21.

<sup>209</sup> GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o pecado: na sociedade colonial paulista (1719-1822)**. São Paulo: Annablume, 1998. p. 29.

Como o cotidiano era permeado por outras possibilidades a legislação não deixa de se pronunciar nos casos em que tanto a “rudeza”, quanto o fato de serem “buçais”, fosse de encontro aos esforços dos senhores mais dedicados, que ensinavam com vagar e paciência os mistérios da fé aos cativos, mas estes quanto mais eram ensinados menos aprendiam, devido a sua rudeza. Contra tal situação recomendava-se a interferência dos vigários e curas, catequizando os escravos para diante da observância que tinham adquirido conhecimento e soubessem da necessidade dos sacramentos, fossem administrados a eles os seguintes sacramentos: batismo, penitência, extrema unção e matrimônio<sup>210</sup>.

A eficácia das medidas seria averiguada pelos vigários e curas, que iriam examinar os escravos africanos e os nascidos no Brasil, que eram moradores da freguesia, buscando aquele que não soubesse da doutrina. Caso fosse encontrado na casa dos fregueses algum cativo que não soubesse “o Padre Nosso, Ave Maria, Credo, mandamentos da lei de Deus, e da Santa Madre Igreja”<sup>211</sup>, sendo todos considerados aptos de aprender, os seus senhores seriam advertidos para que ensinem ou mande alguém ensinar a doutrina para seus cativos, mandando-os para Igreja em busca de aprendizado, pois só com tudo na ponta da língua é que iriam receber o sacramento.

Como é possível observarmos através das *Constituições* e do artigo XCIX das *Ordenações*, o que existia era uma preocupação com a conversão para o seio do catolicismo desde homens e mulheres considerados rudes e boçais, com a alma repleta de pecados e gentilismos no caso dos africanos. Somente um dos títulos fala diretamente dos escravos nascidos no Brasil quando indica o batismo dele com pouco tempo de nascido, com o mesmo tratamento que receberia o filho do senhor no que se refere ao acesso do sacramento batismal. Os originários da Guiné, Angola, Costa da Mina ou qualquer outra parte<sup>212</sup> eram os que mereciam maior atenção, para que os seus gentilismos não fossem perpetuados na sociedade, sendo batizado, estaria adotado por Deus, conquistando o perdão do pecado original, o acesso ao mundo dos vivos e teria aberta a porta do céu para sua chegada caso viesse a falecer. Ficando na terra, teria adentrado para o mundo dos

---

<sup>210</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XIV. p. 22.

<sup>211</sup> *Idem*. p. 21.

<sup>212</sup> Nos títulos em que são mencionadas as origens dos africanos são feitas referências a estas três localidades. *Idem*. pp. 20; 22.

cristãos, igualando-se aos demais que o rodeavam. Assim, batizar um filho e/ou ser batizado, trazia para o escravo, fosse africano ou nascido no Brasil, uma série de vantagens no campo religioso, moral e social, permitindo que circulasse e fosse aceito, dentro dos limites permitidos devido a sua condição cativa.

### 3.3 - Padrinhos e Madrinhas: Um novo parentesco

Principais atores ao lado dos batizados, os padrinhos são a outra ponta do elo formado a partir do compadrio, figura que une famílias e/ou que dá um novo amparo para os que estavam abandonados. O dicionarista Raphael Bluteau define o padrinho como “aquele que faz o ofício de pai, e impõe o nome nos sacramentos do batismo e confirmação”<sup>213</sup>. No momento nos interessa o padrinho que estava presente nos batismos, pois sua escolha era permeada de artifícios e regras que vamos tentar desvendar através da análise das fontes.

Nas *Constituições*, o título XVIII é dedicado exclusivamente aos critérios para ser padrinho e madrinha de uma criança ou adulto. Sua quantidade é definida conforme as normas do Concílio de Trento, assim “no batismo não haja mais que um só padrinho, e uma só madrinha, e que se não admitam juntamente dois padrinhos, e duas madrinhas”<sup>214</sup>, regra foi seguida em Santo Antônio, já que não encontramos casos como os proibidos na lei. O processo de escolha não fica claro, mas é frisado que “os padrinhos serão nomeados pelo pai, ou mãe, ou pessoa, a cujo cargo estiver a criança; e sendo adulto, os que ele escolher”, o que ao menos em teoria mostra um método “democrático”, pois os párocos não poderiam “tomar outros padrinhos” a não ser os escolhidos e nomeados pelos responsáveis. Ao pároco só restava exigir que fossem pessoas batizadas, e com a idade correta para realizar tal ato, tendo consciência do que faziam. No caso dos homens ela era de quatorze anos e das mulheres de doze, mesma exigência feita para os que desejavam contrair matrimônio<sup>215</sup>, salvo nos momentos em que fosse concedida uma licença especial.

---

<sup>213</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Coimbra: 1712. Livro 3 p.177.

<sup>214</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XVIII. p. 26.

<sup>215</sup> SILVA, *Op, Cit.* 2010a. pp.124-136.

Algumas pessoas, no entanto estavam proibidas de ser padrinhos, o que mostra além do cuidado eclesiástico a tentativa de normatização e inserção de forma correta dos novos cristãos. Entre as proibições existia a dos próprios pais, os infiéis, os hereges, ou publicamente excomungados, os interditos, os surdos, ou mudos, e os que ignorassem os princípios da fé, como por exemplo, os boçais que tratamos anteriormente. Ainda existiam os religiosos professos, exceto os que eram das Ordens Militares, as freiras, frades, cônego regrante, nem presencial nem por procuração estes poderiam apadrinhar<sup>216</sup>.

Os padrinhos deveriam ter ciência das obrigações que contraíam para com os afilhados e a família deste. Após a criança receber sob seu corpo em formato de cruz a água benta, os padrinhos a recebiam em seus braços, sendo avisados que tinham uma obrigação de serem fiadores perante Deus pela permanência do infante na fé católica, ensinando-o como pais espirituais não só a doutrina cristã mais os bons costumes<sup>217</sup>. Ao mesmo tempo adquiriam parentesco espiritual com os pais da criança, tal laço para a legislação gerava um impedimento dirimente<sup>218</sup>, o que na prática impediria o padrinho ou madrinha de contrair matrimônio com o afilhado ou com os compadres<sup>219</sup>.

A fluidez do cotidiano colonial emerge dentro da legislação quando abordam as questões do apadrinhamento, mostrando como existiam possibilidades no dia-a-dia da população, como no caso em que não existisse outra pessoa presente no momento do parto ou outra necessidade, em que a criança corria perigo. A legislação declara que “quando não houver outra pessoa, que saiba fazer o batismo, poderá batizar o pai, ou mãe da criança, porque então não nasce o dito parentesco espiritual, e se podem um ao outro pedir o debito”<sup>220</sup>, em outras palavras, nas relações legítimas o parentesco espiritual não nascia.

Já prevendo outra possibilidade alertam as determinações das *Constituições* que “não sendo casados legitimamente o pai, e mãe, qualquer que fizer o batismo, ainda mesmo em extrema necessidade, ficará compadre, ou comadre do outro, e contraindo impedimento dirimente”<sup>221</sup>, nesta situação, os casais que não tinha o

---

<sup>216</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I. Título XVIII. p. 26.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> SILVA, *Op. Cit.* 2010a. pp. 46-51.

<sup>219</sup> *Ibidem*. p. 27.

<sup>220</sup> DA VIDE, *Op. Cit.*, p. 27.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

reconhecimento da igreja, mesmo diante de uma necessidade de salvação para não deixar seu filho morrer pagão contraíam o parentesco espiritual, ficando impedidos de algum dia casar. Talvez esta tenha sido mais uma maneira de coibir as uniões consensuais que existiam no cotidiano colonial, evitando a propagação de filhos naturais ou frutos de relações proibidas.

Entendidas as regras e especificidades do primeiro sacramento podemos partir para observar os dados coletados a partir dos registros e apresentados anteriormente no quadro I no início deste capítulo, como falamos antes, a opção pela abordagem a partir da condição civil, dividindo o quadro em escravos, forros e livres busca ressaltar as especificidades e semelhanças que cada grupo possuía. Assim, encontraremos os pontos de convergência e divergência destes homens e mulheres que apadrinhavam na sociedade do Recife colonial.

### **3.4 - O compadrio na escravidão**

Em estudo recente, Solange Rocha nos apresenta a configuração do apadrinhamento da gente negra na Paraíba oitocentista<sup>222</sup>, mais especificamente em três freguesias situadas na zona da mata paraibana. Sua pesquisa mostra como os laços gerados pelo compadrio marcaram as três localidades da região, evidenciando as praticas e vivências que envolviam os agentes sociais a partir do parentesco espiritual. A autora mostrou em sua narrativa como essa “gente negra”, em suas diversas condições civis, sejam cativos, livres ou forras, promoveu novas formas de adaptação e sobrevivência através das redes de sociabilidades criadas com o compadrio, existindo uma adaptação as regras católicas e a “(re)criação de lugares sociais na ordem escravista”<sup>223</sup>, seja acionando um compadrio para evitar castigos e os excessos da dominação senhorial ou ainda criando formas de melhoria em sua condição social. Assim, a autora nos mostra que na Paraíba também existiram outros significados, que não somente o espiritual, envolvendo o batismo e as obrigações que este gerava.

---

<sup>222</sup> Quero deixar registrado que a obra de Solange Rocha, em especial sua abordagem sobre o compadrio serviu de base para construção de trechos deste capítulo, principalmente das tabelas em que aproveitei a estruturação encontrada pela autora, fazendo as devidas adaptações aos meus questionamentos. Sobre o tema, ver: ROCHA, *Op. Cit.* pp. 215-259. Especialmente capítulo 4.

<sup>223</sup> ROCHA *Op. Cit.* p. 259.

Um apontamento feito por Katia Matoso, em seu *Ser escravo no Brasil*, mostra o compadrio como uma das formas de solidariedade procurada. Para autora, mesmo tendo conhecimento das obrigações que os padrinhos assumiam, os laços que formavam seriam “o próprio fundamento da vida de relação”<sup>224</sup>. Vida esta que permeava a sociedade brasileira baseada na família patriarcal, extensiva e ampliada, o que podemos dilatar, pois no caso específico do compadrio, este trazia para as famílias envolvidas uma série de obrigações, sejam elas famílias formadas de forma legítima com pais casados, ou unidades comandadas por mulheres solteiras, que estão em maior número presentes nos batismos de Santo Antônio do Recife.

A autora, afirma que vínculos de afeto poderiam ser formados por senhores e escravos, através dos laços, que “não pendem apenas padrinho e afilhado, ligam o padrinho, sua família e os pais da criança batizada, cujo grupo, em seu conjunto, ganha promoção excepcional”<sup>225</sup>. Assim, no contexto da escravidão, o apadrinhamento ampliava as possibilidades dos envolvidos, favorecendo pessoas de condições diferentes, mas que ganhavam uma rede de apoio e solidariedade que poderia ser acionada dentro e/ou fora do cativeiro.

John Monteiro, em estudo sobre a escravidão indígena, lembra o papel da religião que serviu para demarcar a diferença entre um estado em que viviam anteriormente os índios e o novo lugar que passavam a ocupar na cristandade a partir do batismo. Essa inserção proporcionada para os índios serviria como mais uma forma de dominação, trazendo para estes a dicotomia existente entre Deus e o Diabo. Em seus estudos, no qual encontrou batismos coletivos, em sua maioria de índios ainda crianças trazidas do sertão, Monteiro conseguiu identificar que os laços de compadrio eram formados por índios já convertidos e moradores da mesma propriedade na qual estavam sendo inseridos os recém-chegados. No caso dos adultos, o autor identifica que existia um “intervalo entre o apresamento e o batismo de adultos”<sup>226</sup>, com sua análise, concluiu que os índios já cativos, ao batizarem os novos criavam “os primeiros laços entre os novos cativos e a sociedade escravista”<sup>227</sup>. Em tal condição, os padrinhos cativos exerciam um relevante papel

---

<sup>224</sup> MATOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.132.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> MONTEIRO, Jonh Manuel. **Negros da terra** – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: companhia das letras, 1994. p.160.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

no processo de transformação do índio capturado no sertão, em um índio escravizado.

Observando suas argumentações e as disposições encontradas na legislação civil e eclesiástica, é possível argumentarmos que os moradores de Sorocaba, em 1680 seguiam os cuidados das regras católicas que viriam ser legislados no Brasil pelo Arcebispado da Bahia anos depois. Contudo, suas práticas talvez fossem inspiradas não nas *Constituições da Bahia* que na época já estavam sendo discutidas, mas no Concílio de Trento<sup>228</sup> além do que já estava inscrito nas *Ordenações do Reino* sobre a obrigação dos batismos para os menores de dez anos. Os senhores estavam batizando os escravos crianças, já que estes não tinham o direito de escolha e trataram de ensinar a doutrina para os adultos, mesmo que não da forma correta, o que justificaria a não existência de batismos coletivos de adultos segundo Monteiro. Assim, eram aplicadas aos indígenas cativos as regras direcionadas aos africanos, o que mostra que para os paulistas não importava a origem e sim a condição que possuíam os “negros da terra” ou os africanos, neste caso, a de cativos.

No cenário mineiro, Luciano Figueiredo aponta que os papéis do compadrio e do batismo assumiram funções diferentes para população, Igreja e o Estado Português<sup>229</sup>. Analisando a formação de famílias o autor verifica a crescente ilegitimidade no nascimento de crianças na região de Ouro Preto, fato que para Igreja deveria ser combatido. Porém, ao mesmo tempo a Igreja que combatia a ausência dos laços matrimoniais, concedia o batismo para esta prole fruto de uniões não reconhecidas. Garantia para estes rebentos a entrada na cristandade, buscando desta forma diminuir a culpa não só do pecado original, mais a de sua concepção. Já para população, através do batismo existia a possibilidade de conquistarem novas proteções, formando uma rede de ajuda mútua através dos laços de compadrio, que envolve toda família dos padrinhos e dos apadrinhados.

Como boa parte da população no início do século XVIII em Minas estava composta por gente de cor, alguns com fortes elos dentro do cativeiro, estes laços podiam ser uma ameaça. Figueiredo argumenta que o Estado Português, representado na região pelo Conde de Assumar, observava que os laços criados

---

<sup>228</sup> Ver o prólogo das *Constituições* de autoria do Doutor Ildefonso Xavier Ferreira. DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. p.12.

<sup>229</sup> FIGUEIREDO, Luciano. **Barrocas Famílias: Vida familiar em Minas Gerais no Século XVIII**. Rio de Janeiro: HUCITEC. 1997. pp.119-130.

pelo compadrio, envolvendo uma “multidão de negros” era prejudicial para manutenção da ordem e passou a exigir que os padrinhos fossem todos brancos. Buscava em sua atitude uma garantia de que a doutrina recebida por estes *brancos* conseguiria controlar a população de cor, evitando que estes ao se tornarem compadres e comadres fortalecessem seus laços. Conclui o autor que “ao lado dos quilombos, dos batuques e das pequenas vendas, o compadrio parece sustentar uma solidariedade forjada pelo cotidiano”<sup>230</sup>, o que não poderia ser diferente, pois estas alianças, formadas principalmente por uma origem no cativo serviu para unir no contexto mineiro uma população de cor que se apropriava das regras, mas subvertendo-as para suas necessidades e aspirações.

Para o Campo dos Goitacases, na segunda metade do século XVIII, uma região com grandes unidades escravistas, Sheila Faria conseguiu identificar a existência de redes horizontais formadas nos apadrinhamentos de filhos legítimos, em que muitos dos padrinhos dos escravos também eram cativos. Nestes casos os escravos eram do mesmo dono, já dos filhos naturais os padrinhos eram cativos de donos diferentes. Em ambas as situações, sejam naturais ou legítimos, a preferência por livres e libertos prevalece, principalmente por parte das mães solteiras. Para autora, “estes dados vêm demonstrar que relações de compadrio eram escolhas dos escravos, já que seria absurdo supor senhores indicando como padrinhos de seus cativos escravos de outros donos”<sup>231</sup>.

Tal argumento parece um tanto frágil, e nas argumentações da própria autora podemos encontrar posicionamentos mais sólidos que se sobrepõe a sua assertiva anteriormente citada. Sheila Faria esclarece que na vivência da escravidão a escolha por parceiros e compadres seria algo concernente aos cativos, mas dentro das condições de seus senhores, que seriam interferências “no intuito de barrar a intromissão de terceiros na relação com seus cativos”<sup>232</sup>, porém existiam as individualidades da vida cotidiana que levavam ao jogo de trocas entre senhores e escravos, ambos com desejos e anseios que precisavam ser supridos, ora com a concessão do senhor, ora com a ação direta do cativo. Assim, senhores concedendo a formação de compadrio com cativos de outras propriedades - em especial senhores católicos e fiéis aos preceitos do Concílio de Trento e das *Constituições*

---

<sup>230</sup> *Ibidem.* p.130.

<sup>231</sup> FARIA, *Op. Cit.* 1998. p. 321.

<sup>232</sup> *Ibidem.* p. 322.

*Primeiras* - não era algo que “seria absurdo supor”, mesmo porque os senhores também possuíam laços, e em algumas situações tal postura poderia se configurar vantajosa. O que queremos esclarecer é da impossibilidade de cobrir todas as variáveis.

Em Campinas, ao longo do século XIX Slenes observou a formação de laços de compadrio entre escravos e pessoas pertencentes ao mundo dos livres<sup>233</sup>. A partir de testamentos e analisando os inventários de fazendas da região o autor verifica que quanto mais próximo do trabalho doméstico estivesse o cativo, este teria facilidades para conquistar um compadrio com alguém mais favorável, melhor estabelecido ou quem sabe seu próprio senhor. Verificou ainda que um dos fatores para a escolha de compadres estaria na sua inserção no mundo dos livres, mas que esse compromisso de dependência assumido com alguém de outra condição poderia trazer problemas para os cativos, com algum custo nas relações cotidianas.

Argumenta Slenes que entre as consequências para os compadres escravos poderia existir “a renúncia à solidariedade com os cativos de seu senhor, ou um constante esforço de dirimir dúvidas dos parceiros a respeito do lado em que estava, de fato, sua lealdade”<sup>234</sup>. Neste ponto de vista é possível agregarmos o papel exercido pelo contexto paulista, principalmente das fazendas de café como um fator diferencial, já que a vivência nestas localidades, com senzalas repletas de escravos solicitava destes uma maior ligação através de redes horizontais. No caso do Recife colonial parece não ter sido uma experiência tão fortemente solicitada no contexto das lealdades dentro do cativo, já que as escravarias estavam reduzidas pela conjuntura urbana e a distribuição dos sobrados, o que não impede a existência das redes espalhadas numa tessitura feita com escravos de outros senhores que circulavam nas ruas ou viviam contidos dentro dos sobrados nos afazeres domésticos, enfim as realidades e a forma de viver o cativo eram diversas.

Já na freguesia de São José dos Pinhais, na Comarca do Paraná, região marcada por uma economia voltada para pequena lavoura e a criação de gado, Cacilda Machado também enveredou sua pesquisa para analisar o papel do compadrio entre o final do século XVIII e início do XIX<sup>235</sup>. Utilizando como fontes as

---

<sup>233</sup> SLENES, Robert W. Senhores e subalternos no Oeste paulista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.) **História da vida privada no Brasil**: Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 234-290.

<sup>234</sup> *Idem*. p. 268.

<sup>235</sup> MACHADO, *Op. Cit.* Especialmente capítulo 6.

listas nominativas, testamentos e documentos eclesiásticos, conseguiu observar como a sociedade escravocrata da região estava inserida nas práticas de compadrio. Em sua análise chegou a uma conclusão que agrega as demais pesquisas citadas outro caráter para o batismo e a conseqüente formação de laços da gente de cor, sejam cativos, forros e livres. Para ela,

ainda que o estabelecimento de relações de compadrio com pessoas de status superior pudesse funcionar bem na busca de proteção social e mesmo como mecanismo de manutenção e de ampliação de uma comunidade de negros e pardos, o fato é que aquele privilegiamento (...) acabou por reforçar, senão criar, o componente de dominação/submissão da relação, bem como ajudou a debilitar o caráter igualitário que o parentesco espiritual tridentino pressupunha<sup>236</sup>.

Suas conclusões nos levam a refletir sobre o caráter de dominação que o apadrinhamento e os laços de compadrio poderiam formar dependendo da escolha dos padrinhos e madrinhas. A demarcação das diferenças poderia ser um fator que afastava e aproximava pessoas dentro do cativo, afinal, se existia uma hierarquia entre os padrinhos, quem tivesse “o melhor” padrinho, com mais qualidades e melhores condições teria maior destaque dentro do grupo em que vivia. Pensando dessa forma, a relação de dominação/submissão ao qual Machado faz referência funcionaria como uma via de mão dupla, beneficiando compadres, comadres, afilhados e afilhadas e por conseqüência toda sua família, caso fossem feitas as escolhas e aceitações corretas por parte dos envolvidos, fortalecendo ou criando redes verticais e horizontais.

Outro estudo que também abordou a região de Curitiba traçando comparações com a Bahia, foi o de Stuart Schwartz, que trouxe contribuições relevantes ao comparar regiões com dinâmicas sociais e econômicas diversas, mostrando similitudes e diferenças em períodos distintos entre o século XVIII e XIX<sup>237</sup>. Na região dos Pinhais em Curitiba existia uma escravaria crioula, com a entrada de poucos africanos, o que não trazia grandes mudanças para os escravos que já existiam. Junto a estes ainda era encontrado o trabalho do indígena, muitas vezes cativo que só foi reduzido a partir da segunda metade do XVIII. Enquanto isso na Bahia, mais especificamente no Recôncavo, região com muitos engenhos e uma

---

<sup>236</sup> *Ibidem.* p.199.

<sup>237</sup> SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, Roceiros e Rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001. Ver capítulo 6.

economia voltada para produção e exportação do açúcar, existia uma mão de obra em sua maioria negra e africana.

Partindo de cenários tão diversos Schwartz, consegue identificar que existiam semelhanças entre os modelos de compadrio, prevalecendo a escolha por pessoas livres na hora do batismo nas duas localidades. No caso da Bahia, com as revoltas ocorridas no início do XIX até 1835 tinha passado a existir uma diferença, pois enquanto no XVIII os padrinhos dos cativos eram preferencialmente livres, no XIX estes pertencem ao núcleo da escravidão. Tal mudança para esse novo padrão indicaria “uma noção cada vez maior de comunidade entre a população escrava e uma noção de dependência cada vez menor da parte dos escravos ou do paternalismo da parte dos indivíduos livres”<sup>238</sup>.

Contudo, não deixa de ser considerado o papel do contexto social, em que as solidariedades entre pessoas livres com os escravos estariam abaladas pelas revoltas e o medo que suas consequências poderiam trazer. O que mostra como o compadrio refletiu o momento social vivido pela Bahia na época. Conclui Schwartz, que

(...) a vida vivida, as escolhas feitas e as estratégias adotadas pelos que sofriam com a escravidão eram continuamente moldadas e restringidas pela penetração e pelo poder do sistema social e econômico predominante, e não podem ser entendidas sem menção a ele<sup>239</sup>.

Entendidas as questões levantadas pelas pesquisas realizadas em outras partes do Brasil será possível enveredarmos na observação dos laços de compadrio que existiram entre os batismos de escravos na freguesia de Santo Antônio do Recife. Um cenário diverso das abordagens anteriores, principalmente pelo fato de ser um local urbano e portuário, sem a existência direta de uma lavoura canavieira ou de café, mas um local que congregava mercadorias, com vocação comercial e atrelado as idas e vindas de suprimentos e produtos, que interligavam o litoral até o sertão. Tais fatores tornam o contexto do Recife, singular perante os demais, o que pode fornecer outros padrões de compadrio.

Para favorecer nossa compreensão, elaboramos o quadro IV, que mostra os casos de batismos com cativos, sejam adultos ou crianças, que estiveram no espaço

---

<sup>238</sup> *Ibidem.* p. 286.

<sup>239</sup> *Ibidem.* p. 292.

da Igreja Matriz da localidade. Sua divisão leva em consideração a relação entre nação para os africanos, crioulos e índios, e de cor para os demais. Sendo analisadas de forma separada, visamos um melhor entendimento dos dados e as características singulares de cada grupo.

<b>Quadro IV - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas de escravos x Cor/Nação dos batizados entre 1790-1800.</b>								
<b>Condição Jurídica</b>	<b>Cor/Nação dos escravos</b>							<b>Total</b>
	<b>Par</b>	<b>Pre</b>	<b>Cri</b>	<b>Cab</b>	<b>Afr</b>	<b>Neg</b>	<b>Índ</b>	
Padrinho Livre	99	4	63	12	12	2	1	193
Padrinho Forro	8	9	68	3	24	3	-	115
Padrinho Cativo	12	20	132	7	35	5	-	211
Sem Padrinho	5	1	15	-	9	-	-	30
Não Informado	134	17	228	27	44	9	-	459
<b>TOTAL</b>	<b>258</b>	<b>51</b>	<b>506</b>	<b>49</b>	<b>124</b>	<b>19</b>	<b>1</b>	<b>1008</b>
Madrinha Livre	14	-	3	-	-	-	-	17
Madrinha Forra	8	8	54	3	20	1	-	94
Madrinha Cativa	12	12	90	5	22	5	-	146
Sem Madrinha	158	23	238	30	63	8	1	521
Não Informado	66	8	121	11	19	5	-	230
<b>TOTAL</b>	<b>258</b>	<b>51</b>	<b>506</b>	<b>49</b>	<b>124</b>	<b>19</b>	<b>1</b>	<b>1008</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Já sabemos que a importância de possuir padrinhos para sociedade colonial era algo que no campo religioso viria a suprir uma ausência repentina dos efetivos pais, além de inserir o afilhado no mundo cristão. Para os cativos, adultos ou crianças, também proporcionava inserção numa comunidade, tanto os pais quanto para os afilhados. No caso dos africanos recém chegados a uma localidade que era parcialmente ou completamente desconhecida, ter um padrinho podia representar uma questão não só de adaptação como de sobrevivência, pois precisavam se inserir de alguma forma. Como lembra Soares, “os padrinhos, ao mesmo tempo que serviam para a “integração” daquele africano na nova ordem escravista, também podiam proporcionar alguma proteção ou interlocução”<sup>240</sup>, com isso sua escolha era algo importante para todos, especialmente a gente de cor. Os pais que escolhiam os padrinhos de seus filhos, crioulos, cabras, pardos, pretos ou negros talvez estivessem fazendo uma escolha baseadas em critérios como o acesso ao universo

<sup>240</sup> SOARES, Calos Eugenio Líbano. “Instruídos na fé, batizados de pé”: batismo de africanos na sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742. In: **Afro-Ásia**, nº39, 2010, p.81.

da condição dos livres, ou ainda relações de amizade que não emergem na documentação, ficando restritas as entrelinhas do documento. Assim, vejamos o que Recife tem para mostrar.

### 3.4.1 - Os Padrinhos de Africanos

O africano, transladado para o Pernambuco desde meados do século XVI esteve entre os principais componentes da paisagem urbana das ruas do Recife setecentista, sejam vindos através dos portos de embarque na Costa da Mina ou em Angola<sup>241</sup>. Não por acaso, os registros de batismo trazem um pouco de suas histórias, que podemos reconstruir, apesar das lacunas, porém ricas em possibilidades sobre as escolhas feitas por esses homens e mulheres no passado colonial. O quadro V abaixo é uma derivação do anteriormente apresentado e foca somente a origem africana e a relação com a condição dos padrinhos e madrinhas.

<b>Quadro V - Condição Jurídica dos Padrinhos e Madrinhas de escravos Africanos 1790-1800</b>		
<b>Condição Jurídica</b>	<b>Africano</b>	<b>%</b>
Padrinho Livre	12	9,6%
Padrinho Forro	24	19,4%
Padrinho Cativo	35	28,2%
Sem Padrinho	9	7,3%
Não Informado	44	35,5%
<b>TOTAL</b>	<b>124</b>	<b>100%</b>
Madrinha Livre	-	-
Madrinha Forra	20	16,2%

<sup>241</sup> Os números indicam uma maior presença de Africanos classificados como Angola nos registros de batismo, sendo diminuto o número de Minas. Essa mudança pode ter relação com algo maior que ocorreu durante o século XVIII, quando existe uma mudança no comercio escravo em direção a alguns portos no Brasil. No caso de Pernambuco existe um afluxo de mercado direcionado para o porto de Luanda em Angola, afastando o tráfico a partir da Costa da Mina. A mudança de mercado pode ter sido favorecida devido a coroa portuguesa ter encampado uma “propaganda” que favorecia o comercio por Angola sobre domínio dos comerciantes portugueses, conforme era propagado os escravos vindos de Angola seriam mais fáceis de ser controlados, enquanto os da Costa da Mina eram qualificados como rebeldes. OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *In: Afro-Ásia*, nº19/20, 1997. p. 46. Ainda sobre os escravos trazidos da Costa da Mina, os homens são descritos como “homens de compleição atlética, pelo que no Brasil são estimados como servos, ao passo que se tornaram temidos pela natural altivez, próprias de homens nascidos para liberdade”, talvez decorresse dai a rebeldia destes africanos que nasceram para “liberdade”. QUIRINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, FUNARTE, 1988. p.31.

Madrinha Cativa	22	17,7%
Sem Madrinha	63	50,8%
Não Informado	19	15,3%
<b>TOTAL</b>	<b>124</b>	<b>100%</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 3 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Um dos principais círculos que os africanos buscaram e/ou foram inseridos é o do próprio mundo da escravidão em Santo Antônio do Recife. Observando a condição jurídica dos padrinhos destes recém chegados vemos que foi composta por padrinhos cativos com 28,2%, seguidos pelos forros 19,4, ficando em último lugar os laços com o mundo dos livres com 9,6%. No caso das marinhas vemos que não existiam mulheres livres, e apesar da ausência representativa de madrinhas algo que representou 50,8%, existiram outras que sendo cativas 17,7% e forras 16,2% aceitaram batizar africanos. Podemos considerar algumas hipóteses sobre tais números. Primeiramente que estes laços de compadrio com outros cativos e forros garantia uma maior inserção para os africanos, já que precisavam aprender a língua, as regras da sociedade e do cativo de que passava a fazer parte e acima de tudo, conquistar proteção e espaço, criando laços horizontais que poderiam ser transformados com o tempo em laços mais sólidos de amizade, fraternidade e afeto entre os seus.

Tal conquista poderia começar já no espaço da igreja, quando o senhor estava acompanhado de outras de suas propriedades. Foi o caso do Mestre de Campos José Nogueira<sup>242</sup>, morador na freguesia do Santíssimo Sacramento, adquiriu uma nova “peça” que batizou de Antônio. Um homem que embarcou no porto de Angola e em março de 1790, juntamente com outros cativos, foi batizado recebendo o nome de um santo católico. Seu padrinho o iria acompanhar por algum tempo, pois Manuel era o escravo que estava com o Mestre de Campos. Uma madrinha também não foi esquecida, Mariana dos Santos, mulher que conhecia de perto o cativo, no entanto tinha conquistado sua alforria.

No mesmo ano, em novembro, outro batismo realizado no Santíssimo chama atenção pelas possibilidades que emergem a partir de sua análise. Estamos falando do batizado de Antonia, filha de Thereza, ambas as escravas de certo Manoel

<sup>242</sup> AIMSSAR. Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p. 10.

José<sup>243</sup>. Nada mais corriqueiro do que um senhor levar sua propriedade para o batismo seguindo o que ordenavam as leis civis e eclesiásticas, contudo foi registrado pelo padre Feliciano José Dornellas que Antonia era “*do gentio de Angola*” filha de Thereza também “*do dito gentio*”, o que liga mãe e filha diretamente com a África. Neste caso, singular dentro dos batismos, existem duas vertentes. A primeira delas é de que Thereza e Antonia foram embarcadas juntas, talvez até com outros membros da mesma família, que foram separados no momento das trocas entre os negreiros e os intermediários nos portos por onde a embarcação que estavam atracou. Outra chance que podemos enveredar é a de que Thereza foi capturada e transportada gestante, parindo durante a travessia ou já desembarcada no Recife. Como não existe indicação de idade para Antonia, nem a classificação “adulta”, comum nos registros de africanos, mais provável que fosse uma criança, que conseguiu ficar unida e sobreviveu ao lado da mãe desde a captura até o desembarque na América. Os padrinhos ficam em segundo plano diante da singularidade do batismo, mas não deixam de ser importantes para entendermos a inserção que esta mãe e sua filha angariavam com os “santos óleos”, pois Leandro e Maria não tiveram sua origem indicada, somente sua condição jurídica e eram escravos que compunham o cenário local.

O que existem em comum entre Antônio e Antonia, além do fato de serem escravos do gentio de Angola?

Estes cativos conseguiram angariar através de seus batismos uma inclusão num círculo em que ainda eram “boçais”, o da escravidão no Recife colonial. Antônio foi mais longe, por ter incorporado ao seu ciclo dois mundos, o do escravo, em que teria a companhia do padrinho Manuel no cotidiano do cativo. Outro mundo foi o dos forros, já que Maria, sua madrinha, tinha conquistado uma condição ambicionada por muitos, e que poucos conseguiram alcançar, principalmente no caso de africanos<sup>244</sup>. Estes escravos estavam garantindo sua inclusão e a proteção, talvez não suficiente, porém necessária para o novo dia-a-dia que os aguardava.

Outro grupo que também foi bastante representativo entre os padrinhos que batizavam os africanos, são os forros, que vivendo fora do cativo não deixaram o mundo que fizeram parte. Pelo contrário, regressavam, com uma condição diferente,

---

<sup>243</sup> *Idem.* p. 96.

<sup>244</sup> No estudo das alforrias, ao menos no momento do batismo não existem africanos alforriados, para este grupo essa era uma conquista que ocorria ao longo da vida como veremos no próximo capítulo.

agora eram como um segundo pai ou mãe para estes “novos filhos” que conquistavam. Os forros não foram uma exceção dentro dos batismos pesquisados, estiveram presentes e demarcavam o seu espaço, numa via que acreditamos funcionava para ambos os envolvidos, se de um lado o alforriado conquistava prestígio pelo fato de apadrinhar, para o cativo estava criado um laço que poderia facilitar o seu trânsito entre os dois mundos. Mesmo que de maneira simbólica, o padrinho forro, trazia para o contexto da escravidão em que o africano estava sendo inserido, um exemplo do que poderia ser conquistado ao longo do tempo, contudo não é possível averiguar se de fato esta situação ocorria pela ausência de registros que indiquem tais dados, em que pudéssemos chegar aos índices de que africanos com padrinhos forros conquistaram alforria posteriormente, só um cruzamento com documentos cartoriais e cartas de alforrias nos forneceria tais informações.

Porém, enquanto não são encontradas tais fontes, se é que existem para o Pernambuco colonial, fiquemos com os casos em que outros forros aparecem como padrinhos de africanos. Nos casos que vamos vislumbrar temos mulheres denominadas como do gentio de Angola que em meados de 1791 são batizadas. A primeira delas é Roza, que teve como padrinhos Floriano, um escravo sem indicação de cor ou proprietário e sua madrinha foi Aguida, mulher forra. Já o batismo de Ritta, que recebendo os “santos óleos” no mesmo dia de Roza, teve seus padrinhos Domingos Rodrigues e Quiteria registrados do mesmo modo, só que a condição dos dois era diferente, no seu caso a alforria tinha sido conquistada por Domingos, enquanto sua madrinha, diferente de Aguida, continuava cativa.<sup>245</sup>

Uma semana após os batismos de Ritta e Roza, “aos dezoito de junho de mil setecentos e noventa e hum” foi a vez de Joanna, também designada por Angola ao ser batizada. No seu caso vemos que os padrinhos são de mundos bem diferentes, enquanto sua madrinha, Leandra de Souza, moradora na freguesia de Santo Antônio do Recife tinha uma história de vida marcada pelo cativeiro anterior, talvez uma descendente direta dos vários africanos que habitavam a localidade, já que era crioula forra. Do outro lado, o padrinho de Joanna foi Jozé Maria Braine, um branco solteiro, que descendia de uma família conhecida na região, os Braine e sobre os quais daremos mais detalhes no próximo capítulo. Origens bem distintas, mas que

---

<sup>245</sup> AIMSSAR. Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p. 166.

estiveram unidas em certo momento para apadrinhar e legitimar o sacramento recebidos por “Joanna adulta do gentio de Angola”<sup>246</sup>.

Ritta, Roza, Joanna, Antônio e Antonia, alguns entre tantos outros vindos da África para Pernambuco, são frutos das diligências do comércio de escravos entre as duas margens do Atlântico. Pessoas que através do batismo e de padrinhos, foram inseridos em uma sociedade constituída por outra lógica, que não a de sua origem, representando este ato um primeiro passo para o aprendizado de como sobreviver e ser aceito neste novo mundo. Suas vivências no cotidiano que se descortinava fez surgir novos significados para o que já conheciam e acima de tudo, tiveram que enfrentar as dinâmicas do trabalho escravo até que viessem, quem sabe, a conquistar uma nova condição, o de alforriado.

Os padrinhos livres, que representam o menor quantitativo na análise para africanos, poderiam trazer a estes alguma segurança, porém acreditamos que esta seja muito tênue, já que não necessariamente este padrinho ou madrinha livre estaria presente ou próxima ao seu afilhado. Salvo algumas situações em que eram os próprios donos ou membros da família do senhor que apadrinhavam o que garantia alguma presença mais efetiva, mas nem sempre certa, na vida do africano. Já que numa sociedade católica a cultura de proteção aos simples, noção de caridade e de obras que facilitasse a salvação da alma de quem a realizava, fosse um incentivo para livres e brancos e com algumas posses apadrinhar e dar apoio econômico a cativos do próprio plantel ou de parentes, não era algo difícil de acontecer. O caso de Francisco pode seguir entre os demais africanos batizados a reflexão acima, pois seu padrinho é um homem branco solteiro.

O escravo Francisco era do gentio da Costa<sup>247</sup>, muito provavelmente Costa da Mina, um dos locais em que ainda existia um comércio de escravos com a Capitania de Pernambuco e foi batizado em maio de 1790. O fato de ter um padrinho não somente livre, como também branco, pode não ter sido ao acaso em sua trajetória no Recife de outrora, afinal o seu dono, Francisco dos Remédios era um homem que tinha laços com moradores do Engenho Catende, talvez proceda daí o fato de José Roriz ter aceitado batizar o escravo Francisco, para agradar ou demonstrar reconhecimento para com o Francisco senhor e toda a importância social que talvez possuísse na freguesia em que eram moradores, além do que já foi apontado acima.

---

<sup>246</sup> *Ibidem.* p.170.

<sup>247</sup> *Idem.* p.36.

Outro cativo, batizado no sete de setembro do mesmo ano, teve como padrinho alguém que possuía uma condição social diferenciada, um clérigo<sup>248</sup>. O padrinho de Dionízio foi o “Reverendo Doutor Jozé Pereira Lobato”, que trazia para nova vida do escravo vindo do gentio da Costa ao menos um laço com um homem cristão. Porém, observando mais de perto, assim como no caso de Francisco é possível entendermos o motivo da presença do Reverendo Lobato. O cativo da “Costa” era propriedade de outro religioso, o “Reverendo Padre Fabricio Monteiro”. Assim, nada mais cômodo ou companheiro do que apadrinhar o escravo de um “padre amigo”, além é claro, das questões em torno da contabilidade de sua alma.

Os casos de Francisco e Dionízio têm de semelhantes, somados o fato de virem da “Costa” é quando estabelecemos uma relação entre os seus proprietários e a condição jurídica dos padrinhos, encontramos que a associação do mundo dos livres para com os africanos não era algo ao acaso. Nestes casos acreditamos que a escolha dependia do “status” e/ou lugar social ocupado por seu dono, o que seria mais atrativo para um padrinho livre, fortalecendo seus laços horizontais, neste caso com outros homens que pertenciam ao grupo de proprietários de escravos e com uma situação diferenciada dos demais, seja ela financeira ou social.

Mais uma possibilidade que emerge para justificar o número reduzido de homens e não ocorrência de mulheres livres batizando os escravos africanos talvez seja em decorrência da questão apresentada por Mariza Soares sobre o gentilismo<sup>249</sup>. O fato de serem os frutos de uma terra em que o estado natural era voltado para atos e crenças gentílicas pode ter afastado os padrinhos e madrinhas livres destes africanos, mesmo não sendo mais boçais e recebido corretamente a doutrina pelos seus senhores. Algo que não é possível mensurar, pois as especificidades que envolvem tal relação não estão presentes nas fontes consultadas, porém não deixa de ser revelador que essa associação fosse possível, pois quanto mais próximo da África se considerava a influência de heranças africanas, todas depreciativas, o que no caso da gente com condição de livre e forra era mais “correto” evitar.

Não podemos esquecer que até o momento do batismo na Igreja o africano já tinha passado por um processo de aprendizado, como mostram as regras, os senhores e os párocos deveriam ensinar a doutrina. Assim, neste tempo, desde a

---

<sup>248</sup> *Idem.* p. 76.

<sup>249</sup> SOARES, *Op. Cit.*

compra e o recebimento simbólico do chapéu de palha como falou Tollenare, o cativo africano já tinha algum aprendizado o que pode ter lhe facultado, dentro dos limites existentes, possibilidades de direcionamento na escolha de seus padrinhos, mas tal assertiva é só uma possibilidade e não algo comprovado de fato.

### 3.4.2 - Os Batismos Coletivos

Ao longo da década de 1790 é possível observar a ocorrência de batismos coletivos, em que todos os batizados são africanos adultos<sup>250</sup>. Nos meses iniciais de funcionamento da Matriz encontramos a primeira ocorrência, que vai se repetir ao longo dos anos, ao menos duas vezes no ano, em grupos formados por algumas dezenas, ou menores, com até três africanos. Katia Matoso afirma que “(...) para os africanos adultos batizados em série, o padrinho é um desconhecido, imposto como o próprio batismo”<sup>251</sup>, algo que diverge do que foi encontrado por Soares na Sé da Bahia<sup>252</sup>. A partir da sua afirmação, principalmente do trecho em que fala de batismos em série é possível pensar que tais batismos ocorriam num momento de chegada dos africanos após sua quarentena, e que estes homens e mulheres estariam no espaço sagrado para após o batismo ser direcionados as terras em que iriam ter sua força de trabalho explorada. Contudo quando analisamos mais de perto as ocorrências vamos encontrar detalhes diferentes e que fornecem outras indicações para realização de batismos coletivos de africanos em alguns períodos do ano.

