

O PROCESSO DE CRIOLIZAÇÃO NO RECÔNCAVO BAIANO (1750-1800)*

Luis Nicolau Parés **

Nas últimas décadas, na área dos estudos afro-americanos, vem ganhando centralidade o debate sobre o chamado processo de crioulização. Diversas teorias foram elaboradas para interpretar os fenômenos de hibridação étnica e cultural que resultaram do encontro de variados grupos africanos e europeus, mas, de modo geral, o debate surgiu e se desenvolveu a partir da análise das sociedades escravistas do Caribe e do Sul dos Estados Unidos. Posteriormente, a atenção se deslocou para a África enquanto espaço original da crioulização. Os estudos afro-brasileiros, desde Nina Rodrigues, passando por Roger Bastide, até os trabalhos mais recentes de alguns historiadores, também têm se debruçado sobre as transformações das culturas e etnias africanas no Brasil.¹ Porém, com exceção de

* Este ensaio apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa intitulado “O processo de crioulização: antecedentes históricos da identidade negra na Bahia”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, e financiado por uma bolsa de Desenvolvimento Científico Regional do CNPq. Agradeço aos membros da linha de pesquisa “Escravidão e Invenção da Liberdade”, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (UFBA), e aos pareceristas de *Afro-Ásia*, pelos comentários e sugestões sobre uma versão preliminar do texto.

** Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

¹ Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977 [1906]; Roger Bastide, *Sociologia de la religión [Les religions africaines au Brésil]*, Gijón, Ediciones Jucar, 1986 [1960]. Sobre etnicidades africanas na Bahia ver, por exemplo: M. Inês Cortes de Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Asia*, 19-20 (1997), pp. 37-74; João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835* (edição revista e ampliada), São Paulo, Companhia das Letras, 2003; Luis Nicolau Parés, “A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia” (no prelo).

autores como Bob Slenes, que aborda a questão em relação ao Sul do país,² a historiografia brasileira pouco tem pensado esse problema em termos de *crioulização*. O conceito é criticável pela sua ambigüidade semântica e pelo seu uso indiscriminado, sobretudo no debate acadêmico norteamericano. Contudo, tentar inserir a problemática afro-brasileira nos parâmetros conceituais de uma discussão internacional mais ampla, apesar dos entraves terminológicos, pode ser um desafio frutífero.

Este ensaio propõe abordar o processo de crioulização no âmbito do Recôncavo baiano, no período colonial. Porém, antes de mais nada, cabe distinguir uma dupla vertente do conceito: por um lado, o processo de *crioulização cultural* (isto é, o processo de transformação a que estiveram sujeitas as culturas africanas no Brasil) e, por outro, o processo de *crioulização demográfica*, ou seja, o crescimento da população crioula (crioulo aqui entendido como indivíduo negro de ascendência africana nascido no Brasil). Essa diferença é analiticamente importante, porque embora ambos os processos estejam inter-relacionados eles não são paralelos, nem o primeiro é resultado do segundo. As oscilações da demografia crioula e os padrões das uniões entre crioulos e africanos — principal assunto deste ensaio — condicionaram as possibilidades de transmissão dos referentes culturais e lingüísticos africanos e constituíram aspectos críticos do complexo processo de *mudança cultural* chamado crioulização. Apesar disso, a influência cultural não se reduz a uma questão puramente demográfica. Todavia a reflexão sobre essa interação deverá iluminar a compreensão da divisão social que existia entre africanos e crioulos.

Será útil, inicialmente, apresentar alguns dos antagonismos teóricos que têm ocupado os estudiosos em relação ao processo de *crioulização cultural*.³ Em 1968, o jamaicano Kamau Brathwaite foi o primeiro autor a falar de “creolization”, processo que ele entendia como “uma forma de ver a sociedade, não em termos de branco e negro, senhor e escravo,

² Robert Slenes, “Malungu Ngoma vem! A África coberta e descoberta do Brasil”, *Revista USP*, 12 (1991-1992), pp. 48-67.

³ O resumo do debate teórico sobre a crioulização está baseado nos textos de Richard Price, “O milagre da crioulização: retrospectiva”, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 25, n° 3 (2003), pp. 383-419; e Paul Lovejoy, “Transatlantic Transformations: the Origins and Identities of Africans in the Americas”, texto apresentado ao seminário *The Trans-Atlantic Construction of the Notions of ‘Race’, Black Culture, Blackness and Antiracism: Towards a New Dialogue Between Researchers in Africa, Latin America, and the Caribbean*, Gorée, (Senegal), 11-17/11/2002.

em unidades nucleares separadas, mas como partes constituintes de um todo”. Para Brathwaite, a criouliização era um processo cultural que se deu no sistema da *plantation* das colônias escravocratas, envolvendo a “fricção criativa” de duas culturas adaptando-se a um novo entorno e mutuamente. Esse autor já notava que o processo implicava na emergência de “autênticas instituições locais” e de uma “pequena tradição”.⁴

Sidney Mintz e Richard Price, num influente ensaio apresentado em 1973, utilizaram o conceito de criouliização para enfatizar a criatividade cultural dos escravizados nas Américas.⁵ Eles minimizaram a importância dos “africanismos” ou transferências culturais diretas e apontaram para a persistência de certas orientações cognitivas ou “visões do mundo” africanas que, como princípios “gramaticais” subjacentes, teriam direcionado as escolhas e preferências dos africanos no processo de criouliização. Segundo eles, as culturas africanas não podiam ser transportadas às Américas devido à heterogeneidade da população escrava e à falta de instituições apropriadas para reproduzir as sociedades originais.

Esses autores também destacaram a *rapidez* com que os africanos e seus descendentes começaram a pensar e a atuar como membros de novas comunidades. “O princípio do que viriam a ser as culturas afro-americanas deve datar das primeiras interações entre homens e mulheres escravizados, ainda na própria África”.⁶ Isto é, para eles, a gênese da cultura “crioula” se deu de forma quase automática a partir do encontro interétnico africano ocorrido já nos entrepostos das rotas do tráfico. Porém foi apenas com a criação de novas instituições sociais, nas colônias, que as culturas afro-americanas se constituíram como tal, gerando novas práticas e identidades coletivas. Cabe notar, no entanto, que a formação de instituições não é um processo necessariamente rápido.

O “modelo Mintz & Price” suscitou uma série de reações que poderíamos chamar de afrocêntricas. Os autores “afrocêntricos” retomavam, sob um novo contexto ideológico, o velho paradigma herskowitziano dos

⁴ Kamau Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, 1971.

⁵ Sidney Mintz e Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*, Philadelphia, 1976. Esse trabalho foi escrito em 1972, apresentado em 1973, publicado em *offset* em 1976 e publicado comercialmente em 1992 como *The Birth of African-American Culture*.

⁶ Mintz e Price, *The Birth of African-American Culture*, p. 42.

anos 1920-1930, enfatizando a persistência, continuidade e relevância das culturas e identidades africanas no Novo Mundo, enquanto os “crioulistas” sustentavam a rápida síntese crioula que desfigurava tais referentes africanos. Como aponta o mesmo Richard Price, numa recente revisão às críticas feitas ao seu modelo, o debate entre os “afrocêntricos” (i. é, Michael Gomez, John Thornton, Paul Lovejoy, Monica Schuler) e os “crioulistas” (i. é, Mintz e Price, Kamau Bradwaite, Ira Berlin, Philip Morgan) está baseado, em parte, no “carreirismo”, que divide africanistas e americanistas e, às vezes, historiadores e antropólogos, mas comporta ideologias ou *partis-pris* opostos; os “afrocêntricos” sintonizados com o nacionalismo cultural negro, e os “crioulistas” acusados de eurocêntricos por enfatizar o viés assimilacionista do processo. Embora essa polaridade seja excessivamente simplista e reducionista, ela aponta para a importante dimensão política e ideológica do debate.⁷

Seja como for, os estudos mais recentes sobre o tema deram renovada importância ao estudo da homogeneidade (ou heterogeneidade) étnica dos cativos africanos em localidades determinadas e se preocuparam com o aspecto processual e diacrônico da vida cultural dos escravos. Por exemplo, Stephan Palmié criticou a idéia da crioulaização como uma síntese rápida e desenvolvida quase desde o início (“rapid, early synthesis”) — característica do modelo Mintz & Price que, como admite o próprio Price, foi condicionada, em parte, pela especificidade do campo de estudo escolhido por esses autores, no caso o Suriname. Para Palmié, essa suposta “rapidez” dificulta a compreensão de *como exatamente* se chegou a essa síntese, ao tempo que obscurece “o formidável problema apresentado por casos em que ‘adesões’ covariacionais [à cultura crioula] poderiam ser atribuídas a transferências atlânticas — não de formas concretas, mas de *modelos organizacionais*” (grifo nosso).⁸

⁷ Price, “O milagre da crioulaização”, pp. 7-8. Para a dimensão ideológica do debate sobre a crioulaização ver: Michael-Rolph Trouillot, “Culture on the Edges: Creolization in the Plantation Context”, *Plantation Society in the Americas*, vol. 5, n° 1 (primavera 1988), pp. 8-28.

⁸ Stephan Palmié, “Ekpe/Abakuá in Middle Passage: Time, Space, and Units of Analysis in African American Historical Anthropology”, in Ralph Austen e Warren Kenneth (orgs.), *The Atlantic Slave Trade in African and African American Memory* (Durham, Duke University Press (no prelo)) apud Lovejoy, “Transatlantic Transformations”, p. 14. Ver também Stephan Palmié, “A Taste for Human Commodities: Experiencing the Atlantic System”, in Stephan Palmié (org.), *Slave Cultures and the Cultures of Slavery* (Knoxville, University of Tennessee Press, 1995), pp. 40-54.

Paul Lovejoy se soma à crítica do modelo da criouliização rápida e, inspirado no conceito de transculturação elaborado por Fernando Ortiz, propõe um modelo de criouliização *gradual* e por estágios.⁹ Nessa linha, Douglas Chambers tenta distinguir entre fases distintas, embora contínuas, que ele chama de *criouliização primária* e *criouliização secundária*. O primeiro estágio estaria definido por uma alta porcentagem de africanos entre a população escrava, e o segundo, por uma predominância de escravos nascidos nas Américas.¹⁰ Essa distinção, baseada numa análise quantitativa do crescimento crioulo, embora insuficiente para a compreensão pormenorizada do problema da transmissão cultural, permite uma primeira avaliação geral da dinâmica social subjacente à dinâmica gradual e progressiva da criouliização.

Do seu lado, John Thornton, um dos autores mais emblemáticos da linha “afrocêntrica”, aponta para a importância da “agência” dos africanos na história do sistema atlântico e para a persistência e relevância social das identidades étnicas africanas nas Américas. Porém ele é também responsável pela introdução no debate de uma idéia inovadora. Argumenta que a criouliização foi um processo que teve o seu início na própria África, e que muitos escravos já estavam habituados à hibridação cultural intra-africana e ao “sincretismo” afro-europeu muito antes de chegar às Américas. Um dos seus exemplos mais citados se refere à influência do Catolicismo no reino do Congo a partir do século XV.¹¹

Essa abordagem é retomada por Ira Berlin, que define o *crioulo atlântico* como aquele africano ou mestiço criado nos portos comerciais do perímetro atlântico, familiarizado com os costumes, línguas e religiões tanto dos africanos, como dos europeus, e que atuava como intermediário cultural. Berlin argumenta que, nos Estados Unidos, esse crioulo atlântico constituiu o elemento dominante da geração fundadora — a “charter generation” ou primeira geração de africanos escravizados a chegar a um determinado lugar — nos séculos XVI e XVII. Foi só com o desen-

⁹ Lovejoy, “Transatlantic Transformations”, p. 14; cf. Renato Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham, 1995, pp. 101-102.

¹⁰ Douglas Chambers, “‘My Own Nation’: Igbo Exiles in the Diaspora”, *Slavery and Abolition*, vol. 18, n° 1 (1997), pp. 72-97 apud Lovejoy, “Transatlantic Transformations”, p. 15.

¹¹ John K. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [1992].

volvimento da sociedade escravista baseada na *plantation* e com a importação maciça de novos africanos, estes na sua maioria vindos do interior do continente, que o negro passou a ser racializado e desumanizado. Nesse processo, o crioulo atlântico e seus descendentes foram marginalizados, quando não absorvidos pela nova ordem escravocrata. O título do seu artigo, “De crioulo a africano”, alude a essa transição.¹²

O interessante dessa proposta é que ela questiona o cenário assimilacionista que pressupõe que africano e crioulo são dois estágios consecutivos de um processo de mudança de geração, irreversível e unidirecional. Além do movimento que levaria o africano a crioular-se, contempla-se o movimento inverso, a possibilidade de “africanização” do crioulo. Em outro trabalho, Berlin analisa em detalhe essa dinâmica em várias partes dos Estados Unidos. Na região de Chesapeake, por exemplo, houve uma primeira fase de criouliização ligada à primeira geração, seguida por uma fase de reafricanização nas primeiras décadas do século XVIII — devido ao desenvolvimento do sistema da *plantation* e à chegada de novas levas de africanos de distintas procedências —, para voltar logo a uma nova fase de criouliização, promovida pelas novas gerações de negros afro-americanos (“country-born”). Berlin sugere que, nesse contexto, a etnicidade africana atuou apenas *de forma seletiva* em certos momentos e lugares.¹³ O que emerge dessa análise é uma criouliização que vai além de um mero processo gradual, e aponta para a necessidade de um modelo que poderíamos chamar de oscilatório ou pendular. Como veremos, esse modelo oscilatório se apresenta como o mais oportuno para compreender a realidade baiana.

A maioria de autores acima citados, quando interpretam o processo de criouliização ocorrido no Novo Mundo, referem-se a dois aspectos

¹² Ira Berlin, “From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 52, nº 3 (1996), pp. 251-288. O conceito de crioulo atlântico não se define necessariamente pelo nascimento nas Américas nem pela cor. Ele é pensado como uma estratégia cultural: “africano e crioulo eram tanto uma questão de escolha como de nascimento. O termo *crioulo atlântico* está concebido para capturar a transformação cultural que às vezes precedia à mudança de geração, e que às vezes não era afetada por esta”: *Ibid.*, p. 254.

