



“Diz a preta mina...”: cores e categorias sociais nos processos de divórcio abertos por africanas ocidentais, Rio de Janeiro, século XIX

“Says the Preta Mina”: Colors and Social Categories in Divorce Proceedings Opened by Western African Women – Rio de Janeiro, 19th Century

“Dice la preta mina”: Colores y categorías sociales en los procesos de divorcio abiertos por africanas occidentales – Rio de Janeiro, siglo XIX

Juliana Barreto Farias

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Campus dos Malês, BA, Brasil.

Resumo: Partindo de um conjunto de processos de divórcio abertos por africanas ocidentais, conhecidas como pretas (ou negras) minas, no Rio de Janeiro do século XIX, pretendo, neste artigo, discutir como as associações entre cor, condição social, identidades étnicas e certos estereótipos e comportamentos, como as noções de honra e honestidade, pareciam fundamentais – às vezes eram mesmo determinantes – para o desenrolar dessas ações. Nesse processo, observaremos como juizes, padres, advogados, procuradores e também cativos e forros percebiam – e compartilhavam – determinados códigos e signos de identificação das populações africanas que viviam na cidade do Rio.

Palavras-chave: divórcio; africanos; minas; pretas; pretos; cor; honra.

Abstract: Starting from a set of divorce proceedings opened by Western African women, known as *pretas* (or *negras*) *minas*, in Rio de Janeiro in the 19th century, I intend, in this article, to discuss how the associations between color, social condition, ethnic identity and certain stereotypes and behaviors, such as notions of honor and honesty, were essential – sometimes even decisive – for the development of such actions. In this process, we will observe as judges, priests, lawyers, prosecutors and also slaves and freedmen observing – and sharing – certain codes and signs of identification of the African populations that lived in the city of Rio.

Keywords: divorce; africans; minas; black; color; honor.

Resumen: A partir de un conjunto de procesos de divorcio abiertos por africanas occidentales, conocidas como pretas (o negras) minas, en Río de Janeiro del siglo XIX, pretendo, en este artículo, discutir cómo las asociaciones entre color, condición social, identidad étnica y ciertos estereotipos y comportamientos, como las nociones de honor y honestidad, parecían fundamentales-a veces eran incluso determinantes – para el desarrollo de esas acciones. En ese proceso, observaremos como jueces, sacerdotes, abogados, fiscales y también esclavos y forros percibían – y compartían – determinados códigos y signos de identificación de las poblaciones africanas que vivían en la ciudad de Río.

Palabras clave: divorcio; africanos; minas; *pretas*; *pretos*; color; honor.



Litígios

[...] bêbada, depravada, torpe, libidinosa, sem cerimônia, ela levanta a vista de todos suas saias, apontando para a parte que por honestidade deveria trazê-la em recato, pelo contrário, patenteando aqui (diz ela) é o lugar que beije muitos brancos, e quem ela quer, que o Réu é um negro tal qual seus escravos são e que os querendo ela levá-los à cama em que dorme o Réu ninguém é capaz de privar-lhes [...].¹

Com essas ofensas bem pesadas, o preto mina João José Rodrigues tentava se defender das acusações que sua mulher, a mina-jeje Maria Joaquina, lançara contra ele. O casamento dos dois andava mal. E em 1854 eles estavam no meio de um atribulado processo de divórcio. Como as mulheres não podiam responder por si mesmas em demandas judiciais, o advogado Joaquim Theodoro de Souza Soares havia apresentado um libelo ao vigário-geral do Bispado do Rio de Janeiro solicitando a separação perpétua do casal. Sem demora, João José, que sabia ler e escrever, enviou um documento contrariando as alegações de Maria Joaquina. E a ação seguiu com mais réplicas e tréplicas de parte a parte e longas declarações de testemunhas.

Embora naquele feroz contra-ataque o preto mina tentasse desqualificar a honra e a honestidade da mulher, suas declarações também permitem entrever como a preta mina não se deixava “governar” pelo marido e ainda evidenciava, desabusadamente, as hierarquias de cor e condição social que permeavam as relações conjugais e sexuais naquela sociedade escravista. É certo que nem sempre homens e mulheres africanos usavam e abusavam “de inventivas e palavras torpes e obscenas” como fez Joaquim José. Ainda assim, essas ações de divórcio, ainda tão pouco exploradas por nossa historiografia, expunham bem mais do que conflitos entre casais, revelando também suas experiências cotidianas, desde as lutas para a conquista da liberdade até as relações criadas nos locais de trabalho e moradia, com “parentes de nação” e indivíduos de outras cores e condições sociais.