Em 3 de abril, no ano de 1790, um total de doze cativos africanos foram batizados na Matriz de Santo Antônio do Recife, inaugurando o que chamamos de batismo coletivos. O grupo era dividido em quatro mulheres e oito homens, tendo indicadas suas origens como Angola e Costa, sendo oito da primeira e quatro da segunda localidade<sup>253</sup>. Todos eles foram batizados pelo Reverendo José Gonçalves

---

<sup>250</sup> Os registros não trazem indicação da idade dos batizados, somente no ano de 1800 alguns africanos tem uma possível idade indicada, sempre com a expressão “parece”. A faixa etária varia dos 12 aos 20 anos. Além destes, só o caso citado de Thereza e Antonia que aparenta ser uma criança, mas não tem idade registrada.

<sup>251</sup> MATOSO, *Op. Cit.* p.132.

<sup>252</sup> O autor identificou que a maioria dos africanos que eram batizados tinham como padrinhos africanos classificados como jejes, o que indica que seriam os jejes que dominavam os mecanismos de proteção da comunidade escrava. SOARES, *Op. Cit.* p. 95.

<sup>253</sup> Lovejoy lembra que nas ultimas décadas do XVIII a região da África centro-ocidental, da qual fazia parte Angola era a maior exportadora de africanos, contribuindo neste período com mais de um terço

da Trindade, em um dia que não deixaria de ser lembrado, pois era o sábado de aleluia, entre os feriados religiosos da sexta-feira santa e o domingo de páscoa. Infelizmente a maioria dos dados foi corroída pelo tempo, só nos restando alguns detalhes expressos na borda do documento, o que nos impossibilita de uma análise mais profunda.

No mês de maio do mesmo ano, ocorre outro batismo coletivo, são batizados novamente doze africanos, sendo nove mulheres e três homens, como os do mês de abril indicados como Angola, num total de sete e cinco como Costa. Nestes registros é possível observarmos o local de moradia dos cativos e seus senhores, além dos nomes cristãos dos escravos. Esses nomes indicam uma evocação aos santos católicos e personagens da cristandade, como Maria e José, sendo Maria o nome empregado mais vezes, seguidos por referências a São Francisco e Santo Antônio. Neste grupo, somente um batismo tem a presença de um homem branco, todos os demais tem como padrinhos homens e mulheres cativos e forros um indício de que poderiam existir laços horizontais e quem sabe uma possível escolha, o que vai de encontro ao que afirma Mattoso de que o padrinho também era imposto.

Dentro do calendário cristão, o sábado em que ocorreu essa celebração conjunta é de grande importância, pois representa a véspera do dia de pentecostes, que ocorre cinquenta dias depois do domingo de páscoa. Assim, o sábado 22 de maio de 1790 seria mais um período de devoção cristã, marcado pela observância e vigilância das práticas católicas no seio da comunidade. Neste caso, a freguesia estava demonstrando sua fé e devoção, fazendo jejuns e presente na vigília de Pentecoste, uma data comemorativa móvel em que existia a obrigação de jejuar<sup>254</sup> pela descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo.

Em 1791, no mesmo sábado de aleluia, ocorre um novo batismo coletivo de africanos, desta vez em maior número, num total de vinte e dois batismos, com oito homens e quatorze mulheres. Como os cativos do ano anterior todos são Angolas ou Costa, oito no primeiro caso e quatorze no segundo. Os nomes para os homens estão divididos entre Francisco, Joaquim, José e Manuel, nomes católicos e bíblicos. Para as mulheres temos uma maior variedade, até por seu número ser superior ao

---

na quantidade de homens escravizados e trasladados pelo comércio Atlântico. LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 98.

<sup>254</sup> DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro II título XVIII. p.160.

dos homens, com nomes de Francisca, Rosa ocorrendo mais vezes, seguidos de Leonor, Vitoriana e outros. Cinquenta dias depois ocorre um novo batismo coletivo, no dia 11 de junho, com outros doze africanos. Quantidade que parece ter sido a média de batismos para essas datas importantes, na qual os vinte e dois ocorridos em abril tenham sido uma exceção. Tais batismos possuem informações sobre os donos e padrinhos, que serão analisadas em outros momentos, por ora, se fizermos uma associação com o que pregava as *Constituições Primeiras* e as *Ordenações do Reino*, vemos que existia uma coerência entre o discurso e as práticas cotidianas, afinal todos os cativos mencionados e seus respectivos donos eram moradores da freguesia de Santo Antônio do Recife. Os senhores realizaram o ensinamento da doutrina para com seus cativos e o pároco, após fazer as perguntas, concedeu para estes novos moradores a graça, que era ser filho adotivo de Deus.

Uma observação importante é que todos estes africanos foram batizados numa data que marca a cristandade, talvez como uma maneira encontrada pelos párocos em Santo Antônio de tornar público o ato numa data festiva, em que os cristãos estariam mais voltados para as virtudes da fé, guardando o jejum recomendado e realizando os atos concernentes ao período. Dessa forma, além do papel doutrinador, o batismo receberia em sua realização para com os africanos um papel simbólico que serviria para educar e demonstrar o poder da fé para toda sociedade, e os senhores estavam salvando almas e garantindo o exercício público da demonstração de sua fé e de seus escravos.

Após entendermos algumas especificidades do batismo de africanos e os cuidados que as leis tinham para com essa gente vinda de África, vejamos os demais casos, agora a partir da cor e não da origem dentro do cativo. Primeiro vamos observar os homens e mulheres inclusos dentro do termo cabra, seguidos por crioulos e pardos, e findamos com pretos, negros e índio para chegarmos a uma configuração do papel do batismo e conseqüentemente do apadrinhamento no universo da escravidão.

### 3.5 - Os padrinhos e Cabras cativos

Para a historiografia a classificação *cabra* ainda é algo que não foi definido para todas as localidades, sua origem mestiça é um fato aceito, porém a partir de qual momento começam a surgir é algo que ainda precisa ser desvendado. Ao analisar sua existência a partir dos padrinhos em Recife estamos contribuindo para que, ao menos localmente, existam algumas respostas para o homem e a mulher *cabra*. O que sabemos, na observação da escravidão em Santo Antônio, é que existiam cabras cativos circulando no cotidiano da freguesia servindo aos seus senhores, construindo e mantendo laços sociais dentro e fora do grupo de escravos.

Alguns destes homens e mulheres deixaram seus rastros nos batismos da Matriz do Santíssimo, o que nos permite conhecer traços de suas histórias. No caso dos escravos encontramos os padrinhos inseridos nas mesmas *condições* dos apadrinhamentos de africanos, contudo os *cabras* apresentam algumas especificidades e similitudes como veremos abaixo.

<b>Quadro VI - Condição Jurídica dos padrinhos e madrinhas de escravos Cabras 1790-1800</b>		
<b>Condição Jurídica</b>	<b>Cabra</b>	<b>%</b>
Padrinho Livre	12	24,5
Padrinho Forro	3	6,1
Padrinho Cativo	7	14,3
Sem Padrinho	-	-
Não Informado	27	55,1
<b>TOTAL</b>	<b>49</b>	<b>100%</b>
Madrinha Livre	-	-
Madrinha Forra	3	6,1
Madrinha Cativa	5	10,2
Sem Madrinha	30	61,2
Não Informado	11	22,5
<b>TOTAL</b>	<b>49</b>	<b>100%</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Entre as semelhanças existe a presença de madrinhas e padrinhos cativos representando juntos mais de 20%, como é o caso de Ignácio de Mello e Maria, que são padrinhos de Lourenço em março de 1790<sup>255</sup>. O afilhado era uma criança cabra filho natural de uma mãe africana, do gentio de Angola escrava e por ter nascido de

<sup>255</sup> AIMSSAR. Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p. 6.

um ventre cativo, Lourenço herdou de sua mãe a condição da escravidão e passou a ser propriedade de Jozé Francisco Peixe. Ainda no mesmo ano foi a vez de Domingas<sup>256</sup>, “cabra nascida nesta freguesia a vinte e três de maio”, filha de “Felicia do gentio de Angola escrava de Manoel de Barros Ferreira” sendo batizada com alguns dias de vida, em doze de junho, teve como padrinhos “Miguel e Maria escravos”. Domingas e Lourenço são frutos de algum encontro fortuito ou de uma relação que não era bem vista aos olhos da sociedade, pois ao serem batizados somente com o nome da mãe fica marcado o nascimento de um fruto ilegítimo, como eram classificados os batismos de filhos sem indicação paterna, como cabras filhos de mães africanas, seguindo os indícios apresentados no capítulo anterior, tiveram pais pardos.

Como já nasceram no seio da escravidão, ao terem seus padrinhos também cativos, estes cabras e muitos outros com a mesma classificação, caso conseguissem sobreviver aos primeiros anos de vida, estariam inseridos nas redes horizontais formadas a partir de uma condição em comum, a de escravo. Nem Ignácio, Miguel e ambas as Marias eram escravos do mesmo proprietário, o que coloca os seus afilhados numa rede que extrapolava o cativo de seus senhores e os insere na comunidade escrava de Recife e mostra que existia alguma autonomia dentro do sistema, pois os padrinhos ao não terem seus donos referidos mostram que são conhecidos e que gozam de “fios de liberdade” por não serem impedidos de apadrinhar sem autorização de seus senhores.

O batismo de Antônio em junho de 1792<sup>257</sup> mostra a existência da família no espaço das relações de compadrio. Aos três dias do referido mês, “Gertrudes do *gentio da Costa*” esteve na Matriz do Santíssimo com o seu senhor, Jozé Ferreira dos Santos para batizar o seu filho. Estavam acompanhados dos padrinhos, “Vicente Martins e sua irmã Rita Ferreira dos Santos”, os irmãos eram “*pardos forros*” e que viviam em locais diferentes. Enquanto ela era moradora em Santo Antônio o irmão tinha como moradia a freguesia de São Frei Pedro Gonsalves, espaço vizinho que abrigava o porto e as principais trocas comerciais da região. Essa diferença de moradia pode significar que os irmãos tinham um estado civil diferente, vivendo a experiência de formar uma nova família. Além disso, entre as possibilidades que emergem talvez estejamos diante de um caso em que os padrinhos são ex-escravos

---

<sup>256</sup> *Ibidem.* p. 40.

<sup>257</sup> *Ibidem.* p. 275.

do senhor de Antônio. Ou ainda, que Jozé, Vicente e Rita, são parte de uma família que mudou sua condição, saindo de um cativo e passaram a ser donos de escravos, em outras palavras, ascenderam socialmente e juridicamente na sociedade colonial, no passado foram cativos e depois, no final do setecentos eram senhores. Como não existem detalhes que indiquem os antigos donos dos irmãos padrinhos, essa dúvida fica dentro das possibilidades históricas.

Oscilando entre os dois mundos, que conviviam no cenário colonial encontramos em 1791 o caso de Joaquim, “*cabra* nascido nesta freguesia aos vinte e nove de setembro do dito ano filho de Luzia do *gentio de Angola*”<sup>258</sup>. Ambos, mãe e filho, eram escravos de Manoel Nunes da Fonseca, que como os demais proprietários tiveram seu nome inscrito no documento, demarcando o seu bem. Os padrinhos ligam tenuemente Joaquim a um mundo que talvez não conseguisse conquistar, como sua madrinha Quitéria de Barros, “do *gentio da Costa*” era forra e mais distante a condição jurídica de seu padrinho, Luiz João, um homem branco casado.

Em junho de 1792 foi a vez de “Luiz *cabra*”, que não traz indicação do dia de seu nascimento, sendo somente marcado pela presença da mãe “Ignácia *crioula escrava* de Serafim Jozé de Assumpção”<sup>259</sup>. O que se segue na vida de Luiz é que o “mesmo senhor”, juntamente com “Francisca de tal, *parda forra*” são os seus padrinhos. Com isso, o Luiz *cabra* tinha uma possibilidade de vida próxima ao seu padrinho, que era ao mesmo tempo seu senhor. Por outro lado, sua madrinha apresentava a condição de forra, algo que com o passar dos anos e uma benesse de Serafim poderia ser alcançada por seu afilhado *cabra*.

Enquanto o número de padrinhos livres para os africanos representa o menor quantitativo, para os *cabras* verificamos uma inversão. Entre os apadrinhamentos de *cabras* os homens livres representam sozinhos 24,5% dos casos, ficando em primeiro lugar, algo que não ocorre com os africanos. Tal apadrinhamento fornece para estes afilhados um estatuto diferenciado se comparados aos batismos de africanos.

Os registros que emergem na amostra com relação a estes agentes sociais *livres*, mostram que não era preciso demarcar uma situação pública e notória para sociedade da época, não existindo a indicação de “livres” após o nome ou

---

<sup>258</sup> *Ibidem*. p. 208.

<sup>259</sup> *Ibidem*. p. 274.

informações de moradia dos padrinhos. Como no exemplo de “Lino da Costa e sua mulher Anna Maria de São José”<sup>260</sup>, um casal de *pardos* que morava na freguesia e batizaram a filha de “Romana *crioula*”, chamada de Ursula *cabra*, com quinze dias de nascida e que foi levada por sua proprietária Dona Roza Maria e sua mãe para receber os “santos óleos” em 26 de dezembro de 1791. No registro de Paulina<sup>261</sup>, outra criança escrava classificada como *cabra* e filha de “Anna do *gentio de Angola*”, também existe um casal como seus padrinhos, porém de estados civis diferentes. Enquanto “João Baptista Pereira Lobato *branco solteiro*” era colocado como padrinho, sua madrinha foi “Antonia Baptista *branca casada*”, que não compareceu a igreja, mas enviou um procurador, chamado de “Jozé da Costa” *branco*, como a mulher que representava. Com padrinhos livres e brancos, Paulina foi uma criança que estava cercada por pessoas com um estatuto jurídico diferente do seu, possuíam outra cor de pele e o fato de sua madrinha Antonia enviar um representante, caracteriza, a nosso ver que houve uma importância dada pela madrinha ao batismo da afilhada, mesmo que fosse caridade.

Como observamos até o momento, os africanos e os cabras possuíam, mesmo dentro de uma condição cativa, diferenças tênues que emergem através dos seus padrinhos. Enquanto os primeiros são inseridos num ciclo de laços horizontais dentro da escravidão, com outros homens e mulheres também cativos como os apadrinhando, os *cabras*, que já eram nascidos na região e com pais que tinham algum conhecimento e inserção social, por menor que fosse, buscaram trazer para sua prole laços que extrapolassem a vivência do cativo, com padrinhos *forros* e *livres* em maior quantidade. Talvez uma tentativa de garantir com estes mecanismos aparentemente maiores e melhores possibilidades de vida, e por que não de alforria, para os seus rebentos.

### 3.6 - Outros afilhados escravos: Pardos e Crioulos

Depois de observarmos um pouco as relações existentes entre os padrinhos e os afilhados africanos e cabras, precisamos analisar o segmento social mais representado entre os escravos e também na sociedade do Recife setecentista. Falaremos a partir de agora das dinâmicas que emergem dos batismos de crioulos e

---

<sup>260</sup> *Ibidem.* p. 225.

<sup>261</sup> *Ibidem.* p.172.

pardos cativos, que foram levados ao espaço sagrado para receber as bênçãos da Igreja católica. Para que possamos construir uma análise, agrupamos no quadro VIII os dados compilados nos registros destes homens e mulheres, em sua maioria crianças com alguns meses de nascimento.

<b>Quadro VII – Condição Jurídica de padrinhos e madrinhas de escravos pardos e crioulos. 1790-1800.</b>						
<b>Condição Jurídica</b>	<b>Escravos</b>					
	<b>Pardo</b>	<b>%</b>	<b>Crioulo</b>	<b>%</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
Padrinho Livre	99	38,4	63	12,5	162	21,0
Padrinho Forro	8	3,1	68	13,4	76	10,0
Padrinho Cativo	12	4,7	132	26,1	144	19,0
Sem Padrinho	5	1,9	15	2,9	20	2,0
Não Informado	134	51,9	228	45,1	362	48,0
<b>TOTAL</b>	<b>258</b>	<b>100%</b>	<b>506</b>	<b>100%</b>	<b>754</b>	<b>100%</b>
Madrinha Livre	14	5,4	3	0,6	17	2,2
Madrinha Forra	8	3,1	54	10,7	64	8,3
Madrinha Cativa	12	4,7	90	17,8	102	13,1
Sem Madrinha	158	61,2	238	47,0	396	52,1
Não Informado	66	25,6	121	23,9	187	24,3
<b>TOTAL</b>	<b>258</b>	<b>100%</b>	<b>506</b>	<b>100%</b>	<b>754</b>	<b>100%</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Ao representar a maioria dos escravos de cor batizados em Santo Antônio do Recife, os crioulos e os pardos agregam aspectos importantes de uma camada que estava inserida nos diversos espaços sociais e mais próxima da alforria. Se pensarmos nos números no primeiro momento a ausência de informações sobre a condição destes padrinhos representa para os crioulos 45% do total de batismos, um valor alto e que pode encontrar justificativa na escolha por homens que tivessem uma fama pública e notória, com inserção e reconhecimento na freguesia de sua condição de livres. No caso dos pardos, a porcentagem é de 51% um resultado mais elevado, porém próximo ao dos crioulos, sobre o qual podemos concluir que as diferenças destes apadrinhamentos são tênues e só emergem a partir de análises de casos. Neste contexto elencamos exemplos em que surgem padrinhos dentro das porcentagens encontradas.

Começamos com a história de Maria, uma criança *parda*<sup>262</sup>, que nos serve como primeiro passo para descortinarmos quem eram estes padrinhos livres, que

<sup>262</sup> *Ibidem.* p.4.

consideramos livres, mas que não tiveram tal condição informada. O batismo de Maria ocorreu nos primeiros meses de funcionamento da matriz do Santíssimo, ao quatorze de março de 1791, e recebeu o sacramento pelas mãos do Padre José Eloi da Silva, que esteve à frente da igreja nos anos iniciais. A sua mãe era “Andreza *crioula*” e tinha dado à luz menos de vinte dias do batismo, em vinte e quatro de fevereiro. Nascendo saudável e resistindo aos primeiros dias de vida foi levada para o batismo por sua mãe e seu senhor Marcelino Antônio Alvares. O padrinho de Maria era morador da freguesia e conhecido na localidade, por ser o Padre Jozé Felipe da Fonseca, era um homem que tinha a sua condição de *livre* assegurada por sua pertença ao mundo clerical, um *status* notório e que não precisou ser grafado no registro. Assim o padrinho de Maria é um dos casos de apadrinhamentos em que a condição não foi informada, fazendo parte dos mais de quarenta por cento de homens que apadrinhavam.

Outra Maria, *crioula* filha de “Josefa do *gentio de Angola*”, também foi batizada no primeiro ano de funcionamento da Igreja<sup>263</sup>. Neste caso ressaltamos a importância da função exercida por seu dono, o “Tenente Coronel Manuel Caetano de Almeida”, cargo que foi um dos mais presentes nos registros de escravos, ora como proprietários, ora como padrinhos. O Tenente Manuel residia na localidade e era um homem casado, fato que pode ter contribuído para que o padrinho de Maria fosse “Francisco das Chagas *branco solteiro*”, que também era morador da freguesia, e por ser “branco” não precisou de indicação no documento, pois já possuía a cor que o associava com a liberdade desde o nascimento. Francisco é um dos poucos livres que são padrinhos, seu grupo era afastado do apadrinhamento com crioulos, representando pouco mais de 12% dos casos. O mesmo não ocorre para os pardos como veremos abaixo.

Já Matheus Paulo e Luzia Maria<sup>264</sup>, um casal de *pardos* moradores na freguesia e respectivamente padrinho e madrinha de Antônio, *pardo* nascido em maio de 1792 exemplifica mais uma vez a existência de um reconhecimento. Matheus e sua mulher tomaram a função de padrinhos do filho de Maria do *gentio de Angola*, uma *cativa* que tinha como seu senhor Antônio Lopes em junho, poucos dias após o nascimento da criança, que recebeu o mesmo nome de seu dono. Assim, o padrinho senhor e o seu escravo tinham o mesmo nome, talvez herdado

---

<sup>263</sup> *Ibidem.* p. 57.

<sup>264</sup> *Ibidem.* p. 273.

para demarcar a propriedade dentro da condição cativa que foi herança materna. Os padrinhos, apesar de pardos tinham conseguido afastar alguns dos símbolos de uma ancestralidade africana, já que não eram referidos por forros, o que teoricamente significa que pertenciam a uma geração em que um cativo pregresso não era mais lembrado ou que tinha sido silenciado, não somente no registro, mais também na memória da localidade. Estava este casal inserido no mundo dos livres, mas sem deixar de construir laços de compadrio com o universo cativo, talvez tenham sido escolhidos pelas possibilidades de sobrevivência fora do cativo que trariam para o pardo Antônio, afinal eram elos entre dois mundos, pardos como o afilhado, quem sabe representavam simbolicamente uma fresta que poderia ser alcançada no futuro.

O crioulo Luiz apresenta um caso em que ambos os padrinhos são cativos e constroem laços verticais com Luiz e sua mãe<sup>265</sup>. Apesar de escravos de donos diferentes construíram uma relação de compadrio que transcendia e enlaçava os cativos dos quais faziam parte. Maria do gentio de Angola e seu filho eram escravos de Maria Ferreira, uma mulher casada. Já Luiz, o padrinho, também de Angola e a madrinha Anna crioula, apesar de escravos não existiam os nomes de seus donos grafados, mas por serem moradores da freguesia o pároco e os demais tinham as informações que precisavam e sabiam quem eram os proprietários destes padrinhos. Observando o registro, vemos que o fato de residirem numa mesma localidade, pode ter levado a formação do parentesco espiritual e este talvez ainda transcenda o cotidiano do Recife e aponte para ligações com as origens africanas das que comungavam a mãe Maria e o padrinho Luiz, e que talvez, não por acaso, tenha em seu afilhado o mesmo nome que o seu.

Em agosto de 1791, a “*preta Thereza do gentio de Angola*”<sup>266</sup> compareceu a Matriz de Santo Antônio para batizar seu filho Antônio com quatorze dias de nascido, período que extrapolava o limite de dois e oito dias dados pela legislação eclesiástica, o que foi bastante comum como já apresentamos anteriormente. Talvez a dona de Thereza, a senhora Anna Maria possa ter pagado alguma multa ou ter sido chamada atenção pela demora em batizar o seu escravo. Porém, o detalhe deste batismo fica por conta dos padrinhos, que tinham condições e origens bem distintas, pois o padrinho era um homem branco e solteiro chamado Domingos da

---

<sup>265</sup> *Ibidem.* p.188.

<sup>266</sup> *Ibidem.* p.189.

Silva, livre como característica inerente de sua tez. Já sua madrinha era “Rita *preta forra*” sem que nada mais tenha sido indicado junto ao seu nome, como o fato de ser solteira, pois sendo casada deveria ter tal indicação no registro. Com isso, Antônio estava sendo inserido num universo de liberdades, uma que foi conquistada pela sua madrinha e a outra que era exercida com plenos direitos pelo homem branco que o tomou como afilhado.

### **3.7 - Pretos, Negros e Índio**

A gente de cor que aparece em menor quantidade entre os cativos é composta pelo grupo dos pretos, negros e índio, este escrito no singular por ser único em nossa amostra e mesmo não podendo ser escravizado pelas leis pombalinas a sua condição é que o levou para o cativo como veremos adiante. Já abordamos no capítulo anterior que preto e negro podem representar simplesmente a cor do indivíduo como também funcionar para designar um escravo, sendo por vezes sinônimos que devem ser analisados a partir do contexto do documento. Nos registros eclesiásticos existem casos em que é possível identificar uma relação direta com a cor e em outros com a condição jurídica do batizando.

No quadro VIII são colocados os números referentes a presença destes homens e mulheres escravos que foram marcados por pretos, negros e índio. A presença diminuta deles pode representar a fluidez que existia no cotidiano, percebida através da pena que registrou os nomes e as cores/nação destes indivíduos. Fato interessante é que somente no final da década de 1790 surgem mais batismos com pessoas classificadas como pretos, o que talvez indique uma mudança de nomenclatura ou classificação, pois enquanto aumentam os pretos ocorre uma diminuição entre crioulos e africanos. Estariam os crioulos passando a ser registrados como pretos?

Analisando o ano de 1800, vemos que enquanto são registrados 8 crioulos e apenas 1 africano, o número de pretos salta de 3 em 1799 para 16 ano seguinte, o que representa o dobro do número de crioulos. Ao observar no quadro o número de padrinhos cativos de gente preta, identificamos que é bastante significativo, representando mais de um terço da amostra. Quando comparamos com os africanos falados anteriormente no item 2.4 veremos que ambos possuíam muitos padrinhos

com condição semelhante, o que liga diretamente a homens e mulheres demarcados com a cor preta, assim como o grupo de africanos, ao universo escravo. Esta semelhança pode significar que existia no final do XVIII um processo de incorporação de significado para o homem preto, passando a ser cada vez mais um termo ligado a escravidão como mostrou Moraes e Silva quando descreveu o termo em seu dicionário.

<b>Quadro VIII – Condição Jurídica de padrinhos e madrinhas de escravos pretos, negros e índio. 1790-1800.</b>			
<b>Condição Jurídica</b>	<b>Cor/Nação dos escravos</b>		
	<b>Preto</b>	<b>Negro</b>	<b>Índio</b>
Padrinho Livre	4	2	1
Padrinho Forro	9	3	-
Padrinho Cativo	20	5	-
Sem Padrinho	1	-	-
Não Informado	17	9	-
<b>TOTAL</b>	<b>51</b>	<b>19</b>	<b>1</b>
Madrinha Livre	-	-	-
Madrinha Forra	8	1	-
Madrinha Cativa	12	5	-
Sem Madrinha	23	8	1
Não Informado	8	5	-
<b>TOTAL</b>	<b>51</b>	<b>19</b>	<b>1</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

As informações que podem ser extraídas a partir dos poucos casos encontrados indicam que pretos e negros apresentam aspectos semelhantes quando observadas a condição jurídica de seus padrinhos. Começando pela ausência em ambos de madrinhas livres, todas as que são identificadas estão ligadas ao cativo, seja no momento do batismo ou em momento anterior. Mais de um terço delas tem alguma ligação com o cativo, algo que também ocorre com os padrinhos, quando mais da metade deles são homens que conheceram a escravidão de perto.

Alguns casos em que são identificadas pessoas como *pretas* nos servem para mostrar um pouco da associação entre a escravidão e quem era *preto*. Entre os exemplos temos os registros de Felippa<sup>267</sup>, Maria<sup>268</sup>, Bonifacio<sup>269</sup> e Bonifacia<sup>270</sup>,

<sup>267</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 3. pp. 281-282.

<sup>268</sup> *Ibidem*. p. 285.

todos realizados no mês de maio de 1800 e registrados pelo mesmo vigário como foram transcritos abaixo:

Aos dez dias do mês de maio de mil oitocentos anos nesta Matriz do Sacramento da Villa do Recife o Padre Antônio Gonsalves Leitão de minha licença, batizou, e pos os Santos Oleos a Felippa preta nascida ao primeiro do dito mês, e ano, filha de Benedita do Gentio de Guiné escrava de Manoel Joaquim Pereira Portugal branco, solteiro, morador nesta freguesia. Foi padrinho Bazilio da Costa pardo casado, morador na Boa Vista desta Praça, e para constar mandei fazer este assento que assinei. (grifo nosso)

*Ignacio Alvares Montr.<sup>o</sup>  
Vigr.<sup>o</sup> do S. An.<sup>to</sup> do Re.<sup>c</sup>*

Aos vinte e dois dias do mês de maio de mil oitocentos anos nesta Matriz do Sacramento da Villa do Recife o Padre Manuel Pereira Camello de minha licença, batizou, e pos os Santos Oleos a Maria preta nascida aos doze de abril do dito ano, filha de Maria do gentio de Angola escrava de Antônio Joze de Faria. Foi padrinho Manuel preto escravo de Manuel Antônio, todos moradores nesta freguesia, e para constar mandei fazer este assento, que assinei. (grifo nosso)

*Ignacio Alvares Montr.<sup>o</sup>  
Vigr.<sup>o</sup> do S. An.<sup>to</sup> do Re.<sup>c</sup>*

Aos vinte e quatro dias do mês de maio de mil oitocentos anos nesta Matriz do Sacramento da Villa do Recife o Padre Antônio Gonsalves Leitão de minha licença batizou, e pos os Santos Oleos a Bonifacio nascido aos quatro do dito mês, e ano, filho de Felippa do gentio de Costa escrava de Ana Maria da Costa viúva. Foi padrinho Bonifacio preto, escravo do Convento de São Francisco desta Vila, e para constar mandei fazer este assento que assinei. (grifo nosso)

*Ignacio Alvares Montr.<sup>o</sup>  
Vigr.<sup>o</sup> do S. An.<sup>to</sup> do Re.<sup>c</sup>*

Aos vinte e cinco dias do mês de maio de mil oitocentos anos nesta Matriz do Sacramento da Villa do Recife o Padre Manuel Pereira Camello de minha licença, batizou, e pos os Santos Oleos a Bonifacia preta nascida aos quatorze do dito mês, e ano, filha de Maria do gentio de Angola escrava de Joze Antônio da Silva branco casado; foram padrinhos Matheos escravo, e Florencia Maria forra, todos moradores nesta freguesia, e para constar mandei fazer este assento, que assinei. (grifo nosso)

*Ignacio Alvares Montr.<sup>o</sup>  
Vigr.<sup>o</sup> do S. An.<sup>to</sup> do Re.<sup>c</sup>*

Nos registros é possível perceber uma permanência entre a origem destas crianças. Ao observarmos mais detidamente as mães identificamos que elas têm como designação e origem o continente africano, são classificadas como Guiné,

---

<sup>269</sup> *Ibidem.*

<sup>270</sup> *Ibidem.* p. 287.

Angola e Costa. Vale ressaltar que a mãe de Felippa é a única em nossa amostra que tem a *Guiné* como o seu gentio. Todas as mães eram escravas na época do nascimento de seus filhos, e ao que tudo indica não eram mulheres casadas, pois em nenhum dos casos existe a indicação paterna. Seus senhores são todos nomeados, ratificando mais uma vez que o registro de batismo também servia para demarcar a propriedade de um cativo. Outro aspecto que merece ser ressaltado é o fato de mulheres africanas terem seus filhos nomeados como pretos e não como crioulos, como indicam os dicionários. Tal fato pode apontar para nossa assertiva de que a diminuição de crioulos encontradas no ano de 1800 não seja acaso, mas sim reflexo de uma mudança de nomeação para designar os filhos de africanas.

Entre os padrinhos e a única madrinha que existe é possível observar a presença de outros indivíduos de cor formando laços com as mães africanas e seus filhos pretos. Bazilio, o padrinho de Felippa era um homem que podia ter melhores condições, pois, além de casado e pertencente ao grupo de pardos era morador da Boa Vista, parte que se expandia no final do século XVIII e era local de moradia, com menos movimentação de comércio do que Santo Antônio. Já Manuel e Bonifacio eram homens de condição diferente, tiveram marcada sua escravidão nos registros e foram inscritos como pretos, mesma designação de seus afilhados. Bonifacio era um cativo pertencente a Ordem Franciscana, localizada próxima a Igreja de Santo Antônio, o que talvez possa ter permitido não só ser padrinho, como conhecer sua comadre antes mesmo de ter engravidado ou quem sabe ser o pai da criança que leva o seu nome. Os padrinhos de Bonifacia apresentam as diferenças que são encontradas nos registros de pretos, quando ocorre a presença de madrinhas estão são cativas ou forras, o que ocorre com Florencia Maria, que sendo forra também possui um sobrenome. Já o padrinho, Matheos, um homem escravo só ter seu nome inscrito com a condição.

Partindo para os cativos que são nomeados como negros e índio, que são as menores ocorrências de toda amostra, veremos os casos de Jeronimo<sup>271</sup>, Luiza<sup>272</sup> e da índia Anna<sup>273</sup>, que podem servir de exemplos de como os registros eclesiásticos poderiam refletir o cotidiano. Os batismos nos dizem que:

---

<sup>271</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2. p. 245.

<sup>272</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 3. p. 57.

<sup>273</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2. p. 66.

Aos doze de outubro de mil setecentos e noventa e quatro nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio batizei e pus os Santos Oleos a Jeronimo negro nascido aos vinte e seis de setembro do dito ano, filho da negra Maria escravos de Maria de Jezus. Foram padrinhos Simão de Araujo Gondim, e Angelica Maria de Jezus ambos solteiros e moradores nesta freguesia, e para constar mandei fazer este assento, e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr.<sup>o</sup> encomend.<sup>o</sup>*

Aos doze de outubro de mil setecentos e noventa e oito nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Reverendo Jozé Ignacio de Azevero batizou e pos os Santos óleos a Luiza negra filha de Roza do gentio de Angola escravas de Francisca Jeronima de Jezus foi padrinho Theodorico crioulo escravo de Simão Pinto morador na freguesia do Recife de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Ignacio Alvares Montr.<sup>o</sup>  
Vigr.<sup>o</sup> do S. An.<sup>to</sup> do Re.<sup>c</sup>*

Aos dois de março de mil setecentos e noventa e três nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Reverendo Joze Eloi da Silva batizou e pôs os Santos óleos a Anna Índia nascida aos dezesseis de fevereiro do dito ano filha de Pascoal Gonsalvez Índio, e de sua mulher Florencia parda escrava de Rita Maria Joaquina. Foi padrinho Francisco Rodrigues Paiva Junior branco casado e morador nesta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr.<sup>o</sup> encomend.<sup>o</sup>*

Em outubro de 1794, surgiu na Matriz a primeira criança que foi batizada como negra, tal fato foi registrado pelo Vigário Feliciano Joze Dornellas. Em toda amostra o número de negros é diminuto, são somente dezenove casos em um universo com mais de mil ocorrências de escravos. O registro de Jeronimo apresenta não somente sua nomeação como *negro*, como também de sua mãe chamada de Maria *negra*, fato que pode ter sido o motivo de Feliciano ter colocado o pequeno Jeronimo como *negro*, numa associação direta com sua mãe e ao cativo, já que ambos eram escravos de Maria de Jezus. Os seus padrinhos fazem parte do grupo que não teve sua cor/nação e a condição informada, somente o estado civil em que se encontravam, ambos solteiros.

Quatro anos após Jeronimo outra criança foi batizada no mesmo dia que ele. Foi o caso de Luiza *negra*, uma menina filha de Maria do *gentio de Angola*, ambas

escravas de Francisca de Jezus. Neste registro emerge outra possibilidade para uma origem negra, que poderia ser o fruto de um ventre africano, termo aplicado, assim como preto no lugar de crioulo. Se lembrarmos de Bluteau<sup>274</sup>, o negro seria um filho de pais negros ou homem da terra dos negros, o que no caso de Luiza se adequa perfeitamente, afinal a terra dos negros era a África, o local de origem de sua mãe.

Por fim, temos a índia Anna. Um registro que traz em sua escrita uma possibilidade singular. Primeiro o seu conteúdo mostra que Anna era filha de pais casados, o índio Pascoal e sua mulher Florencia parda, porém estes possuíam condições jurídicas diferentes, ele livre e ela escrava de Rita Maria. Pela lógica de que a escravidão é herdada a partir do ventre, Anna seria uma escrava, porém o seu registro não demarca tal condição, dando destaque a sua nação de índia herdada de seu pai. Não sabemos se estamos diante de um registro em que foi considerada a proibição da escravidão indígena ou se de fato, Anna passou a ser propriedade de Rita Maria como sua mãe. Porém, não podemos deixar de considerar a ausência de uma indicação de alforria, o que libertaria Anna, como não existe tal indicação, optamos por deixar a pequena índia no universo cativo ao lado de sua mãe.

### **3.8 - Uma lógica de apadrinhamento de escravos**

Como foi mostrado os batismos de pretos e negros escravos apresentam semelhanças com relação a pertença de uma ancestralidade africana, uma ligação direta com a “terra dos negros” como disse Bluteau. Similar a eles encontramos os crioulos, que como foi demonstrado não seriam somente descendentes de africanos, mais também de outros crioulos. Abordando este grupo é preciso trazer dados apresentados no início deste capítulo no qual mostramos os totais de escravos encontrados sendo batizados. Num total de 1008 registros de escravos, a divisão que analisamos compreendeu os seguintes números: pardos 258, pretos 51, crioulos 506, cabras 49, africanos 124, negros 19 e índio 1.

Vistos a partir das ocorrências podemos afirmar que a geração de escravos que estava sendo inserida na freguesia era majoritariamente crioula, seguida por pardos, africanos e se considerarmos que pretos e negros também podem compor o

---

<sup>274</sup> Ver definição de negro no capítulo 1.

seguimento de crioulos pelas lógicas dos dicionários da época o número de crioulos seria acrescido de mais 70 casos, o que representaria 53% da escravaria batizada. O número de pardos encontrados em menor quantidade pode significar que este grupo tinha menos possibilidades de continuar escravo, já que são encontrados no momento da alforria mais pardos sendo libertados como vemos no quadro III, mesmo assim são muito presentes no cotidiano da freguesia, seu percentual equivale a 24% do total.

Os africanos que foram batizados eram todos adultos, com exceção de Antonia, filha de Thereza apresentada anteriormente. Estes homens e mulheres, seja individualmente ou nos batismos coletivos, representam numa freguesia urbana uma porcentagem de 11% do total de cativos, o que pode indicar que a presença destes africanos no final do XVIII estava mais voltada para os engenhos e demais propriedades rurais. Com isso o espaço urbano e os serviços que nele existiam seriam um ambiente da gente crioula, parda, e em menor quantidade africanos que diferente dos outros precisariam de um processo maior de adequação e aprendizado, algo que “às crias da casa” já poderiam ser ensinadas desde cedo.

Como foi possível observar ao compararmos os casos de africanos, cabras, crioulos, pardos, pretos e negros a formação de laços de compadrio dependia da cor/nação de quem era batizado, pois quanto mais próximo de uma origem africana, menos padrinhos livres são encontrados, algo que muda quando o batismo refere-se a um pardo ou crioulo, que são os únicos que possuem madrinhas livres indicadas nos registros, algo que não acontece com os demais, mesmo que todos fossem escravos. Talvez esse fator tenha ligação com a doutrina católica, já que teoricamente os escravos nascidos no Brasil estariam afastados de costumes e práticas consideradas gentílicas e que eram imputadas ao que viam da África. Além disso, os pardos e crioulos tinham a vantagem de que seus pais já conheciam as lógicas sociais em que estavam inseridos, dentro e fora do cativeiro.

Os cabras, pretos e negros são grupos em menor quantidade, o que oferece um risco de análises mais profundas, porém acreditamos que sua proximidade com o cativeiro deva-se a origem de seus pais, afinal suas denominações nos dicionários sempre os colocam como frutos de pretos, negros, do continente dos negros ou uma mistura depreciativa que é associada a escravidão. Contudo, é preciso ter em mente que as semelhanças com o apadrinhamento de africanos pode indicar que estes

grupos seriam socialmente colocados como algo intermediário entre os homens e mulheres recém chegados da África e os crioulos. Por fim, todos os dados apontam que existia uma lógica de apadrinhamento, que deveria funcionar para estes atores sociais como uma troca ou concessão social, em que o cativo, em especial o pardo, construía laços com pessoas pertencentes ao mundo dos livres. Já aos demais escravos, restava em primeiro plano uma construção de redes horizontais dentro do cativeiro ou fora dele com outros em igual condição jurídica.

#### 4 – Os Santos Óleos e o mundo da gente de cor livre

*A alforria nunca é uma aventura solitária. Resulta de todo um tecido de solidariedades múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, processos de compensações, promessas feitas e mantidas, preceitos, até mesmo conveniência (...).*

*Katia Matoso<sup>275</sup>*

Segundo Bluteau, ter a condição de livre era ser “senhor de si, e de suas ações, que pode fazer o que quiser”<sup>276</sup>, em outras palavras, um sujeito com direitos no contexto de seu tempo. Já outro dicionarista, Moraes e Silva, traz a definição de que ser livre igualava-se a um ser “não sujeito a necessidade, nem constrangimento”, “posto em liberdade”, “não cativo” e por fim “forro”<sup>277</sup>, uma conceituação mais abrangente e que mostra certas especificidades do cenário da escravidão ao lembrar de pessoas postas em liberdade, não cativas e na condição de forras. As duas definições compõem os verbetes nos principais dicionários do século XVIII como estudamos anteriormente, e são elucidativas para que comecemos a entender um mundo no qual conviviam pessoas livres e não livres, uma sociedade baseada em diferenças de condição jurídica. Para Schwartz, a sociedade colonial, apesar de complexa, talvez para nós, tinha “forte tendência a reduzir as complexidades em dualismos de contrastes”<sup>278</sup> e no que tange a escravidão, estes podem ser reduzidas as condições de livres e cativos, senhores e escravos, brancos e pretos.

Como já dissemos, embora aparentemente simplificadoras estes dualismos escondem detalhes e desdobramentos, que só realizando um estudo acurado das variáveis que encobrem, podem, essas mesmas variáveis nos dar um vislumbre do que foi o cotidiano vivido no final do XVIII. Partindo em busca de conhecermos melhor as diferenças inerentes aos arranjos sociais em que encontramos os extremos traçados por Schwartz, após estudarmos um pouco o mundo dos cativos, enveredamos no contexto da antítese, o mundo das pessoas livres. Um cenário em que a liberdade, como enfatiza Carvalho deve ser entendida como “um processo de

<sup>275</sup> MATOSO, *Op. Cit.*, p.194.

<sup>276</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Coimbra: 1712. p.163.

<sup>277</sup> MORAES E SILVA, livro 2 p. 232.

<sup>278</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 209.

conquistas, que podem ser alcançadas durante o decorrer de uma vida”<sup>279</sup> e que estava “ligada a noção de autonomia individual, dentro de uma sociedade normatizada”<sup>280</sup>. Assim, congregando as duas definições apresentadas pelos dicionaristas, e o conceito de liberdade apresentado acima, procuramos através dos padrinhos e madrinhas alcançar fragmentos da vida das pessoas de cor que já nasceram livres, e que ao menos nos termos definidos para época, não estavam marcadas pela necessidade e por constrangimentos inerentes aos não livres, pelo menos em teoria eram sujeitos de direito perante as leis por possuir a liberdade.