¹³ Ira Berlin, *Many Thousands Gone: the First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge MA, The Belknap Press/Harvard University Press, 1998, pp. 114-115, 126-128 apud Price, “O milagre da criouliização”, p. 10.

inter-relacionados que caberia distinguir: 1) o processo histórico de formação estrutural de uma cultura afro-americana, envolvendo a criação de novas instituições, valores e práticas, geradas a partir das interações sociais das sucessivas gerações de africanos e seus descendentes com o entorno colonial, e 2) o variável processo de adaptação à cultura crioula local dos africanos chegados em levas sucessivas. Em outras palavras, haveria o processo de longa duração de institucionalização da cultura crioula, envolvendo africanos, europeus e seus descendentes, e o processo de curta duração de integração a ela dos africanos recém-chegados.

Nesse último processo de integração caberia ainda distinguir uma dupla vertente, pois os africanos deviam adaptar-se não só à cultura de origem européia dos senhores como também à cultura etnicamente heterogênea das senzalas.¹⁴ No Brasil, a condição de maior ou menor integração na cultura hegemônica era expressa pelos termos ladino e boçal. Ladino dizia-se do africano que falava bem o português e tinha noções da religião cristã, enquanto boçal dizia-se do escravo recém-chegado da África, desconhecedor da língua do país. Como aponta João Reis, a criouliização *dos africanos* no contexto baiano, seria mais bem expressa como um processo de “ladinização”.¹⁵

A criouliização, portanto, conota a idéia de hibridação e síntese cultural, quando não de assimilação às práticas e valores dominantes já estabelecidos. Ela se expressava pela adoção de novas formas de pensar e atuar, novas formas de falar e significar, novas instituições e novas identidades coletivas mais genéricas e abrangentes. Todavia, a chegada de novos africanos — dependendo do seu peso demográfico, da sua homogeneidade étnica, das características da sua cultura e, às vezes, até da idiosincrasia carismática dos seus líderes — podia exercer influência e modificar aspectos da cultura crioula local, dando-se, nesse caso, um processo inverso de “boçalização” ou “africanização”. Lembremos,

¹⁴ Ver Katia de Queirós Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2001[1982], p. 107; Michael Gomez, *Exchanging our Country Marks: the Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998, pp. 8-9. Gomez argumenta que o processo de aculturação estava sujeito a uma dinâmica de hegemonia e subjugação e distingue entre uma “volitive culture”, desenvolvida na interação intra-africana, e uma “culture of coercion”, imposta pela “classe” senhorial.

¹⁵ João Reis, comunicação pessoal, 22/08/2004.

por exemplo, os nagôs na Bahia das primeiras décadas do século XIX que, graças à sua superioridade numérica, conseguiram impor o iorubá como *língua franca* entre os africanos de Salvador.

Em outros casos, não era necessariamente o peso demográfico que determinava o sucesso de uma prática cultural africana, mas a sua oportunidade e eficácia social no contexto colonial escravocrata. No campo religioso, por exemplo, a agregação de múltiplas divindades num mesmo templo, e a organização eclesial e hierárquica dos devotos segundo o seu grau iniciático — forma estrutural que daria origem ao Candomblé —, parece ter sido um modelo importado, no século XVIII, por grupos étnicos da África Ocidental, em particular os jejes, originários da área gbe, que tinham claros antecedentes nesse âmbito institucional.¹⁶ Aqui podemos apelar para a seletiva influência de minorias étnicas de que falava Berlin e para a transferência atlântica, não apenas de “orientações cognitivas” genéricas, mas também, como apontava Palmié, de *modelos organizacionais* de grupos africanos específicos.

Contudo, a “africanização” da cultura crioula — identificável pela persistência de línguas, valores, práticas e hábitos africanos, pela reprodução de modelos organizacionais africanos e pelo estabelecimento de relações sociais marcadas por identidades étnicas africanas — era apenas uma outra forma de mudança cultural que interagia dialeticamente com a tendência à “europeização”. Crioulização e africanização, portanto, devem ser entendidas como categorias interdependentes, imbricadas uma na outra: a africanização só podia dar-se num contexto já crioulizado, enquanto a crioulização só tem sentido como transformação de formas africanas. O Candomblé é um bom exemplo dessa ambigüidade, pois pode ser duplamente interpretado como um fenômeno emblemático do processo de crioulização, enquanto síntese interafricana (e até africana e europeia, se consideramos a influência do Catolicismo) e, ao mesmo tempo, como uma expressão de resistência à aculturação europeia e, portanto, como uma forma de africanização da sociedade colonial.

¹⁶ Luis Nicolau Parés, “Transformações do vodun do mar e do trovão na área gbe e no candomblé jeje da Bahia”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Somavò - O amanhã nunca termina: novos escritos sobre a religião dos orixás e voduns* (São Paulo, Empório de Produção, 2005), pp. 34-62.

Uma ambivalência similar se dava nos comportamentos individuais. Como sugeria Berlin, na sociedade colonial havia a possibilidade de encontrar africanos crioualizados e crioulos africanizados. Pierre Verger, no seu estudo sobre os libertos na Bahia, já apontava para as várias tendências entre os africanos emancipados a se abrasileirar, a assumir atitudes de resistência ou à *aceitação simultânea* das culturas brasileiras e africanas.¹⁷ Ora, como lembra Michael Gomez, os afro-americanos muitas vezes “adotavam estilos de vida policulturais mais do que sincréticos”, isto é, prevalecia a justaposição cumulativa de recursos e referentes culturais mais do que a simples síntese ou mistura indiferenciada.¹⁸

Cabe notar que, nas teorias consideradas até aqui, o conceito de crioualização refere-se ao processo de hibridação cultural gerado e experimentado, principalmente, *pelos africanos*. Apenas Chambers e, em menor medida, Berlin relacionam diretamente o conceito com o crescimento demográfico dos negros nascidos nas Américas. Esse, no entanto, é o principal significado que damos ao conceito de crioualização neste trabalho. Na sociedade escravocrata colonial baiana, o termo *crioulo*, além de denotar a cor negra, redundava, sobretudo, numa importante marca de nascimento: crioulo era o negro nascido no país, por oposição aos seus progenitores de ultramar.¹⁹ Nessa perspectiva, o processo de crioualização diz respeito ao crescimento da população negra não-africana. Por serem os crioulos, *a priori*, mais proclives à adoção dos costumes locais, é possível supor que a análise da evolução das proporções relativas dos segmentos populacionais africano e crioulo seja indicativa, pelo menos parcialmente, das oscilações históricas entre africanização e crioualização cultural.

A tensão pendular entre a crioualização e a africanização adquiriu perfis diferentes não apenas segundo os diversos momentos — como

¹⁷ Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, São Paulo, Corrupio, 1987 [1968], pp. 525-532.

¹⁸ Gomez, *Exchanging Our Country Marks*, p. 10.

¹⁹ Em certos contextos, pela sua conotação de cor, *crioulo*, provavelmente, denotava também a idéia de escravo. Esse tema será abordado em próximo trabalho sobre a evolução dos sistemas de classificação étnico-racial na Bahia. Aqui limitarei o seu significado a indicativo de nascimento. Sobre a etimologia e os diversos sentidos do termo *crioulo* ver, por exemplo, Gwendolyn Midlo Hall, *Africans in Colonial Louisiana. The Development of Afro-Creole Culture in the eighteenth century*, Baton Rouge/London, Louisiana State University Press, pp. 157-158.

apontava Berlin —, mas também segundo diversos espaços. No caso baiano, por exemplo, a economia do açúcar sempre concentrou mais africanos do que a economia do tabaco, mais crioula; todavia, os núcleos urbanos, receptores do tráfico, parecem ter sido ainda mais “africanos” do que as fazendas de cana e engenhos de açúcar. Inclusive, no nível mais “micro”, como seja no seio de uma mesma propriedade, podiam definir-se âmbitos de sociabilidade mais ou menos crioulistados ou africanizados: a lavoura e a senzala concentravam os africanos; o serviço doméstico e a casa-grande, os crioulos. O que emerge desse quadro preliminar é a necessidade de um modelo temporal oscilatório que também dê conta da diversidade e do movimento no espaço.

Antes de nos adentrar na análise da crioulistação demográfica, devemos tecer ainda algumas considerações sobre a crioulistação cultural no que diz respeito ao repertório de identidades coletivas. Se, como insistem os autores “afrocêntricos”, uma das características das culturas do Novo Mundo foi a persistência e relevância das etnicidades africanas, a realidade baiana apresenta um paradoxo. Os africanos efetivamente recorriam a identidades coletivas diferenciadas, criando separatismo entre eles e também diante dos crioulos. Porém, na maioria dos casos, utilizavam-se categorias como mina, angola, jeje ou nagô, termos guarda-chuva que designavam uma pluralidade de grupos heterogêneos que, contudo, guardavam certas afinidades lingüísticas e culturais.²⁰ Quer dizer, enquanto etnicidades criadas na dinâmica escravocrata atlântica, a maioria das identidades “africanas” utilizadas na Bahia eram já sinais de crioulistação; de fato, eram novas etnicidades “crioulas”. Nos inventários *post-mortem* do Recôncavo baiano do período 1750-1800, identifiquei um total de 31 etnônimos para 1.400 cativos africanos. Fora categorias genéricas como gentio da Guiné ou gentio da Costa (relativas a 0,5% da população avaliada), a grande maioria de escravos (94%) eram referidos com um pequeno repertório de termos: mina (15,6%), jeje (31,5%), nagô (13,8%), angola (28,4%) e outros poucos referentes a portos ou regiões de embarque, como *calabar* (0,1%), *benguela* (4,1%), *luango* (0,1%),

²⁰ Para um estudo da etnogênese dessas identidades africanas elaboradas no contexto do tráfico e que não respondiam a identidades étnicas africanas, ver, entre outros, Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’?”; Parés, “A formação do Candomblé”.

luanda (0,1%) e moçambique (0,3%). As restantes 20 categorias, que podem ser identificadas propriamente como etnicidades vigentes na África, foram utilizadas apenas para 79 escravos, correspondentes a 5,5% do total avaliado.²¹

É obvio que os inventários expressam o uso que dessas categorias faziam os senhores e traficantes. Porém as informações sobre irmandades de negros e batuques de escravos, por exemplo, indicam de forma clara como essas novas identidades foram assimiladas pelos africanos e como essas novas comunidades lingüístico-culturais tiveram uma notável incidência na sua organização social. Contudo há indícios de que, *entre os africanos*, as etnicidades trazidas das terras de origem persistiram e de que o seu uso foi mais habitual do que a documentação deixa entrever.

Havia, assim, um repertório identitário múltiplo, e os indivíduos possuíam uma relativa margem de escolha ou opção na sua identificação étnica. Mas, simultaneamente, nessa seara das identidades havia limites, e tanto africanos como crioulos estavam fortemente coagidos pela estrutura social, pelas identidades impostas de fora pelo estamento social hegemônico. Em última instância, o africano era africano e o crioulo era crioulo; um era estrangeiro, falava outra língua e tinha escarificações no rosto, e o outro era filho da terra, falava o português desde a infância e conhecia bem os hábitos e costumes locais. A fronteira africano-crioulo enquanto marca de origem e enquanto salto de geração implicava numa fronteira cultural e num posicionamento diferenciado na estratificação social.

A ambivalente relação de conflito e aliança entre africanos e crioulos

A separação competitiva e conflitante entre africanos e crioulos está documentada desde o século XVII e persistiu até o final do século XIX, com o desaparecimento dos últimos africanos na Bahia. Por exemplo, o

²¹ Inventários Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEBA) e Arquivo Municipal de Cachoeira (doravante AMC). Entre os africanos ocidentais constam os: *courana* (0,6%), *haucá* (0,4%), *tapa* (0,3%), *maqui* (0,2%), *arda* ou *ladá* (0,1%), *sabaru* (0,1%), *codavi* ou *coda* (0,1%), *barba* (0,1%), *benin* (0,1%) e *malet* (0,1%). Entre os africanos centrais (de língua banto), os: *congo* (1,7%), *ganguela* (0,2%), *monjolo* (0,1%), *rebolo* (0,1%), *massangano* (0,1%), *quiçama* (0,1%), *ganga* (0,1%), *tembu* (0,1%), *danum?* (0,1%) e *lagoa?* (0,1%).

Regimento dos Homens Pretos, comandado por Henrique Dias na época da guerra contra os holandeses, em 1647, estava dividido em quatro “nações” — minas, ardas, angolas e crioulos —, sugerindo a rápida diferenciação entre os negros da Guiné, vindos de ultramar, e os negros “filhos da terra”.²² Quase três séculos depois, no final do XIX, após cinquenta anos do fim do tráfico, Nina Rodrigues lembra-nos que os africanos de Salvador preferiam “a convivência dos patricios pois sabem que, se os teme pela reputação de feiticeiros, não os estima a população crioula”.²³

A diferenciação cultural gerou uma excisão social profunda; tanto é assim que várias irmandades católicas de homens pretos da segunda metade do século XVIII exigiam, nos seus compromissos, serem os membros ou exclusivamente africanos ou crioulos. O caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, “erigida pelos Homens pretos de nasção Gege” no convento do Carmo, na vila de Cachoeira, em 1765, é um dos exemplos mais conhecidos na historiografia baiana.²⁴ A irmandade, mesmo sendo fundada por africanos jejes, estava aberta a qualquer um de “bons costumes” que tivesse condições de pagar, mas limitava a entrada dos crioulos.