No século XIX, e também em períodos anteriores, o casamento católico era considerado uma instituição “totalmente indissolúvel”. Mas a Igreja reconhecia que por “muitas causas se pode fazer a separação dos consortes, quanto ao toro [leito] ou quanto à habitação, por tempo certo ou incerto”. Nas *Consti-*

tuições primeiras do Arcebispado da Bahia, legislação canônica que tratava do assunto até pelo menos as últimas décadas do oitocentos, esses casos eram cuidadosamente esclarecidos². Em situações de “sevícias graves ou culpáveis”, por exemplo, o rompimento estava assegurado quando um dos cônjuges, “com ódio capital tratar tão mal ao outro que, vivendo junto, corra perigo de sua vida ou padeça de moléstia grave”³.

De todo modo, esses divórcios autorizavam apenas a separação dos corpos e, quando concedidos perpetuamente, a divisão de bens na esfera civil. Mesmo legalmente afastado, o casal não podia contrair novas núpcias. Como a primeira união não fora anulada – e a anulação só acontecia em casos bem específicos –, um novo matrimônio seria caracterizado como bigamia, o que também era condenado. Além do mais, recomendava-se aos cônjuges divorciados que continuassem vivendo “castamente como casados”.

Numa pesquisa realizada no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, constatei que, entre as décadas de 1830 e 1860, homens e mulheres procedentes da costa ocidental, chamada à época de Costa da Mina, eram os libertos que mais se casavam na freguesia do Sacramento⁴. Nesse período, aconteceram 344 uniões envolvendo pelo menos um dos cônjuges forro. Desse total de registros, encontrei informações sobre a procedência ou a “cor” de 652 indivíduos alforriados.⁵ Entre os homens (328), havia 290 africanos, 36 crioulos, 1 pardo e 1 “brasileiro”. Separando os africanos de acordo com suas regiões de origem, temos 114 da África ocidental; 92 da África centro-ocidental e 22 da África oriental. Se isolarmos

² O termo divórcio, usado pela Igreja católica desde o Concílio de Trento, para designar separações de casais ratificadas pelos Tribunais Eclesiásticos, também foi adotado pela legislação republicana no Brasil. A partir de 1890, a dissolução da sociedade conjugal também era assim designada. A lei de 24 de janeiro de 1890 – o Decreto nº 181 do Governo Provisório da República – manteve do Direito Canônico a concepção do divórcio a “vínculo”, isto é, admitiu a dissolução da sociedade conjugal e a separação definitiva dos bens, resguardando, porém, a indissolubilidade do vínculo conjugal, o que impossibilitava a formação de família legítima pelos cônjuges divorciados. O Código Civil de 1916 mudou o termo para desquite. Cf. SOUZA, 1999, p. 30-31.

³ Para a leitura da íntegra do documento ver, VIDE, 2010. Sobre casamento, ver: CASTELNAU-L’ESTOILE, 2011, p. 355-395.

⁴ Os resultados dessas primeiras pesquisas aparecem em: FARIAS, 2012a; FARIAS, 2012b.

⁵ A pesquisa foi realizada nos livros de casamento de livres da freguesia do Sacramento, guardados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Foram excluídos da amostra 6 homens e 10 mulheres que foram simplesmente identificados como forros ou que não tiveram qualquer identificação sobre seu status. Os escravos e os “livres” também ficaram de fora da análise.

¹ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (doravante ACMRJ), Libelo de Divórcio 1136, 1854, p. 15 e segs.

as “nações” – ou grupos de procedência –, ficam em destaque os minas (100), cabindas (26), angolanas (17), congos (14) e moçambiques (12). Para as 324 mulheres, localizei 258 africanas; 64 crioulas e duas pardas. Entre aquelas procedentes da África, 90 vinham da região ocidental; 87 do centro-oeste e 13 da área oriental. Nesses grupos, estavam 75 minas, 23 cabindas, 18 benguelas, 15 do Congo e 9 rebolas.