Algumas especificidades foram adotadas na análise dos dados e montagem das tabelas visando incorporar noções da época em tela. Primeiramente são consideradas livres todas as pessoas arroladas nos registros, para as quais não existe indicação de cativo como os termos “forro ou liberto”, ainda todos os homens e mulheres brancas são tidos por livres, suposição já aceita para o período. A ausência de indicação da “cor”, função ou condição civil nos leva a enquadrar estas pessoas como livres, já que era praxe na composição da documentação eclesiástica a indicação da “condição” dos cristãos presentes no batismo e demais sacramentos. Os expostos na pia mereceram de nossa parte uma atenção mais detalhada, visando compreender suas especificidades. São considerados ilegíveis os registros onde existe indicação da existência de padrinhos, mas não é possível ler seus nomes devido a ação do tempo no documento. Por fim, compõem nossa contagem todos os batismos de crianças livres, sendo elas filhas de relações legítimas ou ilegítimas.

O grupo composto por crianças batizadas em perigo de vida estão excluídos da contagem de livres devido as suas características singulares, principalmente pelo fato de que nem sempre os presentes são tidos como padrinhos, mas como pessoas presentes “aos exorcismos” como já falamos em outro momento. Assim, não foram fruto de uma escolha dos pais e sim das circunstâncias do destino, que colocou diante dos infantes à proximidade com a alegórica foice da morte, e para não morrerem pagãos são batizadas na última hora e sob condição, ato realizado muitas vezes pelas parteiras que estavam habilitadas para realizar tal sacramento como mostramos no início de nossa narrativa.

---

<sup>279</sup> CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo Recife, 1822-1850. Recife: Editora da UFPE, 2001. p. 214.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

#### 4.1 - Padrinhos de gente de cor livre

Conhecer um pouco do passado das pessoas de cor é uma tarefa árdua e que exige a observação de pormenores por parte do historiador, afinal estamos falando de um grupo que mesmo sendo a maioria da população, é a que menos deixou vestígios sobre suas ações nas fontes documentais. A maioria das fontes traz o olhar de quem detinha o domínio da escrita, que muitas vezes ou quase exclusivamente ocupou um papel superior e de autoridade na hierarquia social. Tal aspecto já foi enfatizado por Ginzburg, quando afirma que “a escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas não o único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas (...) se chocam”<sup>281</sup>. Um obstáculo que precisa ser superado, encontrando na fonte, ou no cruzamento delas, respostas, pois o “fato de uma fonte não ser “objetiva” não significa que seja inutilizável”, afinal por mais “exígua, dispersa e renitente” que pareça ela pode ser aproveitada<sup>282</sup>.

Levando em consideração os alertas feitos por Ginzburg, ressaltamos que os aspectos dessa gente de cor que buscamos entender, só podem ser construídos com o entrelaçamento dos relatos de época e os sinais deixados nas suas ações cotidianas, por mais dispersa ou estática que possa parecer a fonte, cabe a nos investigar os “pormenores mais negligenciáveis”<sup>283</sup>, para encontrar respostas para as nossas indagações, algumas vezes seremos bem sucedidos, em outras não. Em nosso caso, as fontes estáticas, frutos de normatizações como já explicamos em capítulo anterior são os registros de batismos, locais em que procuramos minúcias e detalhes que nos possibilitam perceber uma história que não podemos recriar e sim criar a partir do nosso olhar.

Para começar podemos lembrar o que foi registrado por Tollenare, que em sua perspectiva de observação nos traz um pouco da sociedade do Recife no início do XIX. Ao falar da população o viajante enquadra vários segmentos desta em terminações genéricas que existiam no período e só os diferencia em relação a sua condição civil, adicionando o termo livre. Para ele existiam quatro tipos diferentes de gente, que eram: brancos natos, negros, crioulos e mulatos (as), os últimos variavam

---

<sup>281</sup> GINZBURG, *Op. Cit.* 2006. p.11.

<sup>282</sup> *Ibidem.* p.16.

<sup>283</sup> GINZBURG, *Op. Cit.* 2003. p.144.

com a indicação “livre”<sup>284</sup>. Com essa variação podemos entender que, com exceção dos “brancos natos”, todos os demais já estavam com um passado diretamente relacionado ao cativo, pela necessidade que o autor tem de sempre ressaltar o termo “livre” para diferenciar negros, crioulos e mulatos dos que já não estavam na escravidão. Contudo, não deixou de notar com seu olhar observador que existia um contingente considerável de negros e mulatos livres, e que estes estavam inseridos socialmente exercendo vários ofícios como alfaiates e sapateiros<sup>285</sup>.

Suas narrativas, feitas dominicalmente, nos servem para entender alguns costumes e hábitos de outrora. As impressões deixadas são reveladoras das hierarquias sociais, em que o papel da cor da pele era essencial numa escalada dos que buscavam se diferenciar dos escravos, vivendo as conquistas cotidianas em busca da consolidação da liberdade, seja ela de nascimento ou adquirida com a alforria. A gente de cor livre vista por Tollenare, além de inserção nos ofícios mecânicos, foi considerada “inteligente”, a tal ponto que esta conseguia ter escravos. Essa junção de inteligência e disposição para o trabalho possibilitava que a gente de cor livre adquirisse “(...) sobre os brancos ociosos tal superioridade que a linha de demarcação entre as cores é quase destruída, e com ela o preconceito sobre o qual, nas outras colônias, o branco conta tanto para manter o negro na submissão”<sup>286</sup>. Essa constatação pode indicar a busca por inserção e consolidação da condição de livre na sociedade da época, pois através do trabalho, da aquisição e manutenção de símbolos de diferenciação a gente de cor conseguia demarcar socialmente a fronteira entre o cativo e a liberdade.

Garantir o seu lugar social e de famílias que se constituíam era um dos objetivos dos pais ao buscarem o batismo dos filhos, como já falamos, eles estavam inserindo-os no mundo cristão, mas também em uma ordem social. A escolha pelos padrinhos não poderia ser feita aleatoriamente, e no caso da gente de cor, garantir um bom apadrinhamento ajudava na ampliação dos laços sociais entre os outros de mesma condição. Quando observamos a amostra de 1.425 registros de crianças livres batizadas na Matriz de Santo Antônio do Recife é possível constatar que os pais escolheram primordialmente pessoas livres para batizar seus rebentos. Quase todos os homens que batizaram crianças de cor, sejam elas cabras, crioulas,

---

<sup>284</sup> TOLLENARE, *Op. Cit.* pp. 22-24.

<sup>285</sup> *Ibidem.* p.148.

<sup>286</sup> *Ibidem.*

pardas, pretas e índias, pertenciam ao universo da liberdade, numa porcentagem que corresponde a 58,2% dos que são identificados, e quando somados ao grupo que não tem condição informada esse percentual alcança mais de 97,0% dos registros. Creio que estes atos demonstram o quanto havia uma preocupação em ligar-se aos valores, que chamamos de positivos da sociedade de então. Ratificando que faziam parte de um grupo seletivo e limpo, ultrapassando o estigma do cativo, tendo no batismo um dos caminhos usados para tal intento.

Os percentuais encontrados entre a gente de cor livre para Santo Antônio ficam próximos do que foi verificado para as freguesias de Livramento e de Nossa Senhora das Neves na Paraíba oitocentista. A análise feita em documentos eclesiais que compreendem mais de setenta anos de história é significativa em relação às escolhas feitas pelos pais das crianças daquela localidade. Em seu estudo, Solange Rocha utilizou 258 registros de batismo para Livramento e 759 para de Nossa Senhora das Neves, encontrou para primeira localidade uma taxa de 99,2% de padrinhos livres e na segunda uma taxa de 95,0%<sup>287</sup>. Comparados com o percentual de Santo Antônio podemos assegurar, que ao menos nestas regiões o direcionamento e as práticas para construir laços com o mundo dos livres foram semelhantes.

Os dados em Santo Antônio mostram a maior presença na sociedade de crianças pardas sendo batizadas. Contudo, mais uma vez a fragilidade do registro, pode ter ocultado neste montante as crianças que ao crescerem mudaram sua tez, sendo consideradas quando adultas com outras denominações. Como bem indica Tollenare, já que “a mistura de todas as combinações de sangue mesclado é (...) tão grande que a passagem de uma cor a outra se faz por uma escala de que a vista mal pode contar todos os graus”<sup>288</sup>. Assim, com um piscar de olhos a criança parda do registro de batismo pode ter virado a branca, crioula, cabra no casamento e vice-versa. Levando em conta essa perspectiva, nossos dados são divididos a partir da classificação feita pelos párocos responsáveis no momento do registro. As classificações que emergem na documentação compreendem cabras, crioulos, índios, negros, pardos e pretos no universo dos livres. A ausência de africanos neste

---

<sup>287</sup> ROCHA, *Op. Cit.* pp. 227-259.

<sup>288</sup> TOLLENARE, *Op. Cit.* p. 148.

contexto ratifica o que foi argumentado por Sheila Faria sobre a não existência no período da escravidão de africanos livres<sup>289</sup>.

A partir do quadro IX podemos observar as diferenças entre os grupos, que emergem quando lançamos o olhar mais acurado sobre o significado dos números e suas relações com o cromatismo da criança batizada. Um fato essencial é a presença de homens livres em todos os grupos, porém quando a cor da pele indicava uma pertença mais próxima com um passado africano vemos emergir casos de padrinhos forros e cativos. Conforme constatamos, os crioulos, que são o segundo grupo em ocorrências, tiveram o triplo de padrinhos forros quando comparados aos pardos e mais da metade dos padrinhos cativos que surgem são de crianças crioulas. Tais números podem indicar que os elos por mais verticais que pudessem ser almejados pelos pais de crianças crioulas, ainda guardavam algumas sintonias de laços horizontais com o passado cativo, o que ainda fortalece a concepção do quão árduo e lento foi a conquista da liberdade. Esta era um bem, que embora se materializasse em uma carta de alforria, para ser gozada plenamente necessitava de anos de investimento até que o sujeito pudesse construir relações que apagasse definitivamente a mácula do passado. Algo que pode ter sido alcançado por 39% das crianças crioulas, ou ainda se considerarmos os não informados como livres teremos um salto para 88% de mãe e pais com filhos crioulos que trazem com o batismo de seus filhos novos laços com pessoas livres. Para que possamos visualizar melhor os dados coletados, organizamos no quadro abaixo e a partir dele podemos observar o papel que o mundo dos livres exercia na preponderância de escolha por parte de pais e mães para o batismo de seus filhos e filhas.

<b>Quadro IX - Condição jurídica dos padrinhos e madrinhas de crianças de cor livres 1790-1800</b>							
<b>Condição jurídica dos padrinhos</b>	<b>Cor/Nação dos batizados</b>						
	<b>Pardos</b>	<b>Pretos</b>	<b>Crioulos</b>	<b>Cabras</b>	<b>Negros</b>	<b>Índios</b>	<b>Total</b>
Padrinho Livre	723 62,2%	7 36,9%	82 39,0%	15 48,4%	2 66,7%	6 66,7%	835 58,2%
Padrinho Forro	4 0,3%	2 10,%	13 6,2%	1 3,2%	-	-	20 1,4%
Padrinho Cativo	-	2	7	2	1	-	12

<sup>289</sup> A categoria *Africano livre* só vai ser aplicada a partir de 1831 em decorrência da lei que declarava ilegal o tráfico de escravos. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, Estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 38.

		10,5%	3,4%	6,4%	33,3%		0,8%
Sem Padrinho	6 0,5%	-	5 2,4%	-	-	-	11 0,7%
Não Informado	429 37,0%	8 42,1%	103 49,0%	13 42,0%	-	3 33,3%	556 38,9%
<b>TOTAL</b>	<b>1162</b> 100%	<b>19</b> 100%	<b>210</b> 100%	<b>31</b> 100%	<b>3</b> 100%	<b>9</b> 100%	<b>1434</b> 100%
Madrinha Livre	145 12,4%	4 21,0%	25 11,9%	2 6,4%	-	-	176 12,3
Madrinha Forra	3 0,2%	4 21,0%	13 6,2%	2 6,4%	1 33,3%	-	23 1,6
Madrinha Cativa	7 0,6%	1 5,3%	2 0,9%	3 9,8%	-	-	13 0,9
Sem Madrinha	654 56,2%	4 21,0%	92 43,8%	16 51,6%	2 66,7%	7 77,8%	775 54,0
Não Informada	353 30,6%	6 31,7%	78 37,2%	8 25,8%	-	2 22,2%	447 31,2
<b>TOTAL</b>	<b>1162</b> 100%	<b>19</b> 100%	<b>210</b> 100%	<b>31</b> 100%	<b>3</b> 100%	<b>9</b> 100%	<b>1434</b> 100%

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Observando o lado feminino do apadrinhamento, encontramos as madrinhas distribuídas em quase todas as categorias, exceção dos índios e negros, que não apresentam valores relevantes para análise. Os números são reveladores do lugar social que era legado para as mulheres. Do total de batismos, quando comparamos homens e mulheres que foram padrinhos e madrinhas, temos o número de 659 madrinhas contra 1.423 de padrinhos, uma diferença de 764 batismos onde somente homens estiveram presentes para formar os laços espirituais. Poderíamos considerar as ausências como momentos conturbados, contudo, em nossa amostra, os batismos em que existem indicações de “perigo de vida” ou “perigo de morte”, foram excluídos devido as suas características e ao caráter emergencial em que o sacramento era ministrado. Assim, observamos que a ausência de madrinhas se configura como uma prática recorrente na freguesia de Santo Antônio do Recife. O grupo em que proporcionalmente menos ausências de madrinhas são registradas é o de pretos, com 21,0% de batismos só com padrinhos. Os pardos apresentam uma ausência de 56,2% de madrinhas, seguidos por cabras 51,6% e os crioulos com 43,8%.

Negros e índios, são um grupo a parte devido ao número reduzido de ocorrências. No único caso para negros em que encontramos uma madrinha o batismo apresenta detalhes referentes à condição civil de todos os envolvidos. O

caso ocorre a partir do nascimento de Miguel em 15 de agosto de 1799. Miguel era filho de Anna da Silva, mulher solteira e que não teve outros detalhes de sua vida registrados pelo reverendo Manuel Pereira Camelo<sup>290</sup>. Para padrinhos de seu filho escolheu Gerardo Teixeira e Isabel Martins, ambos moradores da freguesia e que deveriam possuir laços anteriores com a mãe de Miguel, pois a condição civil de ambos os liga ao mundo do cativo. Enquanto Isabel foi qualificada como forra, o compadre de Anna era um homem cativo, contudo o fato dos dois possuírem sobrenome pode ser um indício de que possuíam algum destaque dentro da comunidade negra a qual pertenciam, mesmo sendo apenas Isabel liberta.

Por fim, destacamos o fato de ter sido registrado ao lado do nome de Miguel sua condição de forro, fato que pela lógica encontrada nos demais registros não teria sentido já que o mesmo não foi feito com sua mãe, o que em teoria qualifica sua condição como mulher livre ou no mínimo forra há alguns anos, afastando de sua existência o cativo. Talvez o termo “forro” tenha sido colocado pela sua cor, buscando enfatizar que ele não deveria ser confundido com um escravo negro. Os motivos que vislumbramos para que o reverendo Camelo tenha registrado uma condição de forro para o menino que tinha nascido livre, podem indicar uma necessidade de demarcar a condição, talvez uma exigência da mãe, ou ainda um cuidado do religioso, evitando que no futuro fosse questionada a condição do pequeno Miguel, afinal era ele mais um “negro”, dentro de uma sociedade em que muitos negros não eram livres e sim escravos.

Já para os indígenas, só dois batismos apresentam madrinhas, em um dos casos uma mulher que consideramos livre, chamada de Joanna, que não estava sozinha no momento do apadrinhamento, pois seu marido Jozé também foi padrinho de Luciana, uma menina nascida em finais de outubro de 1792 e batizada aos 11 de novembro do mesmo ano<sup>291</sup>. A criança era filha de Baltazar e Thereza, pais legitimamente casados e índios, o que mostra a existência de indígenas vivendo na área urbana de Recife no final do século XVIII. Além do fato de evidenciar a presença indígena na região o registro é um exemplo de formação de laços horizontais dentro da sociedade, pois os padrinhos de Luciana são um casal de pretos, detalhe que não foi registrado ao acaso em seu batismo já que o registro da cor não era uma exigência das leis eclesiásticas, especialmente para os padrinhos.

---

<sup>290</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 4. p. 201.

<sup>291</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 2 - 1792-1795.. p. 31.

Analisando os grupos com madrinhas presentes encontramos entre os crioulos, pardos e pretos índices abaixo de 50,0%, a exceção dos cabras com algo próximo de 52%, mas nada parecido com os dados masculinos que margeiam a casa dos 90,%. Sobre este grupo de madrinhas, só existiram treze delas cativas, o que corresponde a 0,9% da amostra total. Outras também tinham sua história ligada ao cativo e são qualificadas como forras num total de vinte e três ocorrências ao longo dos anos, equivalendo a 1,6% dos registros. Comparando estas com os padrinhos encontramos divergências, primeiro no fato de que somente os pardos da amostra não tiveram como padrinhos homens cativos, enquanto que as madrinhas estão presentes nos casos de crianças crioulas, pardos, pretos e cabras.

Talvez estejamos diante do desejo de maior segurança das mães destas crianças, não deixando somente como padrinhos de seus filhos homens, pois tinham maior mobilidade. Buscavam mulheres, mesmo numa condição cativa, querendo proporcionar mais do que uma proteção através de laços de compadrio, mas uma maior presença e até chance de carinho e zelo no caso de sua ausência. Contudo, não podemos avançar além do campo da imaginação histórica, afinal não existem registros ou informações sobre o que levaria mães e pais livres a escolherem padrinhos cativos para seus filhos, a não ser uma amizade ou laços que extrapolam os limitados vestígios deixados na documentação.

Para que possamos transpor o lado seco e frio que apresentam os números, superando uma análise puramente quantitativa, vamos observar algumas das situações que emergem quando olhamos mais detidamente os registros. Vamos tentar dar um pouco de “vida” ao cotidiano colonial a partir da narrativa histórica, dando alguma voz para muitos homens e mulheres de cor que movimentaram o dia-a-dia do Recife de outrora, mas que só conseguiram nos legar escritos e memórias a partir do enquadramento nas regras sociais vigentes, neste caso, na inserção de seus filhos no seio da religião católica que era predominante e uma das bases de sustentação da sociedade na época. Levando em consideração que “o olhar aproximado nos permite captar algo que escapa da visão de conjunto, e vice-versa”<sup>292</sup>, numa ação dialética em que o passado é transformado a partir de nossas escolhas históricas.

---

<sup>292</sup> GINZBURG. *Op. Cit.* 2007. p. 267.

Os crioulos livres que emergem no cotidiano do Recife colonial, estão compondo não só o quantitativo de crianças sendo batizadas, mais também figuram entre os pais, padrinhos e madrinhas. Em alguns casos, identificamos uma permanência dentro do grupo em todos os níveis, abarcando pais, filhos e padrinhos crioulos em um só registro. Um destes casos é o batismo ocorrido na terça-feira, dia 24 de janeiro de 1793, de Maria Anastácia<sup>293</sup>. Um batismo diferente dos demais, pois Anastácia estava sendo batizada pela segunda vez na vida, já que o seu primeiro batismo fora posto em dúvida. Filha de mãe crioula, que foi registrada como “Anna de tal”, Maria Anastácia não era mais uma criança e tinha sobrevivido as intempéries das fases anteriores chegando aos dezesseis anos no momento em que recebeu o sacramento pela segunda vez.

Para seus padrinhos foram escolhidos Leandro e Maria, homem e mulher que congregavam algumas das tonalidades que Tollenare falou durante sua visita em Recife. Os padrinhos eram de classificações diferentes, enquanto ele foi registrado como pardo, ela recebeu a designação de crioula, ambos casados legitimamente aos olhos da Igreja e da sociedade da época. Assim, no seu novo batismo Maria Anastácia tinha fortalecido os laços horizontais que a integravam numa comunidade de gente de cor, assegurando não só os padrinhos, como também valores que estes carregavam ao serem pessoas casadas legitimamente, o que leva a intuir o desejo da mãe de que a filha seguisse uma trajetória socialmente aceita, fato que não ocorreu consigo, já que o nome de seu pai não foi escrito no registro.

Outro registro no qual encontramos um dos padrinhos crioulo é o de “Anna parda”, que nasceu em finais de janeiro de 1792, sendo batizada em dezesseis de fevereiro<sup>294</sup>. Filha de mãe parda e solteira conhecida por Anna Maria teve como padrinho certo Francisco de Souza, homem casado e morador de Santo Amaro de Jaboação, região próxima do Recife e que possuía muitos engenhos na época. Já sua madrinha morava na freguesia, chamava-se Anna dos Anjos, uma crioula solteira que por habitar na mesma localidade estaria mais presente na vida de sua enteada. Anna, a criança, não teve o nome de seu pai registrado e sua mãe era solteira, sendo mais uma mulher que através de uma relação ilegítima teve sua prole acolhida pela Igreja. Porém, não podemos deixar de observar que a presença de um padrinho que não era morador da localidade, o que pode ser levantar a suspeita de

---

<sup>293</sup> AIMSSSAR – Livro de Batismo 2 - 1792-1795.. p. 52.

<sup>294</sup> AIMSSSAR – Livro de Batismo 2 - 1792-1795.. p. 59.

uma possível paternidade, disfarçada para não provocar a sede de moral e bons costumes da sociedade. Sob a alcunha de padrinho, poderia abrigar-se um pai, buscando esconder o seu relacionamento com uma mulher de qualidade e condição diferentes da sua.

Os africanos forros também fizeram questão de inserir seus filhos no catolicismo, possibilitando para estes o acesso ao primeiro dos sacramentos. Foi o caso de Rosa Maria “do *gentio de Angola*”, que batizou seu filho Florêncio aos dezenove de março de 1794, um crioulo com quinze dias de nascido<sup>295</sup>. Os padrinhos Fellipe Ribeiro e Maria do Sacramento eram pessoas livres e pardas, o que agrega aos laços formados pelo batismo uma melhoria para o afilhado em suas relações horizontais, já que a cor de seus padrinhos era mais clara e os afastava ainda mais do cativo, local da origem de sua mãe Rosa Maria.

Entre os cabras também existiu a presença de padrinhos e madrinhas, como vislumbramos anteriormente, quase 90% dos cabras tiveram padrinhos livres. Nestes casos encontramos registros como o de “Francisca cabra”, que foi batizada na sexta-feira 17 de outubro de 1794 na Matriz de Santo Antônio<sup>296</sup>. Sua mãe era natural de Goiana e conhecida por Maria da Penha, uma mulher solteira que teve sua filha e levou-a para o batismo. No ato os padrinhos não estavam presentes, mas enviaram uma procuração por alguém de confiança, o reverendo Antônio Correia, que garantiria toda veracidade de sua representação em nome dos padrinhos de Francisca, Domingos Francisco e sua mãe, a senhora Maria Antônia. Infelizmente os limites da fonte nos impedem de aprofundarmos os motivos que impossibilitaram os padrinhos de estarem presentes ao batismo. Contudo, não é possível negar que a presença de mãe e filho como padrinhos diferencia Francisca das demais crianças cabras encontradas afinal o cuidado de enviar uma procuração pode caracterizar não somente um reconhecimento dos laços, como o fortalecimento de alguma relação existente anteriormente.

Outro cabra batizado com o nome de Vicente em 22 de junho de 1794<sup>297</sup>, também conseguia a proteção dos laços espirituais formados com o compadrio. Seus pais, Bernardo e Ignácia, ele um homem pardo e ela uma mulher crioula, escolheram como seus compadres Lourenço Justiniano e Maria do Carmo, pessoas

---

<sup>295</sup> *Ibidem.* p.171.

<sup>296</sup> *Ibidem.* p. 246.

<sup>297</sup> *Ibidem.* p. 203.

que moravam na freguesia de Santo Antônio e poderiam vivenciar o crescimento de Vicente. Além disso, seriam agregados na família deste, horizontalizando para fora do núcleo doméstico os laços de solidariedade, ampliando proteção e compromisso nos momentos de necessidade, que poderiam surgir ao longo da vida não só do afilhado, mas de toda família.

Como bem lembra Boxer ao abordar as relações raciais no Brasil, os escravos libertos e seus descendentes aumentavam cada vez mais na colônia e esse crescimento trazia a necessidade de novas adaptações, afinal era uma população de cor que ampliada passava a colorir cada vez mais o mundo dos livres. Assim é fato que

(...) os escravos livres e seus descendentes, cujo número era grande e sempre crescente, tinham melhor situação que os outros, mas ainda sofriam a discriminação da lei. Gozavam eles de menores regalias que seus concidadãos brancos e a punição lhes era impingida geralmente mais severa por idêntica ofensa<sup>298</sup>.

Ao associarmos os escritos de Boxer ao contexto de escolha de padrinhos, podemos vislumbrar que a escolha por padrinhos livres não ocorria ao acaso, já que formar laços com pessoas de melhor condição, seja ela social ou econômica, favorecia o futuro das crianças, garantindo novos laços e inserção na comunidade a qual passariam a fazer parte desde o seu nascimento. Além disso, afastavam o fantasma do cativo, garantindo fama e publicidade para sua condição de crianças de cor livres desde o nascimento numa sociedade escravocrata, proporcionando para pardos, pretos, cabras, crioulos e até descendentes indígenas redes de proteção contra as discriminações que existiam na época e que em alguns casos poderia ceifar toda liberdade que aprenderam a conquistar e vivenciar no Recife de outrora. Para gente de cor, em uma sociedade escravista sempre rondava o fantasma de reescravização.

Entendidos alguns aspectos do mundo dos livres de cor, vamos estudar um segmento da sociedade que também era livre, mas que possui características peculiares para seu entendimento social, falaremos das crianças enjeitadas que foram batizadas na Matriz de Santo Antônio a partir de seu funcionamento em 1790.

---

<sup>298</sup> BOXER. *Op. Cit.* 1967. p.135.

Meninos e meninas livres que povoaram os núcleos urbanos de diversas localidades da Europa, no Brasil e na expansão Ultramarina.

## 4.2 - Os expostos de cor e seus padrinhos

*Toda a gente sabe o que vem a ser a Roda, caixa cilíndrica, aberta apenas de um lado, fixada no muro onde pode mover-se sobre um eixo. Perto está o cordão da campainha, que é puxado, ao depositar-se qualquer coisa na Roda, a fim de advertir o pessoal do convento. Uma abertura está sempre pronta a acolher os recém-nascidos. A sineta toca, a Roda gira. Por esse meio salvam a existência de muitos indivíduos e a honra de vários outros. Não se imagine que os nascimentos secretos sejam demasiadamente frequentes graças à existência desta instituição. Ela afasta para as mães os motivos de uma ação desumana e pode, algumas vezes, determinar a regeneração da conduta, pela facilidade com que as faltas irreparáveis e as fraquezas foram ocultadas.<sup>299</sup>*

Enjeitados, abandonados ou expostos, normalmente são estes os termos usados na documentação e pela historiografia para designar as crianças deixadas em portas de terceiros, ao relento nas ruas ou nas rodas instaladas ao redor do mundo colonial<sup>300</sup>. Uma prática existente na Europa<sup>301</sup> e que foi trazida para o Brasil colonial junto com os outros costumes durante sua colonização.

O abandono foi uma prática recorrente em toda sociedade colonial e no período imperial no Brasil, assim como a instalação de locais para o “depósito” destes desventurados. Estes estabelecimentos tinham como principal função acolher crianças de ambos os sexos que eram enjeitados por seus pais, independentemente de sua origem. Ficaram conhecidas como “Casa dos Expostos”, “Casa da Roda”, “Depósito de Expostos” ou simplesmente “Roda”<sup>302</sup>, estavam sob a responsabilidade das Câmaras Municipais ou das Irmandades da Santa Casa de Misericórdia,

---

<sup>299</sup> KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e Prefácio de Luís da Câmara Cascudo; estudo introdutório e organizado por Leonardo Dantas Silva; 11ª ed. Atual. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002. v.1. p.109.

<sup>300</sup> VENÂNCIO, Renato Pinto. **Famílias Abandonadas**: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX. Campinas: Papyrus, 1999. pp.18.

<sup>301</sup> Marcílio traz em sua obra toda trajetória histórica sobre o abandono de crianças na primeira parte de sua obra, buscando explicações desde a antiguidade. MARCÍLIO, Maria Luiza. **História Social da Criança Abandonada**. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2006. pp. 21-114.

<sup>302</sup> VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 512.

variando conforme a época e a localidade. Tais locais de acolhimento normalmente funcionavam próximas aos conventos ou hospitais das freguesias<sup>303</sup>.

Ao falarmos de crianças abandonadas estamos mergulhando numa junção de ações sociais, que congregam a caridade pública e o sentimento cristão. Com o passar dos séculos, recusar a criação de um exposto passou a significar algo cruel, o que para uma sociedade católica seria imperdoável. Segundo Marcílio durante o medievo “não criar os filhos alheios encontrados em abandono passou a ser uma grande impiedade”<sup>304</sup>, verdadeira falta de piedade e misericórdia cristã para com o próximo. Posteriormente passou a existir um assistencialismo institucionalizado, em Portugal a legislação é um reflexo disso, pois já no século XVI existem leis que tratam dos expostos<sup>305</sup>.

Consolidando o sistema assistencialista no espaço colonial, que dependendo das localidades teve seu apoio junto as Câmaras locais e as Santas Casas de Misericórdia, instituições que ao menos na legislação tinham as atribuições para cuidar das crianças expostas. No caso de Pernambuco, tal atribuição esteve nas mãos da Câmara de Olinda e posteriormente da Câmara do Recife, estando a Santa Casa de Misericórdia, lutando junto aos poderes régios para obter este direito e subsídio financeiro durante quase todo o século XVIII. A instituição de Olinda não dispunha de um local apropriado para a o recebimento dos expostos, embora tenham feito pedido para sua criação em 1779. Uma Casa dos Expostos foi criada no Recife em 1789, depois de anos de solicitações junto ao Rei e de disputas entre a Santa Casa e os membros da Câmara de Olinda em torno do valor de 120\$000 mil réis destinados ao cuidado com os enjeitados<sup>306</sup>. Assim, ao invés de Olinda e sua Misericórdia receberem a instalação da roda, ficou o Recife eleito para tal

---

<sup>303</sup> Isabel Sá lembra que já em Portugal tal assistência foi reformulada pelo Alvará de 1783, que ordenava que em todas as localidades fossem construídas Casas da Roda. No caso de Recife só no final desta década, em 1789 é que teremos instalada tal instituição. SÁ, Isabel dos Guimarães Sanches de. **Quando o rico se faz pobre: Misericórdias caridade e poder no Império Português 1500-1800**. Lisboa: CNCDP, 1997.

<sup>304</sup> MARCÍLIO, *Op. Cit.*, p.40.

<sup>305</sup> SIMÕES, João Alves. **Os Expostos da Roda de Góis 1784-1841**. Dissertação (mestrado em História Contemporânea). Universidade do Porto. Porto: o autor, 1999.

<sup>306</sup> Na Bahia, para o ano de 1734, Russell-Wood relata uma quantia de 200\$000 mil réis vindos do Tesouro real e outros 200\$000 oriundos do conselho municipal, um total de 400\$000 anuais que iriam servir para ajuda aos enjeitados e ao hospital da misericórdia. RUSSELL-WOOD A.J.R. **Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. p. 241.

empreitada recebendo aprovação régia somente em 1790, quando já estava em funcionamento<sup>307</sup>.

Com a implementação das Casas dos Expostos ou simplesmente Casa da Roda, o Recife passou a ter um espaço considerado adequado para o abandono de crianças. A “Roda dos Expostos” marca na Europa cristã e na América Portuguesa a institucionalização do abandono com assistência, como bem nos descreveu Koster no relato citado na abertura desta parte. O crescimento de seu uso ocorre no Velho Continente durante os séculos XVII e principalmente no XVIII, quando a Roda passou a ser vista como uma “defesa dos bons costumes e da família” garantindo a “preservação da moral familiar”. Dentro disso é possível observar a expansão das Rodas junto ao crescimento do proselitismo católico, pois foram nas nações católicas, a começar pela Itália, que este mecanismo passou a compor o cenário cotidiano das grandes cidades<sup>308</sup>.

Transladado para as Américas, o catolicismo e todos os seus valores morais passam a fazer parte da vivência da população. Honra, família, castidade, devoção e o combate aos pecados fizeram com que muitos homens e mulheres encontrassem soluções cotidianas para preservar o que aos olhos da sociedade deveria ser valorizado. Como lembra Marcílio “o culto da Igreja Católica à virgindade da mulher determinou o modelo de atitudes populares sobre a atividade sexual feminina”<sup>309</sup>, e para as que pretendiam casar, mas não eram mais virgens, pois tinham engravidado, os padrões da moral provocaram entre suas famílias atitudes de abandono dos filhos tidos a partir de encontros fortuitos ou paixões proibidas, e para ocultar os deslizes e garantir a “virgindade” necessária para uma mulher honrada, a roda foi uma estratégia usada para “limpar” a trajetória e voltar ao mercado matrimonial<sup>310</sup>. Era melhor abandonar num local teoricamente seguro e que oferecia segurança para criança do que deixar nas ruas ou em locais que facilmente

---

<sup>307</sup> CABRAL, Alcileide. **A sorte dos enjeitados** – o combate ao infanticídio e a institucionalização da assistência às crianças abandonadas no Recife (1789-1832). São Paulo: Annablume: FINEP, 2008. pp. 60-67 e 92-95.

<sup>308</sup> MARCÍLIO, *Op. Cit.* p.60.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p.128.

<sup>310</sup> Sobre o papel da mulher na sociedade colonial ver: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O Sexo Devoto**: Normatização e Resistência feminina no Império Português – XVI – XVIII. Recife: Editora Universitária UFPE, 2005.

pudessem sofrer acidentes e morrer, optavam assim pelo que é chamado de abandono civilizado<sup>311</sup>.

A piedade cristã com a aceitação das Rodas funcionava como uma via de mão dupla, enquanto preservava pais e mães, quando não a honra de famílias inteiras, possibilitava para o enjeitado uma oportunidade de sobreviver, algo que nem sempre ocorria como podemos verificar nos altos índices de mortalidade das crianças que viviam sob os cuidados da Casa dos Expostos, inclusive no Recife, local em que Pereira da Costa mostra que ao longo da década de 1790 o número de crianças que entraram na Casa da Roda da freguesia foi de 1.504 e faleceram 1.098 expostos, só restando vivos 408 crianças que talvez nem tenham chegado à vida adulta<sup>312</sup>.

Neste cotidiano moldado pelas crenças sociais, muitos enjeitados foram deixados nas Rodas das principais cidades do Brasil colonial. No século XVIII a existência delas era algo restrito a Salvador (1726), Rio de Janeiro (1738) e Recife (1789)<sup>313</sup>. Tais locais surgem numa fase denominada pelos historiadores do tema como *caritativa* e que se expandiu até meados do século XIX<sup>314</sup>. Nossa abordagem foca crianças que foram abandonadas e posteriormente batizadas na Matriz do Santíssimo nesta fase, logo nos primeiros anos de funcionamento da Roda dos Expostos na freguesia de Santo Antônio do Recife, num total de 273 crianças de cor e de ambos os sexos que iremos analisar no próximo tópico.

#### 4.2.1 – Gente de cor na Roda dos Enjeitados

O cenário de Recife não divergiu do que ocorria em outras localidades do Brasil no mesmo período em que existiu um local para exposição de crianças. Sobre as crianças de cor, existe nos registros um quantitativo que corresponde a

---

<sup>311</sup> Conforme historiografia acerca da temática existia duas categorias de abandono, o selvagem, no qual o destino do enjeitado era a certeza da morte por ser feito em beiras de rios ou locais de difícil sobrevivência, uma prática associada ao infanticídio. Já o abandono civilizado esteve associado à busca da proteção para criança em abrigos, garantindo ao menos em teoria as chances de sua sobrevivência. VENÂNCIO, *Op. Cit.*, pp. 23-25.

<sup>312</sup> COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais Pernambucanos** 1740 – 1794. Recife, FUNDARPE. 1984. v. 4. p. 93.

<sup>313</sup> VENÂNCIO, *Op. Cit.*, pp.164 -167.

<sup>314</sup> Marcílio apresenta uma linha evolutiva da assistência às crianças abandonadas no Brasil que corresponde a fase caritativa, seguida pela fase filantrópica que dura até meados do século XX e por fim a fase do Bem-Estar Social, momento no qual o Estado pretende assumir a assistência social da criança. MARCÍLIO, *Op. Cit.*, pp.127-132.

aproximadamente dez por cento de nossa amostra total de batismos. Na análise destes enjeitados é possível identificar algumas dinâmicas do grupo ao longo dos anos. No quadro abaixo apresentamos uma separação dos expostos batizados a partir do sexo das crianças, onde consideramos a divisão por ano na última década do XVIII e que corresponde aos anos iniciais de funcionamento da Casa dos Expostos com sua roda institucionalizada a partir do governo de D. Tomás de Melo<sup>315</sup>.

<b>Quadro X - Enjeitados por sexo entre 1790-1800<sup>316</sup></b>		
<b>Anos</b>	<b>Masculino</b>	<b>Feminino</b>
1790	12	9
1791	13	16
1792	34	22
1793	24	34
1794	30	18
1799	17	17
1800	15	12
<b>Total</b>	<b>145</b>	<b>128</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Como já sabemos a Roda teve seu funcionamento autorizado em 1789, período próximo ao de abertura da matriz da freguesia, tal fato pode ter contribuído para os baixos índices de batismos de expostos de cor nos anos de 1790-1791, já que ainda não existia uma dinâmica própria e a “novidade” da Roda poderia não ter sido aceita socialmente pelas pessoas que abandonaram seus filhos, optando por deixa-los em casas de particulares.

O primeiro registro em que encontramos um exposto de cor é da quarta-feira, 10 de março de 1790, o exposto recebeu o nome de Aleixo<sup>317</sup>, um dos doze meninos deixados na roda ao longo do primeiro ano de abertura da Matriz. Seu enjeitamento ocorreu poucos dias antes do batismo, pois o reverendo não deixou de lembrar que

<sup>315</sup> Seu governo tem início no ano de 1788.

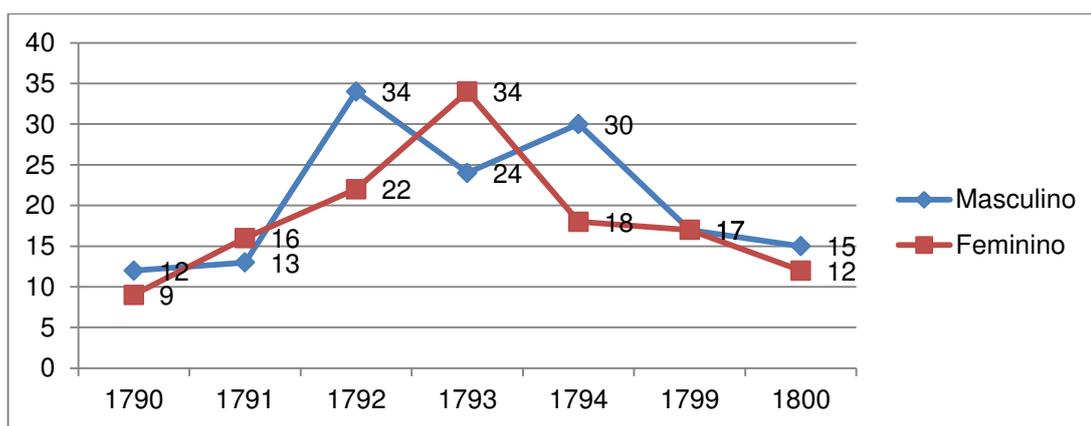
<sup>316</sup> Os anos de 1795 e 1798 foram excluídos desta amostra por não estarem com todos os dados completos, somente alguns meses. Já os anos de 1796 e 1797 não existem nos livros consultados, sendo os seus dados só identificados a partir do índice de Batismo, que não contem todos os dados que usamos para traçar o perfil das crianças de cor abandonadas e suas lógicas de apadrinhamento, por isso optamos por não usar tal documentação.

<sup>317</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 1 p. 4.

o mesmo tinha sido exposto ainda no mesmo mês. Aleixo teve como padrinho um homem branco e casado, conhecido como Antônio Xavier Alvim, que irá aparecer mais vezes ao longo de nossa narrativa apadrinhando outros abandonados. A primeira exposta só é levada para batismo dois meses depois de Aleixo, em 13 de maio, recebeu o nome de Quitéria e tinha sido abandonada no dia seis do mesmo mês<sup>318</sup>. Seu padrinho era morador numa freguesia próxima, a da Boa Vista, conhecido como Luiz José, um homem branco e solteiro, enquadrado no perfil dos padrinhos que vamos encontrar na maioria dos casos como veremos adiante.

No ano posterior ocorre um acréscimo no batismo de meninas expostas, mais de 2/3 em comparação com 1790, número que pode significar um maior acesso e conhecimento da roda por parte das mães destas expostas. No caso dos meninos encontramos uma manutenção nos padrões do ano anterior. Em ambos os casos não é possível detectarmos lógicas que fujam do que já é demarcado na historiografia e que condicionam o abandono a três principais causas, são elas: o caráter ilegítimo das crianças, que envolvem desde pais sem legitimação matrimonial a filhos oriundos de relações ilícitas; a pobreza dos pais, ou ainda, no caso das crianças de cor uma possível liberdade que almejaram adquirir seus pais para o rebento<sup>319</sup>. Para que possamos acompanhar os ritmos de exposição através dos anos o gráfico abaixo possibilita uma melhor visualização dos dados.

**Gráfico I – Número de expostos por sexo e ano de abandono 1790-1800**



Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

<sup>318</sup> AIMSSAR - Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p.29

<sup>319</sup> Sobre as possíveis causas do abandono, ver: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e Sobreviver em Uma Vila Colonial**: Sorocaba, Séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2001. pp. 181-219; MARCÍLIO, *Op. Cit.* pp. 257-266; SIMÕES, *Op. Cit.* pp. 111-120; VENÂNCIO, *Op. Cit.* pp. 85-94; RUSSELL-WOOD, *Op. Cit.* pp. 242-246; FARIAS *Op. Cit.* pp. 75-87.