Os africanos deixam patente a animosidade existente entre eles e “os homens pretos nacionais desta terra a que vulgarmente chamão crioulllos [...] pellas controvérsias que costumão ter semelhantes homens com os de nasção Gege e que estabelecem esta Irmandade”. Os crioulos só podiam ingressar na irmandade se pagassem uma entrada de dez mil réis (contra duas patacas da entrada de qualquer outro); além do mais, eles não podiam sob nenhuma condição ocupar nenhum cargo da mesa. No entanto, “nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmanda-

²² Rodrigues, *Os africanos*, p. 35; Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1999 [1933], p. 301. Segundo Rodrigues, a carta data de 1648.

²³ Rodrigues, *Os africanos*, p. 101.

²⁴ “Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus com o soberano titulo de Senhor dos Martírios, erecta pelos Homens pretos de nasção Gege, neste Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Nossa Senhora do Rozario da Cachoeira, este anno de 1765”, Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, códice 1666. Documento transcrito em Patricia Mulvey, “The Black Lay Brotherhoods on Colonial Brazil” (Tese de Doutorado, Columbia University, 1976), apêndice C, pp. 264-272.

de sem reserva”.²⁵ A aceitação de mulheres crioulas, como veremos, poderia ser uma tentativa de favorecer o “mercado amoroso” numa sociedade em que, entre a população africana, existia uma relativa escassez de mulheres.²⁶

Essa política discriminatória dos jejes contra os crioulos resultava das ditas “controvérsias”, entre as quais a rivalidade no mercado amoroso, mas o antagonismo não era apenas local e se inseria numa dialética mais ampla. A atitude dos jejes era provavelmente também uma resposta às políticas semelhantes exercidas pelos crioulos contra os africanos em outras irmandades. Um exemplo é o da homônima e contemporânea Irmandade dos Martírios, na capela da Barroquinha, em Salvador, cujo título antigo e oficial era “Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios *dos Creoulos Naturais da Cidade da Bahia*” (grifo nosso).²⁷ Nessa irmandade, pelo menos no século XVIII, os crioulos impediam a entrada dos africanos.

Há prova disso no compromisso de uma outra irmandade, a do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, ereta na capela do Corpo Santo de Salvador. Anexo a esse compromisso, redigido em 1775, ficou registrada uma interessante troca de cartas entre o promotor Antônio de Brito e os mesários dessa irmandade a respeito do capítulo XII. Esse item explicita que “para evitar *escândalos, dúvidas e discórdias* como a experiência tem mostrado se deve advertir que para Irmãos e Irmãs desta Irmandade serão aceitos os pretos nacionais de fora da cidade como são os da Costa da Mina ou Loanda e *por nenhum princípio serão admitidos toda a qualidade de pretos creoulos*” (grifo nosso). Se

²⁵ “Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Cap. 2: da entrada dos Irmãos” apud Mulvey, “The Black Lay”, p. 265. Também citado por João José Reis, *A morte é uma festa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 56 e Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’?”, p. 70.

²⁶ João José Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, *Tempo*, vol. 2, n° 3 (1997), p. 16.

²⁷ João da Silva Campos, “Procissões tradicionais da Bahia”, *AAPBA*, 27 (1941), pp. 328-332. Essa irmandade dos Martírios de Salvador teve a sua sede primitiva na Capela do Rosário dos Homens Pretos às Portas do Carmo. A irmandade aceitou a oferta de Felix Simões de Azevedo, administrador do contrato da chancelaria e dos escravos que vinham da Costa da Mina, para trasladar-se à capela da Barroquinha, em 1764, mas não se sabe exatamente quando se transferiu para lá. Sabe-se que, em 1779, quando se redigiu o compromisso, já estava lá. O compromisso logrou o beneplácito régio em 12 de fevereiro de 1788.

na irmandade de Cachoeira os jejes restringiam a participação dos crioulos, os minas e angolas da Irmandade do Corpo Santo, uns anos depois, os excluía definitivamente.

O promotor Antônio de Brito, encarregado de encaminhar o compromisso a Lisboa, questionou a pertinência desse capítulo, já que não se deveria proibir a ninguém a devoção a “Deus e aos seus santos”. Os irmãos, um tanto ironicamente, argumentaram que não impediam a devoção a ninguém, “porque cada hum, se por sua devoção quizer, bem pode dar a sua esmola, sem que para isso haja impedimentos”, mas insistiram em que a finalidade da exclusão era “evitar *parcialidades, odios, e dissensões*, que commumente ha entre elles [os crioulos], e os de Ultramar” (grifo nosso). Aliás, entre as justificativas de peso, alegaram que em outras irmandades da cidade, como “na do Senhor dos Martyrios, que he dos mesmos excluídos [os crioulos], se observa o mesmo impedimento com os do Ultramar”.²⁸

Portanto, as políticas de exclusão entre africanos e crioulos nas irmandades estavam inter-relacionadas de forma dialética, umas se justificando em função das outras, e provavelmente abarcando um âmbito regional que incluía Salvador e o Recôncavo.²⁹ É difícil saber qual era exatamente a natureza dos “escândalos, dúvidas e discórdias”, ou os motivos das “parcialidades, odios, e dissensões”, mas eram essas “controvérsias” que faziam com que os indivíduos fossem colocados ou tomassem partido por um ou outro grupo, reforçando os processos de identificação coletiva. No caso, o antagonismo com os crioulos parece ter favorecido a solidariedade interafricana.

Essa discórdia perdurou no final do século XVIII, e Luis dos Santos Vilhena menciona “*a rivalidade que há entre crioulos, e os que o*

²⁸ Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (doravante ACMS), doc. 38, cx. arq. 162-As1, est. 1, cx. 32, “Bom Jesus das Necessidades e Redempção, Lisboa, na Offic. de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Meza Censoria, Anno 1778”. Agradeço a Lucilene Reginaldo por ter cedido uma cópia da versão manuscrita da Provisão de Confirmação do compromisso, datada em 28 de agosto de 1778: Arquivo da Torre do Tombo, Lisboa, Chancelaria da Ordem de Cristo, Comuns 432, Livro 5, ff. 51-60.

²⁹ Por exemplo, em 1804, foi ereta na Ilha de Itaparica a Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção cujo compromisso está copiado quase literalmente daquele da irmandade homônima do Corpo Santo, aceitando irmãos da Costa da Mina e Luanda e excluindo os crioulos. Agradeço a Renato da Silveira por ter cedido uma cópia desse compromisso.

não são; assim como entre as diversas nações de que se compõe a escravidão vinda das costas da África” (grifo nosso).³⁰ Desse final do século data também um dos levantes dos escravos do Engenho Santana em Ilhéus. Como explica João Reis,

[...] mesmo nessa luta contra o senhor, os crioulos não se esqueceram de discriminar enfaticamente os parceiros africanos. Eis uma das exigências dos rebeldes: “Não nos há de obrigar a fazer camboas, nem a mariscar, e quando quizer camboas e mariscar mande os seus pretos minas”. Quer dizer, o trabalho sujo para os africanos (“pretos minas”), comportamento análogo ao do branco frente ao negro.³¹

Outros exemplos podem ser citados para o século XIX, como a relativa ausência de crioulos nas revoltas africanas das primeiras décadas do século, ou, ao contrário, a discriminação e exclusão que sofreram os escravos africanos na revolta federalista da Sabinada, em 1837-1838, frente aos escravos crioulos nacionais que a liderança rebelde projetava recrutar, armar e até alforriar.³² Todavia, na segunda metade do século, temos notícias de brigas entre africanos e pretos nacionais disputando emprego no matadouro público de Salvador.³³

Michael Gomez, analisando o caso norte-americano, interpreta o processo de crioulização como uma transição da etnicidade para a raça, mas aponta para o “classismo”, às vezes derivado de antigas diferenças étnicas, como o fator divisor da unidade racial.³⁴ No caso brasileiro, não podemos excluir a possibilidade de certos casos de “classismo” intra-africano como, por exemplo, a promoção cultural iorubá no fim do século XIX.³⁵

³⁰ Luis dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII* (3 vol.), Salvador, Editora Itapuã, 1969, vol. 1, p. 134. Para uma crítica da violência e soberbia dos mulatos e crioulos ver: *Ibid.*, pp. 136-137.

³¹ Reis, *Rebelião escrava*, pp. 324-325. Cf. Stuart Schwartz, “Resistance and Accommodation in 18th Century Brazil”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 57, n° 1 (1977), pp. 69-81.

³² Para a ausência de crioulos nas revoltas escravas ver Reis, *Rebelião escrava*, pp. 319-321. Para a Sabinada: Paulo César Souza, *A Sabinada: revolta separatista da Bahia (1837)*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 146-150.

³³ *O Alabama*, 06/08/1867, p. 1; 24/12/1867, p. 2; 18/01/1868, p. 4; *O Óculo Mágico*, 31/01/1867, p. 2.

³⁴ Gomez, *Exchanging Our Country Marks*, p. 4.

³⁵ Ver Luis Nicolau Parés, “The Nagôization Process in Bahian Candomblé”, in Toyin Falola e Matt Child (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington, Indiana University Press, 2005), pp. 185-208.

Porém, uma das causas da divisão interna que teria dificultado a emergência de uma identidade racial negra seria a longa tradição de discórdia entre crioulos da terra e africanos estrangeiros. Até certo ponto, poderíamos falar de um sentimento xenófobo por parte dos crioulos e, talvez, de certa galhardia boçal dos africanos frente a essa discriminação.³⁶

Ora, o conflito e a divisão eram apenas uma face da moeda. O reverso e complemento eram a aliança e a união, e, do mesmo modo que tracei um breve histórico da discórdia, seria igualmente fácil tecer um histórico da solidariedade entre os africanos e seus descendentes brasileiros. Os laços de parentesco e casamento (envolvendo cônjuges crioulos e africanos), sem ir mais longe, determinavam vínculos importantíssimos que neutralizavam a “tradição da discórdia”.³⁷ Através das redes sociais criadas pelos casamentos e da instituição do compadrio, os referentes africanos eram transmitidos para as novas gerações, mas também pela mesma descendência os africanos se enraizavam na nova terra e se afastavam mais um pouco da África. Os africanos se crioulizavam pela sua descendência, enquanto os crioulos se africanizavam pela sua ascendência.

O conflito, então, não devia dar-se tanto entre os africanos e os crioulos de primeira geração, como entre os africanos e os crioulos de segunda geração (ou mais), aqueles que teriam se afastado mais dos referentes dos seus avós africanos e que teriam assimilado plenamente os costumes e hábitos locais.³⁸ A distância em termos de gerações do

³⁶ Stuart Schwartz considera a instituição da escravidão, separando libertos de escravos, o outro grande divisor da população negra: Stuart Schwartz, *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999 [1985], p. 354.

³⁷ No contexto das irmandades negras, especialmente nas de Nossa Senhora do Rosário, há frequentes casos de alianças entre angolas e crioulos. Por exemplo, nos compromissos de 1686 e 1768 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Conceição da Praia, ou no de 1820 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa de Sapateiros, os cargos da mesa diretora eram restritos a angolas e crioulos: Lucilene Reginaldo, “Os Rosários dos angolas na Bahia” (Tese de Doutorado, Universidade de Campinas, 2005), cap. 3, ver especialmente a tabela “Irmandades do Rosário no Arcebispado da Bahia - Século XVIII”; Sara Oliveira Farias, “Irmãos de cor, de caridade e de crença: a irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX” (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, 1997).

³⁸ Essa dinâmica se reproduz em situações de migração contemporânea. Por exemplo, em Nova Iorque, os porto-riquenhos chegados da ilha entram em conflito com os descendentes de porto-riquenhos nova-iorquinos, alguns dos quais já nem falam o espanhol e assimilaram plenamente a cultura híbrida da cidade. Existe a tese alternativa de ser a terceira geração aquela que tenta recuperar os referentes ancestrais esquecidos ou repudiados pela segunda geração.

crioulo em relação à sua ascendência africana devia ser, portanto, um fator de divisão interna entre os crioulos. Pelos laços afetivos que os uniam aos seus progenitores, os crioulos de primeira geração deviam ser incluídos e participavam das várias redes de sociabilidade africanas etnicamente diferenciadas. Já os crioulos de segunda ou terceira geração, sem essa pressão de inclusão étnica tão forte, passaram, com o tempo, a constituir um segmento social e culturalmente mais homogêneo, com valores e interesses próprios. Todavia, como veremos, havia entre os escravos do Recôncavo baiano um alto número de uniões entre crioulos e africanos e de matrimônios africanos interétnicos, cuja descendência estava exposta a referentes culturais mistos. Isso devia gerar processos muito variáveis de exclusão ou inclusão desses crioulos por parte dos africanos.

As oscilações demográficas de africanos e crioulos no Recôncavo baiano

Após esse rápido panorama das relações de conflito e aliança entre crioulos e africanos na Bahia, cabe indagar qual foi a proporção relativa desses dois grupos ao longo do tempo no Recôncavo, e considerar até que ponto essa análise quantitativa pode nos dizer alguma coisa sobre o processo de criouliização cultural. Historiadores da escravidão têm afirmado que “no Recôncavo, a dependência do tráfico atlântico determinou os padrões demográficos da população escrava entre fins do século XVI e a primeira metade do século XIX: os africanos sempre responderam pela maioria dos cativos, e o número de homens sempre superou de longe o de mulheres”.³⁹ Essa é a tese, entre outros autores, de Stuart Schwartz, que, focalizando na economia do açúcar, aponta para altas porcentagens de africanos e altas razões de masculinidade (número de homens por cada cem mulheres). Esse autor estima “em média 70% de africanos desde 1600 até o fim da era colonial” e razões de masculinidade “de aproxima-

³⁹ B. J. Barickman, *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 254. Barickman resume aqui o consenso historiográfico tradicional que logo depois vai questionar.

damente 130 ou 150 para a capitania como um todo e níveis muito mais altos, de 200 ou mesmo 300, nos engenhos e fazendas de cana”.⁴⁰

Citando as estimativas de Partick Manning (baseadas em dados de Verger e Goulart), Schwartz nota que, entre 1730 e 1790, houve um claro decréscimo da importação de africanos, coincidente com o declínio da economia açucareira.⁴¹ A crise na exportação do açúcar teria impedido os senhores de engenho — tradicionalmente aqueles com capital e oportunidades de crédito — de renovar suas escravarias com novas levas de africanos. Por outro lado, a recuperação da economia do açúcar na década de 1790 — devido à revolução de Santo Domingos (Haiti) e à abertura do mercado internacional para a produção brasileira — teria gerado um sensível crescimento da importação de africanos. Apesar de reconhecer o período 1750-1790 como aquele em que a porcentagem de africanos esteve em seu patamar mais baixo no Recôncavo, Schwartz estima que os cativos africanos continuaram a ser maioria na economia do açúcar, constituindo em torno do 60% das escravarias.⁴²

Do seu lado, Bert Barickman demonstrou, de forma bastante convincente, que “os lavradores de fumo, em acentuado contraste com seus vizinhos, os senhores de engenho e lavradores de cana, não dependiam fundamentalmente do tráfico atlântico para garantir a reprodução a longo prazo da força de trabalho escrava que utilizavam”. Baseado em inventários *post-mortem* e nos censos de 1825-1826 e 1835, esse autor

⁴⁰ Schwartz, *Segredos*, p. 289.