Como se vê, a maior parte dos noivos era procedente da costa ocidental africana. Genericamente conhecidos como minas no Rio de Janeiro, eles também apareciam identificados por seus subgrupos nestes assentos: nagô (7), mina-nagô (10), haussá (1), mina-haussá (2), calabar (8) e mina-calabar (1). E na hora de escolher alguém para desposar, eles acabavam optando por homens e mulheres de sua mesma procedência. De 1830 a 1859, dos 290 matrimônios entre libertos africanos realizados em Sacramento, 75 foram entre casais da Costa ocidental. Embora não estivessem “fechados” a outros grupos, eles tendiam a se organizar etnicamente neste e em outros mercados da cidade, e também em espaços sociais, religiosos e de lazer.

De outra parte, ao perscrutar os libelos de divórcio abertos no mesmo período, e também guardados no acervo da Cúria do Rio de Janeiro, localizei 19 processos iniciados por pretas forras entre as décadas de 1830 e 1860. A documentação foi selecionada a partir do próprio índice do arquivo, que eventualmente indica se a autora e o réu eram “pretos forros”, “pretos minas” ou “crioulos”, e também através do cruzamento de dados constantes em fontes diversas. Nesses registros, constatei que quase todos os envolvidos – maridos, esposas e também muitas testemunhas – eram também da Costa da Mina. Apenas em dois processos não foi possível descobrir a origem dos “pretos forros” em litígio.

Em diferentes registros oitocentistas, esses libertos africanos quase sempre aparecem identificados genericamente como “pretos minas” ou de “nação mina”. Desde pelo menos princípios do século XVIII, a expressão mina designava, na cidade do Rio de Janeiro e em outras partes do Brasil, escravos e libertos procedentes da costa ocidental africana, também chamada à época de Costa da Mina. A área ganhou esse nome depois da construção, no século XV, do Castelo de São Jorge da Mina (ou Elmina), empreendimento da Coroa portuguesa na antiga Costa do Ouro, atual Gana. Nos primeiros tempos do tráfico transatlântico, o termo era usado para designar todos os cativos oriundos de diversos reinos, vilas e grupos étnicos da região. Pouco a pouco, a Costa da Mina passou a abranger, de forma

mais precisa, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge, que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Níger, na Nigéria. E “mina” indicava então quase todos os povos da Baía do Benim, no que hoje corresponde a três países: Togo, Benim e Nigéria.

Embora as estimativas sobre os africanos ocidentais no Rio ainda sejam imprecisas, é possível estimar que os cativos vindos das áreas de língua gbe (como os fon e mahi) se destacavam no século XVIII, ao passo que os iorubás começaram a ser importados em maior número a partir do final do século XVIII, passando a majoritários ao longo do oitocentos. Em todo esse período, homens e mulheres minas sempre estiveram, numericamente, em minoria no conjunto da população escrava da capital carioca já que os africanos desembarcados na cidade eram, em sua maior parte, da costa centro-ocidental, como os chamados angolanas, benguelas, cabindas, cassanges, congos e rebolos. Entre 1800 e 1843, segundo os cálculos da historiadora Mary Karasch, dos mais de 600.000 africanos que aportaram no Rio de Janeiro, apenas 1,5% eram originários da costa ocidental (KARASCH, 2000, p. 67). Por sua vez, os dados compulsados pelo projeto *The trans-atlantic slave trade*, para o período de 1801 a 1825, apontam 175.200 iorubás desembarcando na Bahia e apenas 1.000 no Rio de Janeiro. Já entre os anos de 1826 e 1850, 116.200 ficaram na capital baiana e 28.400 seguiram para o Rio (ELTIS, 2004, p. 30-31).

A esses contingentes juntavam-se ainda os escravos e libertos que chegaram à Corte com o “êxodo mina” que partira de Salvador após a revolta dos malês em 1835. Quinze anos depois do levante, os minas perfaziam, conforme as análises do historiador Thomas Holloway, 17% e 8,9%, respectivamente, dos cativos africanos e da população geral do Rio (GOMES; SOARES, 2001, p. 342; HOLLOWAY, 1998, p. 268). Na Bahia oitocentista, esses homens e mulheres eram conhecidos como nagôs. Ao chegarem à Corte, logo se transmutavam em minas. Agindo dessa forma, optavam pela mesma estratégia de gerações anteriores, que buscavam se inserir nas redes sociais constituídas na cidade do Rio desde princípios do século XVIII, garantindo assim um grupo coeso e maior. No final das contas, também evitavam a dispersão que a afirmação de pequenas identidades diferenciadas poderia produzir. Uma nação nagô seria francamente minoritária na capital carioca e teria mais dificuldade para negociar sua inserção na vida urbana, especialmente no caso dos forros que precisavam se incluir nas redes de trabalho já formadas. Como afirmamos em outro