Levando em consideração o sexo é possível constatar a partir do gráfico a preferência pelo abandono de meninos, somente em dois anos é que isso não ocorre, em 1791 e 1793. Em valores percentuais existe uma diferença de doze por cento, o que não seria uma alteração relevante, mostrando que existiu um equilíbrio no valor absoluto dos abandonos. Contudo, ao observarmos em valores relativos, como são expressos no gráfico vemos que as curvas de enjeitamento apresentam diferenças e que o ritmo geral era de um maior abandono de meninos<sup>320</sup>. Somente no ano de 1799 é que coincidem os números entre expostos e expostas, período que caracteriza um declínio significativo para o caso de meninos e meninas de cor, retornando aos níveis encontrados no início da década. Resta-nos cogitar hipóteses para presença maior de meninos, uma delas vai para as mães escravas, que sabendo do maior valor que seus filhos teriam para o senhor procuravam livrar seus filhos do cativeiro, atingindo os lucros futuros de seu proprietário, seria uma forma de “minar” o sistema? Não saberemos, só seria mais uma possibilidade dentro da realidade da escravidão.

No estudo já citado de Alcileide Cabral, observamos que ao analisar todos os expostos independentemente de sua cor, a autora concluiu que “houve uma discreta prevalência do número de meninas em relação ao total de crianças expostas”, o que diverge de nossos dados. Contudo, seus números apresentam aspectos lacunares, já que a escolha pelos anos não fica clara, além do fato dos gráficos construídos em seu estudo não apresentarem a identificação exata de localidade. Assim, foram misturados os dados de duas freguesias como Santo Antônio do Recife e Madre de Deus, que apesar de próximas possuíam dinâmicas próprias, uma comercial e outra portuária, com isso acreditamos que se torna frágil sua argumentação da prevalência de meninas. Acrescento ainda o fato de que a autora só computou de fato dez anos de batismos entre o período de 1790-1831, o que corresponde a quarenta e um anos. Em nossa amostra são verificados sete anos completos da primeira década de funcionamento da Matriz, tal fato ocorre, pois os registros entre os anos de 1795 e 1798 não apresentam os batismos de todos os meses, daí nossa opção por excluí-los da contagem.

Os fatores que podiam levar ao abandono eram diversos como mostramos anteriormente. A verdadeira motivação só é possível perceber a partir da existência

---

<sup>320</sup> NASCIMENTO, *Op. Cit.* pp. 220-221.

de bilhetes que acompanhavam os expostos, indicando alguns dados ou a necessidade do abandono, mesmo que temporário algo que não foi encontrado para o Recife. No que tange a Portugal, os bilhetes prometiam recompensas para quem criasse o exposto bem, pois o seu abandono era passageiro e os pais voltariam para buscá-lo, assim como os motivos de abandono, fosse por pobreza dos pais, morte ou necessidades cotidianas, teria sentido o desejo de em algum momento no futuro recuperar a criança <sup>321</sup>. No Brasil, existia uma preocupação em indicar o nome da criança e se já tinha sido batizada, talvez numa tentativa de identificar futuramente o filho para retirá-lo da Roda. No caso do batismo, além de uma forma de expressar a inserção da criança no mundo cristão, existia uma necessidade de prevenir a morte do filho pagão, esse era um dever cristão<sup>322</sup> e estava previsto na legislação<sup>323</sup> como veremos adiante.

Um fator que nos interessa primordialmente para o abandono de crianças esta relacionado com a escravidão, pois, mesmo sabendo dos riscos de morte e de um tratamento que nem sempre era o ideal para os infantes, e mesmo uma possível reescravização, algumas mães cativas podem ter abandonado seus filhos na Roda, entre outras coisas pensando em liberdade. Funcionaria o enjeitamento como uma possibilidade mais rápida e imediata de alforria para o rebento de um ventre escravo. Segundo a legislação portuguesa, toda criança exposta tinha os mesmos direitos das livres, nascidas de pais e mães legítimos, o que conferia teoricamente aos infantes de cor abandonados na roda, mesmo que nascidos de ventres escravos, a liberdade. Conforme o direito português, na obra *Instituições de direito civil português* em seu título VI, intitulado “*Do direito dos filhos e Agnados*”, observamos no parágrafo VIII, algumas especificidades da condição que adquiriam os enjeitados. Segundo a lei,

as crianças expostas gozam dos direitos dos legítimos e são reputadas em direito como livres e legítimas, porquanto, devendo-se na dúvida preferir o mais favorável, é de crer que os expostos nasceram de matrimônio legítimo e de homens livres, e que, por isso, devem ser admitidos, sem dispensa alguma, não só às ordens sacras e benefícios eclesiásticos, mas também a quaisquer honras e ofícios civis (...)<sup>323</sup>.(grifo nosso)

<sup>321</sup> SIMÕES, *Op. Cit.*, pp. 99-106.

<sup>322</sup> VENÂNCIO, *Op. Cit.* pp.75-85.

<sup>323</sup> **Instituições de direito civil português** – livro II. p. 273. *In*: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> acesso em: 06/05/2013 as 22:24.

Dentro de tal contexto, sabendo que a liberdade seria em teoria uma garantia para os filhos de cor deixados na Roda, muitas das mães podem ter optado por encurtar o caminho da alforria para sua prole. Seriam tratados como homens e mulheres livres, plenos dos seus direitos, inclusive o acesso às ordens religiosas e aos ofícios. Tal equivalência seria algo difícil de viabilizar-se no cotidiano da escravidão por mais clara que fosse sua tez. A indicação de forro como veremos posteriormente, passava a fazer parte de todos os seus registros e, a partir daquele momento, como sabemos, reúne-se ao indivíduo todo um peso dessa condição social.

Entre as possibilidades de abandono estaria além da pobreza o concubinato, costume que também esteve imerso nas práticas sociais da época, como bem lembra Russell-Wood quando aborda as questões que levaram a instalação da Roda em Salvador, pois o “grande número de enjeitados era considerado pelas autoridades como indício do desleixo moral da população”<sup>324</sup>, uma falta de moral na qual uma vida em concubinato se enquadra para todos os espaços da América Portuguesa<sup>325</sup>. Venâncio afirma que para o grupo cativo “o concubinato ou o nascimento de filhos da fronteira matrimonial constituía uma prática socialmente aceita”<sup>326</sup>, contudo tal assertiva deve ser ampliada, pois concubinato e filhos fora do matrimônio, não são sinônimos de uma vivência cativa, pois existiram famílias formadas sob as normas tridentinas dentro do cativo. Estes cativos, sempre que lhes foi possibilitado buscaram congregar laços familiares formando núcleos domésticos e ampliando suas redes através do compadrio. Talvez estivessem tentando viver “tão felizes quanto a escravidão os permitir”<sup>327</sup>, como observou Koster em suas andanças por Recife no início do século XIX. Entendidos alguns aspectos que circundaram o cotidiano colonial e as possibilidades sobre o abandono de crianças vamos analisar os cromatismos que se fizeram presentes nos registros que nos foram legados pelo passado.

---

<sup>324</sup> RUSSELL-WOOD. *Op. Cit.* p.238.

<sup>325</sup> Sobre o concubinato a legislação eclesiástica dedicou um título específico em seu livro V, no qual o item 22 define o concubinato ou amancebamento como “uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”, caso fossem descobertos e não se apartassem de tal pecado poderiam chegar a ser presos, excomungados e até degredados. CONSTITUIÇÕES, pp.338-339. Sobre o concubinato ver também o estudo de Fernando Londoño. TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia.** Edições Loyola, São Paulo: SP, 1999.

<sup>326</sup> VENÂNCIO, *Op. Cit.* p.87.

<sup>327</sup> KOSTER, *Op. Cit.* Vol. 2. p. 625.

#### 4.2.2 – A(s) cor(es)/nação dos Expostos

A sociedade colonial conviveu desde o século XVI com uma variação de misturas sociais e culturais, que deu origem a diversas classificações nos registros e documentos oficiais, algo que perdurou durante todo o século XIX, inclusive tendo novas definições para cromatismos. Tal contexto, repleto de encontros, trocas e mestiçagens culturais e biológicas possibilitou o surgimento de categorias de cor diversas ao que poderia ser encontrado na Europa. Esse aspecto diverso solicitou da sociedade que encontrasse respostas e moldasse o conhecimento anterior, gerando o novo, provocando os desarranjos cognitivos para tornar conhecido o que antes não tinha sido identificado. Nas palavras de França Paiva,

(...) o léxico desse mundo novo, que tanto nos interessa analisar historicamente, também emergiu desse emaranhado de gente, que transformou as áreas ibero-americanas em um grande crisol cultural, em verdadeiros laboratórios sociais e políticos, enfim, em um universo próximo às “matizes” indígenas, européias e africanas, mas ao mesmo tempo, muito mais diverso e complexo (...).<sup>328</sup>

Um destes pontos diverso e complexo que precisou ser identificado como abordamos em capítulo anterior foi a cor/qualidade que os indivíduos passavam a ter e o que lhes seria permitido dentro da sociedade, formada por uma minoria branca, mas que detinha boa parte do poder. Para os expostos de cor ao longo dos anos algumas designações para sua tez aparecem na leitura e análise dos registros, mesmo sabendo o quão difícil é identificar a cor de uma criança com poucos dias de nascimento, os párocos realizaram tal ação. Conforme lembra Sheila Faria ao analisar o batismo de crianças, “uma mestiçagem, ao nascer, não é muito óbvia”<sup>329</sup>. Dentro desta falta de clareza, muitas crianças classificadas como pardas ou brancas, caso tenham conseguido sobreviver, podem ter apresentado outra cor com o passar dos meses, mostrando o quão fluído poderia ser uma classificação dada anteriormente.

Neste cenário encontramos em Recife uma classificação para as crianças de cor em que aparecem indivíduos pardos, crioulos, cabras e por fim índios inseridos

---

<sup>328</sup> PAIVA, *Op. Cit.* p.74.

<sup>329</sup> FARIA, *Op. Cit.* 1998. p. 76.

entre as qualidades que podemos destacar<sup>330</sup>, já que as trocas entre sua cor era fato corriqueiro, sendo nomeados como pardos<sup>331</sup>. Tal fato pode, entre outras coisas, esconder no número de crianças pardas muitos filhos de ventres indígenas que ainda viviam na área urbana do Recife ou em seus arrabaldes. Ponto que trataremos adiante ao analisarmos alguns casos de famílias compostas por índios.

Em Salvador as classificações encontradas para o século XVIII indicam a entrada de crianças pardas, cabras, mulatas e crioulas, o que na divisão feita por Venâncio colocaria as primeiras no grupo de “mestiças” e a última como “negro”. Não existindo referências a indígena na localidade. No total de 1.800 crianças expostas entre os anos de 1780-1800 para a cidade de Salvador, os enjeitados de cor representam 47,4%, sendo a maioria dos abandonados composta por crianças ditas brancas<sup>332</sup>. Ao analisar os livros de Expostos da Santa Casa de misericórdia da Bahia, Jocélio Santos traz dados para diversos períodos<sup>333</sup>, em todos eles o número de brancos permanece superior, chegando a mais de 71% entre 1763-1777, seguidos respectivamente por pardos, mulatos, cabras, crioulos, negros e pardos disfarçados<sup>334</sup>. No período posterior os números e a ordem de classificação sofrem

---

<sup>330</sup> Entre as lacunas existentes nos estudos para o período encontramos a ausência dos indígenas entre os expostos. CABRAL, *Op. Cit.* p. 222.

<sup>331</sup> O mesmo ocorre entre os casamentos. Assim, é possível ratificar nosso argumento de que muitos índios podem ter sido subsumidos na categoria de pardos dentro dos registros eclesiásticos. SILVA, *Op. Cit.* Especialmente capítulo 3.

<sup>332</sup> VENÂNCIO, *Op. Cit.* pp.48-49. ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; & BEZERRA, Janaina dos Santos. **“O Ocaso dos deuses” A Nobreza da terra na Santa Casa de Misericórdia de Olinda, suas ações caritativas e a luta para manutenção dos privilégios régios ao longo do século XVIII. (No prelo).**

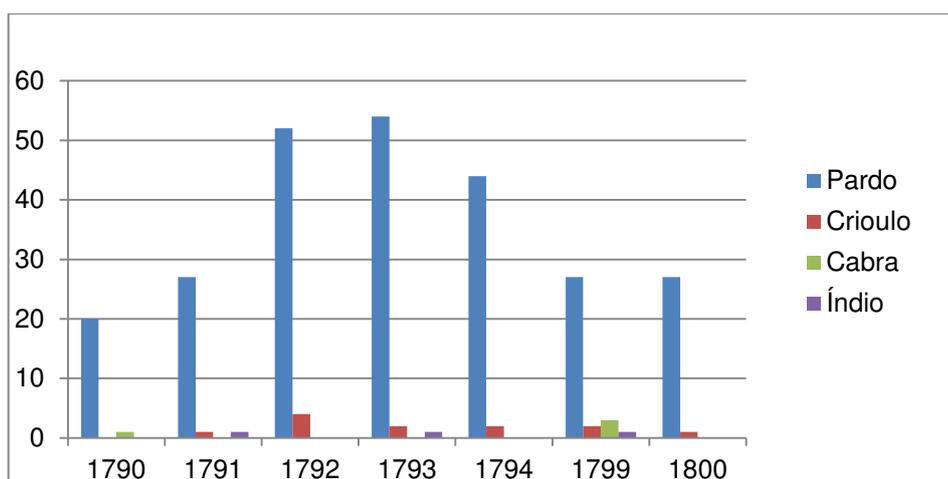
<sup>333</sup> Mesmo indicando dados significativos o autor faz conclusões generalizantes ao analisar o que classifica como “cores”, nelas são inclusas as categorias crioulo e cabra, não existindo uma problematização com relação as definições feitas pelos dicionaristas da época. Em dado momento o autor afirma que “preta” ou “negra” seriam termos relegados ao “africano” e a “negro escravo”, algo que não ocorria sempre no cotidiano, existindo diferenciações que não são abordadas. SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a branco pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *In: Afro-Ásia*, nº 32, 2005. pp. 115-137.

<sup>334</sup> O autor encontra o termo aplicado a um único caso, conforme relata “se aos olhos do escrivão da Santa Casa de misericórdia a cor da criança poderia ser mais uma indicação das relações que envolvessem pretos e brancos, haveríamos de ter uma categoria que apontasse para um distanciamento linguístico dos termos “preto” e “branco””, para o autor tal categoria seria a de “pardo disfarçado”. Contudo, tal argumentação parece frágil diante das possibilidades apontadas no capítulo anterior, afinal, pardo já era na categorização dos dicionários da época a classificação entre o preto e o branco. O disfarçado encontrado pelo autor, pode indicar não uma classificação linguística, mas sim uma adjetivação complementar da cor parda, que talvez indique um fluidez, que foi demarcada pelo escrivão para que a criança não fosse colocada como branca, como argumenta o próprio Santos “a dúvida classificatória demonstra a atitude de não se confundir as cores”, assim ao adjetivar o pardo, o escrivão demarcava os limites e evitava que não persistissem dúvida, mas só poderíamos esclarecer

alterações passando para aproximadamente 55% de presença das crianças brancas entre os anos de 1777-1783 e 1796-1805, sendo seguidos por pardos, crioulos, cabras, mulatos, caboclo e índio<sup>335</sup>.

Comparando com outra localidade, Sorocaba, num período menor e similar ao que analisamos em Recife, Bacellar encontrou 173 expostos de todos os grupos<sup>336</sup>. Assim, os 273 expostos de cor, considerando os anos em que temos os registros completos, representam um quantitativo relevante para análise, aproximadamente 1/3 em comparação a Salvador e 36% a mais do que encontrado em Sorocaba no mesmo período. Para melhor compreensão dos cromatismos encontrados organizamos o gráfico abaixo, que distribui ao longo dos anos os expostos a partir de sua cor ou origem no caso de indígenas.

**Gráfico II – Expostos separados por classificação de cor e nação**



Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Observando os percentuais colocados fica claro um maior abandono de *pardos* entre os expostos de cor, situação que os diferencia dos demais e solicita

tal classificação se fossem encontrados outros dados da criança para indicar se ela permaneceu recebendo essa mesma classificação. *Ibidem*. p.122-125.

<sup>335</sup> No estudo de Venâncio o autor colocou entre os mestiços pardos, cabras, mulatos e pardos escuros. Já os crioulos foram colocados como negros, sem existir diferenciações entre os brancos. Sendo positiva a diferenciação feita por Santos, mostrando mais detalhes sobre tais categorias, ampliando as possibilidades de análise e interpretação. VENÂNCIO. *Op. Cit.* p. 49.

<sup>336</sup> BACELLAR, *Op. Cit.* p.193.

uma análise em separado. No entanto, alguns pontos merecem ser destacados nestes dados e que são incomuns para todos os abandonados:

1 – A existência da fluidez na classificação das cores nas crianças com poucos dias de nascimento;

2 – Uma possível pertença ao universo da escravidão, o que colocaria os expostos de cor numa condição de liberdade;

3 – A presença de índios, por menor que seja, representa que o cotidiano da localidade era permeado por homens e mulheres indígenas, mesmo que vivendo a algumas gerações nos núcleos urbanos;

4 – Os crioulos, que possivelmente foram enquadrados neste grupo por apresentarem uma coloração mais enegrecida, o que talvez não os ligue diretamente a um ventre africano, já que nem toda mãe africana gerava filho crioulo como veremos no próximo capítulo;

5 – Por fim, o quantitativo de pardos pode indicar uma via de fuga, seguida por seguimentos sociais específicos, mas amplos, que compreendem: relações ilegítimas com padres, homens e mulheres casados, prostituição, adultérios entre pessoas de cromatismos diferentes,<sup>337</sup> e em último caso a pobreza dos pais.

Tais considerações refletem um pouco das malhas que interligam o abandono na sociedade colonial, envolvendo não somente as crianças de cor, que de específico possuem a condição de libertas que adquirem a partir do acolhimento na Roda. Comparando com os estudos de Russell-Wood para Bahia, o mesmo chega a fazer ressalvas em relação ao contingente reduzido de crianças de cor abandonadas, segundo o autor, as famílias absorvem mais facilmente os filhos legítimos e ilegítimos de cor, o que importava era a garantia de alimento, enquanto esta não fosse comprometida a criança permanecia com um lar e não seria exposta<sup>338</sup>.

O menor grupo encontrado entre os expostos de cor são os indígenas, somente três crianças são identificados desta forma, duas mulheres e um homem. O primeiro registro encontrado é o de Antônio, batizado um dia após ter dado entrada

---

<sup>337</sup> Cf. ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. Vida íntima entre senhores e escravos no Recife e na Lisboa Setecentistas: Três histórias, três memórias. In: **Afro-Asia**, v. 43, p. 195-212, 2011. ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; & BEZERRA, Janaina dos Santos. “**O Ocaso dos Deuses**”. *Op. Cit.*

<sup>338</sup> RUSSELL-WOOD. *Op. Cit.* p.247.

na Roda em Santo Antônio, em 24 de maio de 1791<sup>339</sup>. Seu padrinho foi o padre Francisco Antônio de Oliveira que era morador da localidade. Dois anos depois, na quarta-feira 8 de setembro foi a vez de Francisca<sup>340</sup>, que teve como padrinho Francisco Coelho Borges, um homem solteiro sem cor designada e que também morava na região. Por fim, já no final da década encontramos Sebastião, exposto no dia 20 de janeiro de 1799<sup>341</sup>. O padrinho foi Alexandre Pereira Porto, personagem que permeou os registros de expostos e que veremos na análise sobre os padrinhos.

Aparentemente estes três registros não teriam significado perante o grupo total, mas a especificidade do termo índio em meio à população urbana no Recife e entorno ratifica sua inserção na sociedade que surgiu na região ao longo dos setecentos. Lembramos que existiam escravos indígenas no início do século associados às irmandades, como a do Rosário dos Pretos<sup>342</sup>. O grupo indígena, que no caso dos homens era relegado aos “ofícios mecânicos ligados à dinâmica mercantil portuária”<sup>343</sup>, já no início do XVIII, conseguiu garantir sua inserção na sociedade da época através das frestas oferecidas não só pelos ofícios, mais também pelo “cabelo corredio” que o afastaria de uma origem africana.

A menor presença deste grupo entre os expostos pode por um lado significar uma maior solidez nas uniões que envolviam indígenas, ou melhor, uma menor inserção no contexto da ilegitimidade, o que garantiria o sucesso dos anseios católicos impetrados desde o início da colonização. Por outro lado, o número diminuto pode estar mascarando uma realidade mais ampla em que muitos descendentes de índios estejam subsumidos na categoria mais ampla de pardos.

Nos registros que encontramos o único que foge ao que seria regra aos demais é o de Francisca, fato que pode mascarar o conhecimento dos seus verdadeiros pais, já que o seu padrinho Francisco, pode não ter estado na Igreja por acaso no dia posterior ao abandono da pequena índia. Nossa suposição se baseia nas permanências encontradas nos demais assentos de batismos, sendo raras as ocorrências em que outros padrinhos aparecem e são homens teoricamente

---

<sup>339</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p.160.

<sup>340</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 2 - 1792-1795.. p. 129.

<sup>341</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 4. p. 98.

<sup>342</sup> Ver: PEREIRA, José Neilton. **Além das Formas, a Bem dos Rostos: faces mestiças da produção cultural barroca recifense (1701-1789)**. Dissertação (mestrado em História Social). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife: O Autor, 2009.

<sup>343</sup> *Ibidem*. p. 42.

desconhecidos dos expostos. Neste caso específico talvez estejamos diante do pai de Francisca, ou em último caso, de um padrinho que resolveu acolher sua enteada dando o seu nome como uma primeira ação de acolhimento, contudo nossas considerações são apenas elucubrações históricas e não fatos concretos.

O grupo dos *cabras* também foi representado entre as crianças expostas, sendo dois meninos e duas meninas, porém com uma espacialidade de tempo grande entre a primeira ocorrência em 1790 e as últimas só em 1800. No primeiro ano, no mês de setembro aparece o batismo de João que foi exposto não na Roda, mas na casa de um morador da freguesia<sup>344</sup>, o senhor Manuel Felix, que era *branco* e casado<sup>345</sup>. Os padrinhos de João fogem aos demais, pois temos uma das poucas ocorrências com a presença de uma madrinha, neste caso temos Simão e Izabel Maria apadrinhando o pequeno exposto. Já no limiar da década aparecem os casos de Catharina, José e Maria<sup>346</sup>, *cabras* expostos em datas próximas. Catharina foi deixada na roda no dia 12 de fevereiro e batizada no dia seguinte. Já José e Maria foram abandonados na semana subsequente, possivelmente na madrugada do domingo para a segunda, dia 15, a segunda-feira em que estes cabras foram batizados. Em todos os batismos existe um único padrinho, o senhor Manuel da Encarnação, homem branco e solteiro que residia na freguesia. Os destaques para além da condição de “cabra” é o fato do casal batizado no dia 15 e com os nomes inspirados nos personagens bíblicos terem sido realizados “*sub condicione*” o que pelas regras da Igreja indica que existia alguma dúvida sobre um batismo anterior. Consultando a legislação da época verificamos que as *Constituições Primeiras* ordenavam que,

(...) as crianças que se acharem enjeitadas nesta Cidade, e Arcebispado, sejam condicionalmente batizadas, posto que elas se acham escritos, em que se declare, que foram batizadas, porque se não sabe de certo, se a tal criança foi validamente batizada; salvo sendo os escritos de Párocos, ou de outros Sacerdotes conhecidos, ou de pessoa fidedigna, ou por outra via conste legitimamente com certeza moral, que foram reta, e validamente batizadas (...) <sup>347</sup>. (grifo nosso)

<sup>344</sup> O abandono com a institucionalização da Roda passou a ser realizado neste local, sendo raras as ocorrências de exposição em casas particulares. Talvez um sintoma de que o intento de “civilizar” as formas de exposição de crianças tenha sido aceito pela população. CABRAL, *Op. Cit.*, pp. 215-217.

<sup>345</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p. 81.

<sup>346</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 4 p.105.

<sup>347</sup> VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, Livro. I, Título. XV. p. 24.

Tal fato nos leva a crer a existência de informações sobre a vida destas crianças antes do abandono, talvez algum bilhete afirmando um batismo progressivo, indicando os nomes que receberam e o motivo para terem sido levados à Roda no mesmo dia e com uma só caracterização, “cabra”. Tais indícios nos levam a pensar se ambos não seriam irmãos, porém a resposta à indagação é algo que fica no âmbito da imaginação. Assim, caso os nomes José e Maria tenha sido dados pelos seus pais, estas crianças ganhavam outra chance futura de serem identificadas e voltarem a um presumível lar, algo que nos é impossível saber, porém, não deixar de ser uma possibilidade sabendo-se das histórias de alguns expostos que regressam com o tempo para o seio materno<sup>348</sup>.

Interessante observar que no mesmo 15 de fevereiro ocorreu o batismo de Antônio<sup>349</sup>, exposto no dia anterior e batizado junto com os cabras José e Maria. Porém com uma diferença em sua classificação, pois Antônio era pardo. Restando-nos perguntar o que efetivamente poderia diferenciar não só adultos, mais as crianças com poucos dias de nascimento entre cabras e pardos? Quais características físicas demarcavam os limites entre essa classificação tão específica? Se lembrarmos das definições apresentadas nos dicionários teríamos que Antônio era uma criança com a tez mais clara, enquanto José e Maria teriam um cromatismo mais próximo do negro.

O último grupo abaixo dos pardos em quantidade é formado por crioulos e estiveram presentes em quase todos os anos, com exceção de 1790. É composto por treze ocorrências, valor que corresponde a menos de 2,5% do total de casos. O primeiro caso é o de Florinda, batizada em julho de 1791, sendo seu padrinho certo Jerônimo dos Santos, homem branco e viúvo morador do Recife. Em 1793 temos uma nova mulher sendo batizada, Joanna<sup>350</sup>, uma crioula abandonada na Roda no dia 5 de maio e que recebeu os santos óleos no dia posterior. Seu padrinho igualmente ao de Florinda foi Jerônimo. Um dia após a entrada de Joanna na roda, na quarta-feira dia 6 de maio foi a vez de Maria ser abandonada<sup>351</sup>, sendo apadrinhada na quinta-feira dia 7 pelo Padre João Nepomuceno. No final de 1794 encontramos os batismos de Francisco e Manuel, deixados na Roda no domingo 30

---

<sup>348</sup> Sobre os bilhetes e o retorno para os lares ver: VENÂNCIO, *Op. Cit.* pp.75-84; 124-130 e SIMÕES, *Op. Cit.* pp. 99-106.

<sup>349</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 4. p.105.

<sup>350</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p. 90.

<sup>351</sup> *Ibidem.* p.90.

de outubro foram batizados pelo padre José Eloi da Silva em 1º de novembro. O padrinho de ambos foi Alexandre Pereira Porto, homem mais uma vez branco e solteiro. Os últimos expostos crioulos são Benedito<sup>352</sup>, Maria<sup>353</sup> e Luiz<sup>354</sup>, abandonados respectivamente nos dias 24 de janeiro e 12 de março de 1799, seguidos por Luiz em 14 de fevereiro de 1800.

Numa análise geral podemos observar as permanências no que concerne a este grupo formado por oito homens e cinco mulheres. Primeiramente todos são batizados no dia posterior ao abandono, tendo como padrinhos somente homens, sem madrinhas presentes. Estes padrinhos são brancos e demonstram algumas repetições, como podemos ver na presença de Jerônimo e Alexandre, que apadrinham ao menos duas crianças cada um. O ano de maior incidência dos crioulos adentrando na Roda é em 1792, com 4 casos, e já em finais do século os casos diminuem para um quarto, os motivos para tal diminuição serão os mesmos que explicam a diminuição geral no número de expostos como veremos adiante, após analisarmos o grupo majoritário entre os enjeitados de cor, formado pelos pardos. Ou ainda pode ser uma característica do final da década, como foi mostrado anteriormente quando analisamos o aparecimento de mais crianças pretas e a diminuição dos crioulos.

Em todos os anos que possuímos dados completos os pardos representam a maioria de todos os expostos de cor. As explicações para este motivo são as mesmas para os demais grupos, porém a presença de pardos pode indicar um maior contingente de misturas entre pessoas brancas e de cor, compreendendo pardos, crioulos e africanos. Em outras palavras, talvez estejamos diante de filhos oriundos de tratos ilícitos que eram expostos para mascarar situações que maculavam famílias, de abandono decorrentes de momentos de infortúnio ou ainda no caso de mulheres que se prostituíam no cotidiano de Recife. Contudo, é certo que a maior presença de crianças brancas abandonadas afasta<sup>355</sup> a pobreza das pessoas de cor como o fator primordial para o enjeitamento. Em *A Sorte dos Enjeitados* a autora argumenta que com o passar dos anos, durante o século XIX, ao invés de crianças brancas, foram deixadas na Roda do Recife mais crianças de “cor escura”. A partir

---

<sup>352</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 4. p.100.

<sup>353</sup> *Ibidem.* p. 115.

<sup>354</sup> *Ibidem.* p. 256.

<sup>355</sup> Conforme Almeida e Bezerra, o número de crianças brancas de ambos os sexos expostas para os anos em que analisamos corresponde a 540 enjeitados. Ver: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; & BEZERRA, Janaina dos Santos. “O Ocaso dos deuses” *Op. Cit.*

dessa constatação a autora faz uma associação entre o abandono e a difusão das teorias racistas no Brasil para justificar a mudança de percepção sobre os expostos de cor e as instituições que os assistiam. Verificamos que tal junção demonstra anacronismo, um ato falho na análise e construção da narrativa histórica apresentada no estudo, pois como é sabido, as influências das teorias raciais são perceptíveis no Brasil somente a partir da década de 1870, como mostra Lilia Schwarcz, e não podem ser usadas como argumento que justifique o aumento da presença de expostos de “cor escura” quarenta anos antes<sup>356</sup>.

Retornando ao período colonial, Sheila Faria, estudando a Roda instalada em Goitacases lembra que “a menor proporção de negros entre os expostos atesta o fato de que a pobreza não era motivo primordial do abandono de crianças”<sup>357</sup>, claro que não vamos crer que todos os abandonados o foram por outros motivos, existiram casos em que a pobreza foi o fator essencial, porém não predominante, especialmente entre os enjeitados de cor.

Um caso de pardo “deitado” na Roda do Recife em 1800 é o de Euzébio. Exposto na roda na segunda-feira 27 de janeiro, sendo batizado somente no dia 6 de fevereiro, quase 10 dias depois<sup>358</sup> de seu abandono. Algo que não era comum devido aos perigos destas crianças morrerem rapidamente em decorrência de doenças contraídas nos primeiros momentos de vida ou da má alimentação, recebida nos primeiros momentos do nascimento até o abandono. Buscando evitar que a morte do pequeno enjeitado ocorresse sem os “santos óleos”, a criança era levada o quanto antes para igreja, preferencialmente no mesmo dia, quando não no dia posterior ao que havia sido exposta na Roda. Euzébio teve como seu padrinho Alexandre Pereira Porto, um homem branco e solteiro. Não existindo referência a uma madrinha para o enjeitado.

Todas estas crianças de cor passam a ser vistas como filhos de mulheres desonradas, mesmo sendo um quantitativo inferior ao das crianças brancas. No caso da mulher de cor acreditamos que o abandono de seus filhos estava ligado a três fatores: a uniões instáveis, ao cativo ou a uma vida de prostituição. Estas considerações também são tecidas para Bahia por Russell-Wood, quando afirma

---

<sup>356</sup> CABRAL, *Op. Cit.*, p.223. Para as teorias raciais ver: SCHWARCZ, *Op. Cit.* Ver também: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; & BEZERRA, Janaina dos Santos. “O Ocaso dos deuses” *Op. Cit.*

<sup>357</sup> FARIA, *Op. Cit.*, p.76.

<sup>358</sup> AIMSSAR – Livro de Batismo 4. p.103.

que esposas e amantes de cor tinham mais possibilidades de serem abandonadas, “quanto mais escura, mais provável era que a mulher fosse abandonada pelo marido ou amante” o mesmo não ocorreria com as brancas. Ainda ressalta que “a aceitação social dependia do grau de alvura da pele”, fator que deve ter levado muitas mulheres a ser abandonadas por seus consortes ou amantes, deixando-as como herança uma vida de incertezas e que pode ter levado ao abandono de muitas crianças. A prostituição também não foi esquecida pelo historiador, assim como em Recife, na cidade de Salvador as “uniões sexuais passageiras entre prostitutas e seus fregueses podem haver contribuído para o número de crianças deixadas na roda de expostos”<sup>359</sup>.

Sobre os filhos de mulheres escravas, Pereira da Costa nos mostra a existência de um Alvará de 1810 que ressalta o crescimento do número de crianças abandonadas, associadas exclusivamente como filhos de cativas que buscavam libertar seu rebento. Conforme o autor,

atendendo-se que as escravas na certeza de que seus filhos expostos ficariam livres, fugiam no tempo da gravidez, e os faziam depois recolher, assim como as pretas e pardas libertas com a certeza de que seus filhos seriam educados e sustentados no estabelecimento, ai os deitavam para de novo se entregarem à prostituição, ordenou então o governo da metrópole, que os enjeitados pretos e pardos ficassem pertencendo à Casa dos Expostos para serem empregados no seu trabalho, ainda mesmo das roças e engenhos, e que as mulheres chegando à idade competente se cassassem com os mesmos enjeitados; que deveriam aprenderem a coser, fiar e tecer algodão em benefício da mesma casa que as criou, saindo somente casadas, ou com enjeitados ou sujeitos de ofício (...)<sup>360</sup>. (grifo nosso)

Pelo descrito no Alvará, o número de crianças pardas, crioulas, cabras, ou seja, de cor, estava ligado ao universo das prostitutas e das escravas. Em momento algum é levado em consideração à existência de mulheres de cor honestas, como as brancas que recorriam somente para proteger sua honra que era inerente a sua cor. Essa formulação de discurso mostra um pouco dos estigmas que eram imputados à gente de cor na sociedade colonial. Diferente das brancas essas mulheres não teriam nada a perder e faziam do abandono uma prática corriqueira para usar de forma indevida do assistencialismo, não tendo consideradas as suas necessidades

<sup>359</sup> RUSSELL-WOOD. *Op. Cit.* pp. 244-245.

<sup>360</sup> COSTA, *Op. Cit.* pp. 95-96.

individuais, pelo discurso fazem com as mulheres de cor pareçam mais “golpistas” do que mães diante de alguma dificuldade.

As mães que abandonam pela necessidade e a esperança de dar um futuro melhor ao seu filho são alijadas do mundo da gente de cor, afinal o que prevalece é a mácula de uma ascendência escrava que poderia estar inserida na tez de cada exposto, mesmo sendo considerados livres pela lei. Assim, para combater esse mundo em que a moral não era dominante, criam-se em Recife novas regras e os expostos passam a pertencer à Casa dos Expostos, empregando-os no trabalho braçal e nos serviços domésticos, o que aniquilaria ao menos até a idade de 21 anos os direitos destas crianças, que caso sobrevivessem seriam tratados como escravos. Tal fator pode ter influenciado a dinâmica de abandono, pois, como mostramos nos dados, existe um decréscimo significativo entre os expostos de cor no ano de 1800. A nosso ver, um reflexo de que as mães preferiam ficar com seus filhos a vê-los ser escravizados pelo local que deveria garantir sua liberdade.

A título de comparação, podemos observar que algo diferente vai ocorrer anos depois, quando já no século XIX temos a Lei do Ventre Livre, que ao menos na teoria ajudava aos filhos das escravas nascidos a partir daquela data. No estudo realizado para o Rio de Janeiro os dados indicam que aumentou o número de crianças negras expostas, um fator que pode ter sido resultante da atitude de muitos senhores em não aceitar a libertação das crianças após os oito anos de idade, em troca da indenização oferecida pelo Estado Imperial. Muitos preferiam continuar “cuidando” da criança até que atingisse os 21 anos, conquistando mais lucros com o trabalho realizado por estes, numa idade em que estavam com vigor e disposição para o labor sob supervisão do senhor de sua mãe. Diante disso, era preferível pelas mães abandonarem seus filhos, na mesma expectativa existente no período colonial de garantir a liberdade por direito aos seus rebentos<sup>361</sup>. Nestes dois casos, tanto em 1800 quanto em 1871, observamos que a lei que deveria proteger acaba por propagar a diferença social entre as crianças de cor.

Voltando aos paradoxos de 1800 vemos que um destino diferente era reservado às mulheres expostas de cor branca, o que mostra que apesar de ter que considerar todos livres e iguais desde a Lei de 1775, os contextos locais da colônia

---

<sup>361</sup> LIMA, Lana Lage da Gama; VENÂNCIO, Renato Pinto. Abandono de Crianças Negras no Rio de Janeiro. In: PRIORE, Mary Del. (org.) **História da Criança no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1992. pp. 61-75.

demarcaram as diferenças, como argumentou Boxer em citação anterior. No caso das brancas estas deveriam casar “com empregados na tropa e na marinha, logo que chegassem à idade competente”, algo bem distante dos enjeitados que eram escolhidos para as demais meninas expostas de cor. Suas diferenças não param por aí, enquanto as meninas de cor tinham que coser, fiar e tecer, indicativo de que seriam mulheres voltadas para o lar, as brancas tinham outros aprendizados que as diferenciavam não só entre os expostos, como se para elas estivesse reservado um futuro melhor, nas entrelinhas auferido pela sua cor. Meninas brancas também aprendiam a “ler, escrever e contar, e outros misteres”, saíam da Casa dos Expostos aptas para serem senhoras dos militares a quem estavam reservadas<sup>362</sup>. Já as expostas de cor, sobrevivendo aos três anos iniciais com as amas de leite<sup>363</sup>, estariam relegadas ao casamento com outros expostos ou com homens de uma origem menor na sociedade.

#### 4.2.3 - Os padrinhos da Roda

Ao conhecermos os padrinhos que batizavam os expostos nos deparamos com um pouco da realidade que ladeava tais crianças. No total de batismos encontrados temos vários nomes que se repetem ao longo dos anos, quase todos os homens são brancos apadrinhando crianças de ambos os sexos. Num primeiro momento podemos pensar que são somente homens que estavam no recinto eclesiástico no momento do batismo, porém, ao nos determos com mais atenção nas fontes identificamos recorrências que não foram simples coincidências que cruzaram os destinos de homens brancos e expostos de cor.

Entre os anos em que identificamos os expostos existem um total de 215 casos em que conseguimos identificar a cor do padrinho. Estes são divididos em 201 *brancos* e 14 *pardos*, os demais 58 são ilegíveis ou não foram informados. Num primeiro momento, atentando somente aos números podemos crer que estamos diante de um fenômeno caritativo, em que homens brancos e teoricamente com maior inserção social e possibilidades apadrinhavam os expostos para poder ofertar

---

<sup>362</sup> COSTA, *Op. Cit.*, p.96.

<sup>363</sup> A questão das amas de leite não é o foco de nosso estudo, além disso, o seu papel dentro das Misericórdias e Casa da Roda foram explorados por estudos clássicos com o de Russell-Wood nos fornecendo informações sobre salários e a dinâmica das mesmas. No caso do Recife, o já citado texto de Alcileide Cabral apresenta informações sobre a existência destas mulheres no cotidiano do Recife. Ver: RUSSELL-WOOD, *Op. Cit.* pp. 248-249. CABRAL, *Op. Cit.* pp.115-121; 181-188.

um pouco do amparo paterno. Ou ainda, o que talvez fosse melhor para esses enjeitados, padrinhos que estavam assumindo as responsabilidades de criação e desejavam retirar-los da Casa dos Expostos, levando-os para serem criados num lar. E ainda aqueles que ligados a Misericórdia do Recife, integravam-se nas dinâmicas caritativas, *habitus* cultural, elementos de uma sociedade ainda marcada por formas de pensar e agir do Antigo Regime.

Passadas as primeiras impressões, ao destrincharmos um pouco deste grupo de homens brancos, encontramos através de uma pesquisa nominal algumas permanências na presença dos mesmos padrinhos<sup>364</sup>. No total dos 201 registros em que a cor branca é indicada para o padrinho, nos foi possível identificar a recorrência do mesmo grupo de homens em 148 casos. Alguns chegando a apadrinhar 40 enjeitados ao longo dos anos, isso só para os expostos de cor, sem considerar as outras crianças brancas que foram maioria entre os ingênuos deixados na Roda. Para melhor observarmos os arranjos expressos, distribuimos no quadro abaixo os padrinhos que mais foram recorrentes e as informações fragmentárias que conseguimos colher através dos registros de batismos.

<b>Quadro XI - Padrinhos brancos de crianças expostas de cor 1790-1800</b>			
<b>Nome</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Afilhados</b>	<b>Informações</b>
Antônio Xavier Alvim	Casado	37	Morador da freguesia
Antônio Xavier Alvim Junior	Solteiro	20	Morador da freguesia
Alexandre Pereira Porto	Solteiro	16	Morador da freguesia
João Nepomuceno	Solteiro	16	Padre
José Ignácio Ferreira	Solteiro	4	Morador da freguesia
José Luiz Justo	Solteiro	9	Procurador da Roda
José Maria Pereira Brainer	Solteiro	6	Morador da freguesia
Manuel da Encarnação	Solteiro	40	Morador na roda

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

A presença destes homens sofre variações com o passar dos anos e foi acompanhando essa passagem que conseguimos observar detalhes de suas vidas. Como por exemplo, a presença de Antônio Xavier Alvim e seu filho, presentes nos primeiros anos de funcionamento da Igreja, alternando os dias em que batizavam as

<sup>364</sup> A prática de um padrinho para vários expostos deve ter continuado recorrente na localidade, pois na década de 1830 foi encontrado José dos Passos, um homem de cor parda e que habitava na região. Este homem apadrinou 56 crianças expostas de um total de 62, aqui computadas não somente as de cor, como também brancas. CABRAL, *Op. Cit.* p.219.

crianças. Infelizmente não existem mais informações ao longo dos registros, os mesmos não aparecem entre os irmãos da Irmandade do Santíssimo Sacramento e nem na lista de pagamentos, o que justificaria sua presença constante no espaço sagrado. Pai e filho juntos apadrinharam um total de cinquenta e sete crianças, o que corresponde a 38% da amostra, número bastante significativo para homens que não conseguimos identificar ligações com a Casa dos Expostos, já que não foram identificados como funcionários ou moradores da Casa da Roda no registro, ou como membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, onde não encontramos seus nomes no livro de atas da irmandade<sup>365</sup>. Talvez um trabalho mais verticalizado sobre a Santa Casa de Misericórdia do Recife, traga maiores esclarecimentos sobre estes indivíduos.