⁴¹ Schwartz, *Segredos*, pp. 283-285; Patrick Manning, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 28. As estimativas mais recentes sugerem que, entre 1701 e 1810, aproximadamente 656.000 escravos teriam saído da Costa dos Escravos em barcos portugueses com destino à Bahia, dos quais teriam chegado uns 598.200; enquanto um total de 1.454.200 escravos teriam sido embarcados, também pelos portugueses, no mesmo período, nos portos de Luanda e Benguela, dos quais só uma parte (não estimada) teria chegado à Bahia: David Eltis, Stephen D. Behendt e David Richardson, “A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências”, *Afro-Ásia*, 24 (2000), p. 39.

⁴² Schwartz, *Segredos*, pp. 288, 290. Os cálculos de Schwartz baseiam-se na relação de 1.913 escravos arrolados em inventários de engenhos e fazendas de cana para o período de 1710-1827. Desse conjunto de dados deduz-se que, no período 1710-1789 (com amostra de 966 escravos), a porcentagem de africanos era de 67,4% e, no período 1790-1827 (com amostra de 947 escravos), essa porcentagem era de 68,4%. Em áreas afastadas do Recôncavo, como Sergipe del Rey, em 1785, ele acha uma porcentagem de crioulos muito maior, perfazendo 66,4% da população escrava: Schwartz, *Segredos*, tabelas 35-38, pp. 287-291; Para Sergipe, ver: Luiz Mott, “Pardos e pretos em Sergipe: 1774-1851”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 18 (1976), pp. 7-37.

mostra como “os crioulos sempre constituíam nítida maioria da população cativa nas fazendas e sítios de fumo de Cachoeira. Os africanos nunca representaram mais de 30% da escravaria nessas fazendas e sítios. De modo semelhante, mesmo em seus pontos máximos, as razões de masculinidade eram bastante baixas”, em torno de 116 homens para cada cem mulheres.

As fazendas de fumo, geralmente com menor poder econômico e acesso a créditos, empregavam menos escravos e provavelmente absorviam aqueles mais baratos (mulheres, crianças, idosos), porque o cultivo do fumo requer relativamente menos esforço físico que o do açúcar. Essa circunstância favoreceu uma proporção mais equilibrada entre homens e mulheres e, presumivelmente, o estabelecimento de um maior número de núcleos familiares. Junto com a possibilidade de uma dieta mais rica — devido à criação de gado e à produção de farinha, feijão e milho nas fazendas de fumo —, o resultado foi uma maior fecundidade, com uma profusão de “crioulinhos, cabrinhas e mulatinhos” que teriam aproximado as escravarias fumageiras de um crescimento quase natural. Provavelmente, uma dinâmica semelhante também se dava na economia da mandioca.⁴³

Se o estudo de Barickman mostrou um acentuado nível de criouliização na economia do tabaco, os resultados da minha pesquisa — centrada na segunda metade do século XVIII —, além de confirmar o nítido contraste entre a economia do açúcar e a do tabaco, sugerem, para a economia do açúcar, um nível de criouliização bem mais alto do que até agora se suspeitava. A Tabela 1 apresenta as porcentagens dos africanos, no período 1698-1820, comparando a economia do açúcar (i. é, termos de São Francisco do Conde e Santo Amaro) com a economia do tabaco (i. é, termos de Cachoeira, São Gonçalo dos Campos, Muritiba) e os núcleos urbanos.

⁴³ Barickman, *Um contraponto*, pp. 262, 261, 259. Barickman examina o período 1780-1860, mas suas considerações sobre o contraste entre a população escrava da zona fumageira e do açúcar são aplicáveis para o século XVIII. Ver também Linda Wimmer, “Ethnicity and Family Formation among Slaves of Tobacco Farms in the Bahian Recôncavo, 1698-1820”, texto apresentado à conferência *Enslaving Connections Africa and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Toronto, York University, 10/2000 (inédito), p. 17.

**Tabela 1: Africanos por decênios segundo tipos de economia
Recôncavo, 1698-1820**

Períodos	Cana e açúcar		Tabaco		Núcleos urbanos	
	n. de escravos	% de africanos	n. de escravos	% de africanos	n. de escravos	% de africanos
1698-1709	-	-	177	62,1	-	-
1710-1719	-	-	209	48,8	-	-
1720-1729	-	-	128	60,2	-	-
1730-1739	-	-	331	53,8	-	-
1740-1749	-	-	229	46,7	-	-
1698-1749	-	-	1074	53,4	-	-
1750-1759	67	49,2	256	29,3	145	31,0
1760-1769	154	58,5	308	34,4	44	68,2
1770-1779	116	48,3	292	21,2	13	61,5
1780-1789	343	49,9	255	23,1	93	40,9
1790-1800	637	39	242	37,6	53	60,4
1750-1800	1317	45,4	1353	29	348	44,0
1801-1809	482	49,4	1042	35,4	1948	63,3
1810-1820	607	51,7	1196	36,4	1609	61,9
1801-1820	1089	50,7	2238	35,9	3557	62,7

Fontes: Inventários Arquivo Municipal de Cachoeira (AMC), Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA). As porcentagens de 1698-1750 foram obtidas de inventários de Cachoeira, São Gonçalo dos Campos, São Pedro da Muritiba e Belém. As porcentagens de 1750-1800 foram obtidas de inventários de São Francisco, Santo Amaro e Cachoeira, distinguindo não por localização geográfica, mas por tipo de economia: a) engenhos de açúcar e fazendas de cana, b) fazendas de tabaco e c) propriedades urbanas. As porcentagens de 1801-1820 foram obtidas da base de dados de João Reis, tendo sido utilizados os inventários de São Francisco e Santo Amaro como representativos da economia do açúcar, os de Cachoeira para o tabaco e os de Salvador para a área urbana.⁴⁴

Observa-se como, na segunda metade do século XVIII, no seu conjunto, o contingente de africanos era inferior à metade da população escrava, isto é, os cativos nascidos no Brasil, crioulos e mestiços (incluindo pardos, mulatos e cabras) já constituíam a maioria. Como notava Barickman para o século XIX, nas fazendas de tabaco os africanos não superavam os 30%, enquanto nas fazendas de cana e engenhos de açúcar eles apenas chegavam à metade (bem abaixo dos 60% postulados por

⁴⁴ Agradeço ao professor João José Reis por disponibilizar os dados dessa pesquisa, desenvolvida com apoio do Nigerian Hinterland Project, da Universidade de York (Canadá). A base de dados cobre o período de 1802-1820 e foi realizada a partir de inventários *post-mortem* depositados no APEBA.

Schwartz). Só ao considerar a população escrava *adulta*, aprecia-se na área do açúcar uma maioria africana (58,9%), ao passo que na área do tabaco a porcentagem dos africanos continua abaixo da metade (39,7%).

Apesar dessas proporções diferentes em relação à população escrava brasileira, os africanos de ambas as economias se dividiam de forma semelhante entre africanos ocidentais (minas, jejes, nagôs) e africanos centro-ocidentais (angolas, benguelas etc.). Os africanos centro-ocidentais, mais numerosos no início do século, foram superados demograficamente pelos africanos ocidentais nas décadas de 1720 e 1730; e durante o período 1750-1800, considerando no seu conjunto, os africanos ocidentais constituíam aproximadamente o dobro dos africanos centro-ocidentais.

Em função da maior ou menor dependência do tráfico atlântico, os diferentes tipos de economia importavam em distintas velocidades no crescimento crioulo. Na área do tabaco, a transição para uma população majoritariamente crioula — a transição da criouliização primária para a secundária de que falava Chambers — parece ter ocorrido na década de 1740, com ligeira antecedência ao período de 1750-1760 sugerido por Barickman.⁴⁵ Infelizmente, não foi possível obter dados estatisticamente significativos para a economia do açúcar relativos à primeira metade do século XVIII. Nas grandes escravarias dos engenhos de açúcar, em 1739, os africanos ainda constituíam um alto percentual de 77,5%,⁴⁶ porém, na década de 1750, considerando engenhos e fazendas de cana, a proporção dos africanos já tinha decrescido de forma significativa para aproximadamente 50%, patamar em que permaneceu (com alguma oscilação) até pelo menos a década de 1820. Na área do açúcar, portanto, a transição da criouliização primária à criouliização secundária não se definiu de forma clara até bem adiantado o século XIX, mantendo um vaivém continuado.

Por outro lado, nos núcleos urbanos, dava-se, pelo menos em certas décadas, a mais alta concentração de africanos, ou seja, as cidades e as vilas aparecem como o território mais africanizado. Os dados das

⁴⁵ Barickman, *Um contraponto*, p. 263.

⁴⁶ Schwartz *Segredos*, p. 287, apresenta dados sobre a população escrava de nove engenhos baianos, em 1739, dos quais se infere que havia 63,8% de minas, 13,7% de angolas e apenas 22,4% de crioulos.

duas primeiras décadas do Oitocentos, embora relativos a Salvador, parecem confirmar essa hipótese.⁴⁷ A alta densidade africana nas áreas urbanas pode ser explicada por serem as cidades o ponto de entrada do tráfico de escravos, de onde eram distribuídos pela zona rural. Os africanos teriam também mais chances de estabelecer famílias e incrementar o contingente de escravos brasileiros na zona rural, limitando, comparativamente, o crescimento crioulo nas cidades. Outra explicação alternativa seria pensar que havia nas cidades uma demanda especialmente grande por carregadores, que era satisfeita preferencialmente pelo tráfico.

Se, a partir de aproximadamente 1740, coincidindo com a estagnação da exportação de açúcar e da importação de africanos, inicia-se um período de criouliização demográfica, a Tabela 1 mostra também como no início do século XIX (ou a partir da década de 1790 na economia do tabaco) houve um sensível aumento da porcentagem dos africanos, sendo que, na economia do açúcar, eles chegaram a desfrutar, de novo, de ligeira superioridade demográfica sobre os crioulos.⁴⁸ Poder-se-ia, assim, falar de uma relativa africanização nessa virada do século XVIII, que iria durar até, aproximadamente, a interrupção do tráfico atlântico em 1850, para dar lugar a uma nova fase de criouliização na segunda metade do Oitocentos. Essa periodização de longa duração da oscilação pendular entre criouliização e africanização — aqui entendidos no sentido demográfico — poderia indicar *a priori* uma dinâmica cultural paralela, mas, como já foi sugerido, a demografia não é a única variável nos processos de mudança cultural.

Já as oscilações observadas na microescala dos decênios são, por vezes, difíceis de explicar. Por exemplo, na economia do açúcar, as porcentagens de africanos ao longo do período 1750-1820 apresentam uma

⁴⁷ Como os inventários de pessoas residentes em Salvador podiam incluir propriedades rurais, é provável que a porcentagem de africanos nos “núcleos urbanos”, no período 1801-1820, esteja ligeiramente superestimada.

⁴⁸ A porcentagem de africanos na área do açúcar, no período 1801-1820, pode estar ligeiramente infra-estimada, já que foram utilizados os inventários de São Francisco e Santo Amaro como representativos da economia do açúcar, enquanto para o período anterior (1750-1800) foram usados apenas inventários de engenhos de açúcar e fazendas de cana. Isto é, os dados de 1801 em diante incluem algumas propriedades que não produziam açúcar, o que pode ter reduzido a porcentagem de africanos. Esse viés para baixo nos números não muda o argumento de ter havido nesse período um processo de “africanização”; na verdade, o fortalece.

relativa estabilidade, oscilando entre 48% e 51%, porém há uma forte subida na década de 1760, atingindo-se o pico mais alto de 58%. Esse aumento, replicado de forma consistente na economia do tabaco e na área urbana, parece contradizer a suposta estagnação pela qual passava o tráfico nesse momento. Do mesmo modo, ainda na economia do açúcar, observa-se uma estranha queda da porcentagem de africanos na década de 1790, precisamente quando o tráfico estava recuperando o seu vigor. Não achei ainda explicação para essa “anomalia”, sendo que a amostra dessa década, com 637 indivíduos, é relativamente alta e minimiza a possibilidade de uma distorção estatística.

Convém, portanto, destacar que o processo de criouliização não foi uniforme nem no espaço nem no tempo. Além da consabida diferença regional — com o termo fumageiro de Cachoeira mais crioulo, e os termos açucareiros de São Francisco e Santo Amaro sempre mais africanos —, houve também oscilações consideráveis ao longo do tempo, algumas delas ligadas às flutuações do tráfico atlântico, outras sujeitas a razões mais difíceis de identificar, que podem incluir desde dinâmicas do tráfico interno, mudanças nas tendências reprodutivas de certas escravarias ou até simples distorções estatísticas.

Exogamia e endogamia étnico-racial na família negro-mestiça

Os africanos dividiam-se em uma grande variedade de grupos étnicos que, como vimos, foram reunidos sob um repertório reduzido de termos guarda-chuva como angola, benguela, mina, nagô ou jeje. Essas novas etnicidades, elaboradas para fins de classificação e administração dos escravos, contudo, expressavam a possibilidade de intercomunicação lingüística entre os seus membros e certas afinidades culturais. Portanto, no estudo da família escrava (e, tentativamente, da família liberta), essas categorias serão úteis para analisar a heterogeneidade ou homogeneidade étnica dos casais e as variadas relações de filiação étnica dos crioulos. Essa análise se apresenta como um caminho para indagar o cenário e as condições em que as diversas culturas e identidades africanas eram transmitidas e transformadas.

Como tem sido apontado pela bibliografia sobre a família escrava, as uniões sancionadas pela Igreja (documentadas nos assentos de casamentos e nos inventários) eram apenas uma das possibilidades de organização familiar. Outras modalidades bastante comuns, como as uniões consensuais e até os relacionamentos casuais, ficaram silenciadas na documentação. Portanto, os padrões observáveis dos casamentos sancionados pela Igreja “fornecem, na melhor das hipóteses, um registro muito fragmentário e limitado da formação das famílias escravas e das escolhas ou opções disponíveis aos cativos”.⁴⁹ Contudo, apesar do risco de não serem totalmente representativos, esses dados permitem refletir de forma tentativa sobre as tendências relativas às preferências étnicas na escolha de parceiros.

Há uma divergência interpretativa entre aqueles autores que vêem a escolha do parceiro e a opção de formar uma família como uma experiência de autonomia e liberdade dos escravos, e aqueles que vêem o fenômeno como forçado pelos senhores, como estratégia de aculturação e disciplina e, portanto, como uma forma de coação imposta de fora. Posso adiantar que os padrões de preferência étnico-racial na escolha dos parceiros variam de forma sensível em situação de escravidão e em situação de liberdade (ver Tabela 5). No primeiro caso, a tendência exogâmica, ou união de membros de diferentes grupos étnico-raciais, é mais forte do que no segundo caso, no qual prevalece a tendência endogâmica ou a união entre membros do mesmo grupo. Quer dizer, a tendência exogâmica observável nos casamentos de escravos provavelmente não respondia tanto às preferências ou escolhas pessoais como a uma combinação da coação senhorial com as limitadas possibilidades de localizar um parceiro do mesmo grupo dentro da propriedade em que os escravos viviam e trabalhavam.

Como apontam Fragoso e Guedes, o casamento legalmente sancionado pela Igreja era um fenômeno em geral restrito a escravarias com dez ou mais cativos, “o que significa que quase não havia casamentos entre escravos de diferentes senhores, demonstrando, por um lado, os limites da autonomia escrava e, por outro, a virtualidade de uniões livres,

⁴⁹ Schwartz, *Segredos*, p. 321.

consensuais”.⁵⁰ É necessário, portanto, examinar o universo pesquisado com muito cuidado, levando em conta o tamanho da escravaria, o tipo de economia, a razão de masculinidade, a distribuição étnico-racial de mulheres e homens em idade reprodutiva e, uma vez determinadas as possibilidades combinatórias, analisar o desvio percentual nas escolhas efetivadas que possa ser indicativo de preferências. A Tabela 2 apresenta as porcentagens de africanos e brasileiros (distinguindo entre homens e mulheres) na população escrava adulta, ao lado das porcentagens homólogas relativas a 320 cônjuges, de 160 casamentos de escravos, registrados nos inventários de São Francisco, Santo Amaro e Cachoeira.⁵¹

Tabela 2: Distribuição por origem e sexo da população escrava adulta e dos cônjuges de casamentos escravos Recôncavo, 1750-1800

Origem	Sexo	Cachoeira				Santo Amaro e São Francisco			
		População escrava		Cônjuges		População escrava		Cônjuges	
		n.	%	n.	%	n.	%	n.	%
Africano	homem	402	26,5	58	31,1	437	37,7	32	23,8
	mulher	261	17,2	59	31,7	257	22,1	49	36,5
Brasileiro	homem	404	26,7	35	18,8	246	21,2	35	26,1
	mulher	446	29,4	34	18,2	218	18,8	18	13,4
Total		1513	100	186	100	1158	100	134	100

Fontes: Inventários AMC e APEBA.

Obs.: A categoria “brasileiro”, além dos crioulos, inclui cabras, pardos e mulatos. No total dos cônjuges constam 9 mestiços e 6 mestiças.

⁵⁰ João Fragoso e Roberto Guedes, “Catarina e seus afilhados: anotações sobre o parentesco escravo”. www.comciencia.br/reportagens/negros/14.shtml, acessado em 10/10/2004. Slenes discute sobre a proibição de casamentos entre escravos de propriedades distintas: Robert W. Slenes, *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999, p. 75. Na nossa amostra de 107 casamentos, no município de Cachoeira, no período 1765-1785, apenas dois se deram entre escravos de donos diferentes: ACMS, “Livro de Casamentos, Cachoeira, 1765-85”.

⁵¹ Nessa amostra, 43% dos casamentos se davam nas grandes escravarias de mais de 40 cativos, onde se concentravam 32% da população em idade reprodutiva; 48% das uniões se davam nas escravarias médias, de 10 a 39 cativos, onde viviam 48% da população adulta. Confirmando o padrão sugerido por Fragoso e Guedes, o menor número de casamentos (9%) se dava nas pequenas escravarias de menos de 10 cativos, que, porém, concentravam 20% da população adulta.

Observa-se que, nos termos de São Francisco e Santo Amaro, região da economia do açúcar, os cônjuges africanos constituíam 60%, coincidindo com sua proporção entre a população escrava adulta. Já no município de Cachoeira, região da economia do tabaco, os cônjuges africanos eram 63%, enquanto a sua proporção entre a população adulta era de apenas 44%, ou seja, eles casavam com maior frequência do que os escravos brasileiros. Porém, a distinção entre africanos e brasileiros se revela muito mais complexa ao considerar a variável gênero.

Tanto na economia do tabaco como na do açúcar, comprova-se que as mulheres africanas (sempre em relativa minoria) casavam acima da sua média entre a população escrava total, enquanto as mulheres crioulas (desconsiderando as mestiças) casavam sempre abaixo da sua média. Já entre os homens surgem padrões diferentes nas regiões do tabaco e do açúcar. Enquanto na área do tabaco os africanos casavam acima da sua média e os crioulos abaixo (reproduzindo o padrão das mulheres), na área do açúcar se dava o caso inverso: os homens africanos casavam abaixo da sua média e os crioulos casavam acima da sua.

Isso significa que, no seu conjunto, as mulheres africanas casavam mais do que os homens africanos (na amostra, 108 africanas frente a 90 africanos), enquanto os homens crioulos casavam mais do que as mulheres crioulas (61 crioulos frente a 46 crioulas).⁵² Essa desproporção se acentuava de forma sensível nos engenhos de açúcar e fazendas de cana. Paradoxalmente, lá onde os homens africanos eram maioria, eles não conseguiam casar na sua justa proporção, ao tempo em que os crioulos, demograficamente inferiores, conseguiam parceiros com mais facilidade. O que perdiam os homens africanos era o que ganhavam os homens crioulos, basicamente, as mulheres africanas.⁵³

Essas dinâmicas nupciais e a sua variabilidade regional não são fáceis de explicar. Elas subvertem as expectativas determinadas pelas

⁵² Nessa contagem, e em todas as outras menções aos crioulos relativos à Tabela 2, entende-se o conjunto dos brasileiros ignorando os cônjuges mestiços. Esse padrão se reproduz em outras regiões do Sudeste como Campinas: Slenes, *Na senzala*, p. 76.

⁵³ Esses resultados coincidem com as constatações de Slenes a respeito do Sudeste do país. Esse autor achou que, entre 1801 e 1819, os homens crioulos apresentavam um índice de nupcialidade maior que os africanos, enquanto, entre as mulheres, a tendência seria para o predomínio das africanas, observando que tais cifras tenderam a aumentar nas maiores propriedades (10 ou mais cativos): Slenes, *Na senzala*, p. 76.

condições demográficas e são indicativas, portanto, de uma combinação de fatores socioculturais. Por que, na zona do tabaco, o casamento de africanos se via favorecido? Tratava-se de uma política senhorial condizente a garantir o crescimento natural das escravarias? E, nesse caso, por que não se estimulava o casamento de crioulos também?

A resistência crioula às uniões formais parece contradizer a tese da assimilação segundo a qual os escravos brasileiros, por terem nascido no país e estarem mais aculturados, deveriam replicar o casamento religioso promovido pela “classe” dominante. Em relação a Campos dos Goitacazes (RJ, 1734-1802), Sheila de Castro Faria sustenta que as crioulas tendiam a buscar parceiros fora das escravarias onde viviam e trabalhavam para evitar relacionamentos incestuosos com a sua ascendência africana residente na propriedade. Como o casamento interpropriedades era evitado pelos senhores de escravos, os crioulos tenderam a estabelecer uniões consensuais. Isso explicaria também a comparativamente alta proporção de africanas casadas nas escravarias.⁵⁴ Essa interpretação é, até certo ponto, plausível, mas ainda não explica por que na zona do açúcar esse padrão não se aplicava aos homens crioulos.

É provável que outros aspectos da estrutura social vigente no período colonial, como a hierarquia étnico-racial que escalonava mestiços, crioulos e africanos, desempenhassem um papel na escolha de parceiros. Por outro lado, as preferências endogâmicas ou exogâmicas dos diversos grupos étnico-raciais parecem ter também determinado estratégias nupciais diferenciadas.

Slenes e outros estudiosos da família escrava definem como casais “mistos” (ou, em meus termos, exogâmicos) apenas as uniões entre africanos e crioulos.⁵⁵ Essa análise pode e deve ser refinada, examinando as clivagens culturais entre os africanos. Nesse sentido, proponho considerar também como casamentos mistos aquelas uniões entre membros de grupos africanos etnicamente diferenciados, levando em conta as

⁵⁴ Sheila de Castro Faria, *A Colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p. 336 apud Márcia Cristina de Vasconcellos, “Casar ou não, eis a questão. Os casais e as mães solteiras escravas no litoral sul-fluminense, 1830-1881”, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 24, nº 2 (2002), p. 8.

⁵⁵ Slenes, *Na senzala*, pp. 78-79.

quatro grandes categorias operativas na época: angola (incluindo qualquer grupo de língua banto), jeje, nagô e mina (incluindo, além dos assim denominados, outros grupos da África Ocidental). Estou ciente de que essas fronteiras étnicas “crioulas” não correspondiam àquelas operativas nas sociedades africanas. Na área gbe, por exemplo, o casamento de um *mahi* das montanhas do norte com um *hula* da costa seria um casamento exogâmico, mas na Bahia, onde ambos os cônjuges seriam jejes, o mesmo casal é aqui considerado etnicamente endogâmico. Embora insuficiente, a distinção entre angolas, minas, jejes e nagôs é um primeiro passo para incluir na análise a heterogeneidade cultural africana. A Tabela 3 apresenta os 160 casamentos da Tabela 2, discriminando os cônjuges africanos pelas ditas categorias étnicas.

**Tabela 3: Casamentos por categorias étnico-raciais
Recôncavo, 1750-1800**

Mulheres	Homens							Total
	Angola	Mina	Jeje	Nagô	Outros africanos	Crioulo	Mestiço	
Angola	9	4	5	2	1	8	2	31
Mina	2	7	2			3	1	15
Jeje	9	2	14	3	2	10	2	42
Nagô	1	1	2	5		7		16
Outras africanas			2		1	1		4
Crioula	6	5	4	1		28	2	46
Mestiça						4	2	6
Total	27	19	29	11	4	61	9	160

Fontes: Inventários AMC e APEBA.

Obs.: a) “Outros(as) africanos(as)” incluem 5 são-tomé, 2 negros e 1 preto. Os mestiços incluem pardos, mulatos e cabras e uma mulher cabocla. b) Em negrito o número de casais endogâmicos.

Observa-se que a maioria de casamentos se dava, segundo os critérios acima definidos, entre indivíduos de diferentes origens étnicas ou raciais: 94 uniões exogâmicas ou mistas, frente a 66 uniões endogâmicas (em negrito). Os mesmos dados podem ser organizados em termos de porcentagens, segundo uma hierarquia gradativa que vai das uniões africanas mais endogâmicas (intra-étnicas), até as uniões mais crioulas em que ambos os cônjuges eram brasileiros.

Parto da premissa, reconhecidamente intuitiva, de que o crioulo nascido de pai e mãe africanos tinha mais chance de herdar referentes culturais e lingüísticos africanos do que aquele nascido de pais crioulos ou de casais mistos de crioulos e africanos. Todavia, adiro à hipótese de que a transmissão cultural se efetivava principalmente por via materna e que, portanto, num casal misto a perpetuação de traços culturais africanos era mais plausível quando o cônjuge africano era a mãe do que quando era o pai.⁵⁶ Admito, desde já, que esses critérios não se aplicam de forma absoluta e que a dinâmica de transmissão e mudança cultural é bem mais complexa e sujeita a outras variáveis, a começar pelas redes sociais extrafamiliares que, no entanto, são difíceis de apreender ou sistematizar. A vantagem desses critérios é que eles podem ser minimamente quantificados com os dados disponíveis sobre casamentos.

Considerando o Recôncavo como um todo, a proporção de casais endogâmicos se situa, aproximadamente, em 40% (23% de uniões africanas intra-étnicas e 17% de uniões entre crioulos), ao passo que a porcentagem de casais mistos se altera de forma dramática, dependendo do critério escolhido para definir o que seja um casal exogâmico. Se incluímos os casais africanos interétnicos (24%) e as uniões de mestiços com negros (8%), a porcentagem de exogamia sobe para 59%, mas se consideramos apenas as uniões entre crioulos e africanos, como faz a maior parte da literatura, a porcentagem se situa em 28% (ou em torno de 35%, se desconsideramos os casais dos mestiços).