Os outros homens que são identificados como moradores da freguesia apresentam uma menor recorrência entre os batismos, os Josés, Ignácio e Maria podem ser enquadrados num grupo que esporadicamente aceitou ou estava presente na Igreja no momento do batismo dos enjeitados. Destes, somente José Maria Pereira Brainer foi possível descobrir mais alguns detalhes, pois o mesmo era parente de Henrique Pereira Brainer, membro da Irmandade e responsável pelo pecúlio proveniente dos batismos. Contudo, o grau de parentesco não nos é claro, pois entre os filhos de Henrique não existe nenhum José Maria, o que talvez ligue o padrinho a um laço familiar diferente, supomos que era o irmão de Henrique. O que sabemos é que a família Brainer estava inserida no espaço da Matriz de Santo Antônio do Recife, enquanto Henrique Brainer era sacristão Joze Maria estava encarregado do órgão da Igreja, era o músico que tocava durante as missas<sup>366</sup>.

A história de João Nepomuceno é peculiar, pois ao longo dos primeiros anos em que aparece como padrinho só é identificado como homem solteiro e branco, além do fato de morar na freguesia. Tal ocorrência o enquadraria junto com os demais no grupo de homens brancos que apadrinhavam crianças dentro da Igreja. Entretanto, no ano de 1793 na segunda-feira 13 de maio logo após batizar Antônio, um pardo exposto na Roda o agora Padre João Nepomuceno tem o seu nome e a sua função na sociedade gravada no livro de batismos<sup>367</sup>. A partir deste registro

---

<sup>365</sup> Livro de receitas e despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife 1791-1809. Mapa de Irmão por Ordem Alfabética 1791.

<sup>366</sup> Conforme o livro de receitas e despesas, os membros da família Brainer recebiam pagamentos da irmandade pelos serviços prestados.

<sup>367</sup> **AIMSSAR** – Livro de Batismo 2 - 1792-1795.. p. 89.

todos os demais não fazem referência a cor ou o estado civil de Nepomuceno, bastando somente a referência de que é um padre para assegurar a veracidade do registro e a sua mudança de condição, deixando de ser um homem branco solteiro, para passar a integrar o exército de Deus na terra.

Os outros dois padrinhos que achamos recorrentes fogem as demais regras encontradas, em especial por ter indicações que os ligam a Casa dos Expostos mais diretamente. Juntos apadrinham quarenta e nove expostos de cor, valor que equivale a 33% dos expostos, perdendo somente para os membros da família Alvim. Várias são as ocorrências em que Manuel da Encarnação aparece como padrinho de crianças, sendo ele, entre os demais, quem mais apadrinhou crianças de cor, num total de 40 crianças. A indicação de que Manuel era “morador da Casa da Roda desta freguesia”<sup>368</sup> surge no batismo de Josefa, uma parda que foi exposta na Roda da freguesia no domingo, 15 de junho de 1794. Este detalhe nos revela um pouco do cotidiano de quem habitava tal espaço.

Pelas normas que regulavam os membros da Casa dos Expostos ao longo dos anos existe a indicação de vários funcionários, que são distribuídos dentro da hierarquia administrativa. São eles: provedor, escrivão, tesoureiro, enfermeira, criadores e criadeiras, que dependendo da localidade podem ser acompanhados das amas internas e de mordomos. Não existindo referência a pessoas que moravam na Casa dos Expostos, com exceção da ama rodeira, encarregada de tirar as crianças no momento que a campainha tocava e as que estavam internamente responsáveis pelos primeiros cuidados do recém-abandonado. Na historiografia consultada em nenhum momento aparecem homens moradores de tal espaço, pelo contrário, pois a permanência das amas de leite internas e da ama seca, que era uma espécie de regente da Casa da Roda, desabonava a presença de um representante do sexo masculino. Este dado aponta para mais uma especificidade do local.

Vejamos o caso também de José Luis Justo, que aparece em nossa amostra batizando nove crianças. Sua presença surge no final da década, e adentra pelo período no qual Pereira da Costa fala que a instituição passou por um declínio, chegando em 1810 a uma situação de “penúria”<sup>369</sup>. Outro fator a ser considerado é que neste mesmo momento também é verificada a diminuição dos batismos de

---

<sup>368</sup> *Idem.* p. 201.

<sup>369</sup> COSTA, *Op. Cit.* p. 95.

expostos de cor. O cargo ocupado por José figura entre os encontrados no livro de Receita e Despesa da Casa dos Expostos e tinha sido ocupado por outros homens anteriormente, pois já em 1788, quando começava a ser composta toda estrutura administrativa da Casa, constam despesas com o pagamento do procurador<sup>370</sup>. Contudo, no período em que começa aparecer nos registros, a Casa dos Expostos vivia uma situação difícil e tinha acumulado um déficit financeiro de aproximadamente 13:607\$056 mil contos de réis<sup>371</sup>, uma instituição sem condições financeiras para sustentar suas obrigações.

Assim, Manuel da Encarnação e José Luis Justo, são personagens que compuseram o contexto da Casa dos Expostos para além do apadrinhamento. O primeiro, referido apenas como morador da localidade talvez fosse um dos mordomos ou o visitador encarregado de cuidar da contratação e da vigilância das amas<sup>372</sup>, imbuído no dia-a-dia da Casa passou a apadrinhar várias crianças ao longo dos anos. Com isso, talvez os propósitos iniciais do batismo perdessem o sentido de substituição do pai, sendo suplantado unicamente pelo medo da morte pagã, pois, por mais presente que fosse Manuel não poderia dar conta de toda atenção necessária para com tais crianças. Já José Justo, era de fato alguém de importância na instituição, estando acima dos demais na hierarquia administrativa com o cargo de procurador, função que pode ser igualada ao do provedor identificado no Rio de Janeiro e em Salvador<sup>373</sup>.

Não podemos esquecer que apesar da entrada constante de crianças na localidade, estas não figuravam durante muito tempo no espaço da casa, eram levadas pelas amas criadeiras, retornando somente nos momentos da conferência em datas específicas. Após os três anos em que viviam com as amas poderiam ter vários destinos, entre eles eram enviadas para lares adequados na região, os mais afortunados talvez fossem adotados por famílias de posses, onde os meninos aprenderiam ofícios e as meninas chegassem a um bom casamento. No caso das crianças de cor em específico, o perigo de ser tratados como escravo sempre existiu, a exemplo do caso do pardo João em 1831, que fora escravizado por Manoel José dos Passos e recorreu na justiça alegando ser livre por ter sido exposto na

---

<sup>370</sup> CABRAL, *Op. Cit.* p.115.

<sup>371</sup> CABRAL, *Op. Cit.* p.113.

<sup>372</sup> Segundo a historiografia os mordomos cumpriam um papel de fiscais, averiguando as condições de saúde e alimentação das crianças. VENANCIO, *Op. Cit.* p.29.

<sup>373</sup> *Idem.* p. 30.

Casa dos Expostos<sup>374</sup>. Outra possibilidade era a adoção pela própria ama que se afeiçoava a criança e solicitava sua criação junto a Casa, ficando responsável por seu sustento<sup>375</sup>.

Voltando a presença destes homens citados anteriormente, que tem um perfil de brancos e solteiros, mostra como a Casa da Roda estava permeada pelos valores em relação a cor dos indivíduos na época. Algo que pode representar uma das restrições de acesso para a população de cor, limitando a sua inserção em espaços sob os auspícios da Santa Casa de Misericórdia. Buscando uma lógica através do alvará de 1800, que exprime um pouco do imaginário da época, estamos diante de uma Instituição que limitou, ao menos no período em tela, as possibilidades de homens de cor apadrinhar os seus enjeitados. Se existia um impedimento social para isso não saberemos, mas não deixa de ser revelador a pouca participação de homens e mulheres de cor apadrinhando crianças com a tez enegrecida.

Até o momento é possível vermos que o mundo dos livres imperou como desejo por parte de pais e mães no momento de escolher os padrinhos para seus filhos. Assim como os escravos do capítulo anterior, o anseio pela liberdade e sua manutenção podem ter servido de parâmetro norteador para sociedade colonial, em especial ao grupo composto de gente de cor, sejam elas livres ou escravas. Uma diferença entre o universo da escravidão e da liberdade pode ser demarcada com os crioulos, enquanto livres estes conseguem mais acesso aos padrinhos de mesma condição, apesar de apresentarem alguns membros com vestígios de cativo, mas não possuem padrinhos cativos. Enquanto são escravos, o número de padrinhos livres é reduzido, já os de cativos e forros apresenta um quantitativo maior. Sem esquecer que o crioulo aqui é entendido como uma variável das misturas, não necessariamente é um escravo, ou muito menos um filho de mãe africana, já que estas geraram vários filhos pardos, o que mostra uma lógica diferenciada das dinâmicas das misturas biológicas ocorridas no Recife de outrora e por que não nos espaços da América colonial.

Os pardos continuam sendo um segmento diferenciado entre a gente de cor, demarcando uma fronteira invisível socialmente, porém bem demarcada pelos membros da população de cor da época em análise. São eles que marcam os limites

---

<sup>374</sup> CABRAL, *Op. Cit.* p. 226.

<sup>375</sup> VENANCIO, *Op. Cit.* p. 141.

entre o mundo da liberdade, composto pela gente livre, que procura assegurar através dos laços de compadrio sua condição diferenciada dos demais segmentos de cor. Já a gente crioula, preta, negra mesmo sendo livre, tinha maior facilidade de ter associado um passado mais próximo da escravidão que seria entregue, aos olhos da sociedade pela sua tez mais escura, menos próxima ao branco.

No caso da roda dos expostos, uma instituição trasladada da Europa para o território colonial veio atender os anseios de moralização e da caridade católica. Assim, acolher os enjeitados era uma forma de eliminar “manchas” na sociedade, seja pela pouca moral imputada a população ou a falta de atos cristãos que concebia a existência de crianças mutiladas por animais depois de terem sido abandonadas, morrendo sem o sacramento do batismo. Por outro lado, a roda foi um espaço de manifestação das ações de um “bom cristão”, lá ele poderia expressar a caridade, mesmo que o interesse maior seja individual, a salvação de sua alma. Os membros da Misericórdia também não escapam deste bojo, afinal essa é a lógica da devoção cristã, onde cada um deve procurar cultivar em vida boas ações para obter a salvação eterna, talvez o número repetido de apadrinhamentos não tenha passado pura e simplesmente de uma oportunidade vislumbrada por estes homens de conseguir colocar mais caridade na sua contabilidade no caminho para os céus.

#### **4.3 – O papel das alforrias: os forros na Pia Batismal**

Conforme lembra Katia Mattoso ao falar sobre a liberdade dos escravos, apesar de terem sido poucos os que conseguiram realizar tal intento, este grupo “tem um peso importante no conjunto da sociedade”<sup>376</sup>, pois de várias formas conseguiram alcançar um novo estatuto jurídico perante os demais escravos. Ao analisar este segmento não podemos esquecer as diferenças regionais, já que os espaços e lugares onde estas liberdades foram conquistadas e vivenciadas diferenciaram-se e podem indicar inclusive as especificidades de como foram alcançadas. No caso de Santo Antônio do Recife, nossas alforrias são oriundas de um cenário urbano, ladeado por um comércio ativo, com circulação de pessoas, mercadorias e culturas. As fontes que chamaremos com testemunhas dão conta de

---

<sup>376</sup> MATTOSO. *Op. Cit.* p.199.

crianças alforriadas na pia batismal revelando como as praticas de alforrias estavam inseridas na sociedade.

Para entendermos um pouco do papel da alforria é preciso que tenhamos o conhecimento de seu significado para época e de como poderiam ser alcançadas pelos escravos, para si ou outros, com quem tinham laços horizontais e verticais. Segundo as definições de Bluteau, o termo alforria significava “a liberdade que o senhor dá a seu escravo”, ou ainda, “manumissão”<sup>377</sup>, sentidos estes que vão perdurar durante vários anos, mas que derivam de outras épocas. Conforme Sheila Farias, somente no século XVII é que a palavra árabe *Al-hurruâ* passa a ser um “sinônimo de dar alforria” ou “manumitir”, um termo que tem origem no latim e significava “libertar das mãos”<sup>378</sup>.

Ter a conquista de uma alforria seria uma das três formas de por fim a escravidão, segundo Malheiros, além desta, existiam outras duas formas de findar com o cativo, a saber: pela morte ou pela força da lei.<sup>379</sup> As palavras de Malheiros também nos levam a refletir sobre o processo de acesso a esta nova condição, já que a liberdade não pode ser entendida como um dado concreto, uma situação conquistada em um único momento, mas sim como parte de um processo construído em um tempo determinado. Uma condição que tem por base “um processo de conquistas, que podem ou não ser alcançadas durante o correr de uma vida (...)”<sup>380</sup>, alcançar a liberdade pode ter significado o reencontro de algo que pode ter sido usurpado num passado em África.

Mesmo enfatizando os modos com que eram tratados os escravos no Brasil de outrora, Boxer não deixa de ressaltar que apesar de “tratados tão rudimentes como eram nas colônias das Índias Ocidentais inglesas, francesa e holandesa” era fato que no Brasil os escravos tinham maiores possibilidades de se libertar<sup>381</sup>. Já o inglês Koster não deixou de abordar esta melhor condição, quando compara os escravos Britânicos com os do Brasil afirma que “(...) que ninguém negará, que o escravo da lavoura açucareira britânica não está numa situação melhor do que o

---

<sup>377</sup> BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e Latino – (1712-1727). Coimbra: 1712. Livro. 1. p. 247.

<sup>378</sup> VAINFAS. *Op. Cit.* p. 29.

<sup>379</sup> MALHEIROS, *apud*, LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 248.

<sup>380</sup> CARVALHO. *Op. Cit.* p. 214.

<sup>381</sup> BOXER. *Op. Cit.* p.155.

negro no Brasil (...)”<sup>382</sup>, um dos motivos para tal afirmação estaria num fator, que pode parecer superficial, mas que fora ratificado como uma vantagem única, a quantidade de dias livres que os escravos no Brasil possuíam, no caso de Koster não devemos esquecer que ele falava com toda a experiência adquirida nos anos em que foi senhor de engenho em Pernambuco.

Sendo uma prática social corrente no período colonial a alforria era um mecanismo inserido dentro de contextos próprios e que poderia ser

concedida solenemente ou não, direta ou indiretamente, expressamente, tacitamente ou de maneira presumida, por ato entre vivos ou como última vontade, em ato particular ou na presença de um notário, com ou sem documento escrito (...).<sup>383</sup>

Inserida em meio às práticas cotidianas, conceder a alforria ainda estava envolto em outras necessidades de âmbito legal, evitando prejuízos futuros para o escravo que viesse a ser libertado. Uma alforria cercada de cuidados contava com um registro cartorial da carta concedida. Assim, caso fosse contestada a liberdade de algum “ex-escravo”, este poderia recorrer ao tabelião e as testemunhas para atestarem sua condição.

Alforriar alguém significava para o senhor renunciar o seu poder sobre o cativo, algo que podia acontecer na vida adulta ou quando criança no momento do batismo, mediante pagamento ou como um “ato de bondade” por parte do proprietário, já que o direito consuetudinário na legislação portuguesa garantia que o senhor não era obrigado conceder alforria, mesmo diante de pagamento. Ampliando nossas observações vale lembrar que no mundo colonial os forros tinham um papel significativo, seja simbólico para os demais cativos que poderiam ter esperanças de alcançar a liberdade, ou como uma massa que legitimava o poder, como lembra Mathias ao afirmar que “para obter sua legitimação social, a elite necessariamente deveria interagir com todos os segmentos da sociedade”<sup>384</sup>. Neste processo de interação é que podemos vislumbrar as negociações dentro da escravidão, que favoreceu os cativos e seus descendentes a participarem mais ativamente da formação social do Brasil.

---

<sup>382</sup> KOSTER, Henry. **Como melhorar a escravidão**. Natal: EDUFRRN, 2003. p. 33.

<sup>383</sup> MATOSO, *Op. Cit.*, p.177.

<sup>384</sup> MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. **As Múltiplas Faces da Escravidão**: o espaço econômico do ouro e sua elite pluricontinental na formação da sociedade mineira setecentista, c. 1711- c. 1756. Rio de Janeiro: MauadX: FAPERJ, 2012. p. 299.

Em sua definição do termo alforria, Sheila Farias apresenta a existências de três maneiras para o ex-escravo asseverar sua condição de forro na sociedade<sup>385</sup>. Segundo a autora, a carta ou o “papel de liberdade” seria um dos modos de comprovação, devidamente estruturada com assinatura do senhor ou de alguém por ele outorgado e que poderia ser registrada em cartório; o que ratifica os apontamentos feitos anteriormente. A outra maneira encontrada era o registro nos testamentos, em que ocorriam as divisões dos bens e algumas alforrias podiam ser concedidas como reconhecimento da companhia e trabalho exercido pelo cativo. Por fim a pia batismal, local que privilegiaremos nesta análise.

Porém, mesmo com a alforria conquistada existiam formas legalmente aceitas de revogação das liberdades concedidas, o principal motivo para tal retrocesso seria a ingratidão do liberto para com o seu “bem feitor”. Conforme os artigos 7,8 e 9 contidos no Título LXIII em seu livro IV das *Ordenações Filipinas*, que trata “*das doações e alforria, que se podem revogar por causa de ingratidão*”, a revogação ocorria das seguintes formas:

Art. 7. Se alguém forrar seu escravo, livrando-o de toda servidão, e depois que for forro, cometer contra quem o forrou, alguma ingratidão pessoal em sua presença, ou em ausência, quer seja verbal, quer de feito real, poderá esse patrono revogar a liberdade, que seu a esse liberto, e reduzi-lo à servidão, em que antes estava (...);

Art. 8. E bem assim, sendo o patrono posto em cativo, e o liberto o não remir, sendo possante para isso, ou estando em necessidade de fome, o liberto lhe não socorrer a ela, tendo fazenda, por que o possa fazer, poderá o patrono revogar a liberdade ao liberto, com ingrato, e reduzi-lo a servidão, em que estava antes.<sup>386</sup> (grifos nosso)

Como podemos observar o que existia era uma relação de servidão dentro da alforria, o que perpetuava o direito de propriedade, como uma marca invisível que o forro levaria enquanto estivesse num local que sua antiga condição cativa fosse conhecida. Nas palavras de Silva Lara “a dependência e a submissão do liberto ao antigo senhor assentava-se tanto na relação pessoal entre eles quanto era reconhecida e reafirmada pela mesma rede de relações pessoais”<sup>387</sup>, assim enquanto as memórias e as ligações verticais ou horizontais demarcassem um

<sup>385</sup> VAINFAS. *Op. Cit.* p.30.

<sup>386</sup> **Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal.** *Op. Cit.*, pp. 865-866.

<sup>387</sup> LARA. *Op. Cit.* p. 268.

passado com o antigo senhor, a ingratidão poderia ser acionada como um mecanismo legalmente aceito para anular a alforria anteriormente concedida<sup>388</sup>.

Para o cativo restavam duas maneiras de permanecer livre: a primeira delas era mudar de localidade, saindo do círculo de influência e conhecimento de seu antigo dono, o que demandaria a criação de novos laços, uma nova inserção em outros grupos sociais e ainda o perigo de ser capturado e re-escravizado numa localidade em que não tinha conhecidos. A segunda opção que vislumbramos era não cometer a ingratidão, conforme estava grafa na legislação, permanecendo submisso e na esperança de seu senhor não precisar aciona-lo até o dia de sua morte. Esta segunda maneira, garantia ao forro que os herdeiros do antigo senhor não buscassem revogar sua alforria, pois conforme a própria lei assegurava em outro artigo do mesmo título,

Art. 9. E se o doador, de que acima falamos e o patrono, que por sua vontade livrou o escravo da servidão, em que era posto, não revogou em sua vida a doação feita ao donatário, ou a liberdade, que deu ao liberto, ou não moveu em sua vida demanda em Juízo para revogar a doação ou liberdade, não poderão depois de sua morte seus herdeiros fazer tal revogação<sup>389</sup>. (grifos nosso)

Pelo que expomos anteriormente vemos que garantir a sua nova condição de forro não era algo tão simples para o ex-escravo, já que enquanto o seu senhor fosse vivo, ao menos durante todo o período de nossa pesquisa, existiria a possibilidade de uma revogação assegurada pela legislação portuguesa, fazendo com que a liberdade outrora conquistada fosse anulada.

Uma das formas de conseguir acesso à alforria poderia ser quando o próprio cativo acumulava o pecúlio necessário ao seu pagamento, passando, caso conseguisse realizar seu intento, a ser “senhor de si”. Entretanto, nem sempre o sucesso era garantido em tal empreitada e alguns senhores poderiam usurpar os seus cativos, protelando a concessão da carta de alforria. Um caso que exemplifica bem tal situação e foi parar na justiça colonial no ano de 1780, foi o de Izabel Francisca de Sousa que não consegue receber sua carta de alforria.

A história de Izabel que para livrar-se do cativo deve ter começado com um acordo verbal entre ela e seu senhor, Bartolomeu de Souza, onde fora acordado um

<sup>388</sup> Segundo Carvalho, o fim da revogação das alforrias ocorre somente em 1871. CARVALHO. *Op. Cit.* p. 225.

<sup>389</sup> **Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal.** *Op. Cit.* p. 866.

valor pela sua liberdade. Trabalhando nas ruas com seu tabuleiro vendendo viveres conseguia dar ao seu senhor “cabedais avultados de seus lucros”, além disso, já tinha entregado “para efeito de sua liberdade a quantia de duzentos e tantos mil reis” e mesmo assim não conseguia sua alforria. Alegava em sua suplica a rainha D. Maria I, que a ambição de seu senhor a estava deixando cada vez mais miserável e sem conseguir a “liberdade que pelo direito divino e natural lhe hé prometida”. Pedia na petição a intercessão real contra a falta de humanidade de seu senhor, que a impedia de colocar em prática sua liberdade.

Após a petição feita à rainha em 1780, possivelmente no primeiro semestre, o processo chegou às mãos do então Secretario de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, no dia 2 de novembro do mesmo ano. Dando prosseguimento a ordem real de garantir a liberdade de Isabel diz que

(...) examinando o dito negocio para dar cumprimento a esta Real Ordem, achei ter já o senhor por composição libertado a dita Izabel Francisca de Souza pela garantia de oitenta mil reis, como será constante a Vossa Excelência do tratado da Carta de Alforria, tirado em publica forma (...).<sup>390</sup>

Pelo que constatou o Secretario, antes da resposta da rainha o então senhor Bartolomeu de Souza tinha livrado Izabel de seu cativo, porém a escrava ainda teve que arcar com uma quantia maior para conseguir sua liberdade, pois além dos duzentos e tantos mil reis que alegava ter entregado teve acrescido mais oitenta mil reis em sua avaliação.

Somente após o novo pagamento, recebia Izabel sua carta de alforria diante das testemunhas Thomaz Monteiro e Bento Gomes de Oliveira, e contando com a “livre vontade” e “sem objeção alguma” de seu senhor<sup>391</sup>, que elogiou a “fidelidade” exercida pela escrava. Izabel teve a sua liberdade lavrada em carta no dia 23 de setembro, uma quinta-feira, que jamais seria esquecida na história da preta Izabel, trazida para o Recife colonial junto com tantos outros africanos embarcados através da Costa da Mina em meados do século XVIII.

Em toda sua empreitada para garantir a alforria, Izabel mostra uma das apropriações que os escravos tinham acesso junto a justiça da época, a petição ao

---

<sup>390</sup> AHU-cu-15 cx.138, d.10266.

<sup>391</sup> ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **A Escrita no Brasil Colônia**: um guia para leitura de documentos manuscritos. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2003. p.90

rei. O ato de apelar ao rei era uma das estratégias para conseguir ter um acordo entre senhor e escravo cumprido, e foi realizado em outras partes do Brasil colonial. O caso de José, escravo de nação Mina, que vivia no Rio de Janeiro no limiar do século XVIII nos serve de comparação com Izabel. O cativo, mesmo depois de ter entregue o valor necessário para ser posto em liberdade não tinha conseguido tal intento, suas tentativas antes de apelar ao Rei em 1801, tiveram a persuasão de amigos de seu senhor, que não tiveram sucesso. Assim, diante da recusa de seu senhor, empreendeu uma apelação e teve seu pedido atendido em 12 de setembro do mesmo ano, desde que fosse confirmado que suas alegações eram verdadeiras<sup>392</sup>.

Por fim, Izabel tem inscrita em sua carta algumas das formulas indicadas como padrão pela historiografia e que ratificam o poder senhorial em todas as instancias, que vão desde a compra do escravo até o momento de sua alforria. Ao indicar que alforriava de “sua livre vontade sem objeção alguma”, Bartolomeu, simbolicamente estava perpetuando a nova condição de Izabel como uma graça que ele concedia e não que tinha sido conquistada pela mesma. Ao lembrar a “fidelidade” e os “bons serviços” da escrava, seu senhor ratifica seu poder e uma possível submissão de Izabel, contudo, não custa lembrar que os limites existentes entre o que fora inscrito na carta, e o que era vivido de fato pode ter sido diferente. Afinal de contas, todo o pecúlio acumulado por Izabel possivelmente indica uma autonomia significativa em seu cotidiano, sua “fidelidade” pode ter sido uma ação diária para conseguir conquistar a confiança de seu senhor e continuar com o seu transito pelas ruas do Recife colonial vendendo os seus viveres e acumulando mais rapidamente o valor necessário para sua liberdade, algo que não iria conseguir agindo contra o seu dono<sup>393</sup>. Operando desta forma, Izabel empreendia o seu cotidiano vislumbrando uma situação futura e que foi almejada durante alguns anos, sendo concretizada em setembro de 1780.

Formas de conseguir alforria já estavam sendo registradas nos testamentos desde o século XVI em Pernambuco, onde muitos senhores concederam a liberdade para seus escravos após sua morte. O caso de Pero Barrozo, um senhor de

---

<sup>392</sup> LARA. *Op. Cit.* p.258.

<sup>393</sup> Segundo Carvalho, “no escravismo urbano, a luta pelo direito aos frutos do próprio trabalho passava assim pela conquista de um outro direito: o de ir e vir”, conquistando tal direito, Izabel teve oportunidades que favoreceram a conquista dos recursos necessários para sua alforria. CARVALHO. *Op. Cit.* p.241.

escravos, nos fornece em seu testamento um exemplo de alforria no qual podemos observar formações familiares dentro das senzalas da antiga Capitania Duarte. Em seu testamento aberto no início do século XVII é possível identificar uma alforria, pois, conforme transcrito pelo tabelião, o senhor Barrozo deixava

(...) uma negra por nome Anna com quatro filhos, a saber, Maria com uma filha de peito por nome Antonia, e Catharina, e Domingos, e Agostinho do gentio da Guiné, e deixo a mãe Anna forra, livre, e isenta, por ser velha, e me ter feito muito serviço, com muito cuidado de minha fazenda.<sup>394</sup> (grifo meu)

Neste trecho do testamento apresentado pelos herdeiros de Pero Barrozo emergem várias informações sobre a vida deste núcleo, composto por seus escravos. Primeiramente a existência de uma família principal, composta pela mãe e seus filhos; dentro desse grupo de filhos, existe uma segunda geração familiar, já que sua filha Maria estava com uma criança “de peito”. Não podemos esquecer uma referência feita a origem da “Guiné” imputada ao último filho nomeado, Agostinho. Tal termo pode indicar que não somente ele era originário da África, como toda primeira geração da família, com exceção da neta da negra Anna, a criança Antonia.

Se os membros da família foram transportados pelo Atlântico juntos, não sabemos, mas não deixa de ser reveladora a possibilidade de elementos de um mesmo grupo familiar da “Guiné” terem sido trazidos para Pernambuco e comprados pelo mesmo senhor, mantendo-os dentro de um núcleo doméstico único, que com toda certeza favoreceu mutuamente a família do senhor e da sua escrava. O reconhecimento deste favorecimento pode ser observado a partir das alegações feitas por Pero Barrozo para deixar a matriarca dos escravos livre, concedendo em seu testamento sua alforria. Como bem lembra, durante todo tempo em que o serviu, Anna o fez com “muito cuidado”, preservando não somente a “fazenda” como o seu senhor, dentro da lógica senhorial sua recompensa pelo bom trabalho seria a alforria, mesmo que conquistada numa idade avançada.

Tanto Izabel no XVIII e Anna no XVII asseguraram em sua condição escrava uma “fama” de bons serviços e fidelidade, pois como lembra Mattoso, “(...) para ser libertado é preciso (...) ter sido um escravo trabalhador, fiel e obediente.” Seus senhores com os “elogios” feitos, garantiam para sociedade, mesmo que em teoria,

---

<sup>394</sup> Livro do Tombo do Mosteyro de São Bento de Olinda. In: **Separata da Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano**. V. XLI, 1946-1947. p. 422.

que tanto Izabel quanto Anna não seriam um peso para “pessoa alguma num mundo em que a caridade é deixada aos particulares”<sup>395</sup>. Estas mulheres nos servem de exemplos para entendermos um pouco das ações, estratégias e negociações formuladas no cotidiano colonial para alcançar a liberdade. São apenas um fragmento de um todo complexo que envolve vontades de senhores, escravos e toda sociedade colonial.

#### 4.3.1 - “... disse que forrava a dita criança...”

Conquistar para seus descendentes a condição de livre pode ter sido o objetivo de muitas mães e pais cativos, livrando o seu rebento de um futuro dentro do cativeiro. Contudo, não devemos deixar de considerar que nem todos os cativos buscaram a alforria. Considerar que todas as ações eram estratégias que visavam a liberdade é generalizar o passado, o que pode ser arriscado numa análise historiográfica, nos levando a conclusões errôneas e distorcidas. Existiram sim ações em busca da liberdade, como também outras em busca de melhorias na condição cativa, sem que para isso o fim da escravidão fosse almejado. Ratificando tal argumento, de acordo com Mathias basta lembrar “a existência de uma hierarquização entre os cativos no interior das sociedades escravistas”<sup>396</sup>, assim para alguns seria melhor continuar escravo de um senhor que o protegia, do que conquistar a alforria e passar a viver num mundo de incertezas.

Nos batismos foi possível identificar a ocorrência de 43 casos em que crianças foram alforriadas no momento em que recebiam o primeiro sacramento, uma amostra pequena, mas diante da falta de outras fontes, em especial cartas de alforria para ao período, temos nestes registros uma parte do quebra-cabeça sobre o acesso a liberdade no passado colonial. O grupo que passaremos analisar é composto de 23 meninas e 20 meninos batizados na primeira década de funcionamento da Igreja Matriz.

Analisando a primeira metade do século XIX no Rio de Janeiro Mary Karasch lembra que “embora a literatura sobre alforria mitifique a compra de filhos por pais-senhores brancos, muitas crianças, até mesmo mulatas, eram, na verdade,

---

<sup>395</sup> MATTOSO. *Op. Cit.* p.189.

<sup>396</sup> MATHIAS. *Op. Cit.* p.301.

libertadas por suas mães”<sup>397</sup>. Partindo de tal constatação, e observando o período colonial em Recife foi possível observar a presença de muitas mães escravas solteiras com filhos alforriados. Em nossa amostra somente um dos casos apresenta a identificação do pai da criança, que não é casado com a mãe segundo as normas tridentinas. Um casal de cativos incomum, já que ele é um homem residente em outra cidade Santo Antônio de Tracunhaém e a mãe moradora em Santo Antônio do Recife.

Os encontros possibilitados pelas andanças do cotidiano devem ter aproximado Antônio e Maria, já que ele residia numa localidade voltada para o abastecimento de Recife, com plantações de mandioca e outros gêneros que eram trasladados para as freguesias mais próximas ao porto pelos escravos, em especial através dos rios usados para acessar o litoral<sup>398</sup>. O burburinho da freguesia de Santo Antônio era possibilitado por ser uma região de passagem, que ligava a parte continental ao porto, ruas com comércio, negras vendeiras, feiras, espaços criados pelas demandas de uma região com mercado ativo. O mesmo mercado que movimentava a economia da localidade proporcionava encontros, mestiçagens culturais e biológicas.

Antônio era um homem classificado como cabra, já Maria era uma mulher parda, classificação que também é colocada para sua filha Francisca no momento do batismo. O dia escolhido para o batismo foi o domingo 22 de dezembro de 1799, quando a pequena Francisca tinha vinte dias de nascida. Estavam presentes na cerimônia o casal de padrinhos formado por Antônio Bazilio e Maria das Virgens, pai e filha, que a partir deste momento criavam novos laços com Antônio, Maria e sua filha Francisca. Sendo escravos, os pais da criança não tiveram esquecida tal condição quando foram referenciados no documento, logo após seus nomes existe a indicação de que são propriedades de alguém, no caso deles João de Oliveira e Ignacia Gonsalves, ele não estava presente, mas a senhora de Maria, dentro de seu direito de proprietária, concedeu a criança sua liberdade ao ratificar no momento do batismo que “forrava a dita criança”<sup>399</sup>.

Nos demais casos encontrados todas as mães batizam seus filhos sem a identificação dos pais, acompanhadas somente dos respectivos padrinhos e

<sup>397</sup> KARASCH, Mary C. **A vida dos Escravos no Rio de Janeiro** – 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 454.

<sup>398</sup> CARVALHO. *Op. Cit.* pp. 21-39.

<sup>399</sup> **AIMSSAR** - Livro de Batismos 3. p. 242.

senhores. Entre os padrinhos nos foi possível formar dois grandes grupos, o dos homens e o dos casais. O primeiro era formado por homens, num total de 24, onde somente três deles são identificados como padre. O restante é formado por 18 casais, mas apenas três deles são marido e mulher, os outros quinze são homens e mulheres solteiros, casados ou viúvos que apadrinham tais crianças. Somente em um dos casos não é possível identificar os padrinhos. Na elaboração do quadro abaixo não consideramos a condição jurídica dos homens envolvidos, que englobou forros, cativos e pessoas nascidas livres.

Quadro XII - Estado civil dos padrinhos de crianças <i>forras</i>	
Solteiros	17
Casados	13
Não Informado	12
Sem padrinho	1
Total	43

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Aparentemente os números apresentados no quadro mostram realidades próximas entre homens casados e solteiros, considerados todos os casos em que mesmo sem apadrinhar com a sua mulher legítima estes homens tiveram referenciado sua condição de casados. Já o elevado quantitativo de padrinhos sem estado civil informado pode ser interpretado como uma das estratégias para esconder algum deslize moralmente condenável, não descartando-se os clérigos. Existe a exceção dos padres que nos são possíveis identificar pela sua presença constante nos batismos, entre eles o já conhecido João Nepomuceno, todos os demais não possuem outras informações significativas, quando raro uma profissão ou a propriedade da mãe escrava.

Observando mais de perto o grupo de homens com estado civil identificado chegamos a um quantitativo de trinta indivíduos, destes um total de equivalente a 2/3 tem a sua cor inscrita no documento. Podemos dividir este segmento em brancos, crioulos e pardos, que representam respectivamente 17, 1 e 2 ocorrências. A presença maciça de homens brancos batizando crianças forras pode ser um indicativo de que estes poderiam ser mais do que padrinhos, já que segundo a historiografia "(...) os pais que queriam a liberdade de seus filhos, compravam-nos

de seus donos (...)”<sup>400</sup>. Podemos inferir que tal fato tenha ocorrido com Antônio pardo. Batizado em maio de 1800 a criança teve sua alforria anunciada pelo padrinho, Antônio José Pereira Muniz, um homem branco e casado que pagou uma quantia não informada pela liberdade de seu afilhado ao dono de “Maria do gentio de Angola”, o senhor João Manoel que “pessoalmente disse que forrava a dita criança por ter recebido o seu valor justo do dito padrinho Antônio José Pereira”<sup>401</sup>. Além disso, ainda podemos inferir que o nome da criança, apesar de ser comum no cotidiano colonial, também possa indicar um elo que transcende os laços do compadrio.

As crianças, muitas vezes deviam sua libertação a vários membros do grupo em que nasceram e aos laços construídos por seus pais ao longo da vida. Estes elos poderiam favorecer a ajuda e o caminho da alforria de filhos de mulheres cativas, em um dos casos encontrados existe a referência explícita do valor dado pela criança ao seu senhor para que esta fosse alforriada.

A ocorrência do pagamento foi registrada no batismo de Maria em 3 de maio de 1793, uma criança parda e filha de Francisca, escrava de certa Anna Joaquina que “pessoalmente dizia que forrava a criança Maria por ter recebido de Joaquim José Ferreira a quantia de 30\$000 mil réis”<sup>402</sup>. De nome homônimo ao da senhora era o da madrinha de Maria, Dona Anna Joaquina da Conceição, esposa de Joaquim José, o padrinho que pagou pela liberdade de sua afilhada, livrando-a de uma existência no cativeiro. Infelizmente não é possível saber a origem deste valor, se fora guardado pela mãe ou um gesto de misericórdia dos padrinhos, escolhidos entre os membros do grupo que Francisca tinha relações no Recife de outrora.

A escolha por padrinhos como sabemos era algo que merecia atenção dos pais, e no caso de crianças cativas, isso poderia ser crucial para que esta conseguisse alcançar a alforria na pia batismal. Entre os registros também emergem possibilidades da existência de uma clara ligação entre os escravos e a família senhorial, estratégicas ou não, representam caminhos que foram seguidos. O primeiro exemplo ocorre com Leandra, uma parda batizada em 14 de março de 1792, filha de Maria parda e escrava do Doutor Bernardo Luiz Ferreira Portugal<sup>403</sup>. O senhor concedeu a alforria para pequena Leandra e criou laços de compadrio com

---

<sup>400</sup> KARASCH. *Op. Cit.* p. 455.

<sup>401</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 4. p.286.

<sup>402</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 2. p. 90.

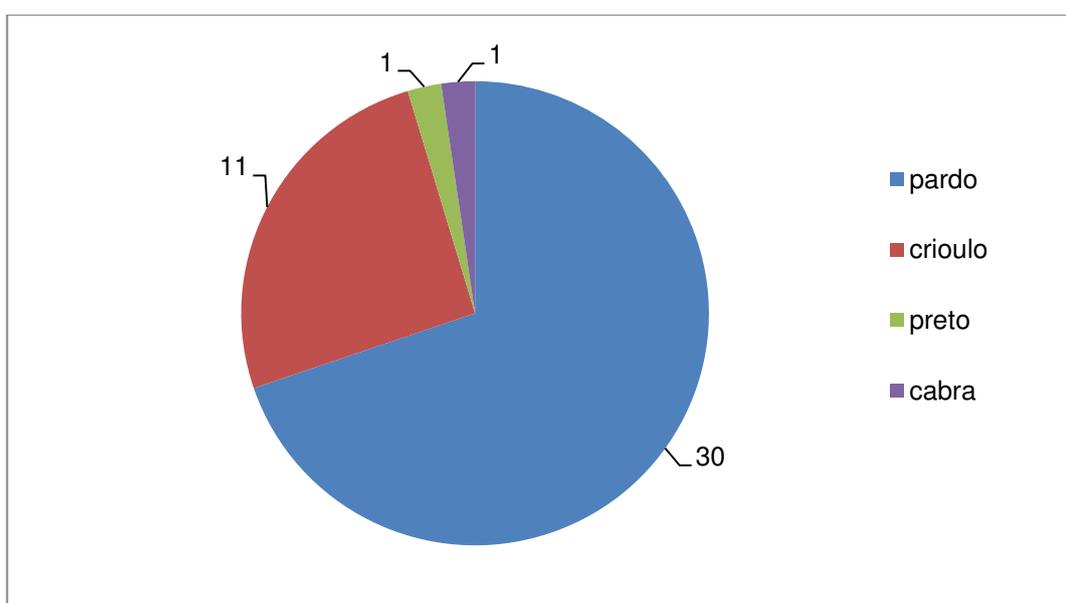
<sup>403</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 1. p. 243.

sua escrava Maria, pois aceitou ser o padrinho de sua filha, sendo este o único caso entre os nossos registros.

O outro caso acontece em 14 de julho no ano de 1800, numa segunda-feira, quando o João, com dezoito dias de nascido recebe os santos óleos na Matriz de Santo Antônio<sup>404</sup>. Estiveram presentes em seu batismo a mãe Luiza, seu senhor José Figueira de Menezes, os padrinhos Antônio José de Medeiros Chaves e Maria Fausta Anastacia de Menezes. O senhor José Menezes disse que forrava “o dito João” e os padrinhos, seus filhos, ratificavam a aceitação da família senhorial da alforria concedida para o filho de Luiza. Assim, criar laços com seus senhores e demais familiares deste pode ter sido um dos mecanismos de acesso ao universo da liberdade, aliados ou não aos seus senhores estes cativos garantiam alguma proteção num mundo cheio de incertezas.

Quando ampliamos o nosso prisma de análise e nos debruçamos sobre a cor das crianças alforriadas constatamos que estas são majoritariamente pardas, num total de trinta, o que corresponde a 70% dos batismos. Em segundo lugar surgem os crioulos com 26%, seguidos por pretos e cabras, totalizando juntos apenas 4% da amostra. Tais dados podem ser observados no gráfico abaixo, favorecendo nossa análise.

**Gráfico III - Cor/nação das crianças alforriadas na pia 1790-1800**



Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

<sup>404</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 3. p. 301.

A indicação das cores com que são registradas as crianças pode ser mais um indício de que o distanciamento de um passado africano, com a identificação de uma pele mais clara, demarcada estrategicamente ou não, pode ter sido um dos mecanismos de acesso à alforria. Um quantitativo significativo de crianças pardas em ambos os sexos conquistando a liberdade não deve ter ocorrido por acaso, pois como já demonstramos anteriormente ser pardo assegurava alguns espaços na sociedade.