Esses resultados não destoam dos achados em outras partes do país. Por exemplo, estudos realizados em Campinas, Lorena e Bananal (SP) relativos a 1801 mostram índices de nupcialidade entre crioulos e africanos de 31%, 33% e 31%, respectivamente. Em Inhambupe, no ser-

⁵⁶ Pesquisas como as de Katia Mattoso e Isabel Reis confirmam que “a presença materna foi mais constante na vida das crianças escravas, mas talvez isso se deva ao fato de os documentos pouco enfocarem as relações desenvolvidas entre elas e seus pais. Para o sistema, o que importava era o vínculo que unia mãe e filho escravos”: Isabel Cristina Ferreira dos Reis, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, Salvador, Centro de Estudos Baianos, 2001, pp. 34-35. Num contexto mais contemporâneo, Thales de Azevedo também argumenta que, no Brasil, a herança cultural se transmite, com maior frequência, por via materna que paterna: Thales de Azevedo, *Democracia racial*, Rio de Janeiro, Vozes, 1975, p. 66 apud Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Racismo e anti-racismo no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 144.

**Tabela 4: Casamentos entre escravos
segundo a identidade étnico-racial dos cônjuges
Recôncavo, 1750-1800**

Identidade dos cônjuges	Cachoeira		Santo Amaro e São Francisco		Total do Recôncavo	
	n.	%	n.	%	n.	%
Africanos (intra-étnico)	25	26,8	11	16,4	36	22,5
Africanos (interétnico)	20	21,5	18	26,8	38	23,7
Africana + crioulo	12	12,9	17	25,3	29	18,1
Crioula + africano	13	13,9	3	4,4	16	10,0
Crioula + crioulo	16	17,2	12	17,9	28	17,5
Mestiça(o) + outro(a)	7	7,5	6	8,9	13	8,1
Total	93	100	67	100	160	100
Total de casais mistos	51	54,8	43	64,1	94	58,7
Casais mistos africano-crioulo	25	26,8	20	29,8	45	28,1

Fontes: Inventários AMC e APEBA.

Obs.: Dois casamentos mestiços são endogâmicos (um em Cachoeira e outro em Santo Amaro) e estão desprezados nos subtotais dos casais mistos.

tão baiano, para a segunda metade do século XVIII, Pondé achou um índice de exogamia sensivelmente inferior, de 20%, semelhante ao achado por Faria, de 19%, em Campos dos Goitacazes (RJ) para o período 1734-1802. No meio rural fluminense, Florentino e Góes também acharam índices bastante baixos, de 23% no período 1790-1807 e de 11% no período 1726-1830. No outro extremo, temos o caso de Mariana (MG), com um índice de exogamia de 49,5%, para o período 1750-1850.⁵⁷ Nesse panorama regional de grande variabilidade, os resultados do Recôncavo baiano

⁵⁷ Para Campinas: Slenes, *Na senzala*, p. 78. Para Lorena: Iraci del Nero da Costa, Robert W. Slenes e Stuart B. Schwartz, "A família escrava em Lorena (1801)", *Estudos Econômicos*, vol. 17, n° 2 (1987), pp. 245-295. Para Bananal: José Flávio Motta, *Corpos escravos, vontades livres. Posse de escravos e família escrava em Bananal (1801-1829)*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 1999, p. 342. Para Inhambupe: Consuelo Pondé de Sena, "Relações interétnicas através de casamentos rea-

se situam na parte alta da grade e, com mais de um quarto de uniões formais sendo entre africanos e crioulos, aponta-se para a relevância na região da interpenetração cultural desses dois segmentos populacionais.

Contudo, a proporção de casais mistos variava segundo o tipo de economia. Nos engenhos de açúcar e fazendas de cana — onde, como vimos, um alto número de crioulos casava com mulheres africanas e as uniões africanas eram majoritariamente interétnicas —, a proporção de casamentos mistos se acentuava (64%). Já na economia do tabaco — na qual a maioria das uniões eram entre africanos e, significativamente, intra-étnicas —, a proporção de casais mistos era mais baixa (55%).⁵⁸ Se consideramos o casamento como sinal de autonomia escrava, o padrão da zona fumageira — em que a minoria africana tende à endogamia étnica — sugere a hipótese de ser essa escolha uma estratégia de defesa que se acentuava em contextos de vulnerabilidade demográfica e cultural.

Todavia, questões de gênero parecem intervir nas preferências exogâmicas e endogâmicas. Como se pode inferir dos números da Tabela 3, os homens crioulos e os africanos ocidentais — em particular, os jejes e nagôs — eram bastante endogâmicos e aproximadamente a metade deles casava com mulheres do mesmo grupo, à medida que os angolas eram o grupo masculino mais exogâmico.⁵⁹ Do seu lado, as mulheres

lizados na freguesia de Inhambupe, na segunda metade do século XVIII” (texto inédito), citado por Schwartz, *Segredos*, p. 320. Para Campos dos Goitacazes: Faria, *A Colônia em movimento*. Para o agro fluminense: Manolo Florentino e José Roberto Góes, *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997, pp. 148-149. Slenes considera que as baixas porcentagens de Florentino e Góes podem ter sido distorcidas por ser muito limitada a amostra de escravos casados utilizada: *Na senzala*, p. 79 e nota 35, p. 121. Para Mariana: Carla Maria C. de Almeida, “Demografia e laços de parentesco na população escrava mineira: Mariana 1750-1850”, *População e Família* (CEDHAL/USP), vol. 1, nº 1 (1998), pp. 235-260. Outras estimativas para o século XIX em: Andréa Jácomo Simonato, “O parentesco entre os cativos no meio rural do Rio de Janeiro em 1860”, *População e Família* (CEDHAL/USP), vol. 1, nº 1 (1998), número dedicado ao tema da família escrava, pp. 143-179; Vasconcellos, “Casar ou não”. Para mais bibliografia sobre família escrava ver Slenes, *Na senzala*, nota 31, p. 120.

⁵⁸ Essa proporção achada a partir dos dados dos inventários é confirmada pelo exame complementar do Livro de assentos de casamento de Cachoeira, relativo ao período 1765-85, depositado no ACMS. De um total de 119 registros de uniões entre escravos, 64 (53,7%) são exogâmicos.

⁵⁹ Sem distinguir por gênero, Schwartz também nota — a partir dos casamentos da Paróquia de Purificação [de Irará, município de Cachoeira], no período 1774-88 — a tendência endogâmica dos africanos ocidentais (*calabares*, jejes, nagôs, minas), frente aos angolas, “menos seletivos”. Schwartz indica que “quaisquer que fossem os padrões de preferência que separaram os vários povos africanos, maiores ainda eram as barreiras entre africanos e crioulos”: *Segredos*, p. 320.

africanas eram bem mais exogâmicas, com quase dois terços delas (28 das 42 jejes; 11 das 16 nagôs; 22 das 31 angolanas) casando com indivíduos de outros grupos étnicos. Em claro contraste com as africanas, as mulheres crioulas tinham um baixo índice de exogamia, e só aproximadamente um terço delas casava com parceiros africanos.⁶⁰ Essa tendência se acentuava na zona do açúcar, com apenas 3 das 15 crioulas casando com africanos que, como vimos, eram o grupo masculino mais numeroso. Essas cifras parecem sinalizar a existência de discriminação social das crioulas para com os africanos.

Há um debate quanto à primazia dos homens ou das mulheres em organizar o mercado matrimonial. Florentino e Góes sustentam que “no Brasil, como na África, os homens mais maduros teriam dominado o ‘mercado de casamentos’, impondo sua preferência por mulheres jovens”. Já Slenes sugere que “o ‘padrão africano’ poderia ter-se reproduzido por um conjunto de processos decisórios bastante diferentes”, sendo a mulher que mostrasse preferência pelos mais velhos, ladinos, com o intuito de obter privilégios e o caminho à liberdade para ela e seus filhos. Slenes pensa que eram “*elas* — usando sua liberdade de escolha e jogando com sua escassez na praça — que dominavam essa ‘feira’”.⁶¹

A liberdade de escolha, como vimos, estava comprometida pelas possibilidades oferecidas por cada uma das escravarias, mas, aceita a hipótese de uma certa primazia da iniciativa feminina, a exogamia das africanas (favorecendo crioulos e africanos de outras etnias) pode ser explicada, em parte, por essa tentativa de obter benefícios estratégicos no adverso contexto da escravidão. Essa exogamia, porém, era reforçada pela hierarquia étnico-racial vigente na sociedade colonial, que valorizava o crioulo acima do africano (tema que será analisado em mais detalhe na próxima seção). Ao casar com o crioulo, a mulher africana procurava também certo tipo de ascensão social.

⁶⁰ Essa tendência pode variar regionalmente. Em Campinas, *entre as crioulas casadas*, uma maioria expressiva vivia com africanos (64% em 1801 e 73% em 1842-1844): Slenes, *Na senzala*, p. 78. Já no sul fluminense oitocentista, entre as *crioulas que viviam em uniões consensuais*, 56% o faziam com africanos (13 casos de 23), sendo que esses casais perfaziam 17% do total de uniões: Vasconcellos, “Casar ou não”, pp. 7-8. No caso de Cachoeira, se consideramos só as crioulas casadas, apenas 35% casavam com africanos.

⁶¹ Florentino e Góes, *A paz das senzalas*, pp. 152-159; Slenes, *Na senzala*, pp. 81-82.

A mesma hierarquia étnico-racial explicaria a endogamia das crioulas, que resistiam em casar com africanos ao considerá-los como membros de uma “classe” inferior. Essa situação se extremava na zona do açúcar, onde os africanos eram maioria, mas também em situação de liberdade (ver Tabela 5), o que confirma a idéia de que a crioula “não gostava” de africano — embora fosse procurada por eles, como vimos no compromisso da Irmandade dos Martírios de Cachoeira — e preferia homens crioulos ou pardos.

Luiz Mott documenta um interessante caso ocorrido em 1811, no Engenho Jacuípe do Brito, na freguesia de São Pedro do Rio Fundo (Santo Amaro), que mostra como as afinidades étnicas afetavam a formação de famílias, embora, às vezes, resultando em uniões mistas de africanos e crioulos. O viúvo Alexandre Francisco, crioulo forro, queria casar com Joaquina Maria do Sacramento, crioula que morava com a sua mãe Ana nagô. Na hora de publicar os proclamas, porém, a mãe da noiva levantou objeção alegando que o pretendente era escravo e já casado. A acusação era falsa e, segundo Alexandre Francisco, a futura sogra mudou de opinião porque ela era nagô e, pertencendo a esse povo, “deixou-se seduzir pelos de sua nação querendo que a filha agora case com um preto nagô”.⁶² A preferência endogâmica dos crioulos entrava assim em conflito com os interesses étnicos dos progenitores que pretendiam unir a sua descendência crioula *de primeira geração* com africanos do seu grupo. A imposição desse tipo de arranjo matrimonial devia dar-se com mais facilidade entre os forros do que no contexto dos escravos. Contudo, o caso indica como a escolha do parceiro não dependia exclusiva ou necessariamente da iniciativa da mulher (ou do homem), mas podia ser imposta pelo grupo de parentesco mais amplo.

Ora, para além dessas observações, poder-se-ia dizer que o grupo que as mulheres consideravam “ideal” para casar se localizava no mesmo nível ou acima da posição que elas ocupavam na hierarquia étnico-racial. Por outro lado, o homem podia condescender com mais facilidade e escolher a parceira entre uma categoria étnico-racial “inferior” (i. é, o

⁶² Schwartz, *Segredos*, p. 319; cf. Luiz Mott “Reverendo a história da escravidão no Brasil”, *Man*, vol. 11, n° 7 (1980), pp. 21-25.

crioulo com africana, o pardo com crioula ou o branco com parda). Essa tendência também se verifica com os mestiços. Os dados da Tabela 3 não registram casamento de mulher mestiça com africano, enquanto documentam cinco casos de homens mestiços que casaram com africanas.

Matizando a análise pelo viés da cor, Schwartz comenta que as “crioulas casaram-se com negros brasileiros e às vezes com pardos, mas via de regra as de pele clara não desposavam negros, preferindo os pardos. Aqui observamos a existência de uma hierarquia segundo a cor, em que as mulheres aparentemente casavam-se com os de situação “superior”. A hierarquia racial imposta pelos senhores tornou-se um elemento na escolha, “comprovando na prática o axioma de Fanon, segundo o qual os oprimidos com frequência adotam a ideologia do opressor”.⁶³ Ora, além dessa hierarquia racial (de cor), o que destaco é a existência simultânea de uma hierarquia étnica (baseada na origem e não na cor) em que os crioulos da terra eram privilegiados em relação aos africanos estrangeiros.

Schwartz conclui que havia diferentes códigos de comportamento e crença na comunidade escrava: “[...] parece ter existido uma inerente tensão entre as preferências étnicas da África — o desejo de manter laços culturais ou elos com os ancestrais por meio da endogamia — e as demandas das hierarquias segundo a condição social e cor impostas pela sociedade escravista dominante”.⁶⁴ Essa “inerente tensão” entre a endogamia étnica, mais acentuada entre a população africana masculina, e o desejo exogâmico de ascensão na hierarquia da cor, mais acentuado entre a população feminina crioula, refletia e reforçava a estrutura social que valorizava o crioulo e discriminava o africano. A xenofobia antiafricana ao lado da cooptação no mercado amoroso dos crioulos pelas mulheres africanas (ou vice-versa) em detrimento dos africanos revelam possíveis causas das já referidas “controvérsias” entre africanos e crioulos nas irmandades negras desse período.

Para Slenes, a aceitação de práticas exogâmicas indicaria que a comunidade escrava não estava necessariamente “dividida em grupos com identidades fortemente opostas”.⁶⁵ Porém vale insistir que a tendên-

⁶³ Schwartz, *Segredos*, p. 320.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁶⁵ Slenes, *Na senzala*, pp. 80, 78.

cia exogâmica dos escravos podia ser resultado forçado das condições da escravidão e não seria sinal inequívoco de ausência de tensões intra-africanas ou entre africanos e crioulos. Vejamos o que uma comparação entre casamentos de escravos e casamentos de forros revela.