Os dados encontrados no Mapa geral da população da comarca do Recife em 1827, já no período do Brasil Império, mostram que 45% dos homens e mulheres libertos eram pardos, números que confirmam o que encontramos três décadas antes analisando outro tipo de fonte. Ampliando as possibilidades sobre o motivo de mais pardos estarem sendo alforriados, acreditamos que para além de “conexões familiares mais extensas e vantajosas”<sup>405</sup> era fundamental buscar parecer com o mundo dos brancos, partindo de uma lógica de aceitação social de que quanto mais civilizado e menos africanizado melhor, nada melhor para demonstrar isso do que viver como cristão e batizar os filhos como uma prova de dedicação a fé católica. Afora que no caso das crianças, o papel exercido pela mãe, especialmente a africana foi de grande importância como veremos adiante.

Um exemplo de parda forra na pia é o de Ismeria, batizada na sexta-feira, primeiro de junho de 1792 aos dezessete dias de nascida do ventre de sua mãe Francisca<sup>406</sup>. Sua mãe era mais uma africana que chegou à freguesia de Santo Antônio e na época de seu nascimento era propriedade de Ignacio de Oliveira Santos, senhor, que concedeu a alforria de sua filha. Existem duas possibilidades sobre o futuro de Ismeria, que pela sua condição de recém-nascida deve ter continuado residindo com a mãe ou pode ter passado a ser educada pelo padrinho, o “Minorista José de Souza Cousseiro”, uma resposta que não conseguimos localizar pela limitação do registro. Ismeria e outras crianças forras na pia são frutos de ventres africanos, essa recorrência pode ser observada no quadro que apresentamos abaixo.

---

<sup>405</sup> O autor ainda aponta para o fato de que pardos e crioulos tinham maiores chances de serem alforriados na infância ou juventude, com grande quantidade de pardos conseguindo tal intento. CARVALHO, *Op. Cit.* pp. 230-231.

<sup>406</sup> **AIMSSAR** - Livro de Batismos 1. p. 273.

Quadro XIII - Cor/Qualidade das mães de filhos alforriados 1790-1800.	
Africana	24
Parida	13
Crioula	4
NI	2
Total	43

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Ao separarmos as crianças pela origem da mãe, não deixa de ser revelador a recorrência de muitas mulheres tidas por Angola e Mina estarem presenciando a alforria para seus filhos. O perfil destas mulheres indica que todas são solteiras e ao contrário de outras escravas nascidas no Brasil conseguem alcançar um futuro em liberdade para seus rebentos, tal situação deve ser analisada observando as condições destas mulheres no cotidiano do Recife colonial. Talvez estas mães estivessem buscando as vantagens que seus filhos adquiriam na nova condição, pois segundo Russel-Wood, “apesar de serem iguais aos olhos da lei em virtude das cartas de alforria, os escravos negros nascidos no Brasil tinham vantagens visíveis, quando libertados, sobre os negros nascidos na África”<sup>407</sup>. Alforriar o filho seria uma forma de garantir inserção num mundo em que quanto mais clara fosse a pele, maiores seriam as chances de assimilação no universo social demarcado pela pele “branca”.

Entender como estas mulheres conquistava tal acesso é algo que nos remete as estratégias cotidianas, principalmente num espaço urbano como o Recife colonial que proporcionava a inserção em várias atividades. No Rio de Janeiro, através das petições e cartas de alforria, foram identificadas muitas mães que conseguiram acumular pecúlio para libertar primeiramente seus filhos e continuavam escravas<sup>408</sup>. Comparando a realidade das duas localidades existem alguns pontos que merecem atenção. Primeiramente os documentos usados são diferentes, nossa amostra parte de registros paroquiais e na futura sede da corte são fontes cartoriais e judiciais; enquanto nos batismos encontramos certo equilíbrio entre meninos e meninas alforriados, no Rio de Janeiro foi identificada uma maior alforria de meninas; o

<sup>407</sup> RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 86.

<sup>408</sup> KARASCH. *Op. Cit.* pp. 454-455.

principal ponto convergente diz respeito a cor das crianças, em ambas localidades as crianças pardas também representam a maioria. Para Minas Gerais, os dados encontrados a partir de testamentos apontam para presença de 343 alforrias, destas são registradas 91 crianças de ambos os sexos que não tem suas idades nem a cor indicada, no total o estudo aponta que as meninas receberam mais alforrias<sup>409</sup>. Comparados aos dados dos batismos, também encontramos um quantitativo feminino maior, mesmo representando uma diferença de poucas crianças.

Recife, Rio de Janeiro e a Comarca do Rio das Velhas em Minas são locais que no período colonial possuíam um contexto urbano muito próximo, pois eram locais com uma escravaria que “participava ativamente das trocas mercantis (...) prestando serviços de toda sorte e consumindo o que era oferecido”<sup>410</sup>. A inserção nesta malha pode ter facilitado o acúmulo de capital que Izabel teve para pagar pela sua liberdade, como também pode ter sido o caminho encontrado por tantas outras mulheres africanas como ela.

Um dos fatores que favoreceram a maior inserção destas mulheres pode ser encontrado na transladação da cultura que fizeram da África para o Brasil, pois o comércio urbano era “largamente praticado por mulheres negras, crioulas e mestiças, escravas e libertas”, incluindo as africanas, e “estava bastante próximo ao papel feminino na produção de comida e nas atividades de mercado, desempenhado em tradicionais sociedades africanas, principalmente da África Ocidental, de onde saiu a maioria dos cativos para o Brasil”<sup>411</sup>. Assim, acreditamos que a maior presença de mulheres Mina e Angola com filhos forros na pia devam-se não somente as relações estabelecidas horizontal e verticalmente, mais aos costumes, que favoreciam em localidades dinâmicas economicamente o acesso ao capital financeiro e social que levavam a liberdade dos seus rebentos.

Tais dados vêm ratificar mais uma vez nosso argumento de que a proximidade com uma pele mais clara trazia benefícios que estavam implícitos socialmente, que as misturas poderiam ser processadas de forma estratégica para melhorar a condição das novas gerações. Situação esta que “no Brasil escravista necessariamente implicaria na “mudança social da cor”, um processo que teriam maiores ou menores dificuldades para acionar, dependendo, da efetiva cor de sua

---

<sup>409</sup> PAIVA. *Op. Cit.* p. 87.

<sup>410</sup> *Ibidem.* p. 77.

<sup>411</sup> *Ibidem.* p. 76.

pele”<sup>412</sup> como lembra Cacilda Machado ao estudar a região de Curitiba, mas com assertivas que podem ser ampliadas para outras localidades como o Recife.

No que tange a alforria, não foram somente as mulheres africanas que conseguiram possibilitar aos seus filhos tal situação, outras escravas também alcançaram este objetivo. Se elas foram submissas ou não, se fizeram favores para seus senhores, ou exerceram atividades ilícitas para além do comércio visando acelerar a arrecadação do pecúlio é algo que não saberemos. Contudo, o que importa é lembrar que em “uma sociedade onde a escravidão era a norma, e a desigualdade era o princípio básico, a alforria era o início da diferenciação social para os escravos”<sup>413</sup>. Diferenciação que não precisaria efetivamente resultar numa ascensão social efetiva para seus filhos, mesmo tendo mais chances de aceitação do que outros libertos adultos, o passado escravo ainda estaria presente na vida destas crianças alforriadas enquanto fossem vivas as memórias sociais de sua condição anterior.

---

<sup>412</sup> MACHADO. *Op. Cit.* p.172.

<sup>413</sup> GUEDES. *Op. Cit.* p.183.

## 5 – Dinâmicas das misturas: Mães, Famílias e gente de cor na Sociedade Escravista.

*Também tenho isso por falso, porque as influencias dos céus, juntas à qualidade da terra, poderão ter força para que a parte onde dominam ser menos ou mais sadia para a habitação humana, e também, para haver de causar poucas ou muitas enfermidades. Mas que absolutamente tenham força para haverem de mudar a cor, que era branca por natureza, em negra, não é possível, nem tal se pode imaginar.*

*Brandônio – Diálogos das Grandezas do Brasil*<sup>414</sup>

Diante do cenário de uma sociedade composta por homens e mulheres de diversas cores, qualidades e condições, a constatação feita por Brandônio da impossibilidade de mudar a natureza reflete um pouco de como a relação dos homens em sociedade era permeada por questionamentos em relação a “cor” da pele. Entender o motivo de uns possuírem a “cor” “negra” e outros a “branca”, e as demais variações oriundas da junção das duas anteriores foi, e é um desafio que perpassou os séculos. Mais indo além, não basta somente entender tal causa, é preciso buscar explicações para o “lugar no mundo” que era ocupado por essa gente de cor, que como temos mostrado era composta por um grupo que se diferenciava, os pardos, basta lembrar eles tinham um maior acesso ao universo dos livres e as alforrias, possuíam um espaço que podemos qualificar de “melhor” entre a gente de cor.

Os diálogos travados por Brandônio e Alviano trazem vários aspectos sobre as incertezas que existiam no que concerne a “cor” das pessoas, pois reconhecida a incapacidade de muda-la como existiam outras “cores”? Respondendo as dúvidas de Alviano sobre o motivo da “cor preta e cabelo retorcido” do gentio da Guiné Brandônio é enfático e diz que “a mais verdadeira causa que se pode dar dessa cor e cabelo é o efeito que o sol produz”. Porém o inquieto Alviano retruca com mais um questionamento dizendo que

---

<sup>414</sup> Brandônio é um dos personagens dos diálogos escritos por Ambrósio Fernandes Brandão no século XVII. O autor foi senhor de engenho e proprietário de escravos em Pernambuco no período. BRANDÃO. *Op. Cit.* pp. 54-55.

se os raios do sol causam na tal parte a mudança da cor e cabelo, se seguiria que os nossos portugueses que há muitos anos habitam por ela, teriam a mesma cor e, pelo conseguinte, os negros que são levados dessa costa para a Espanha e outras partes do mundo, aonde há muitos anos que residem, haviam de ter, pelo opósito, mudada a cor negra em branca (...) pelo conseguinte, os portugueses que nela de muitos anos habitam, e seus filhos, não deixam de ser brancos; pelo que parece não causarem os raios do sol o efeito que tendes apontado<sup>415</sup>.

Mais adiante continua refutando a hipótese dada por Brandônio sobre os efeitos do sol, pois alega que

o mesmo efeito que dizeis que o sol causa nesses moradores da costa africana, houvera de causar em todos os mais habitantes no mesmo paralelo, e debaixo do mesmo zênite, o que vemos pelo contrário, pois no mais dentro do coração desta tórrida zona, por onde atravessa a linha equinocial, estão a maior parte das índias Ocidentais e esta grande costa do Brasil que assim uma como a outra é povoada de gente de cor baça (...) <sup>416</sup>.

Incansável nas suas argumentações e no convencimento do Português recém chegado e ansioso por conhecer mais da terra que estava admirando, Brandônio não se mostra surpreso e diz a Alviano que

bem haveis duvidado; assim vos confesso que devera de suceder, se não houvera duas causas principais que o estorvam, nas quais fortifico as minhas razões. E assim vos digo que todos os habitantes por esta costa do Brasil e Índias teriam a mesma cor preta e cabelo retorcido, que têm outros que habitam a costa opósita da África, se não foram os ventos frescos com que toda esta costa é lavada de ordinário, com os quais se resfriam os ares e terra, de maneira que não deixam lugar para que o sol com seus raios obre nela o efeito que faz na outra costa de Guiné. <sup>417</sup>

Ainda sem dar-se por convencido completamente Alviano pede que seja explanada a segunda razão, o que logo é feito por Brandônio, já que

a outra razão é que os moradores desta costa do Brasil não são tão antigos na povoação dela, como são os negros da opósita costa da Guiné, dos quais sabemos, por escrituras autênticas, que depois de os filhos de Cã, donde descendem, virem a povoar aquelas partes, sempre continuaram até o dia de hoje na mesma habitação e terra,

---

<sup>415</sup> *Ibidem.* p. 55.

<sup>416</sup> *Ibidem.* p. 57.

<sup>417</sup> *Ibidem.* p. 58.

sem haver sucedido acidente nem cousa alguma que os apartasse dela; antes sempre foram continuando a sua propagação, ajuntando-se com as mulheres de sua mesma nação há tantos séculos de anos, o que não aconteceu aos moradores deste Brasil porque são gentes advenedizas a ele muito depois, e, por esta razão e a que já tenho dado, os ventos frescos que por toda esta costa cursam da parte do mar, se livram os moradores de terem também cor preta e cabelo retorcido.<sup>418</sup>

O convencimento de Alviano só é alcançado com o detalhamento das explicações de Brandônio, afinal se viviam numa mesma linha, abaixo do Equador, por que os raios do sol teriam tornados uns pretos e os outros baças? Esse questionamento de Alviano provocou em seu interlocutor uma construção argumentativa que deixa transparecer vários elementos que demarcavam os “pretos”, pois estes teriam qualidades herdadas de Cã, e não teriam procurado se apartar delas, procriando dentro da mesma “nação”, uma nação de pessoas pecadoras na visão moralista e católica, somados ainda o fato da “cor” da pele e o cabelo retorcido, como marcas negativas da gente da Guiné.

Tal imaginário perpetrou todo o cotidiano colonial e foi transladado pelo Atlântico, numa forma de demarcar as fronteiras existentes entre a gente preta e os outros. Estes outros, no caso da costa do Brasil, seria a gente de “cor” baça, que possuía qualidades diferentes dos africanos, pois não eram fruto do pecado, e entre outros detalhes não tinham o cabelo retorcido. Essa gente baça, que era uma gente parda, era considerada mais “moderna” por Brandônio e Alviano<sup>419</sup>. Viviam num clima com ventos benéficos, o que estaria contribuindo para a grandeza do Brasil. Mas qual o lugar dessa gente “baça” ou melhor dizendo “parda”, ou seria “mulata”, ou melhor dizendo, as três dependendo da época e da localidade, ocupavam décadas depois na sociedade em Santo Antônio do Recife?

Nosso objetivo é tentar descortinar um pouco deste lugar, mostrando qual a relação existente na sociedade entre a “cor” e o lugar do indivíduo através dela. A análise que empreendemos busca através do exame dos batismos da freguesia de Santo Antônio do Recife feitos anos após os diálogos de Brandônio e Alviano, com isso queremos lançar luz sobre um aspecto ainda encoberto pela poeira do tempo, trazendo para a historiografia outras possibilidades de análise para além dos

---

<sup>418</sup> *Ibidem.* p. 59.

<sup>419</sup> *Ibidem.*

registros cartoriais e documentos oficiais que estão mais demarcados com o controle exercido pelos que estavam no poder.

Através dos registros de batismos, o que estamos encontrando, com exceção dos expostos, são grupos familiares, formados por gente das mais variadas qualidades e condições. Partimos da concepção de que existiram família(s), compostas nos moldes do catolicismo e também outras, com formações plurais, que não possuíam necessariamente a figura do pai, da mãe, presentes, o que não significa que eram desconhecidos e ausentes. Núcleos domésticos que tinham outros personagens, no caso dos escravos os seus senhores, os padrinhos em todos os outros, juntos eram figuras que ampliavam esta gama de gente que foi somada pela convivência e as necessidades cotidianas. Sem esquecer os filhos de outros criados como sendo do próprio ventre pela gente de cor, que acolheu e deixou heranças materiais e culturais.

### **5.1 – As consequências das misturas**

Gilberto Freyre já disse que a família e não o engenho foi o grande fator colonizador do Brasil desde o século XVI, tal constatação feita pelo antigo morador de Apipucos é um fato incontestável, afinal a família sempre foi o alvo de normatizações vindas do Estado e da Igreja. Era ela que deveria servir de exemplo para criação de uma sociedade com valores morais, que respeitava o seu rei e os valores emanados pelos centros de poder. Mas o contexto social moldou as expectativas dos indivíduos, estimulou a formação de outros arranjos familiares e os contatos entre a gente diferente que ocorre na América traz para o conjunto do mundo Ibero-americano novas dinâmicas.

Observar estas dinâmicas em relação à cor é algo que pode ser feito através dos registros de batismos, neles como já demonstramos é possível encontrar várias informações, e no caso dos pais, em alguns registros nos são colocados as qualificações de condição e qualidade que estes possuíam. Através delas podemos observar sua descendência, buscando identificar como as relações estabelecidas entre “cor” e “qualidade” dos pais era passada para seus filhos.

Nos registros da Matriz de Santo Antônio do Recife foram identificados 682 casais que tiveram seus nomes associados aos filhos, nem todos os homens e

mulheres apresentados como pais estavam casados conforme exigiam as normas eclesiásticas. Porém, isso não foi um impedimento para que fossem reconhecer a paternidade ou ainda assumir em nome de outrem. Os casos foram agrupados no quadro abaixo para que possamos identificar as “qualidades” e “cores” dadas para pais e filhos.

<b>Quadro XIV - cores e nações de pais e filhos 1790-1800.</b>							
<b>Pai + Mãe</b>	<b>Filhos</b>						
	Índio	Crioulo	Preto	Pardo	Cabra	Negro	Total
Africano + Africana	-	18	3	-	-	-	21
Africano + Crioula	-	17	-	-	-	-	17
Africano + Cabra	-	1	-	-	-	-	1
Africano + Parda	-	-	-	1	-	-	1
Branco + Parda	-	-	-	3	-	-	3
Branco + Crioula	-	-	-	2	-	-	2
Branco + Africana	-	-	-	1	-	-	1
Crioulo + Crioula	-	88	3	-	-	-	91
Crioulo + Branca	-	-	-	1	-	-	1
Crioulo + Cabra	-	-	-	2	-	-	2
Crioulo + Parda	-	-	-	2	1	-	3
Índio + Índia	2	-	-	-	-	-	2
Índio + Parda	2	-	-	4	-	-	6
Pardo + Africana	-	-	-	2	-	-	2
Pardo + Branca	-	-	-	1	-	-	1
Pardo + Crioula	-	-	-	7	3	-	10
Pardo + Parda	-	-	-	279	-	-	279
Pardo + Preta	-	-	-	2	-	-	2
Preto + Preta	-	4	4	-	-	-	8
Crioulo + NI	-	2	-	1	-	-	3
Pardo + NI	-	-	-	8	-	-	8
NI + Africana	-	5	-	-	-	-	5
NI + Crioula	-	3	-	1	-	-	4
NI + Parda	-	-	-	9	-	-	9
NI + NI	-	25	2	168	3	2	200
<b>Total</b>	<b>4</b>	<b>163</b>	<b>12</b>	<b>494</b>	<b>7</b>	<b>2</b>	<b>682</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Na organização deste quadro alguns elementos foram levados em consideração, o primeiro deles diz respeito ao pai, este foi posto sempre na frente das mães, seguindo a ordem que ocorria no registro de batismo; quando a “cor” ou “qualidade” do pai e da mãe vinha seguida ao nome do casal esta foi considerada para ambos, pois dentro da organização feita pelos vigários quando ambos tinham as mesmas características ocorria a colocação dos termos no plural ao final do nome de ambos; são apresentados neste quadro todos os casais encontrados

independentemente da “condição” jurídica que possuíam, já que o foco principal é observar o resultados das misturas; por fim, as ausências foram nomeadas com as sigla “N.I.”, que significa não informado e como falamos anteriormente acreditamos que a ausência da informação possa caracterizar que os pais possuíam uma situação social em que não era preciso ratificar no documento sua cor para sociedade, somente garantindo a classificação de seu rebento. No total, quando somados todos os registros em que ao menos alguns dos pais não têm sua “cor” ou “qualidade” informada este grupo representa 33,5% da amostra, restando um total de 453 casais em que podemos encontrar as cores/qualidades identificadas.

Numa sociedade em que se misturavam brancos, pretos e pardos, considerados aqui com suas derivações e ligações com pessoas de outras qualidades, não podemos esquecer que a “correspondência entre cor e condição social não caminhavam de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que os dois aspectos se confundiam ou se afastavam”<sup>420</sup>. Tal aspecto deve ser levado em consideração quando observamos as misturas, pois não são expressos nos documentos quais os critérios que levaram os casais a se unirem, muito menos se os frutos destes relacionamentos eram desejados ou foram concebidos de forma accidental. Porém, as “dinâmicas das misturas”, como nomeamos este tópico, podem nos revelar alguns aspectos da gente de cor e suas escolhas, numa mistura que inicialmente pode parecer puramente biológica, mais que vai além e reflete o social.

Ao analisarmos os dados do quadro observamos alguns aspectos que enumeramos abaixo:

- 1 – O grupo formado por casais em que existe o elemento africano é diminuto, o que pode indicar que os africanos não casavam com tanta frequência, ou se o faziam, procuravam não deixar descendência;
- 2 - Os africanos e crioulos casados com outros de mesma qualificação não resultaram em pardos;
- 3 – As misturas que tem algum homem ou mulher tidos por branco sempre resultou em pardos;
- 4 – O grupo dos pardos representa a grande maioria dos casais;
- 5 – Pretos e Índios são o menor grupo encontrado, como já demonstramos em outros momentos, eram a menor parcela entre a gente de cor;

---

<sup>420</sup> LARA. *Op. Cit.* 2007. p.131.

- 6 – Quase todas as uniões, mesmo com pessoas qualificadas diferentes deu origem a um pardo;
- 7 – Existia uma tendência de uniões com pessoas de mesma classificação.

A partir de tais constatações é preciso entender os seus significados sociais e exemplificar como algumas práticas podem ter sido refletidas nos batismos. Dos 21 casais formados por africanos, 1/3 deles tem ao menos a mulher forra, os outros 2/3 são de casais formados por homens e mulheres cativos. Estes casais deram origem a filhos crioulos e pretos, termos, que como já vimos, são aplicados para este tipo de descendência, o crioulo para designar que eram crias da casa e o preto sendo usado em finais dos setecentos como sinônimo nos registros. As nossas hipóteses de que poucos africanos casavam, e se o faziam não deixavam muitos filhos pode ser ratificada observando os registros.

O número reduzido de casais africanos cativos reflete que não existia um estímulo por parte dos senhores para união matrimonial deste grupo, algo que verificamos nos registros de matrimônio e para os primeiros cinco anos de funcionamento da Matriz não encontramos africanos casando<sup>421</sup>. Os que casaram no período estão representados entre os batismos, estas uniões talvez só fossem conquistadas depois de alforriados. E mesmo quando escravos ou forros eles não deixavam tantos herdeiros, o que podemos ratificar com os números da amostra, nela a presença de africanos entre casais só deu origem a 43 crianças em ambas as condições, livres e forras. Seria uma solução cotidiana encontrada para garantir a não perpetuação da escravidão em seus filhos legítimos? Ou ainda uma estratégia empreendida para permitir ao casal acumular pecúlio para compra de suas alforrias, algo que pode ter sido facilitado pela ausência de filhos, dando mais acesso a trabalhos urbanos que aceleravam o acumulo e sem ter o encargo de cuidar ou libertar filhos, o casal alcançava sua conquista mais rapidamente.

Outros dados mostram que os indivíduos quando casados com outros de mesma origem, sejam africanos com africanos, crioulos com crioulos, pretos com pretos sempre resultaram em crianças pretas e crioulas. Somados os casais com tal identificação temos 122 ocorrências, isso pode ser mais um fator de ratifica a ligação destes grupos com o cativo, um elo mais próximo com a escravidão do que o

---

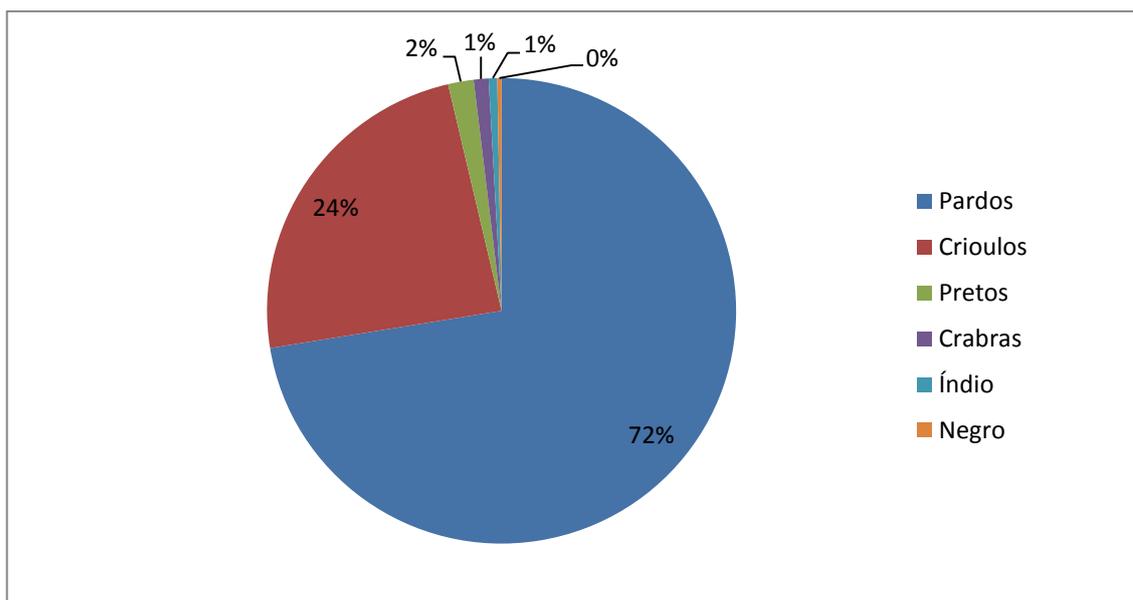
<sup>421</sup> SILVA. *Op. Cit.* 2010a. Especialmente cap. 2 e 3.

grupo de pardos, que também mantêm uma permanência de outros pardos em sua descendência, não existindo ocorrências de outras designações que levem este grupo a uma categoria que os ligue ao cativo. As únicas misturas em que era possível ao filho de um casal não nascer pardo ocorria quando a união de um crioulo com pardo ou o contrário, que resultavam num filho cabra, como abordamos em outro momento, gerando uma descendência mais escura, que não se enquadrava como crioulo, preto ou negro. Contudo, existia a possibilidade desse filho ser tido por pardo, as chances a partir da amostra são de que 2/3 das crianças nasciam ou eram classificadas como pardas e ou outros 1/3 seriam cabras.

As misturas em que existiu algum homem ou mulher branco sempre resultaram em indivíduos pardos, assim como os casais em que ao menos um dos membros era pardo. Estamos diante de um processo de mestiçagem biológica em que quase tudo resultaria em um pardo? Para usarmos uma linguagem biológica o pardo e o branco seriam os elementos dominantes e os demais recessivos nas relações, com exceção do crioulo que poderia fluir nas duas definições gerando o cabra?

A resposta para nossa pergunta pode ser encontrada quando observamos os totais encontrados de crianças pardas em comparação com as demais categorias de cor/nação. Dos 682 batismos com casais nomeados, 494 resultaram em filhos pardos, restando aos crioulos 163 ocorrências, seguidos por preto, cabra, índio e negro, com 17, 7, 4 e 2 batismos respectivamente. Vistos de outra forma, o gráfico abaixo com as porcentagens pode nos ajudar a entender o quão representativa é a incidência do nascimento de crianças pardas a partir dos casais constituídos aos olhos da igreja ou não.

#### **Gráfico IV - Filhos de casais identificados por cor/nação entre 1790-1800**



Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

O resultado das dinâmicas das misturas indica que socialmente existiu no passado colonial a tendência de enquadramento dos frutos das uniões sexuais serem classificados como pardos, sejam estes pais cativos ou livres. Mesmo quando subtraímos os casais “puros” de pardos com pardos do total da amostra, restam 403 casais, destes 215 deram origem a filhos pardos, um valor que representa mais de 53%. Como falamos anteriormente, quase todas as misturas com pessoas pardas ou brancas resultou em pardos, porém o número de casais que apresentam diferenças de cromatismos e/ou nações é diminuto, seus valores compreendem apenas 281 casos, se excluirmos os que não possuem dados informados este número cai para 52 ocorrências em que alguma mistura pode ser de fato identificada. Já o número de casais dentro do mesmo grupo alcança o quantitativo de 401 uniões onde se buscou outro igual para união. Vamos observar alguns casos de casais identificados que batizaram seus filhos, exemplificando os dados que encontramos e dando um pouco de “vida” através da nossa narrativa a situações do passado colonial.

A união com pessoas de mesma classificação pelo que vemos nos cruzamentos eram uma realidade na sociedade, afinal, manter-se dentro de um grupo garantia que sua prole nasceria e seria enquadrada dentro dele, evitando que misturas pudessem trazer alguma regressão na descendência. Os pardos foram os mais presentes nesta estratégia, o que garantiu a seus filhos a inclusão em um grupo que pode ser considerado privilegiado quando comparado aos demais. Três

casos podem servir para entendermos melhor nossos argumentos, conforme podemos ver abaixo:

Aos sete de junho de mil setecentos e noventa nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Reverendo Domingos Pereira de Mello batizou, e pôs os santos óleos a Joaquim, pardo, nascido nesta freguesia em maio do dito ano, filho de Lino Joze da Costa e sua mulher Francisca Maria da Salvação, pardos; foram padrinhos o Sargento Mor João Correa Amado, pardo, casado, e Anna de Oliveira, parda solteira; todos moradores desta freguesia; de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup><sup>422</sup>*

Aos vinte e dois de março de mil setecentos e noventa e quatro na Igreja de Nossa Senhora do Livramento desta freguesia do Sacramento de minha licença o Reverendo Joaquim Rodrigues dos Santos batizou com os Santos óleos a João pardo nascido nesta freguesia aos dezenove de fevereiro do dito ano, filho legítimo de João Gonsalves de Oliveira e de Ignacia Maria de Jesus, neto paterno de Manoel Gonsalves, e de Joanna de Oliveira, e materno de Ignacio de Mello e de Anna das Virgens todos pardos naturais desta freguesia. Foram padrinhos os avós maternos de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso)

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup><sup>423</sup>*

Aos dezessete dias do mês de novembro de mil setecentos e noventa e nove anos nesta Matriz do Sacramento da Vila do Recife o Padre Antônio Gonsalves Leitão de minha licença batizou, e pos os Santos óleos a Antônio, filho de Joze de Almeida dos Santos Roza Índio, natural de Santa Anna da Cidade da Bahia, e de sua mulher Felicia Joanna parda natural desta freguesia, neto por parte paterna de Simão Tavares, e de sua mulher Josefa Maria naturais da cidade da Bahia da mesma freguesia de Santa Anna, e pela materna neto de Tereza parda escrava de Joaquim Bernardo Barata; foram padrinhos Manuel Joaquim Ferreira Portugal, e Dona Bernarda Joaquina Pereira da \_\_\_\_ por procuração, que apresentou o dito Joaquim Bernardo Barata morador nesta freguesia, e para constar mandei fazer este assento que por verdade assinei<sup>424</sup>. (grifo nosso)

*Ignacio Alvares Monteiro  
Vigr<sup>o</sup> de S. An.<sup>to</sup> do R.<sup>e</sup>*

<sup>422</sup> AIMSSSAR - Livro de Batismos 1. p. 46.

<sup>423</sup> AIMSSSAR - Livro de Batismos 2. p. 172.

<sup>424</sup> AIMSSSAR - Livro de Batismos 3. p. 232.

Os dois Antônio e o João, são crianças que compõem o grosso dos filhos nascidos de casais legítimos, são todos pardos e através de seus nascimentos é possível perceber um pouco da mobilidade e das relações que existiam na freguesia. O Antônio nascido em maio de 1790 mostra a permanência de seus pais dentro do grupo que pertenciam, ratificado pela escolha dos padrinhos que foi um homem possuidor de um lugar social diferenciado, além de casado pertencia a esfera militar, o Sargento Mor João Correa. Sua madrinha era uma mulher solteira, mas que não deixou de ser demarcada como *parda*. Todos eram moradores da freguesia e ao contrair o parentesco espiritual com Antônio construíram ou fortaleceram laços com sua família.

A história da família de João se mostra ainda mais imbricada com o grupo dos pardos. Seu batismo é o único que não foi realizado na Matriz do Santíssimo, ocorreu na Igreja do Livramento, sede da Irmandade dos pardos da freguesia. A escolha por realizar o batismo do filho da família Gonsalves de Oliveira pode ser entendida como uma demarcação de espaços, no qual os pardos se apropriavam dos símbolos que caracterizavam o seu grupo e conseqüentemente sua identidade. Assim como Antônio, afilhado do Sargento Mor, João teve sua ascendência, ou para usar o termo que apresentamos no início de nosso texto, sua casta descrita no registro, mostrando que era fruto de pessoas pardas, desde os avós e não possuíam na sua ascendência, ao menos até a terceira geração familiar laços com o universo cativo.

O caso de Antônio, em finais do século XVIII mostra-se diferenciado, por mostrar uma formação familiar diversa, exemplo das dinâmicas próprias do contexto colonial em que escravos, livres e libertos estavam entrelaçados. Antônio é filho de um pai índio, natural da Bahia, possivelmente Santa Anna seria um dos antigos aldeamentos indígenas que Pombal através do diretório permitiu que continuassem existindo<sup>425</sup>. Essa experiência permitiu que vários indígenas passassem a ter contato com núcleos urbanos e, talvez tenha sido este o motivo de Joze de Almeida teve acesso a circulação no espaço colonial. Estabelecido em Santo Antônio contraiu

---

<sup>425</sup> O sistema de diretório funcionou até o ano de 1798, com sua extinção ocorreu um processo de decadência nas aldeias indígenas que tinham contato com os colonos. Arno e Maria Wehling indicam que “a supervisão político-administrativa dos indígenas passou da fase da escravidão e tutela missionária (século XVI a XVIII) para a fase de tutela estatal” nesta fase lembram que “o contato direto entre aldeias indígenas e as vilas portuguesas, o missionarismo” trouxeram uma “agregação” das aldeias “às vilas e cidades”. WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil Colonial**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. p. 321.

matrimônio com uma mulher que apesar de ser parda tinha um passado ligado ao mundo escravo. O documento não faz referência, mas possivelmente Felicia Joanna tenha sido uma mulher alforriada, pois sua mãe tinha um ventre que transmitia a escravidão. A avó de Antônio na época de seu nascimento era uma mulher escrava, uma das pardas cativas que ainda figuravam nesta condição, enquanto muitas outras já eram livres.

Os crioulos também apresentam casos de permanência dentro do grupo, alguns casais eram formados por membros com a mesma identificação, mas este o grupo que fica em segundo lugar entre estes casais. Vamos observar o caso de Antônio crioulo<sup>426</sup>, Theodozia crioula<sup>427</sup> e de Manuela crioula<sup>428</sup>. Seus batismos ocorrem entre 1790 e 1791, todos na Matriz conforme podemos ver em seus registros:

Aos quatorze de junho de mil setecentos e noventa nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Reverendo Joze Eloi da Silva batizou, e pos os santos óleos a Antônio crioulo nascido nesta freguesia a vinte e três de maio do dito ano filho legitimo de Joze Pereira dos Santos e sua mulher Maria do Carmo Crioulos naturais e moradores nesta freguesia. Foram padrinhos o Tenente Coronel Jacinto Ferreira e sua mulher Dona Ignacia Pereira Vianna por procuração que apresentou Vicente Ferreira Dias branco solteiro. Todos moradores nesta freguesia de que mandei fazer este assento, e por verdade assinei. (grifo nosso).

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup>*

Aos dezessete de junho de mil setecentos e noventa nesta Matriz do Sacramento de minha licença o Reverendo João Rodrigues das Virgens batizou e pos os santos oleos a Theodozia, crioula, nascida nesta freguesia aos dezesseis de maio do dito ano, filha de Joaquim Joze Pedro e sua mulher Maria Pedro crioulos, naturais desta freguesia. Foram padrinhos o Capitão João de Atamão Cisneiros, e sua mulher Dona Anna Maria de Jesus, todos moradores nesta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso).

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup>*

Aos vinte e sete de junho de mil setecentos e noventa e um nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o reverendo Joze Ignacio de Azevedo batizou e pos os santos óleos a Manuela Crioula nascida nesta freguesia aos dez do dito mês, filha de João Francisco e sua mulher Brigida de Mendonça Crioulos forros

<sup>426</sup> AIMSSAR - Livro de Batismos 1. p. 43.

<sup>427</sup> *Ibidem.* p. 51.

<sup>428</sup> *Ibidem.* p.172.

desta freguesia: foi padrinho Joze Alvez crioulo solteiro morador na Boa Vista: de que mandei fazer este assento e por verdade assinei. (grifo nosso).

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup>*

Os batismos de Antônio e Theodozia apresentam semelhanças e diferenças que podemos observar o lugar destes crioulos e as estratégias criadas para conseguir demarcar o seu lugar social. Ambos possuem entre os seus padrinhos pessoas estabelecidas na sociedade da Freguesia de Santo Antônio no final do século XVIII, são homens casados e pertencentes a esfera militar acompanhados de suas respectivas esposas com a designação de donas, um símbolo de distinção para as mulheres. Seus pais são homens e mulheres nascidos na localidade, crioulos, não sendo referidos como forros ou com uma ancestralidade africana direta, podem ter sido uma segunda ou terceira geração de pessoas crioulas que eram estabelecidas e conhecidas como tal, sem um passado escravo muito próximo. O que não acontece com a ascendência de Manuela crioula, que tem em seus pais a condição jurídica de forros, mostrando que a escravidão rondou o passado de sua família em um tempo não muito distante e que ela seria a primeira geração nascida livre.

### **5.1.1 - Filhos do vosso ventre**

Para tentar descortinar mais um pouco das cores/nações que surgiam a partir dos nascimentos de gente de cor, encontramos nas mães uma possibilidade de análise. Estas mulheres, em contraponto com as que abordamos anteriormente não tiveram os pais das crianças nomeados e qualificados com relação a sua origem. Os seus filhos são frutos de relacionamentos em que não podemos saber quem estava na outra ponta da relação. Não sabemos se eram outros iguais ou se os homens envolvidos nestes casos são seus senhores ou companheiros de senzala, se estes filhos são frutos da prostituição ou de casos sem o sacramento matrimonial.

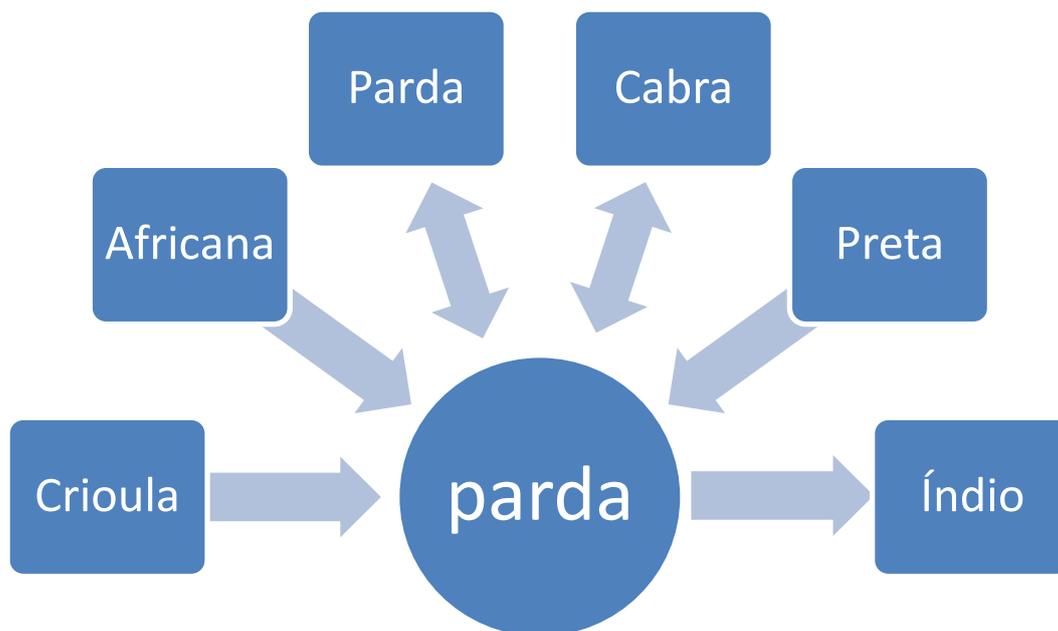
O foco nesta abordagem é saber qual o enquadramento que os filhos destas mulheres receberam. Para isso vamos observar metade dos anos da amostra que possuímos, tentando identificar se quando temos somente as mães permanecem os dados encontrados para os casais.

Quadro XV - Cor/Nação da Mãe X Cor/Nação do Filho 1790-1794								
Mães	Filhos							
	Índio	Africano	Crioula	Preta	Parda	Cabra	Negra	Total
Africana	-	2	348	1	75	18	3	447
Crioula	-	-	139	2	89	18	-	248
Preta	-	-	8	-	4	-	-	12
Parda	1	-	-	-	390	6	-	397
Cabra	-	-	2	-	10	7	-	19
Negra	-	-	3	-	1	-	-	4
Índia	4	-	-	-	-	-	-	4
NI			21	-	106	7	1	135
Total	5	2	521	3	675	56	4	1266

Fonte: Livro de Batismos 1e 2 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

O total de casos abordados compreende 1266 ocorrências, entre os anos de 1790-1794, distribuídos no quadro XV a partir da correspondência entre a mãe e seus filhos, de todas as condições jurídicas. Assim é possível encontrar uma variedade de situações a partir dos filhos dos ventres de cor. Os filhos de africanas correspondem a maioria, o seu ventre é o que esta presente em todas as categorias, com exceção do índio, o ventre destas mães gerou filhos pretos, cabras, crioulos, pardos, negros e inclusive os casos de filhos africanos, que como já mostramos antes podem ter sido comprados juntos com suas mães após a travessia do Atlântico.

Mães crioulas geraram filhos em quatro classificações. Encontramos os seus filhos entre os próprios crioulos, pardos, pretos e cabras, o que com exceção dos pardos a colocaria com uma descendência marcada pela proximidade com o cativeiro. Mães pretas e negras geraram filhos crioulos e pardos, fato que também ocorreu com as mães cabras só que acrescidas dos próprios filhos cabras. Já a mãe parda, que fica em segundo lugar nas ocorrências é a que menos apresenta diversificação dos filhos, somente sete casos não são de crianças pardas. Os demais 390 recebem tal classificação, mostrando que caso existisse uma mãe parda, seu filho receberia tal designação. Contudo, quase todas as outras mães geram filhos pardos, como podemos ver no organograma abaixo.



O fato destas mães não serem casadas ou não estarem ao lado dos pais das crianças possibilitou que seus rebentos fossem enquadrados em diversas categorias, talvez um indício de que estivessem mais sujeitas as demarcações feitas em decorrência das suas origens, em especial aquelas com um percurso mais próximo do cativo. A mãe africana é a que menos apresenta filhos pardos, mesmo sendo a de maior ocorrência conforme indicamos no quadro XV. Essa característica coloca a origem, a partir de um ventre africano como algo que não seria benéfico para a prole, a não ser que as mães conseguissem enquadrar seus filhos como pardos, que como vimos no capítulo anterior eram as crianças com mais acesso a alforria na pia batismal.

## 5.2 – Os filhos do pecado: concubinato e paternidade

O momento do batismo da gente de cor também foi usado para o reconhecimento de relacionamentos que não estavam legitimados pelos cânones católicos. Ficando registrado nos batismos alguns dos pecados condenados pela Igreja, mas que mesmo assim não foram impedimentos para salvação da alma das crianças fruto destas uniões. O que caracteriza bem o papel de salvação que o batismo deveria exercer, superando a situação pecadora.

Levar o seu filho, fruto de uma união esporádica ou em que os pais são considerados amasios ou concubinos era expor para toda sociedade calcada na

moral católica os deslizes cometidos. Seja pela fraqueza da carne como alegavam as cartas de perfilhação, ou pela realidade com a falta de recursos por parte da gente menos favorecida para custear o processo de banhos e conseguir o matrimônio católico. As marcas existentes por esse tipo de união eram carregadas pelos filhos ao longo da vida, afinal de contas, por mais que seus pais vivessem uma relação pública e notória de casados sem o serem de fato, para a Igreja os filhos tidos antes do matrimônio sacramentado eram todos filhos “naturais” e não legítimos como os que nascem após o casamento.

Na Vila do Recife, alguns casos podem retratar um pouco destas relações em que as crianças tiveram seus pais reconhecidos, não sendo registrados como filhos de mães solteiras como veremos no próximo tópico. Não podemos esquecer as noções que definiram as relações consideradas impróprias, como o concubinato e a mancebia. Segundo os dicionários viver amancebado era o ato de tomar uma mulher por concubina, por manceba. Tal pecado qualificaria as mulheres depreciativamente, como “mulher de má vida”<sup>429</sup>. O significado pode ser ampliado para o termo concubina que significava a mulher que habitava com um homem como se fosse sua própria mulher sem ser de fato, mas a situação que viviam era qualificada como concubinato, nele encontramos a associação com o pecado, pois este poderia dar-se com um homem casado<sup>430</sup>.

Entre a gente de cor encontramos alguns casos que compreendem situações de ilegitimidade, poucas, mas que não devem ser esquecidas por representarem as possibilidades que existiam na sociedade. Afinal, quantas das mães solteiras de cor não desejaram poder colocar o nome dos pais de seus filhos nos registros e foram impedidas por representar um risco para os homens que almejavam outros espaços sociais. Já é consenso na historiografia que muitas mães solteiras tinham como padrinhos os verdadeiros pais das crianças, mas que não assumiram a paternidade.

Dois batismos revelam que a Igreja, ao menos no contexto do Recife colonial procurou a salvação da alma da criança, relegando para o segundo plano o pecado que cometiam os seus pais. São os batismos de Caetana parda<sup>431</sup> e de Joanna

---

<sup>429</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** – (1712-1727). Coimbra: 1712. Vol. 1. p. 315.

<sup>430</sup> *Ibidem.* pp. 442-443.

<sup>431</sup> **AIMSSAR** - Livro de Batismos 2. p.83.

parda<sup>432</sup>. Ambos apresentam uma situação que era condenada pela moral cristã, com filhos considerados ilegítimos e adulterinos. Seguem os seus registros:

Aos dezenove de abril de mil setecentos e noventa e três nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio de minha licença o Padre Joze Ignacio Azevedo pos os Santos Oleos a Caetana parda batizada em perigo de vida pelo Reverendo Joze Gomes Diniz, nascida aos dezoito de outubro de mil setecentos e noventa dois filha de Jozefa Maria da Conceição parda solteira natural desta freguesia, e de João Gomes casado natural da Cidade de Olinda, o qual em minha presença disse que reconhecia por sua filha, e como tal me pediu a lançar neste assento. Assistiu aos Exorcismos Miguel Gomes dos reis casado morador nesta freguesia do que mandei fazer este assento, e por verdade assinei. (grifo nosso).

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup>*

Aos quatro de fevereiro de mil setecentos e noventa e quatro nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antônio o Padre Coadjutor Jozé Gonsalves da Trindade batizou com os santos óleos a Joanna parda nascida em dezembro de mil setecentos e noventa e três filha de Roza Francisca de Jesus parda solteira e de Apolinario Liborio dos Santos pardo solteiro, que em minha presença disse que reconhecia por sua filha, e como tal me pediu a mandaste lançar neste assento: ela natural desta freguesia, e ele natural da freguesia de São Frei Pedro Gonsalves. Foi padrinho o Reverendo Manuel Pinto morador no Recife o que mandei fazer este assento, e por verdade assinei. (grifo nosso).

*Feliciano Joze Dornellas  
Vigr<sup>o</sup> encomend<sup>o</sup>*

Caetana e Joanna são crianças pardas que tiveram o reconhecimento de sua paternidade por motivos distintos. A primeira era filha de pais solteiros, que através de um relacionamento fortuito, ilegítimo aos olhos da sociedade, teve o nome de seu pai nomeado, dando a ela o reconhecimento de paternidade ainda em vida, sem esperar que no futuro, próximo da morte fosse receber tal reconhecimento por parte do pai. Já Caetana só foi reconhecida meses depois de seu nascimento, provavelmente por se encontrar “em perigo de vida”, com isso o seu pai, que era um homem casado, temendo que sua filha pudesse morrer sem a salvação da alma reconheceu sua paternidade e conseqüentemente o adultério que tinha cometido em sua vida de casado com a parda Jozefa Maria da Conceição, mãe de Caetana e pela situação amante de João Gomes. O fato de nascerem de relacionamentos

---

<sup>432</sup> *Ibidem.* p.161.

ilegítimos nem sempre foi um impedimento de ascensão para estas crianças, elas precisariam ao longo de sua vida mostrar que não iriam repetir os erros de seus pais, afastando da sua trajetória a imagem do pecado o qual eram frutos. A história de Luzia serve para compreendermos um pouco destas necessidades e de como o passado esteve presente ao longo de sua vida.

### **5.2.1 – Luzia: devota, filha natural e viúva.**

Um exemplo de como o filho ficaria marcado como um filho natural, fruto de uma relação ilegítima pode ser encontrado no testamento de Luzia Francisca, que morreu no sábado, 11 de março de 1797. A história de Luzia mostra um pouco dos encontros que a colônia conseguiu proporcionar para homens e mulheres oriundos de origens distantes. Moradora de Fora de Portas na Vila do Recife Luzia Francisca dos Santos era uma mulher viúva de Valentim Dias de Paiva, e que tinha três filhos, eram eles: Manoel Francisco dos Santos, Francisca do Sacramento e Felix Dias de Paiva. Os dois primeiros já tinham tomado estado, eram casados. Já Felix ainda era solteiro na época em que foi feito o testamento, no dia 15 de fevereiro, poucas semanas antes da morte de Luzia. Talvez estivesse preparando o seu caminho para salvação da alma e não deixou de fazer seu testamento.

A história de Luzia não começou no Recife, ela era natural da Comarca das Alagoas e tinha nascido na freguesia de São Miguel. Seus pais eram pessoas com histórias distintas e que foram conectadas no Pernambuco Colonial. Luzia declarou que era “filha natural de Manuel Francisco dos Santos e de Inocência de Albuquerque, esta natural da Costa da Mina e aquele natural das partes da Europa”. Ambos os pais de Luzia eram falecidos na época. A origem de Luzia, que tem no pai europeu e na mãe africana suas raízes, a coloca numa classificação entre os dois extremos de cor que existia no período. Pelo que apontamos em nossa narrativa, sua classificação, baseado no cruzamento de seus pais, seria a de uma mulher parda.

Os dados levantados com o seu inventário não indicam os motivos que trouxeram Luzia para viver “fora de Portas” na Vila do Recife. Se veio por conta do casamento ou se já estava habitando a localidade quando casou é uma resposta que não teremos. Porém, mesmo tendo nascido em uma freguesia fora da

localidade, situada na Comarca das Alagoas, teve até no momento de sua morte exposto o fato de ser filha de um relacionamento não legitimado aos olhos da Igreja. Ao declarar que era “filha natural” teve rememorada e uma situação de ilegitimidade na sua história de vida. Algo que procurou contornar, inserindo-se nos preceitos morais ao contrair um matrimônio legítimo, assim como ensinando aos seus filhos o caminho ambicionado pela moral e valorizado pela Igreja.

Além de sua origem como filha de um casal composto por uma africana e um europeu, outros indícios associam a vida de Luzia a uma existência de mulher parda. Ao expressar suas vontades depois de morrer ela disse que:

Declaro que quero ser envolta no hábito de São Francisco, pelo qual se dará a quantia do acostumado.

Logo que falecer, que ser sepultada na Igreja do Pilar, onde sou irmã de São Gonçalo, sisa na dita Igreja.

Declaro que no dia do meu falecimento se dirão dez missas de corpo presente com a esmola de trezentos e vinte réis.

Declaro que se dirão mais duas missas a São Gonçalo para minha alma com a mesma esmola. Mais duas a Santa Luzia para minha alma.<sup>433</sup> (grifo nosso).

Em seus desejos, Luzia deixa claro que pertencia a uma irmandade, costume da época e acessível para todos os que pudessem pagar as taxas anualmente, e se enquadrassem nas regras dos compromissos de cada uma. A irmandade que Luzia fazia parte era a de São Gonçalo, um dos santos das irmandades de gente de cor que estavam espalhadas pelo Brasil Colonial<sup>434</sup>. Sua devoção para Santa Luzia, para quem roga que sejam feitas duas missas em intenção de sua alma transparece uma ligação com o catolicismo, pois Luzia, nascida na Comarca das Alagoas tinha o mesmo nome da santa dos olhos. A ligação de Luzia com uma irmandade em devoção a um santo ligado ao universo da gente de cor, pode ser entendido como um indício de afirmação de grupo. Funcionaria a irmandade como um espaço que congregava pessoas iguais na cor, que encontravam nela um *locus* de

<sup>433</sup> IHAGPE – Inventário de Luzia Francisca dos Santos – 1798. fl. 09.

<sup>434</sup> Entre os Santos de devoção da gente de cor no período colonial existiam: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Boa Morte, São Domingos, Nossa Senhora da Lampadosa, Senhor Bom Jesus, Santo Elesbão, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Bom Parto, São Gonçalo Garcia, Nossa Senhora das Mercês, São Jorge, Nossa Senhora de Santana. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008. p. 286. No testamento de Thereza Afonso, que viveu em Santo Antônio existem para o período outras irmandades, são elas: Santo Rei Baltazar, Santo Antônio Cantalagerona, São Benedito e a de Jesus Maria Jozé Lira. IHAGPE – Inventário de Thereza Afonso – 1768. fl. 5-6.

representação identitária<sup>435</sup>, que distinguia seus irmãos de outros que não tinham condição e/ou qualidades que lhe conferissem o acesso para se tornar irmão.

### 5.3 – Os “ventres” de cor no cativo e na “liberdade”

Escravidão e liberdade conviveram na sociedade colonial lado a lado, unindo e afastando mundos próximos e ao mesmo tempo dispares. Enquanto um possuía muitos deveres o outro estava repleto de direitos. Após estudarmos os processos de mistura e os seus resultados, iremos compreender como as mães de cor estavam tendo acesso a maternidade e a formação de famílias. Afinal, como lembra Freyre, a instituição familiar foi uma “órgão vivo e absorvente” que conseguiu constituir “sobre a base da econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas”<sup>436</sup>.

Tais funções foram exercidas por famílias tradicionalmente constituídas, sob a égide do catolicismo e outras, ilegítimas como falamos anteriormente, ou com formações que fugiam a regra de pais e mães e manifestavam-se através da formação de grupos, como o de mulheres africanas que constituiu Thereza Afonso e que veremos adiante. Antes disso vamos observar dois grupos distintos, o das mães solteiras e o das casadas, que estiveram batizando seus filhos. Nestes grupos iremos observar aspectos relacionados a cor/nação das mães, aliados os seus aspectos de condição jurídica e estado civil. Estas mães dentro da perspectiva que adotamos formaram sozinhas ou com seus parceiros uma família, em alguns momentos compostas por ela e seus filhos naturais, em outros com seus filhos legítimos e os consortes.

O quadro foi montado a partir da associação entre a condição jurídica das mães e o seu estado civil, considerando as uniões sacramentadas pela Igreja ou não. Assim, as mães com seus filhos ilegítimos foram consideradas como solteiras, afinal para a Igreja elas viviam numa relação não aceita. Além disso, o registro de batismo nos limita e não sabemos se de fato aquela relação era esporádica e o filho batizado fruto do acaso ou se era uma união duradoura, reconhecida socialmente e que só não tinha sido sacramentada na igreja. Por fim, o quadro contém o indicativo de mães viúvas que foram encontradas batizando seus filhos, não sabemos se

---

<sup>435</sup> *Ibidem.* pp. 266-281.

<sup>436</sup> FREYRE. *Op. Cit.* p. 85.

carregavam o título de viúva por ter perdido seus maridos grávidas, ou se eram mulheres que estando na viuvez engravidaram sem casar novamente.

<b>Quadro XVI - Condição Jurídica, Estado Civil e cor/qualidade das mães de crianças batizadas 1790-1800.</b>									
Condição jurídica das mães solteiras	Cor/qualidade das mães								
	Africana	Cabra	Crioula	Parda	Preta	Negra	Índia	NI	Total
Livre	-	-	1	2	-	-	-	1	4
Escrava	657	16	144	97	24	3	-	35	976
Forra	20	2	60	44	14	-	-	-	140
N.I	8	7	49	185	2	2	2	31	286
<b>Total</b>	<b>685</b>	<b>25</b>	<b>254</b>	<b>328</b>	<b>40</b>	<b>5</b>	<b>2</b>	<b>67</b>	<b>1406</b>
Condição jurídica das mães casadas	Africana	Cabra	Crioula	Parda	Preta	Negra	Índia	NI	Total
Livre	-	-	-	10	-	-	1	3	14
Escrava	14	2	11	3	1	-	-	3	34
Forra	7		22	3	2	-	-	3	37
N.I	10	2	99	298	6	-	-	217	632
<b>Viúva</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>-</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>8</b>
<b>Total</b>	<b>31</b>	<b>4</b>	<b>132</b>	<b>314</b>	<b>9</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>226</b>	<b>717</b>

Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Na composição do quadro XVI emergem números significativos do universo em que as mulheres estavam inseridas no Recife colonial. A observação dos dados referentes ao acesso que existia ao matrimônio é bem diferente, pois enquanto 717 mulheres eram enquadradas como casadas, outras 1406 estariam solteiras. Todas, independente da condição jurídica tiveram seus filhos batizados. A diferença corresponde a 66% de mães solteiras, contra 34% de casadas.

### 5.3.1 - Mães de cor casadas

Com o estímulo a propagação de filhos cativos, principalmente das africanas que vimos no tópico anterior, os números referentes as mães casadas africanas vem ratificar nosso argumento. Quando observadas as ocorrências só existem 14 africanas escravas casadas que tiveram filhos registrados. Tal número representa uma preferencia ou falta de estímulo senhorial para o casamento de seus escravos

no contexto urbano de Santo Antônio do Recife. Do total de 717 casos, pouco mais de 4% são de escravas casadas.

O grupo de casadas forras corresponde a 5,0%, número próximo das africanas, restando para as mães consideradas sem identificação de condição jurídica a maior presença, com 88,0%. Se computarmos estas mães como mulheres que tinham uma condição reconhecida pela sociedade que viviam, afinal eram todas moradoras da freguesia, podemos enquadrá-las no grupo de mulheres livres, e no caso das africanas em forras. Assim, entre as mulheres de cor casada, o grupo de mães livres é o que mais teve filhos, possibilitando o aumento do número de gente de cor que nascia livre na freguesia no final do século XVIII.

Quando separadas pela sua cor/nação estas mães casadas mostram os mesmos aspectos das mães solteiras. Se de um lado todas possuíam o mesmo *status* de possuir família e constituídas sob as normas tridentinas, do outro as diferenças se mostram favoráveis para as mulheres pardas. Comparando africanas, cabras, crioulas, pardas, pretas e índias, já que não existe ocorrência de mulher negra casada, vemos que o grupo de pardas com 314 mulheres casava quase três vezes mais do que as crioulas, com 132 casos e 10 vezes mais do que as africanas.

Estes casamentos podem ser exemplificados com os batismos dos filhos, onde identificamos mães e seus consortes inserindo os filhos no mundo cristão. Dando uma continuidade aos valores que lhes foram conferidos com o matrimônio e obedecendo ao preceito do cresci e multiplicaí, para propagar a fé entre os homens.

### **5.3.2 – Mães Solteiras**

Quando nos detemos na análise dos grupos encontramos dentro das mães solteiras diferenças ao número de partos pela cor/nação e pela condição jurídica. Poucas mães foram classificadas como livres, somente quatro delas foram nomeadas assim, se somarmos a este grupo o de mulheres sem informação chegamos a um patamar de 290. Em segundo lugar fica o grupo das mulheres que receberam a condição de forras, alcançando um total de 140 nascimentos. O grupo majoritário e que tem 69% das ocorrências é formado por mulheres cativas, que a

partir das senzalas existentes no núcleo urbano propagaram através do ventre a escravidão.

Os dados para estas mulheres cativas apontam para a existência de um estímulo a reprodução a partir do cativo, onde os senhores amealhavam novas propriedades a partir do ventre de suas escravas. Se considerarmos que o escravo cria da casa, seria mais raro de ser encontrado para venda e conseqüentemente quando posto teria um preço diferenciado, investir na reprodução em cativo era uma chance de aumentar o patrimônio, em especial para homens e mulheres que não tinham tantos recursos.

A diferenciação dos grupos dentro da condição cativa é um ponto interessante de observação. Na construção do quadro XVI foram emergindo diferenças que corroboram os dados encontrados para outros cruzamentos, que indicam que pertencer ao grupo de pardos seria melhor do que ser enquadrado nos demais. Considerando as divisões de cor/nação encontradas temos o seguinte quantitativo: 657 africanas, 144 crioulas, 97 pardas, 24 pretas, 16 cabras e 3 negras, respectivamente.

Os números podem ser analisados em duas perspectivas: existiu na geração anterior a década de 1790 um investimento maior em compra de mulheres africanas, o que pode ter sido reflexo de uma baixa de preços em decorrência de fatores econômicos. Ou ainda, essa presença africana na verdade fosse um costume da localidade, com uma presença bem demarcada de mulheres oriundas de Angola. Para corroborar ambas as hipóteses só um estudo sobre a entrada de africanos na freguesia na segunda metade do século XVIII nos fornece tal resposta, por enquanto só nos resta ver os dados encontrados nas avaliações feitas em inventários, que trazem os preços de cativos africanos, claro que valorizados ou depreciados a partir das suas vivências no Novo Mundo.

### **5.3.3 – Um Zeloso sacristão e senhor de escravos**

Se pensarmos economicamente os escravos constituíam uma mercadoria e foram fundamentais para o funcionamento da sociedade colonial em toda América Portuguesa, pois foram eles que exerceram, seja no campo ou nas áreas mais urbanas, os principais papéis na movimentação do cotidiano. Tal caráter foi

observado por Gilberto Freyre que os qualificou, ao lado dos portugueses, como colonizadores, ponto no qual concordamos e acrescentamos que além de ser a força “motriz”, os cativos e seus descendentes conseguiram perpetrar novas formas de existência e constituíram possibilidades de reconhecimento e significação do novo, contribuindo para as mestiçagens que caracterizaram os contatos ocorridos no Brasil colonial ao longo dos três séculos de existência<sup>437</sup>.

O seu valor, para além de um simples bem que sofreu variações do mercado<sup>438</sup>, no Brasil e na África, tinha e tem significados para história da formação social não só brasileira, como pernambucana em específico. Circulando nos engenhos, nos seus arredores, realizando o leva e traz de mercadorias, informações e culturas, o escravo foi um elemento social que conseguiu deixar suas marcas na realidade em que estiveram inseridos. Em alguns momentos assimilando o comportamento dos seus senhores, em outros emprestando o tom, a cor, dando um significado só seu, ao que devolvia como instrumento para sociedade.

Possuir um cativo significou mais do que ter um bem, angariava o dono uma nova ou maior condição, uma espécie de valor simbólico que não era acessível para todos, e os que o conseguiam alcançar ostentavam, seja na casa, na rua e até após a morte. Entretanto, como existia uma lógica de mercado, esses cativos não estavam em oferta por todos os locais, as engrenagens cotidianas possibilitaram a existência de mercados organizados, com circulação de clientes e produtos para exibição e compra.

O preço de um cativo variava de acordo com suas qualificações, algumas atribuídas ainda no momento de sua compra na África, como é possível observarmos nas palavras abaixo sobre a importância da estatura do negro, pois

---

<sup>437</sup> FREYRE, *Op. Cit.*

<sup>438</sup> A partir da observação dos inventários e testamentos no período entre 1788 e 1814 é possível verificar os preços dos africanos arrolados para o Recife colonial. Tais dados indicam que existia uma variação em tais mercadorias, sendo avaliados no ano inicial por 90\$000 mil réis, chegando ao valor de 110\$000 mil réis menos de vinte anos depois. Se comparados com a África a partir dos dados de Lovejoy para o mesmo período o preço seria de 63\$800 mil réis e em 1814 50\$390. Contudo, não podemos esquecer que estamos abordando neste caso escravos “boçais”, enquanto os presentes nos inventários já possuíam o conhecimento da localidade e estavam inseridos. Sobre o valor dos escravos africanos em Pernambuco ver: SILVA, Gian Carlo de Melo. A presença de africanos em Pernambuco: aspectos sobre escravidão, família e sociedade no período colonial – séculos XVI ao XIX. *In: Revista Ultramares*, nº3, vol. 1, jan/jul, 2013. pp. 27-28; LOVEJOY. *Op. Cit.* p. 219.

uma peça com mais de 1m,82, sem defeitos físicos e com 25 anos de idade era diamante de primeira água. Abaixo de 1,65 ou cinco pés, perdia muito valor. A falta de um dente, dedo, uma belide desvalorizavam as peças. Dois pretinhos, de boa aparência de 5 a 10 anos valiam por uma peça, três entre 10 e 15 anos por duas. Tinham futuro nos eitos da América. Valiam muito menos as mulheres. E se traziam filhos lactantes estas eram tidas à conta de quantidades desprezíveis, tanto mais quanto se tornava muito provável que durante a jornada oceânica desaparecessem oferecidos os seus cadáveres à voracidade dos tubarões.<sup>439</sup>

Uma verdadeira mercadoria, escolhida e valorizada por seus aspectos de perfeição e força, mesmo que para isso fosse preciso ocorrer falsificações, feitas pelos vendedores para enganar os seus clientes na outra margem do Atlântico. Entre estas fraudes, que visavam esconder defeitos ou principalmente a idade existia uma “técnica” empregada que consistia em raspar os pelos dos cativos mais velhos com o uso da navalha, em especial no rosto, mas quando estes insistiam em aparecer ou deixar vestígios de sua existência “friccionam a pele com pedra-hume, deixando-a unida e macia como se nunca tivera barba”<sup>440</sup>. Assim, com uma pele nova, escondiam a idade da mercadoria, valorizando o seu preço. Como descobrir a fraude no momento da compra? Só existia uma maneira, passar a língua “pelos lugares onde o pelo poderia crescer”<sup>441</sup>, tática que provavelmente nem todos os compradores foram capazes de desvendar ou realizar.

Mas voltando para ao Recife colonial é possível observar essa inserção de mulheres africanas a partir dos inventários deixados pelos senhores, em sua maioria bancos. Nos deteremos na observação do caso de Henrique José Brainer, membro de uma família conhecida e que já falamos em alguns momentos de nossa narrativa. Ao observarmos os cativos da família de Henrique José Brainer, podemos entender alguns locais de inserção do trabalho escravo e o seu papel na dinâmica familiar do senhor. Todos os cativos que foram passados por dote para as suas filhas e os demais que pertenciam à família eram nascidos na África e dedicados ao serviço da casa, detalhes que só nos são revelados por conta da morte do patriarca no ano de 1811. Devido à existência de vários herdeiros, as filhas que tinham recebido dote tiveram que incorporar novamente seus bens na avaliação para divisão igualitária

---

<sup>439</sup> SILVA, Leonardo Dantas. SILVA, Leonardo Dantas. (org) **Estudos sobre escravidão negra** 1. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. p. 181.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p.182.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

com todos os descendentes<sup>442</sup>. Entre os bens deixados, com exceção do sítio de terras, os mais valiosos eram os cativos e compunham um total de onze peças que tinham os seus serviços determinados, como podemos perceber no quadro que segue:

<b>Quadro XVII - Escravos da Família Brainer -1811</b>				
<b>Nome</b>	<b>Origem/Nação</b>	<b>Idade</b>	<b>Serviço</b>	<b>Valor<sup>443</sup></b>
<b>Manuel</b>	Congo	20	Casa	90\$000*
<b>Joana</b>	Rebolo	20	Casa	110\$000
<b>Bernardo</b>	Angola	30	Casa	30\$000*
<b>Antônio</b>	Angola	20	Casa	110\$000
<b>Matias</b>	Angola	20	Casa	110\$000
<b>Tereza</b>	Angola	-	-	110\$000
<b>Izabel</b>	Angola	20	Casa	110\$000
<b>Domingos</b>	Angola	25	Casa	110\$000
<b>Joaquim</b>	Angola	40	Sítio	100\$000
<b>Manoel</b>	Angola	30	Sítio	120\$000
<b>Vicente</b>	Angola	25	Sítio	80\$000*
<b>João</b>	Angola	28	Sítio	80\$000*

Fonte: **IHAGPE** - Inventário de Henrique Jozé Brainer – 1811.

A compra de africanos, teoricamente vindos da região de Angola, realizada ao acaso por Henrique, seguia a tendência que existia em Pernambuco. Pois, com o comércio negreiro português voltado para o porto de Luanda, a região da Costa da Mina a partir da segunda metade do XVIII teve gradativamente diminuída sua participação no comércio com Pernambuco<sup>444</sup>. Outro motivo pode ser encontrado no argumento fornecido por Tollenare de que os cativos vindos de Angola “eram os

<sup>442</sup> Tal prática era costume no período e visava uma divisão justa dos bens da família. Para maior aprofundamento consultar o título XCVI, no livro IV das Ordenações Filipinas.

<sup>443</sup> Os valores identificados com \* são referentes aos cativos que no momento da avaliação estavam doentes ou possuíam defeitos físicos.

<sup>444</sup> No período entre 1759-1777 a entrada de escravos vindos de Angola era de 29.733, enquanto os da Costa da Mina chegavam a 7.801. O que mostra a existência deste comércio mais numa proporção de aproximadamente 4 Angolas para 1 escravo Mina. Além disso, existia um afastamento dos interesses na arrematação dos contratos reais para escravos da Costa da Mina, permanecendo tais contratos nas mãos da Fazenda Real e não na de particulares. Tais dados corroboram o que foi apresentado anteriormente por Lovejoy e por Oliveira sobre o direcionamento do comércio para região de Angola no século XVIII. Os dados para Pernambuco foram analisados por Suely Almeida e Jéssica Sousa, para um maior aprofundamento ver: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; SOUSA, Jéssica Rocha de. O comércio de almas: as rotas entre Pernambuco e a costa da África – 1774-1787. In: **Revista Ultramares**, nº3, vol 1, jan/jul, 2013. pp. 44-45.

mais hábeis e mais convenientes para o serviço nas cidades”<sup>445</sup>. Segundo relatos da época, a compra de cativos era realizada nas ruas, logo após o desembarque, poucos foram os senhores que cumpriram o período de quarentena que deveria ser feito na região de Santo Amaro – local que em meados do XIX passou a abrigar o cemitério público.

Com uma escravaria dividida entre os contextos das freguesias de Santo Antônio do Recife e o sítio de Bezerras, a família Brainer estava inserida em espaços distintos, com funções complementares para o abastecimento e sustento das necessidades do próprio núcleo doméstico, e de um comércio que poderia ser mais abrangente. Os cativos do sertão eram somente homens, chamavam-se: Joaquim, Manoel, Vicente e João dedicados às atividades rurais nas terras da família. O transporte das mercadorias no contexto urbano do Recife, muitas vezes foi realizado pelas canoas, comandadas por escravos canoeiros que faziam o transporte através do Rio Capibaribe, passando por debaixo da ponte da Boa Vista que liga a Freguesia de Santo Antônio, moradia da família, a freguesia que deu nome à ponte<sup>446</sup>.

Em relação aos cativos domésticos, que eram homens e mulheres - todos moradores da freguesia de Santo Antônio - podemos tecer um pouco do seu cotidiano a partir das entrelinhas da fonte. A presença de mulheres - com exceção de Joana, identificada como “Rebolo”, tem nas outras cativas, Tereza e Izabel, que foram designadas por “Angola” - pode caracterizar que estas estariam exercendo atividades cotidianas de um sobrado urbano, no caso dos Brainer, um sobrado que ficava na Rua do Sacramento nº 468<sup>447</sup>. A quantidade de escravos necessários ao bom funcionamento de uma casa de uma família, segundo Tollenare, seria em torno de dez ou doze. Em sua passagem pelo Recife, o viajante não deixou de sofrer com a falta de bons criados, já que não existiam, pois até no palácio do governo, tudo era realizado por escravos, não existindo criados brancos<sup>448</sup>. Suas palavras expressam um pouco dos costumes considerados nobres na época em Portugal, afinal possuir entre seus serviçais criados e não cativos era um fator de distinção social, promovendo um diferencial aquela família que vivia o que no Brasil ficou conhecido

---

<sup>445</sup> TOLLENARE. *Op. Cit.* p. 147.

<sup>446</sup> *Ibidem.* p. 26.

<sup>447</sup> *Ibidem.*

<sup>448</sup> *Ibidem.* p. 269.

como “lei da nobreza”<sup>449</sup>. Assim, o uso dos criados seria mais aceitável do que o trabalho do escravo, um detalhe que no cotidiano diferenciava plebeus e nobres numa sociedade hierarquizada<sup>450</sup>.

Quanto ao grupo de escravos, podemos identificar os cativos Bernardo, Domingos, Antônio, Matias e Manuel “Congo”, que compunham o restante da escravaria urbana de posse dos Brainer e que, além dos serviços domésticos, observamos o envolvimento destes nas atividades de uma possível fabricação de velas sob o comando da família, que deveriam abastecer mais do que o núcleo doméstico, pois as quantidades estocadas de cera eram bastante significativas, mais de 300 kg<sup>451</sup>. A presença constante de Henrique Jozé Brainer na Igreja do Santíssimo Sacramento, detectada pela frequência com que foi testemunha de casamento e padrinho de batismo, quando associados ao estoque de cera bruta, afora o de cera amarela, nos leva a acreditar numa fábrica de velas e a existência de um comércio nas proximidades ou dentro do espaço sagrado, administrado de perto pelo senhor, afinal era o sacristão, mas realizado pelos seus escravos.

Uma das escravas dos Brainer nos interessa particularmente, ela foi uma das mães africanas que batizou seu filho na Matriz do Santíssimo Sacramento ao longo da década. No dia 9 de dezembro de 1794, após o dia da Imaculada Conceição, esteve na igreja Izabel do gentio de Angola, escrava de Henrique Jozé Brainer para batizar a sua filha Joanna crioula. Quem realizou a cerimônia foi o reverendo Jozé Ignacio de Azevedo, inserindo a crioula no mundo do catolicismo, mesmo sendo fruto de um relacionamento sem indicação do pai, pois Izabel era mãe solteira. O padrinho foi Angelo Pinto Pereira, um homem pardo e morador no Recife. Sua ligação com Henrique e Izabel não sabemos, mas o fato de ter atravessado a ponte que ligava as duas ilhas e ter estado presente no batismo não pode deixar de ser um indício de ligação com a mãe ou com o dono das escravas<sup>452</sup>.

O fato de também ter escrava procriando, sem uma união sacramental, pode indicar que Brainer se enquadra no grupo que estimulou o nascimento de filhos de suas escravas. Porém, não conseguimos identificar outras de suas cativas

---

<sup>449</sup> SILVA. *Op. Cit.* 2005. p. 136.

<sup>450</sup> Conforme Nizza, uma das distinções de uma pessoa nobre na colônia estaria no fato de viver a “lei da nobreza” e dentro dela o fato de possuir escravos era um distintivo. Assim, enquanto para a nobreza em Portugal ter cativos não seria algo benéfico, no Brasil colonial ser senhor de escravos no final do XVIII e início do XIX ainda era um fator de distinção. *Ibidem.* p. 321.

<sup>451</sup> IAHGPE - Inventário de Henrique Jozé Brainer - 1811.

<sup>452</sup> AIMSSAR - Livro de Batismo 2 - 1792-1795.. p. 263.

procriando, ao menos até o momento de sua morte em 1811, além disso, com as doações que fez pelos dotes de suas filhas, algumas escravas podem ter continuado tendo filhos, mas agora com novos senhores, os genros de Henrique Brainer. Fato concreto é que a filha de Izabel não era mais propriedade da família quando da morte de seu senhor. Existem três possibilidades: Joanna não conseguiu sobreviver aos primeiros anos de vida, ou foi vendida antes da morte de seu Senhor ou ainda pode ter sido doada para alguém em pagamento de dívidas ou um presente.

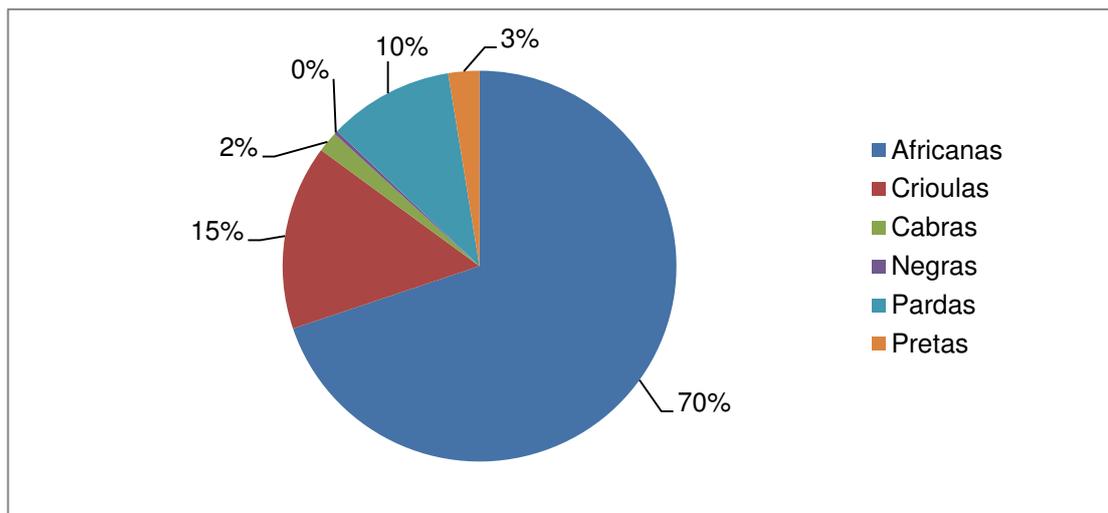
Ser simplesmente doada no momento do nascimento foi uma situação que aconteceu com Severina *parda*, escrava de certa Rita Maria Joaquina, que no momento do batismo da filha de Pascoal Correa Lima Indio e de sua mulher Florencia, “deo a dita criança Severina a seu Irmão Antônio de Paiva Castro”<sup>453</sup>. Estamos diante de uma família que vivia entre a fronteira do cativeiro e da liberdade, pois os pais da criança apresentavam condições jurídicas diferentes, enquanto ele era livre, sua esposa era propriedade de Rita, o que dava a ela a possibilidade de exercer o seu direito de propriedade. O casal não surge em nossa narrativa agora, basta lembrarmos que em 1793 Pascoal e Florencia tinham dado para Rita outra escrava, caso que mostramos no item 2.7.

Visto mais de perto, a partir da escravaria da família Brainer, o contexto da escravidão de africanas na freguesia vamos observar outras mulheres pertencentes aos demais grupos de cor. Ficando em segundo lugar temos as mães crioulas, que aparecem 140 vezes batizando seus filhos, seguidas pelas pardas com 97 ocorrências. Se compararmos as porcentagens, veremos que estas mães podem ser consideradas com um melhor acesso a não reprodução em cativeiro. O gráfico abaixo pode materializar os dados encontrados no quadro que estamos analisando.

#### **Gráfico V – Distribuição das Mães escravas solteiras por cor/nação 1790-1800**

---

<sup>453</sup> *Ibidem.* p. 272.



Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Todos os grupos aparecem bastante distanciados das africanas que falamos antes, mostrando as diferenças existentes na sociedade. Mais uma vez, o grupo de pardos é que se apresenta diminuto, o que traria para o contexto de Santo Antônio o crescimento do acesso deste segmento ao mundo das alforrias e da liberdade, pois considerando as mulheres sem condição informada como mães livres o grupo das pardas ocupa o primeiro lugar das ocorrências com 187 casos de mães solteiras livres batizando seus filhos. Já as crioulas, apesar de serem quantitativamente superiores as pardas, quando consideradas somente as mães forras elas estão a frente das pardas. Os significados destes dados mostram que ser parda colocava a mulher mais distante de um passado escravo, já que as mães livres estão mais presentes neste grupo. Já as crioulas, estariam tendo um acesso a alforria, conquistada ao longo da vida adulta, amealhada a través do trabalho e/ou dos serviços prestados aos seus senhores.

#### 5.3.4 - Os “senhores de cor” e o escravo dono de escravo

Parece ser algo contraditório falar em escravos que tinham seus próprios cativos. Em um primeiro momento seria mais lógico que ao sofrer as intempéries do cativo, escravos buscassem a liberdade sua e dos seus, e não que estivessem perpetuando a relação de dominação exercida entre o senhor e escravo, tornando cativos outros iguais a ele em condição. Porém, tal relação foi algo que existiu no cotidiano da América portuguesa, afinal, como já demonstramos, uma das formas de

diferenciação social era ser senhor, mesmo que dentro de um cativeiro. Tais “senhores-escravos” conseguiam alcançar um patamar diferente dos demais membros do grupo, em alguns casos vivendo uma dicotomia entre ser servo e senhor ao mesmo tempo. Uma vivência tênue, já que por ser cativo não possuíam direitos, muito menos a garantia dos bens que possivelmente tivessem adquirido. Um exemplo disso ocorreu no segundo domingo de maio no ano de 1798<sup>454</sup>, quando a preta Anna Maria, filha dos também pretos Maria e João, escravos de João Baptista, já não era mais uma escrava proprietária de outra escrava, neste caso, da crioula Feliciano Maria do Espírito Santo.

O fato de não ser mais dona da escrava não impediu que seu nome estivesse marcado no casamento da sua antiga cativa Feliciano, que no dia 13 de maio contraiu matrimônio com o pardo Antônio Francisco Borges. Ambos, além de já possuírem a condição de forros, passam a ser um novo casal que descendia de pais escravos e estavam construindo uma nova família de cor, que deixou como herança para seus descendentes uma condição diferente das que possuíam, afastando a cada geração o estigma do cativeiro existente na ascendência familiar. Já Anna Maria, antiga sinhá de Feliciano, não tivera o mesmo destino da sua ex-escrava, pois, segundo o registro, ainda continuava cativa junto com seus pais na época do enlace, quem sabe até possuindo outros escravos que poderiam trabalhar para seu sustento e de seu senhor. Anna não é uma regra no espaço colonial, sua condição de senhora e escrava é algo que vemos como emblemático das possibilidades e não como fator determinante, onde todos os escravos que acumulassem pecúlio comprariam um cativo e não sua própria alforria. Talvez, o valor pedido pela liberdade de Anna fosse mais alto do que a compra de uma cativa crioula, tendo assim optado por adquirir uma escrava e com o tempo acumular mais recursos, não só para sua libertação como a de seus pais.

Outro grupo, formado por alguns cativos que alcançaram a liberdade e conseguiram constituir algum cabedal, também passaram a comprar os seus próprios escravos. Assim, além de forros, tornaram-se senhores passando a perpetuar o cativeiro entre os seus “irmãos”, iguais na cor, mas diferentes na condição social. Na análise dos registros de batismo entre os anos de 1790 até 1801 é possível encontrar pessoas de cor que eram senhores de outros homens e

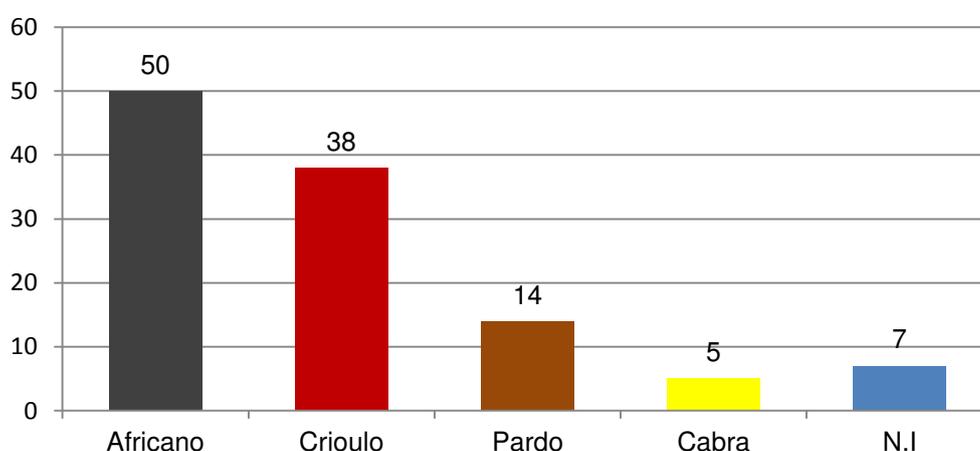
---

<sup>454</sup> **IMSSAR** - Livro casamento 2 - p. 18.

mulheres, pardos, crioulos, pretos etc. O que pode ser destacado é a existência de uma preferência por africanos, sendo poucos os crioulos e pardos registrados como propriedade de outros homens e mulheres com o tom de pele mais próximos da tez preta. Esse fato pode denotar uma diferenciação necessária para que visualmente fosse distinguido o proprietário e o seu escravo, que sendo crioulo ou pardo poderia ter a pele mais clara que o seu senhor, podendo causar alguma confusão aos olhos da sociedade.