Tabela 5: Casamentos entre negro-mestiços segundo o *status* legal dos cônjuges Cachoeira, 1765-1785

	Escravos		Escravos e forros		Forros		Total	
	n.	%	n.	%	n.	%	n.	%
Africanos (intra-étnico)	29	30,5	-	-	14	18,4	43	23
Africanos (interétnico)	12	12,6	3	12,5	2	2,6	17	8,7
Africana + crioulo	15	15,7	5	20,5	6	7,8	26	13,3
Crioula + africano	17	17,8	1	4,1	2	2,6	20	10,2
Crioula + crioulo	15	15,7	7	29,1	28	36,8	50	25,6
Mestiço(a) + africano(a)	1	1	-	-	5	6,5	6	3
Mestiço(a) + crioulo(a)	4	4,2	6	25	5	6,5	15	7,6
Mestiço + mestiça	2	2,1	2	8,3	14	18,4	18	9,2
Totais	95	100	24	100	76	100	195	100
Total de casais mistos	49	51,5	15	62,5	20	26,3	84	43
Total de casais africano-crioulo	32	33,6	6	25	8	10,5	46	23,5

Fonte: ACMS, "Livro de casamentos, Cachoeira 1765-85".

Obs: A categoria "forros" inclui uma maioria de libertos, identificados no livro pela expressão "escravo que foi de" tal senhor, mas inclui também indivíduos negro-mestiços livres sem identificação da sua condição de ex-escravos.

Observa-se que os padrões de preferência na escolha de parceiros variam de forma sensível segundo o *status* legal dos cônjuges: a tendência endogâmica se acentua de forma clara em liberdade (tanto entre crioulos como africanos), o que sugere que era percebida como ideal. Poderíamos

concluir então que, efetivamente, a exogamia ou a mistura étnico-racial foi estimulada pela escravidão, sendo imposta por decisões senhoriais, forçada pela escassez de parceiros potenciais do mesmo grupo nas escravarias, ou resultado de escolhas estratégicas femininas em prol da sobrevivência e mobilidade social.

A maioria dos casamentos dos forros era de pardos e crioulos. Quer dizer, os crioulos em liberdade não tinham qualquer resistência ao casamento formal, sugerindo que a sua dificuldade para casar na escravidão tinha a ver, precisamente, com condições específicas do trabalho servil. Isso parece reforçar a tese de Faria exposta acima. Ora, o alto percentual de 37% de matrimônios endogâmicos crioulos e o de 9% de matrimônios endogâmicos mestiços só se explicaria se esses grupos fossem a maioria entre a população negro-mestiça livre e liberta, hipótese que, na ausência de censos detalhados, não é possível verificar. Essas altas porcentagens parecem minimizar aquelas dos africanos, mas observa-se que, como acontecia nas escravarias fumageiras, os africanos em liberdade continuaram a privilegiar as uniões intra-étnicas (14 de 16 uniões entre africanos).

O casamento entre escravos e forros é considerado atípico na zona sudeste do país.⁶⁶ Já no Recôncavo, esse tipo de arranjo não era incomum. Na paróquia da Purificação (Cachoeira), no período de 1774-1788, 21% dos casamentos envolvendo escravos incluíam um cônjuge forro.⁶⁷ No município de Cachoeira, a porcentagem desse tipo de união se situa também em torno de 20% (24 casos de 119). O padrão predominante era o de maridos escravos e mulheres forras, e na maioria dos casos os cônjuges eram crioulos ou pardos, sugerindo a dificuldade dos africanos nesse tipo de negociação e reforçando a idéia da sua marginalidade social.⁶⁸ Uma das possíveis explicações para esse padrão é que, havendo escassez de mulheres entre a população escrava, o homem crioulo fosse forçado a procurar parceira entre as mulheres forras da vizinhança, e, como aponta Schwartz, essa tendência poderia ter sido estimulada por alguns se-

⁶⁶ Ibid., p. 75.

⁶⁷ Schwartz, *Segredos*, p. 320.

⁶⁸ Dos 20 homens escravos que casam com forras, só 4 são africanos, sendo os demais crioulos e pardos. As mulheres forras que casam com escravos são 8 africanas e 12 crioulas, pardas ou cabras.

nhores como forma de aliviar as tensões sexuais da escravatura e de cooptar mais trabalhadores.⁶⁹

Citemos o caso de Ana Joaquina Rosa, da Costa da Mina, trazida como escrava à Bahia em 1783 e moradora em Cachoeira. Teve um único filho natural, Manoel Luis de Castro (com o mesmo nome do seu ex-senhor) e casou pela Igreja duas vezes: a primeira com Theodozio Ribeiro da Costa, e a segunda com Francisco Pinheiro Queiroz. No seu testamento, declarou 100\$000 réis “que os gastou meo marido Francisco Pinheiro para se libertar sahidos do meo casal logo depois do meo casamento com elle”. Ou seja, após as núpcias, a liberta Ana Joaquina contribui para a alforria do seu esposo, que não sabemos se era africano ou brasileiro. Ela tinha uma roça de tabaco e mandioca, onde trabalhavam, além do seu segundo marido, três escravos herdados do primeiro marido, talvez um dos fatores da sua ascensão social.⁷⁰

Outro caso de um escravo alforriado pela sua mulher (presumivelmente liberta) é o do crioulo Paulo, “muito soberbo e temerário, como tal indomável, pois chegou a ser azotado publicamente no pelourinho desta vila [Cachoeira], além da prisão que teve na cadeia publica dela, e por causar muito prejuízo à casa e ainda aos vizinhos foi preciso libertá-lo por 100\$000 reis, *que os deu a mulher com quem era casado o dito escravo*” (grifo nosso).⁷¹ Cabe notar que, nesse contexto, era o homem em situação legal inferior que se beneficiava do favor da mulher liberta, o que indicaria o poder de barganha do homem no mercado amoroso, questionando a hipótese do domínio feminino apresentada acima. Nesses casos, a procura de mulheres forras poderia ser interpretada como uma estratégia dos escravos para conseguir a liberdade. Alternativamente, haveria casais que compravam a liberdade da mulher primeiro para garantir a liberdade da descendência, pois sabe-se que a mulher forra garantia a liberdade legal dos filhos.⁷²

⁶⁹ Schwartz, *Segredos*, p. 321. Ver também a tese de Faria, que argumenta que, num contexto de domínio numérico africano, os crioulos tendiam a procurar parceiros fora da propriedade: Faria, *A Colônia em movimento*, p. 336.

⁷⁰ AMC, 01/27/27/279, “Inventário de Ana Joaquina Rosa, 1823-25”.

⁷¹ AMC, 01/24/24/243, “Inventário de Manoel Fernandes Pereira, 1778-1798”. A referência a esse escravo aparece num auto de contas datado em 1793 (f. 100).

⁷² Ver o caso relatado por Maria Graham comentado por Slenes, *Na senzala*, p. 202. Schwartz comenta que John Tutino se refere a esse padrão como “casamento emancipacionista”, enfatizando-o como uma razão para o declínio da população escrava: *Segredos*, nota 46, p. 441.

O silêncio documental sobre as uniões consensuais pode ser contornado, em parte, pelas informações relativas às famílias matrifocais, caracterizadas pela presença da mãe e seus filhos, definidos nos registros de batismo como “naturais”. Essas famílias de “mães solteiras” devem esconder tanto as tais uniões consensuais quanto as fortuitas. A Tabela 6 apresenta de forma comparativa as porcentagens de mulheres em idade reprodutiva, as mulheres casadas e aquelas que aparecem como “mães solteiras”.

Tabela 6: Mulheres casadas e “mães solteiras” na população escrava Recôncavo, 1750-1800

	Total de mulheres adultas		“Mães solteiras”		Mulheres casadas	
	n.	%	n.	%	n.	%
Angola	166	13,9	36	11,8	33	19,6
Mina	80	6,7	13	4,2	15	8,9
Jeje	216	18,2	40	13,1	47	28
Nagô	49	4,1	9	2,9	16	9,5
Crioula	471	39,6	140	45,8	47	28
Mestiça	192	16,1	65	21,2	5	3
Outra	16	1,3	3	1	5	3
Total	1190	100	306	100	168	100

Fontes: Inventários AMC e APEBA.

A tabela confirma as tendências apontadas acima: no seu conjunto, as mulheres africanas casavam acima da sua média na população escrava, ao passo que as brasileiras casavam abaixo da sua. As africanas eram 43% da população feminina adulta, porém entre as mulheres casadas elas constituíam 66%, enquanto entre as “mães solteiras” elas perfaziam apenas 32%. De modo inverso, as mulheres crioulas e mestiças tinham pouca inclinação ou possibilidade de sancionar suas uniões pela Igreja e tendiam a estabelecer uniões consensuais ou fortuitas (constituindo 67% das “mães solteiras”).

Embora para estimar com precisão a taxa de fertilidade da população escrava faltem dados — como índices de abortos ou mortalidade infantil (que não deviam ser baixos) —, os dados dos inventários sugere-

rem que apenas a metade das mulheres casadas (84 de 168) tinha descendência. Entre elas, as africanas tinham uma média de 2,7 filhos cada uma, enquanto as crioulas e mestiças tinham uma média inferior de 2,2 filhos. Já entre as “mães solteiras”, menos férteis, se invertia a relação: as africanas tinham uma média de 1,6 filhos enquanto a média das brasileiras era de 1,9 filhos.

O que se pode inferir desse padrão é que, na escravidão, os crioulos de primeira geração tinham uma chance maior de serem criados num ambiente familiar com pai e mãe, condizente com a transmissão de referentes culturais e lingüísticos africanos, do que os crioulos filhos de crioulas, com uma chance maior de crescer em famílias matrifocais, onde esses referentes eram mais dificilmente perpetuados.⁷³ Reforça-se, assim, a idéia de uma excisão entre os crioulos de primeira geração e aqueles de segunda geração ou mais. Por sua vez, essa diferença explicaria o duplo jogo de solidariedade e conflito que existia entre africanos e crioulos. As alianças tenderiam a se estabelecer com crioulos de primeira geração, enquanto as controvérsias se dariam, geralmente, com os crioulos de segunda geração ou mais.

Como contraponto à frieza dos números, cabe mencionar o caso de Maria de Araújo do Valle, africana falecida em São Estevão do Jacuípe, em 1753. No seu testamento, redigido em 1745, ela declara ser “natural do Reino de Angola e vim de lá de menor idade para esta terra, e fui escrava de Francisco de Araújo Valle, o qual me forrou e me casou com Jorge de Araújo Valle, escravo que foi do mesmo senhor de cujo matrimonio tive Nicolau de Araújo meu filho, e antes do meu casamento tive Florencia, crioula forra, e Manoel de Araújo, Maria de Araújo, Antonia de Araújo e a Felix de Araújo, todos pardos e uns e outros são meus herdeiros”. Maria de Araújo teve, portanto, seis filhos, entre pardos e crioulos, provavelmente de três homens diferentes, um deles “branco”,

⁷³ No “Livro de casamentos, Cachoeira, 1765-85” aparecem 91 indivíduos negro-mestiços como filhos naturais (56,1%) e 71 como filhos legítimos (43,8%). Entre os crioulos predominavam os filhos legítimos, enquanto entre os pardos e os cabras predominavam os filhos naturais, o que sugere que os filhos racialmente mistos eram com frequência resultado de uniões pouco estáveis, não consensuadas pela Igreja, à medida que os crioulos, embora com um alto índice de filhos naturais também, teriam um entorno familiar mais estável. Os dados dos inventários, por sua vez, sugerem que os crioulos “legítimos” seriam, sobretudo, filhos de pais africanos.

quem sabe se o mesmo Francisco de Araújo. Embora sob o patrocínio do ex-senhor, o casamento com um outro ex-escravo devia responder aos desejos de Maria, pois ela expressa uma relação de amor privilegiada com o filho legítimo Nicolau, que cuidou dela nas suas doenças e a quem deixa a maior parte da herança (algum gado, as benfeitorias da lavoura e dois dos quatro escravos).⁷⁴

Esse exemplo desvenda um pouco da complexidade da qual estamos tratando: uma africana, porém “ladinizada” desde criança; uma “mãe solteira” escrava, com cinco filhos naturais racialmente mistos, porém logo casada em liberdade, com um último filho livre. Quais seriam, na roça da catinga onde ela morava, os hábitos, as reminiscências angolanas passadas para os seus filhos? Teria o crioulo Nicolau, criado numa família liberta, recebido a mesma educação que seus irmãos pardos, criados na escravidão?

Indícios de hierarquização social entre crioulos e africanos

Que podemos dizer, então, desses crioulos e mestiços que, na segunda metade do século XVIII, constituíam a maioria da população escrava do Recôncavo baiano? Tratava-se, com efeito, de uma população muito jovem, com um lógico equilíbrio entre homens e mulheres (no conjunto do Recôncavo, a razão de masculinidade era de 105, contra 170 dos escravos africanos). Enquanto entre os cativos africanos havia apenas 4% de crianças, entre os escravos brasileiros 43% eram identificados como “crioulinho”, “mulatinho” ou “cabrinha” (indivíduos, geralmente, com menos de 15 anos). Por outro lado, se entre os africanos havia 20% de velhos, os brasileiros tinham apenas 7%. Como vimos, nas grandes escravarias (com mais de 40 cativos) era onde havia uma maior possibilidade de se formarem famílias, e, portanto, essas propriedades tendiam a concentrar o maior número de crianças. Por esse motivo, os engenhos de açúcar que, por um lado, tendiam a concentrar as mais altas porcentagens de africanos, por outro lado, ao longo do tempo, podiam passar a ser os espaços mais crioulistados.

⁷⁴ AMC, Judiciário, 01/35/35/348, “Inventário de Maria de Araújo Valle, 1753”.

**Tabela 7: Ascendência étnica (por parte da mãe)
dos escravos brasileiros
Recôncavo, 1750-1800**

Etnicidade cor da mãe	Cor dos filhos							
	Crioulos		Cabras		Pardos		Total	
	n.	%	n.	%	n.	%	n.	%
Angola	73	14,1	5	4,6	3	2,1	81	10,6
Mina	38	7,3	-	-	3	2,1	41	5,3
Jeje	132	25,4	9	8,3	4	2,8	145	18,8
Nagô	34	6,6	-	-	-	-	34	4,4
Outras	8	1,6	2	1,8	2	1,4	12	1,6
Crioula	217	41,8	70	64,2	46	32,4	333	43,2
Cabra	13	2,5	18	16,5	16	11,3	47	6,1
Parda	4	0,8	5	4,6	68	47,9	77	10
Total	519	100%	109	100%	142	100%	770	100%

Fontes: Inventários AMC, APEBA.

Obs: 17 "crioulinhos" são identificados como filhos de mães cabras ou pardas, o que indica que nesses casos o termo crioulo tinha uma conotação de cor negra.

No período de 1750-1800, pouco mais da metade dos crioulos (55%) eram de primeira geração, filhos de mães africanas, enquanto o resto era de segunda geração (ou mais), ou seja, filhos de mães crioulas. A superioridade dos crioulos de primeira geração se acentua bastante na zona do açúcar. Em São Francisco, 83% dos crioulos teriam mães africanas, e em Santo Amaro, 70%. Em Cachoeira, porém, mais da metade dos crioulos (52%) seriam de segunda ou terceira geração, embora essa alta proporção provavelmente só se alcançasse no fim do século.⁷⁵ Confirmam-se, de novo, processos de crescimento crioulo diferenciados nas zonas fumageira e açucareira.

Entre as mães africanas predominavam as da África Ocidental em consonância com a sua superioridade numérica frente às angolas. Despontam, porém, a alta porcentagem das mães jejes (25%) que superava sua proporção relativa entre a população escrava adulta (18%, ver Tabela 6). A proporção da maternidade jeje é ainda mais alta na área do açúcar (37,5% em São Francisco e 44,8% em Santo Amaro, frente a

⁷⁵ No período 1765-1785, a proporção de mães crioulas se situava ainda em torno de 30% (19 casos de 67), o que significaria que o processo de criouliização se acelerou no fim do século. ACMS, "Livro de casamentos, Cachoeira 1765-85".

18,7% em Cachoeira). Essa evidência sugere ser jeje uma categoria usada nesse período preferencialmente para mulheres, e talvez para mulheres com alto índice de fertilidade, enquanto os homens da mesma origem eram mais freqüentemente classificados como minas.

Em outra ordem de reflexão, a maioria dos cabras (filhos cruzados de negro e pardo) nascia de mães crioulas, o que significa que os pais pardos ou mulatos tinham mais gosto pelas negras da terra do que pelas negras africanas. O mesmo se percebe entre os pardos ou mulatos nascidos de mães negras, pois estas eram na sua maioria crioulas (32% frente a 8% de mães africanas), o que significaria que os homens pardos e brancos, quando se juntavam com mulheres negras, preferiam as crioulas às africanas. A constatação desse padrão complementa as conclusões obtidas a partir do estudo dos inventários em relação à discriminação dos homens africanos nos casamentos e enriquece a compreensão da estratificação social vigente na sociedade colonial. Em definitivo, inferem-se não apenas indícios setecentistas de segregação racial, mas também de discriminação étnica (ou xenofóbica) frente ao africano “estrangeiro”.

Provas adicionais dessa estratificação social como base para distinções étnico-raciais surgem da análise do processo de emancipação escrava. Uma breve análise das cartas de alforria do Recôncavo fumageiro confirma alguns dos resultados obtidos por Mattoso e Schwartz em relação a Salvador, como o fato de que as alforrias favoreciam as mulheres e, em menor grau, os mestiços, mas relativiza as suas conclusões no que diz respeito aos crioulos, especialmente aos “crioulinhos”, que não eram tão beneficiados pela alforria como se poderia esperar.⁷⁶ A Tabela 8 apresenta as porcentagens dos diversos grupos étnico-raciais na população escrava de Cachoeira no período 1750-1800, ao lado das porcentagens dos mesmos grupos entre os libertos.

⁷⁶ Stuart Schwartz e Katia Mattoso realizaram, nos anos 1970, o levantamento das cartas de alforria registradas nos Livros de Notas de Salvador, depositados no APEBA, para os períodos 1684-1745 e 1779-1850, respectivamente. Stuart Schwartz, “A manumissão dos escravos no Brasil colonial: Bahia 1684-1745”, *Anais de História*, 6 (1974), pp. 71-112; Katia Mattoso, “A propósito de cartas de alforria - Bahia 1779-1850”, *Anais de História*, 4 (1972), pp. 23-52. Mais recentemente, Mieko Nishida tem retomado esse estudo: “Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 73, n° 3 (1993), pp. 361-391.

Tabela 8: Grupos étnico-raciais entre a população escrava e liberta Cachoeira, 1750-1800

	População escrava		População liberta	
	n.	%	n.	%
Angola	191	8,9	61	5,4
Jeje	168	7,8	50	4,4
Nagô	86	4,0	9	0,8
Mina	177	8,3	111	9,7
Outros africanos	71	3,2	36	3,0
Crioulo(a)	617	28,8	314	27,4
Crioulinho(a)	393	18,3	67	5,9
Cabra	87	4,1	65	5,7
Cabrinha	78	3,6	56	4,9
Mulato e pardo	166	7,8	173	15,1
Mulatinho e pardinho	109	5,0	203	17,7
Total	2143	100	1145	100

Fontes: Para a população escrava, inventários AMC. Para as cartas de alforria, Livros de Notas de Cachoeira, n. 35-75 (relativos ao período 1750-1800), Judiciário, APEBA.

Obs.: Para o exame das cartas de alforria foi utilizado o método convencional de amostragem, analisando-se dois biênios em cada dez anos, o que resultou no exame de 37 livros de notas.

Observa-se aí como os africanos eram o grupo menos favorecido na conquista da liberdade, reforçando o padrão de discriminação. Apenas os minas parecem ter melhor chance, mas desconfio que nas cartas de alforria o termo jeje era menos usado do que nos inventários e, desse modo, o número de minas apareceria inflacionado. No seu conjunto, os africanos ocidentais, que constituíam aproximadamente 20% da população escrava, obtinham apenas 15% das alforrias. Aliás, os africanos, na maioria dos casos, deviam comprar a sua carta e não se beneficiavam da gratuidade.

Do seu lado, os crioulos adultos tinham probabilidades de conseguir a liberdade proporcionais à sua porcentagem na população escrava, sem indícios de gozar de privilégios especiais nesse assunto. Já os “crioulinhos”, apesar de haver na manumissão uma tendência geral a favorecer as crianças, não gozavam de qualquer vantagem. Ao contrário, eles constituíam o grupo com mais dificuldade para obter a liberdade. As cifras parecem confirmar a idéia de que na zona fumageira havia,

por parte dos senhores, uma política de investimento na reprodução natural das escravarias e que, portanto, as crias crioulas eram ciosamente mantidas na escravidão, como mão-de-obra para o futuro.

Demonstrando de forma contundente a hierarquia social baseada na cor que imperava na sociedade colonial, os mulatos ou pardos adultos dobravam, e os mulatinhos mais do que triplicavam a sua proporção entre os libertos, em relação às porcentagens respectivas nas escravarias. No seu conjunto, os mulatos, que eram 13% da população escrava, constituíam quase um terço do total dos libertos. Nesse caso, eram os pais livres e os senhores que, geralmente, alforriavam seus filhos. Porém esse favoritismo na concessão da liberdade pelo escravo de pele clara também demonstra a importância crítica da cor na relação senhor-escravo, eixo básico que estruturava a sociedade colonial. Essa assimetria entre os diversos grupos étnico-raciais é também marcada por outros indícios, como seja a distribuição do trabalho entre a população escrava.

Tabela 9: Distribuição do trabalho na população escrava adulta por categorias étnico-raciais Recôncavo, 1750-1800

	Serviço de enxada		Serviço doméstico		Total da população
	n.	%	n.	%	%
Africanos	482	57	60	34,5	50,8
Crioulos	312	36,9	76	43,7	35
Mestiços	52	6,1	38	21,8	14,2
Total	846	100	174	100	100

Fontes: Inventários AMC, APEBA.

Comparando com a porcentagem que os diversos grupos tinham entre o total da população escrava (terceira coluna), é evidente que os mais favorecidos no serviço doméstico eram os mestiços, seguidos dos crioulos, enquanto os africanos eram discriminados no seu acesso à casa senhorial. Inversamente, no trabalho da lavoura, os africanos eram recrutados acima da sua média na população escrava total, enquanto os

crioulos e, sobretudo, os mestiços eram dispensados com mais frequência das tarefas mais duras da enxada.⁷⁷

Observam-se padrões discriminatórios semelhantes em relação às ocupações especializadas. Entre as profissões mais prestigiadas, como as de alfaiate, sapateiro e carapina ou, entre as mulheres, as de costureira e rendeira, os mulatos e pardos perfaziam 58,7%, os crioulos, 27,8% e os africanos, 14,4%. De forma significativa, os crioulos eram escolhidos de modo preferencial (11 casos de 17) como feitores, para o exercício do controle sobre as escravarias.⁷⁸ Do seu lado, os africanos eram a grande maioria (83%) entre os ganhadores e dividiam com os crioulos a profissão de barbeiros.⁷⁹ Outro claro indício de discriminação racial se expressava nos privilégios educacionais: de nove escravos que sabiam ou estavam apreendendo a ler e escrever, um era crioulo e oito eram pardos ou mulatos!

Todos esses dados, no seu conjunto, apontam de uma maneira forte para a existência de uma estratificação social baseada tanto na cor como na origem, ficando os mestiços no topo, os crioulos no meio e os africanos embaixo. Essa hierarquia de “classes” explicaria as tensões entre crioulos e africanos, assim como certas estratégias de ascensão social tendentes a romper com as preferências endogâmicas e gregárias dos diversos grupos étnico-raciais e condizentes, finalmente, com o processo de criouliização cultural. Por outro lado, a posição subalterna dos africanos, em situação de ameaça nessa ordem social, levaria em certos casos a reforçar a tendência endogâmica como mecanismo de defesa. Essa resistência se traduziria culturalmente num reforço de referentes e identidades africanas. Essa tensão entre criouliização e africanização

⁷⁷ Estudos em outras áreas do Brasil confirmam esse padrão. Ver, por exemplo, Slenes, “Malungu Ngoma vem!”, p. 56.

⁷⁸ Sobre o papel dos crioulos e mulatos no controle e repressão aos africanos ver Reis, *Rebelião escrava*, p. 322.

⁷⁹ No período 1750-1820, foram identificados entre os escravos: 20 sapateiros (6 pardos, 2 cabras, 7 crioulos, 2 minas, 1 jeje, 2 angolas), 14 carapinas (2 pardos, 3 cabras, 3 crioulos, 1 nagô, 2 minas, 2 jejes, 1 angola), 14 alfaiates (8 pardos, 3 cabras, 1 crioulo, 2 angolas) e 49 costureiras, bordadeiras e/ou rendeiras (28 pardas, 4 cabras, 16 crioulas, uma jeje), 12 barbeiros (7 crioulos, 2 angola, 2 jejes, 1 mina), 17 feitores (11 crioulos, 3 pardos, 1 mina, 1 nagô, 1 jeje) e 24 ganhadores (7 minas, 6 angolas, 4 jejes, 2 hauças, 1 nagô, 3 crioulos e 1 cabra).

apresentaria perfis diferenciados no espaço e ao longo do tempo, condicionados por um complexo sistema de variáveis, dentre as quais se destaca o tipo de economia em que os escravos estavam inseridos.

Sumariando: na tentativa de estabelecer uma periodização de longa duração foi identificada no Recôncavo uma primeira fase de crescimento crioulo a partir de 1740, seguida de uma relativa africanização demográfica na virada do século XVIII, que iria durar até a interrupção do tráfico atlântico, para dar lugar a uma nova fase de criouliização na segunda metade do Oitocentos. Essa oscilação questionaria as interpretações que pensam a criouliização como um processo de “síntese rápida” ou de “síntese gradual”, sugerindo a oportunidade de um modelo pendular. Contudo, como foi notado, a variável demográfica não parece suficiente para determinar de forma absoluta os processos de mudança cultural. Nesse sentido, é significativo comprovar que, apesar das rivalidades e tensões derivadas da estrutura social que privilegiava os crioulos da terra em relação aos africanos estrangeiros, mais de um quarto de uniões formais dos escravos se davam entre africanos e crioulos, o que apontaria para a relevância, na região, da interpenetração cultural desses dois segmentos populacionais. Observou-se também que os padrões de preferência na escolha de parceiros variavam de forma sensível segundo o *status* legal dos cônjuges: a tendência endogâmica se acentuava de forma clara em liberdade (tanto entre crioulos como entre africanos), o que sugere que era percebida como ideal. Poderíamos concluir então que, efetivamente, a exogamia ou a mistura étnico-racial foi estimulada pela escravidão, sendo imposta por decisões senhoriais, forçada pela escassez de parceiros potenciais do mesmo grupo nas escravarias, ou resultado de escolhas estratégicas femininas em prol da sobrevivência e mobilidade social. Finalmente, convém notar que, na escravidão, os crioulos de primeira geração tinham uma chance maior de serem criados num ambiente familiar com pai e mãe, condizente com a transmissão de referentes culturais e lingüísticos africanos, do que os crioulos de segunda e terceira geração, com uma chance maior de crescer em famílias matrifocais, onde esses referentes eram mais dificilmente perpetuados.