Identificamos nos batismos que a presença de escravos crianças pardas ou crioulas estava diretamente ligada as suas mães, em sua maioria mulheres africanas. Com isso é possível associar que a vivência destes sujeitos de cor em meio à escravaria dos “senhores de cor” estaria condicionada a uma propriedade anterior, sendo o filho crioulo ou pardo, um bem que surgiu posteriormente, fruto de um ventre africano e cativo. Essa constatação nos leva a afirmar que existiam famílias, mesmo que formadas somente por mãe e filho, dentro de algumas dessas “senzalas” de “senhores de cor”, que aumentavam suas posses cada vez que um novo rebento nascia e assim afastavam cada vez mais a escravidão da sua existência anterior. Tal hábito pode ser uma herança social, existente desde o século XVI, como foi demonstrado nos testamentos analisados anteriormente. Como podemos perceber no gráfico abaixo, a preferência pelos africanos era algo constante nos registros, seguido dos escravos qualificados como crioulos, pardos, cabras etc.

**Gráfico VI – Escravos dos senhores de cor entre 1790-1800**



Fonte: Livro de Batismos 1,2 e 4 da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

Ao analisar tais informações referentes aos batismos, Janaina Bezerra, em estudo sobre os pardos em Recife<sup>455</sup>, afirma que os dados catalogados apontam uma suposta autonomia financeira de algumas mulheres pardas e negras que, na ausência de maridos, gozaram do privilégio de possuir escravos. Ampliando o foco da análise é possível observar que existe a preferência pelos cativos africanos por desses “senhores de cor”, se lembrarmos dos escravos de Henrique José Brainer, veremos que o acesso aos cativos permanece igual ao que ocorria numa família de senhores brancos. Ainda no caso das mulheres, que conseguiram comprar escravos, tanto brancas como de cor, optaram quase sempre por adquirir outras mulheres<sup>456</sup>, o que podia ocorrer devido aos valores morais da época ou a uma estratégia bem definida, a de estimular a procriação e conseguir aumentar suas posses como identificamos nos batismos analisados, em um contexto como este, é impossível descartar esta ideia.

Entre os batismos podemos exemplificar o caso de José crioulo, filho de Marcella do gentio da Angola. Mãe e filho eram escravos de Joanna, uma preta casada com Jozé de Moura. O caso é ainda mais rico ao observarmos os padrinhos de José, que são os pretos Caetano de Souza e Francisca Barrozo, ele ainda cativo e ela forra. O batismo ocorreu no mês de maio de 1790 na matriz do Santíssimo Sacramento do bairro de Santo Antônio, um mês após o nascimento da criança<sup>457</sup>. O registro deixa em suas entrelinhas um cotidiano marcado pela presença de laços horizontais e verticais, identificados pelas ligações familiares e de compadrio entre pretos e crioulos, que uniam dentro e fora do cativeiro homens e mulheres livre ou cativos, construindo uma rede social que poderia ser acionada em um momento de necessidade.

Muitas mulheres que foram escravas, principalmente as africanas, tornaram-se senhoras de escravos, especialmente de outras cativas oriundas da África, formando famílias de cor compostas principalmente por mulheres, que viviam das atividades de ganho dentro dos centros urbanos e que conseguiram movimentar o cotidiano colonial. Em estudo realizado para São João Del Rey, a historiadora Sheila

---

<sup>455</sup> BEZERRA, Janaina Santos. **Pardos na cor e impuros no sangue: etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço urbano pernambucano do XVIII**. Dissertação. O Autor. Recife, 2010. p. 59.

<sup>456</sup> O preço das mulheres africanas também era um atrativo para compra, elas eram comercializadas mais baratas que os homens. WOOD-RUSSEL. A. J. R. Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. In: **Tempo**, nº 12, 2001. p. 31.

<sup>457</sup> **IMSSAR** – Livro de Batismo 1 - 1790-1792.. p.15.

Faria conseguiu rastrear o que chamou de Sinhás Pretas<sup>458</sup>, mulheres que formavam um grupo unido em torno de uma africana que conquistou sua alforria e constituiu um cabedal para comprar suas próprias cativas. Na hora da morte, estas senhoras deixavam para suas escravas bens que possibilitavam a permanência da unidade familiar ou a formação de novos núcleos comandados por africanas. Todo o trabalho estava voltado para as ruas, o abastecimento, serviços de costura, alimentos, mas também ganhavam a vida como agenciadoras do metal dourado, verdadeiros “bancos” para penhor de objetos em ouro que circulavam em um mercado comandado por mulheres negras.

Em Pernambuco, os registros também indicam a existência das Sinhás Pretas, presentes no cotidiano urbano do Recife e inseridas na sociedade, construindo laços e exercendo o seu lugar de senhoras de escravos. O caso de Thereza Afonço, que era dona de duas escravas<sup>459</sup> tem uma trajetória exemplar, que engloba algumas das possibilidades que a escravidão poderia oferecer a um cativo alforriado.

Oriunda da Costa da Mina, Thereza fez questão de lembrar que conquistou sua alforria graças aos seus esforços, pagando pela sua liberdade. Tais esforços após sua alforria também possibilitaram que em sua nova vida conseguisse acumular pecúlio para comprar duas cativas, Anna e Maria, que chegaram a Pernambuco depois de embarcadas na mesma localidade que sua senhora, o que para o período comprova as ligações existentes na primeira metade do século XVIII entre a Capitania e a região conhecida como Costa da Mina<sup>460</sup>.

Após serem adquiridas, passaram a ajudar sua dona no seu cotidiano e para acumular pecúlio, garantindo o sustento para todas. As atividades que poderiam exercer eram várias dentro do cotidiano colonial, desde engomadeiras, lavadeiras ou outras ações ligadas ao trabalho doméstico. Porém, ao nos aprofundarmos na documentação emergem mais claramente quais atividades exerciam. A presença de equipamentos de ralar milho liga Thereza e as suas escravas diretamente ao

---

<sup>458</sup> FARIA. *Op. Cit.* 2004.

<sup>459</sup> IAHGPE - Inventário de Thereza Afonso – 1768.

<sup>460</sup> Ana Staben aborda os negócios ocorridos entre os comerciantes de escravos de Pernambuco e os da Costa da Mina no trato com os escravos para a primeira metade do século XVIII, trazendo dados significativos em relação à quantidade de navios e de corpos cativos trasladados pelo Atlântico. Infelizmente a autora não apresenta preços para Capitania de Pernambuco, repetindo os valores encontrados por Schwartz para Bahia. STABEN, *Op. Cit.*

mercado de abastecimento em que muito provavelmente vendiam comidas, cuscuz e outros quitutes derivados do milho.

Com a morte de Thereza, o elo entre a família é rompido e os laços que ligavam suas escravas são desfeitos, seguindo os desejos de sua antiga senhora ambas passam a viver em condições diferentes.

Anna, com quarenta anos de idade, teve sua alforria condicionada ao pagamento de 40\$000 mil réis, que deveriam ser adquiridos em dois anos após a morte de sua senhora, preço que correspondia a quase metade do valor de um cativo com idade menor no mesmo período, indicando uma desvalorização em decorrência dos anos de vida que Anna possuía. Para isso, deixou como herança para Anna os instrumentos usados para ralar milho, atividade que ajudaria na conquista do pecúlio necessário para adquirir a carta de alforria. Anna, não precisou de tanto tempo para conquistar o valor para sua liberdade, pois em 1769 já tinha entregue ao testamenteiro a quantia estipulada por sua sinhá.

Já Maria, continuou cativa, tendo que pagar semanalmente um cruzado ao inventariante e responsável pelos bens de Thereza, o capitão Antônio Francisco Lessa, e no ano de 1775, ainda aparecia como escrava quando foi arrolada por testemunha do processo movido na disputa pela herança de Thereza. O que levou sua antiga senhora a diferenciar Maria e Anna é algo que não saberemos. Talvez um laço mais forte, que transcendia a relação senhor-escravo e que ajudou Anna a ter maiores possibilidades de conquistar a liberdade, junto com os bens deixados por herança. Vale lembrar que mesmo com a morte de Thereza, suas escravas continuaram inseridas no cotidiano, exercendo suas atividades de “ganhadeiras” pelas ruas do Recife do século XVIII, contribuindo juntamente com outros cativos na construção da sociedade da época, uma conseguindo mudar sua condição saindo do cativeiro para liberdade, a outra, anos depois ainda vivia inserida na escravidão. Seus destinos para além do que emerge nas fontes é algo que só é possível tornar apreensível no campo das possibilidades históricas. Assim, talvez Anna e Maria tenham constituído novos núcleos domésticos, casado, tido filhos ou quem sabe tornaram-se novas sinhás após conquistarem suas alforrias definitivas, seguindo o mesmo caminho trilhado por sua antiga dona, adquirindo escravas e mudando em definitivo sua condição social, passando do papel de mercadoria para o de senhoras de escravos.

Como observamos até o momento, a construção de laços horizontais e verticais foi uma estratégia empreendida pelos escravos africanos, alguns gerando filhos e outros apenas contraindo matrimônio com outros escravos. Além disso, as ligações proporcionadas pelo apadrinhamento fizeram parte dessas ações, o que garantia apoio e um lugar onde homens e mulheres de cor poderiam recorrer. Superando as impossibilidades do cativeiro e articulando um jogo de negociação, cativos e senhores, conseguiam alcançar benesses para ambos os lados, possibilitando a formação de famílias, melhorando condições de vida e dando a esperança de uma alforria em forma de agradecimento, algo que deve ter acalentado muitos desejos de fuga e revolta por parte dos escravos. Para estes, ao conquistarem alguma diferenciação, conseguiam maior destaque junto aos demais companheiros, passando a ser uma espécie de espelho a ser seguido.

Já alguns dos que conseguiram acumular algum pecúlio passaram a imitar o comportamento social que tinham aprendido a valorizar, pois só com eles estariam conquistando sua liberdade em definitivo, um valor mais simbólico para o ex-escravo do que para outro homem que tenha nascido livre. Além disso, criavam novos laços, construindo novas formas de sociabilidade com um grupo de escravos que era sua propriedade, possibilitando para estes as mesmas esperanças que um dia fizera parte de seu imaginário enquanto era cativo.

Os valores monetários destas conquistas, seja da liberdade ou da compra de um bem, variaram ao longo dos anos, mas não deixam de ratificar o bom investimento que era adentrar o mercado de escravos e adquirir algumas peças em meio aqueles seres expostos para venda. Nos testamentos consultados poucos são os homens e mulheres, que independentemente da cor de sua pele deixaram de investir neste bem, pois tinham conhecimento de que se usados da maneira correta podiam multiplicar sua riqueza, seja estimulando a procriação como o caso de José Alves de Castro, que em sete anos possibilitou a um casal de cativos ter cinco filhos.

Para materializarmos de outra forma os números apresentados, alguns objetos usados na época podem nos servir de paralelo para analisarmos o quanto significaria em termos financeiros ter um cativo e o que poderia ser comprado em seu lugar. Um bom exemplo pode ser tirado dos bens imóveis arrolados nos inventários, em que algumas casas valiam menos do que o preço de algum cativo para mesma época. Uma morada de casas deixadas por Thomé de Miranda para

sua família em 1794, localizadas na Rua do Mundo Novo próximo ao Hospital da freguesia de Santo Antônio do Recife, “com quinze palmos de frente e de fundo quarenta e três”<sup>461</sup>, foram avaliadas em duzentos mil réis. Este valor correspondia na época ao necessário para compra de dois cativos conforme as avaliações presentes nos inventários com escravos, o que indica que apesar da localização e da necessidade de moradia, possuir um escravo seria um investimento mais rentável, pois com o trabalho deste era possível acumular o necessário para comprar uma casa.

Pensando em outros pertences de valor e que configuravam entre os desejos de algumas mulheres no período colonial e até hoje, encontramos as avaliações feitas nas joias deixadas por Maria dos Prazeres em 1788. Após sua morte, compareceu diante do juiz de órfãos o viúvo José da Silva Neves, identificando-se como inventariante da sua falecida mulher, buscava ele realizar os trâmites legais para dispor dos bens deixados por ela e que tinha direitos. A lista de bens indica que Maria era uma senhora que tinha um gosto por joias, não só para si, como também para sua santa de devoção que além de ser feita no metal precioso, ainda estava adornada com duas voltas de cordão em ouro e que foram avaliados em mais de treze mil réis. Entre os outros objetos, estes que eram usados pela senhora, existiam braceletes, todos “em ouro, finos e com o peso de sete oitavas que a mil e quatrocentos reis a oitava importa em nove mil e oitocentos Réis”<sup>462</sup>. Comparando seus adornos em ouro com o valor dos cativos no quadriênio da sua morte, vemos que somente com uma dezena destas peças seria possível comprar um escravo, o que ratifica ainda mais o diferencial social que possuir um cativo poderia angariar ao seu dono.

A partir dos dados que foram expostos concluímos que o papel da escravidão em Pernambuco mostra permanências encontradas para outras localidades da América portuguesa e que as famílias de cor, formadas nestes casos por cativos e forros, existiram e deram a sua contribuição para construção da sociedade colonial, cuidando de seus senhores, plantando, colhendo, fazendo alimentos, circulando pelas ruas, usando sua força para movimentar a engrenagem cotidiana de uma sociedade mestiça.

---

<sup>461</sup> IAHGPE - Inventário de Thomé de Miranda 1794.

<sup>462</sup> IAHGPE - Inventário de Maria dos Prazeres 1788.

Quando analisamos os cruzamentos que existiram na Freguesia de Santo Antônio do Recife no final dos setecentos encontramos a tendência de que estas uniões resultem em crianças pardas. Este enquadramento majoritário entre os pardos, em especial nos frutos de uniões em que as diferenças entre cor/nação são mais perceptíveis, indica que caso existisse uma prole fruto de uma união de pessoas de cor dispares os pais deveriam procurar a “melhoria” do rebento, incluindo-o dentro de um grupo já aceito socialmente e que estava mais afastado de uma ancestralidade africana. Talvez estejamos diante de um processo de pardialização, em que a construção social do ser pardo passa a ser estimulada e almejada pela gente de cor.

Esse processo pode ser percebido quando comparamos os pardos com todos os demais segmentos de cor e identificamos que seja na escravidão, ou no mundo dos livres, as pessoas pardas possuíam os melhores índices, não necessariamente os representados em maior número. Estes números podem ser vistos no acesso ao casamento, as alforrias, ao menor quantitativo de pardos cativos. Assim, diante da impossibilidade que indica Brandônio e Alviano nos seus diálogos de se passar de uma categoria para outra, ou de mudar de cor de preto para branco, se construiu social e culturalmente um novo lugar, que não era branco, com suas qualidades e melhores condições, mas também não era negro, ligado ao cotidiano do cativo, aos gentilismos vindos da África.

## 6 - Algumas conclusões

*(...) crédito, lustre, honra, e gloria, de todos, os que pela sua cor se chamam Pardos. Este é aquele nome, que proferido com outros termos, e tomado em linguagem vulgar, se vos lançava até agora em rosto, quase por desprezo, como com menos politica o faziam alguns, sem mais razão, ou só com a sem razão, de não teres os Pardos um Santo, que canonizasse a vossa cor, mas hoje, que vos aparece um Santo da vossa cor, e já canonizado, já o nome vos não pode servir de desdouro algum, antes sim de muita glória, pois em o Beato Gonçallo Garcia, Santo da vossa cor, vos deparou Deus um restaurador, ou redentor das calunias do vosso nome.*

*Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão – 1745<sup>463</sup>.*

Ao longo dos capítulos procurei mostrar como estavam inseridas as pessoas de cor na sociedade colonial em Santo Antônio do Recife, uma gente que através do cotidiano conseguia transpor regras e adaptar suas necessidades de sobrevivência e inserção social. Foi possível conhecer como os termos e conceitos dos dicionários dos setecentos podem ser percebidos na documentação eclesiástica, através das categorias encontradas nos batismos conseguimos definir o que era o *cabra* para o contexto que analisamos. Uma definição que pode ser encontrada em outras localidades e que ainda precisa ser melhor entendida, mas a possibilidade de ter surgido um novo significado para um termo que originalmente referia-se a um animal e foi transposto para designar homens e mulheres, não deixa de ser um indicativo das adequações que o cotidiano solicitava que fossem realizadas.

Foi possível perceber as diferenças existentes entre o que seria cor e o que qualificamos como nações. Separando assim o que era preto, pardo e branco e suas variações como o negro, do que foi demarcado como crioulo. Que como vimos não era simplesmente um sinônimo de escravo filho de africana nascido no cativo, este era um de seus sentidos, mas não o único, pois existiam famílias formadas por crioulos sem referencias a um passado cativo muito próximo. Entre a gente de cor, os crioulos, são um grupo que em muitos momentos só perde para os pardos. O grupo que emerge como majoritário em diversas ocasiões, com maior acesso ao casamento, a formação de famílias, ao acesso de padrinhos livres, contrastando

---

<sup>463</sup> JABOATÃO. *Op. Cit.* p.168.

com os demais, que possuem um menor quantitativo de ocorrências que os ligam ao mundo da liberdade. Gente, que apesar de cores, nações e condições civis diversas moldaram o seu cotidiano.

Ainda mostramos como através do sacramento do batismo é possível entender a sociedade, que imprime nos registros eclesiásticos suas escolhas e marcas, permitindo para o pesquisador perceber este passado, embora nos seja fornecido em peças soltas, o que nos impõe a tarefa de montar o quebra-cabeça, criando uma possibilidade de interpretação. No contexto da escravidão, dentro do cativeiro, a gente de cor foi demarcada na legislação eclesiástica, sendo levada pela lei para receber os santos óleos, africanos, seja do gentio de Angola ou da Mina, precisou mostrar que estava aceitando o mundo cristão. A escolha de dias que marcam a cristandade para os batismos coletivos de africanos mostra o papel educativo exercido pelo sacramento, funcionando não só para afastar os “gentilismos” da gente trazida da África, mas para simbolizar a salvação, o caminho da fé como o acesso à Deus.

Vistos a partir das ocorrências podemos afirmar que a geração de escravos que estava nascendo na freguesia era majoritariamente crioula, seguida por pardos, africanos e se considerarmos que pretos e negros também podem compor o seguimento de crioulos pelas lógicas dos dicionários da época o número de crioulos seria acrescido de mais 70 casos, o que representaria 53% da escravaria batizada. O número de pardos encontrados em menor quantidade pode significar que este grupo tinha menos possibilidades de continuar escravo, já que são encontrados no momento da alforria mais pardos sendo libertados. Ainda vimos que ao compararmos os casos de africanos, cabras, crioulos, pardos, pretos e negros a formação de laços de compadrio dependia da cor/nação de quem era batizado, pois quanto mais próximo de uma origem africana, menos padrinhos livres são encontrados, algo que muda quando o batismo refere-se a um pardo ou crioulo, que são os únicos que possuem madrinhas livres indicadas nos registros, algo que não acontece com os demais, mesmo que todos fossem escravos.

Todos os dados apontam que existia uma lógica de apadrinhamento, que deveria funcionar para estes atores sociais como uma troca ou concessão social, em que o cativo, em especial o pardo, construía laços com pessoas pertencentes ao mundo dos livres. Já aos demais, restava em primeiro plano uma construção de

redes horizontais dentro do cativeiro ou fora dele com outros em igual condição jurídica. A escolha por padrinhos livres não ocorria ao acaso, já que formar laços com pessoas de melhor condição, seja ela social ou econômica, favorecia o futuro das crianças, garantindo novos laços e inserção na comunidade a qual passariam a fazer parte desde o seu nascimento. Além disso, afastavam o fantasma do cativeiro, garantindo fama e publicidade para sua condição de crianças de cor livres desde o nascimento numa sociedade escravocrata, proporcionando para pardos, pretos, cabras, crioulos e até descendentes indígenas redes de proteção contra as discriminações que existiam na época e que em alguns casos poderia ceifar toda liberdade que aprenderam a conquistar e vivenciar no Recife de outrora, para gente de cor, em uma sociedade escravista sempre rondava o fantasma de reescravização.

Assim como os escravos, o anseio pela liberdade e sua manutenção podem ter servido de parâmetro norteador para sociedade colonial, em especial ao grupo composto de gente de cor, sejam elas livres ou escravas. Uma diferença entre o universo da escravidão e da liberdade pode ser demarcada com os crioulos, enquanto livres estes conseguem mais acesso aos padrinhos de mesma condição, apesar de apresentarem alguns membros com vestígios de cativeiro, mas não possuem padrinhos cativos. Enquanto são escravos, o número de padrinhos livres é reduzido, já os de cativos e forros apresenta um quantitativo maior. Sem esquecer que o crioulo aqui é entendido como uma variável das misturas, não necessariamente é um escravo, ou muito menos um filho de mãe africana, já que estas geraram vários filhos pardos, o que mostra uma lógica diferenciada das dinâmicas das misturas biológicas ocorridas no Recife de outrora e por que não nos espaços da América colonial.

Os pardos continuam sendo um segmento diferenciado entre a gente de cor, demarcando uma fronteira invisível socialmente, porém bem definida pelos membros da população de cor da época em análise. São eles que marcam os limites entre o mundo da liberdade, composto pela gente livre, que procura assegurar através dos laços de compadrio sua condição diferenciada dos demais segmentos de cor. Já a gente crioula, preta, negra mesmo sendo livre, tinha maior facilidade de ter associado um passado mais próximo da escravidão que seria entregue, aos olhos da sociedade pela sua tez mais escura, menos próxima ao branco.

No caso da roda dos expostos, uma instituição trasladada da Europa para o território colonial veio atender os anseios de moralização e da caridade católica. Assim, acolher os enjeitados era uma forma de eliminar “manchas” na colonização, seja pela pouca moral imputada a população ou a falta de atos cristãos que concebia a existência de crianças mutiladas por animais depois de terem sido abandonadas, morrendo sem o sacramento do batismo. Por outro lado, a roda foi um espaço de manifestação das ações de um “bom cristão”, lá ele poderia expressar a caridade, mesmo que o interesse maior fosse individual, a salvação de sua alma. Os membros da Misericórdia também não escapam deste bojo, afinal essa é a lógica da devoção cristã, onde cada um deve procurar cultivar em vida boas ações para obter a salvação eterna, talvez o número repetido de apadrinhamentos não tenha passado pura e simplesmente de uma oportunidade vislumbrada por estes homens de conseguir colocar mais caridade na sua contabilidade no caminho para os céus.

Como vimos a proximidade com uma pele mais clara trazia benefícios que estavam implícitos socialmente, que as misturas poderiam ser processadas de forma estratégica para melhorar a condição das novas gerações. A mãe africana é a que menos apresenta filhos pardos, mesmo sendo a de maior ocorrência conforme indicamos. Essa característica coloca a origem, a partir de um ventre africano como algo que não seria benéfico para a prole, a não ser que as mães conseguissem enquadrar seus filhos como pardos, que como vimos eram as crianças com mais acesso a alforria na pia batismal.

Os dados para as mulheres cativas apontam para a existência de um estímulo a reprodução a partir do cativo, onde os senhores amealhavam novas propriedades a partir do ventre de suas escravas. Se considerarmos que o escravo cria da casa, seria mais raro de ser encontrado para venda e conseqüentemente quando posto teria um preço diferenciado, investir na reprodução em cativo era uma chance de aumentar o patrimônio, em especial para homens e mulheres que não tinham tantos recursos, inclusive a gente de cor dona de uma escravaria diminuta, pode parecer perversa, mas esta nos parece ser a lógica. Homens e mulheres de cor integraram-se a sociedade escravista, buscando obter seus símbolos de distinção e *status* social.

Quando analisamos os cruzamentos que existiram na Freguesia de Santo Antônio do Recife no final dos setecentos encontramos a tendência de que estas

uniões resultem em crianças pardas. Este enquadramento majoritário entre os pardos, em especial nos frutos de uniões em que as diferenças entre cor/nação são mais perceptíveis, indica que caso existisse uma prole fruto de uma união de pessoas de cor dispares os pais deveriam procurar a “melhoria” do rebento, incluindo-o dentro de um grupo já aceito socialmente e que estava mais afastado de uma ancestralidade africana. Talvez estejamos diante de um processo de pardialização, em que a construção social do ser pardo passa a ser um estatuto almejado pela gente de cor. Esse processo pode ser percebido quando comparamos os pardos com todos os demais segmentos de cor e identificamos que quer seja na escravidão, ou no mundo dos livres, as pessoas pardas possuíam os melhores índices. Estes números podem ser vistos no acesso ao casamento, as alforrias, ao menor quantitativo de pardos cativos. Assim, as palavras de Frei Jaboatão feitas em 1745 e que abrem estas considerações finais, estejam representadas nos batismos, quando se observa que o grupo de pardos representava não só uma cor, mais um status social almejado e São Gonçalo Garcia teria conseguido dar o crédito e a honra para uma gente de cor, que tinha na cor da pele um elo com o cativo, tinha na cor da pele o negro misturado com o branco, mas que precisava se inserir e garantir o seu espaço na sociedade colonial.

## 7. Fontes

### 7.1. Fontes Impressas e Dicionários

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Brasília: Senado Federal, 2006.

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **A Escrita no Brasil Colônia**: um guia para leitura de documentos manuscritos. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2003.

ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier & MELLO, José Antônio Gonsalves de. (orgs) **Cartas de Duarte Coelho a El Rei**. 2ª edição. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997.

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1997.

AZURARA, Gomes Ennaes. **Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné**. Paris: J. P. Aillaud. 1841.

BARLÉU, Gaspar. **O Brasil holandês sob o conde João Maurício de Nassau**. Brasília: Senado Federal, 2009.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)**. Coimbra: 1712.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. 3º ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997.

Carta Caminha *In*: [www.objdigital.bn.br/acervo\\_digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://www.objdigital.bn.br/acervo_digital/Livros_eletronicos/carta.pdf)

**Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal**: recompiladas por mandado d'el Rei D. Filipe I. Ed fac-similar da 14ª Ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. V. 38- c

COSTA, F. A. Pereira da. **Anais Pernambucanos**. 1493-1590. Secretaria do Interior e Justiça – Arquivo Público Estadual: Recife, 1951.

COUTO, Dom Domingos Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, Propostas e Aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito Senhor Celebrou em 12 de Junho do ano de 1707. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

GALVÃO, Sebastião Vasconcellos. **Dicionário corográfico, histórico e estatístico de Pernambuco**. 2ª ed. Recife: CEPE, 2006.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra & História do Brasil – 1576**. Edição Conjunta. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1995.

**História da Conquista da Paraíba**. Brasília: Senado federal, 2010.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e Prefácio de Luís da Câmara Cascudo; estudo introdutório e organizado por Leonardo Dantas Silva; 11. ed. Atual. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002. 2v.

KOSTER, Henry. **Como melhorar a escravidão**. Natal: EDUFRN, 2003.

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Vol. II. Reprodução fac-similar da Edição de 1858. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

Livro do Tombo do Mosteyro de São Bento de Olinda. *In: Separata da Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*. V. XLI, 1946-1947.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Fontes para a história do Brasil Holandês: A economia açucareira**. 2º ed. Recife: CEPE, 2004.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Fontes para a história do Brasil Holandês: Administração da Conquista**. 2º ed. Recife: CEPE, 2004.

Parecer do Conselho Ultramarino sobre a conquista dos Palmares. 26 de janeiro de 1680. *In: GOMES, Flávio dos Santos*. (org.). **Mocambo de Palmares: histórias e fontes (séculos XVI-XIX)**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

*Relação Verdadeira da guerra que se fez aos negros levantados do Palmar ... In: OLIVEIRA, Lêda Maria*. A primeira *Rellação* do último assalto a Palmares. **Revista Afro-Ásia**. Nº33. 2005.

SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2010.

SILVA, Antônio de Moraes. **Diccionario da língua portuguesa** – recompilado dos vocabulários impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTÔNIO DE MORAES SILVA natural do Rio de Janeiro oferecido ao muito alto, e muito poderoso Principe Regente Nosso Senhor. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. [1ª edição em Lisboa, Oficina Simão Tadeu Ferreira, em 1789, 2v.] [<http://www.brasiliana.usp.br/dicionário/edição/2>] v.1

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. 9ª Edição. Recife: FJN, Ed. Massangana, 2000.

TAUNAY, Afonso D'Escragnole. **Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil Colonial**. *In: SILVA, Leonardo Dantas*. (org) Estudos sobre escravidão negra 1. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

TOLLENARE, L.F. **Notas Dominicais**. Recife: CEPE, 1978.

VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

## 7.2. Fontes Manuscritas

### 7.2.1. Arquivo Histórico Ultramarino

AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 43, doc. 3866.

**AHU**, Pernambuco Avulsos, Cx. 42, doc. 3803

**AHU** Pernambuco Avulsos, Cx. 138, doc.10266.

AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 82 doc. 6867.

**AHU** Pernambuco Avulsos, Cx. 138, doc. 10259.

### 7.2.2. Biblioteca Nacional

JABOATÃO, Frei. Antônio de Santa Maria. Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Economiástico, recitado em a nova celebridade, que consagram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor: o Beato Gonçalo Gracia, Na sua Igreja do Livramento em Santo Antônio do Recife, aos 12 de setembro do ano de 1745. *In*: Fr. Antônio de Santa Maria Jaboatão. **Jaboatão Mystico em correntes sacras dividido. Corrente Primeira Panegyrica, e Moral, oferecida, debaixo da Proteção da Milagrosa Imagem do Senhor Santo Amaro, venerada na sua Igreja Matriz de Jaboatão, ao ilustríssimo e excelentíssimo Senhor Luiz Jozé Correa de Sá, Governador de Pernambuco, por Fr. Antônio de S<sup>ta</sup> Maria Jaboatão, Filho da Provincia de Santo Antônio do Brasil.** Lisboa, Oficina de Antônio Vicente da Silva, Anno de 1758. 292 pp.

### 7.2.3. Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife - IMSSAR

#### Batismos

Livro de Batismos 1 – 1790-1792.

Livro de Batismos 2 – 1792-1795.

Livro de Batismos 4 – 1798-1801.

#### Casamentos

Livro de Casamento 1 – 1790-1797.

Livro casamento 2 – 1796-1806.

#### Irmandade do Santíssimo Sacramento

Livro de receitas e despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife 1791-1809. Mapa de Irmão por Ordem Alfabética 1791.

### 7.3 - Instituto Arqueológico Histórico Geográfico Pernambucano - IAHGPE

Inventário de Rosa Maria 1751

Inventário de José de Freitas de Andrade 1762

Inventário de Basílio Rodrigues Seixas Junior 1763

Inventário de Thereza Afonso 1768

Inventário de Inácia dos Santos 1768

Inventário Diogo José dos Campos 1777

Inventário de José Alves de Castro 1778

Inventário de Bernardo José de Souza 1784

Inventário de Maria dos Prazeres 1788

Inventário de Micaela dos Anjos 1794

Inventário de Thomé de Miranda 1794

Inventário de José Antônio de Almeida 1800

Inventário de Henrique Jozé Brainer 1811

### 7.4 Referências Bibliográficas

AGUALUSA, José Eduardo. **Nação Crioula**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O Sexo Devoto**: Normatização e Resistência feminina no Império Português – XVI – XVIII. Recife: Editora Universitária UFPE, 2005.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e Sobreviver em Uma Vila Colonial**: Sorocaba, Séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2001.

BOMFIM, Manoel. **O Brasil na América**: caracterização da formação brasileira. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BOXER, Charles R. **Relações raciais no Império Colonial Português 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. **O Império Marítimo Português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CABRAL, Alcileide. **A sorte dos enjeitados** – o combate ao infanticídio e a institucionalização da assistência às crianças abandonadas no Recife (1789-1832). São Paulo: Annablume: FINEP, 2008.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito Racial** – Portugal e Brasil-colônia. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo – Recife, 1822-1850. Recife: Editora UFPE, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, Estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento** – Fortuna e Família no Cotidiano Colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FIGUEIREDO, Luciano. **Barrocas Famílias**: Vida familiar em Minas Gerais no Século XVIII. Rio de Janeiro: HUCITEC. 1997.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das Senzalas**: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. **História e Ensino de História**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala** - Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª Edição. São Paulo: Global, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. **A arqueologia de Palmares** – sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o pecado**: na sociedade colonial paulista (1719-1822). São Paulo: Annablume, 1998.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares** – história, símbolos e memória social. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

\_\_\_\_\_. **História de Quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Apresentação: Palmares, historiografia e fontes. In: GOMES, Flávio dos Santos. (org.) **Mocambo de Palmares**: histórias e fontes (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GRUZINSKI, Serge. **Les quatre parties du monde**. Histoire d'une mondialisation. Paris: Éditions de La Martinière, 2004.

- \_\_\_\_\_. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUEDES, Roberto. **Egressos do Cativo**: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798 - c.1850). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.
- HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas** – As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.
- HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KARASCH, Mary C. **A vida dos Escravos no Rio de Janeiro – 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KLEIN, Herbert S. **O tráfico de escravos no Atlântico**. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2004.
- \_\_\_\_\_. & LUNA, Vidal Luna. *Escravismo no Brasil*. São Paulo: Edusp: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010.
- LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LIMA, Ivana Stolze. **Cores, marcas e falas**: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. **As Vítimas-Algozes – Quadros da Escravidão**. 3ª Ed. São Paulo: Ed. Scipione, 1991.
- MACHADO, Cacilda. **A Trama das Vontades**: negros, pardos e brancos na construção da hierarquia social do Brasil escravista. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. **História Social da Criança Abandonada**. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.
- MALHEIROS, Perdigão, *apud*, LARA, Sílvia Hunold. **Campos da Violência**: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. **As Múltiplas Faces da Escravidão**: o espaço econômico do ouro e sua elite pluricontinental na formação da sociedade mineira setecentista, c. 1711- c. 1756. Rio de Janeiro: MauadX: FAPERJ, 2012.
- MATOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio** – Os significados da Liberdade no Sudeste Escravista Brasil Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue**: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Rubro Veio**: o imaginário da restauração pernambucana. 3ª ed. São Paulo: Alameda, 2008.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos**. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MONTEIRO, Jonh Manuel. **Negros da terra** – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: companhia das letras, 1994.

NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier do. **Ribanceira Abaixo**. In: FIGUEIREDO, Luciano. (Org.). Guerras e Batalhas Brasileiras. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

NAZZARI, Muriel. **O Desaparecimento do Dote**. Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIEUHOF, Johan. Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981. *Apud*, MAIOR, Mário Souto & SILVA, Leonardo Dantas (orgs.). **A paisagem Pernambucana**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1993.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. **Ser Nobre na Colônia**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra**: santos pretos e catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

PIMENTA, João Paulo G. & SLEMIAN, Andréa. **A Corte e o Mundo**: Uma história do ano em que a família real portuguesa chegou ao Brasil. São Paulo: Alameda, 2008.

PRIORE, Mary Del. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

QUIRINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, FUNARTE, 1988.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIBEIRO JÚNIOR, J. **Colonização e monopólio no Nordeste Brasileiro**: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759-1780). 2ª edição. São Paulo: Hucitec, 2004.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**: A secularização da morte no Rio de Janeiro – séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. 8ª edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUSSELL-WOOD A. J. R. **Fidalgos e Filantropos**: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

SCARANO, Julita. **Cotidiano e Solidariedade** – Vida diária da gente de cor nas Minas Gerais século XVIII. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

SCHWARCZ, 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: Companhia das Letras, 2011.

SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, Roceiros e Rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001.

SILVA, Gian Carlo de Melo. **Um só corpo, Uma só carne**: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010a.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas Solidões Vastas e Assustadoras** – A conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII. Recife: Cepe, 2010.

SILVA, Leonardo Dantas. SILVA, Leonardo Dantas. (org) **Estudos sobre escravidão negra** 1. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser Nobre na Colônia**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

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.

SOUZA, George Felix Cabral de. **Tratos & Mofatras**: o grupo mercantil do Recife colonial (c. 1654- c.1759). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família**: concubinato, igreja e escândalo na colônia. Edições Loyola, São Paulo: SP, 1999.

VENÂNCIO, Renato Pinto. **Famílias Abandonadas**: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX. Campinas: Papirus, 1999.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**: as irmandades de pardos na América portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil Colonial**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

## 7.5 - Teses, Dissertações e Artigos

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; SILVA, Gian Carlo de Melo. Famílias Brasileiras: Pernambuco e a mestiçagem - séculos XVI -XVIII. *In: Clio Revista de Pesquisa Histórica*. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: Editora Universitária, n 25-1, 2007.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; & BEZERRA, Janaina dos Santos. “**O Ocaso dos deuses” A Nobreza da terra na Santa Casa de Misericórdia de Olinda, suas ações caritativas e a luta para manutenção dos privilégios régios ao longo do século XVIII. (Inédito)**

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; SOUSA, Jéssica Rocha de. O comércio de almas: as rotas entre Pernambuco e a costa da África – 1774-1787. *In: Revista Ultramares*, nº3, vol 1, jan/jul, 2013.

BEZERRA, Janaina Santos. **Pardos na cor e impuros no sangue: etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço urbano pernambucano do XVIII**. Dissertação. O Autor. Recife, 2010.

CARVALHO, Marcus J. De Portas Adentro e de Portas Afora: Trabalho Doméstico e Escravidão no Recife, 1822-1850. *In: Revista Afro-Ásia*. v. 29/30, 2003.

FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. Tese de professor Titular. Niterói, 2004.

GUEDES, Roberto. **Censos e Classificação de Cor em Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)**. Artigo publicado no 3º Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2007. pp. 14-15. Disponível em: <<http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/58.58.pdf>>.

GUEDES, Roberto. Exóticas denominações: manipulações e dissimulações de qualidades de cor no reino de Angola na segunda metade do século XVIII. *In: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; RIBEIRO, Marília de Azambuja; SILVA, Gian Carlo de Melo (orgs.). Cultura e Sociabilidades no Mundo Atlântico*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2012.

HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. *In: Topoi*, nº 10, vol. 6, jan/jun, 2005.

HESPANHA, António Manuel. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos. **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociabilidades**.

LARA, Silvia Hunold. Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII. *In: GOMES, Flávio dos Santos. (org.) Mocambo de Palmares: histórias e fontes (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

LIMA, Lana Lage da Gama; VENÂNCIO, Renato Pinto. Abandono de Crianças Negras no Rio de Janeiro. *In: PRIORE, Mary Del. (org.) História da Criança no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1992.

LOIOLA, Maria Lemke. **Defeito ou acidente?** Mulatos e pardos na produção da hierarquia social em Goiás colonial. p. 13. Disponível em: <[http://extras.ufg.br/uploads/113/original\\_Maria\\_Lemke\\_Loiola.pdf](http://extras.ufg.br/uploads/113/original_Maria_Lemke_Loiola.pdf)>

LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetórias Atlânticas, percursos para liberdade:** africanos e descendentes na Capitania dos Guayases. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007.

LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e comércio atlântico.** Tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco, 1654-1760. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em História Econômica, USP. São Paulo: 2008.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império Português: o Antigo Regime em perspectiva. *In:* BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos:** a dinâmica imperial portuguesa (século XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *In:* **Afro-Ásia**, nº19/20, 1997.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo:** uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Tese professor titular, UFMG. 2012.

PAIVA, Eduardo França. Raça, Etnia, Diáspora: os porquês das impropriedades. **Conferência proferida no Workshop Grupo de Pesquisa Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização – séculos XV a XIX.** Sabará, 2011.

PEREIRA, José Neilton. **Além das Formas, a Bem dos Rostos:** faces mestiças da produção cultural barroca recifense (1701-1789). Dissertação (mestrado em História Social). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife: O Autor, 2009.

RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor – mulatos no Brasil e em Portugal c.1640-1750. *In:* **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, vol. 28, nº48, pp. 699-723.

SÁ, Isabel dos Guimarães Sanches de. **Quando o rico se faz pobre:** Misericórdias caridade e poder no Império Português 1500-1800. Lisboa: CNCDP, 1997.

SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. **Transgressão e Cotidiano:** a vida dos clérigos do hábito de São Pedro nas freguesias do açúcar em Pernambuco na segunda metade do século XVIII (1750 – 1800). Dissertação (mestrado em História Social da Cultura Regional). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife: O Autor, 2013.

SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a branco pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *In:* **Afro-Ásia**, nº 32, 2005.

SILVA, Gian Carlo de Melo. O Atlântico na época do vapor: o impacto da Revolução Industrial. *In:* ALMEIDA, Francisco Eduardo Alves de; LEÃO, Karl Schuster de Sousa; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **Atlântico:** a história de um oceano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SILVA, Gian Carlo de Melo. Ocidentalização e mestiçagem no novo mundo: um olhar teórico-metodológico sobre a formação do Brasil colonial. *In: Cadernos de História: oficina de história*. Ano IV, nº4, junho 2005. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010b.

SILVA, Gian Carlo de Melo. A presença de africanos em Pernambuco: aspectos sobre escravidão, família e sociedade no período colonial – séculos XVI ao XIX. *In: Revista Ultramares*, nº3, vol. 1, jan/jul, 2013.

SIMÕES, João Alves. **Os Expostos da Roda de Góis 1784-1841**. Dissertação (mestrado em História Contemporânea). Universidade do Porto. Porto: o autor, 1999.

SLENES, Robert W. Senhores e subalternos no Oeste paulista. *In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.) História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOARES, Calos Eugenio Líbano. “Instruídos na fé, batizados de pé”: batismo de africanos na sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742. *In: Afro-Ásia*, nº39, 2010.

SOARES, Mariza de Carvalho. A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. *In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales. A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

STABEN, Ana Emilia. **Negócio dos Escravos**: O comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759). Programa de Pós-Graduação em História, UFPR. Dissertação de Mestrado, Curitiba: 2008.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *In: Tempo*, agosto de 1999.

VERGOLINO, José Raimundo & VERSIANI, Flávio Rabelo. Preço de escravos em Pernambuco no século XIX. *In: Série de textos para discussão*, Departamento de Economia – Universidade de Brasília, outubro 2002.

WOOD-RUSSEL. A. J. R. Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. *In: Tempo*, nº 12, 2001.