artigo, “na condição de minas, estabeleciam áreas de ocupação para moradia, lazer, trabalho e práticas religiosas, minimizando, pela organização, o ônus de serem um grupo minoritário entre os africanos da cidade” (FARIAS; SOARES, 2017, p. 53). E assim, desempenhavam um papel social bem particular e determinante nos mercados do Rio oitocentista.

Neste artigo, vejamos mais de perto algumas formas de identificação acionadas durante os processos de separação em que alguns desses minas estiveram envolvidos. Nesse percurso, buscarei discutir como as associações entre cor, condição social, identidades étnicas e certos estereótipos e comportamentos, como as noções de honra e honestidade, pareciam fundamentais – às vezes eram mesmo determinantes – para o desenrolar das ações. Para tanto, partirei de um conjunto de processos selecionados entre as décadas de 1830 e 1860, embora possa também recorrer a períodos anteriores ou posteriores.

Em diversas cidades brasileiras as mulheres apareciam como as principais autoras dos pedidos de divórcio, mas, em boa parte dos estudos sobre o assunto, forras e escravas estão praticamente ausentes⁶. No Rio de Janeiro, seus processos eram abertos no Juízo Eclesiástico, instância da Igreja Católica que cuidava dos delitos morais e religiosos dos clérigos, mas também julgava as causas dos leigos. Desde o Concílio de Trento (1545-1563), a estratégia da Igreja incluía a defesa do catolicismo também no plano moral, familiar e sexual. Assim, entre suas tarefas, estavam o zelo pela indissolubilidade do casamento, pela limitação da “cópula sexual” entre os cônjuges e, sobretudo, pela primazia da castidade (SILVA, 2000; GOLDSCHIMIDT, 1998). Na cidade do Rio,

⁶ Para o Rio de Janeiro, praticamente não existem estudos mais detalhados sobre esses processos de divórcio abertos por muitas mulheres nos séculos XVIII e XIX. Ao analisar “valores e vivências conjugais” na capital carioca nesse período, a historiadora Sílvia Brugger baseou-se numa amostra composta por 20 desses processos, que não incluía mulheres ou homens negros. Só mais recentemente a pesquisadora norte-americana Sandra Graham, em artigo publicado na revista *Afro-Ásia*, examinou mais detidamente uma ação de separação envolvendo um casal de libertos da África ocidental que vivia no Rio oitocentista. E a pesquisadora Juliana Barreto Farias também vem publicando trabalhos sobre casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. Cf. BRUGGER, 1995; GRAHAM, 2012; GRAHAM, 2005, especialmente a primeira parte; FARIAS, 2013; FARIAS, 2102. Outros trabalhos que tratam especificamente do divórcio no século XIX em diferentes cidades brasileiras, mas destacam sobretudo as mulheres da elite, são: SILVA, 1998; ZANATTA, 2005. Para o Rio Grande do Sul, consultar: SOARES, 2006.

as deliberações em torno dos libelos de divórcio continuariam como atribuição do Juízo Eclesiástico até pelo menos as últimas décadas do século XIX, e hoje contam-se mais de 1.500 ações depositadas no Arquivo da Cúria Metropolitana da cidade.

Entre “pretas de nação” e seus filhos “mulatinhos”

Nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, não havia quaisquer determinações ou instruções sobre registros de cor ou condição social dos cônjuges em litígio ou mesmo das testemunhas e outras pessoas envolvidas nas ações de divórcio. Como em outros assentos eclesiásticos, o que contava, muitas vezes, eram o conhecimento e as redes de alianças de vigários e escrivães. Os padres, por exemplo, tinham papel fundamental na conformação de um “vocabulário social da cor”, já que permaneciam durante longo período numa mesma paróquia. Isso permitia que conhecessem profundamente os fiéis e as hierarquias locais, podendo explicitar ou mesmo omitir informações (AGUIAR; GUEDES, 2016, p. 102). Assim, um léxico da cor ia se constituindo a partir dos registros da Igreja Católica de maneira bem flexível, conforme as dinâmicas sociais e culturais de uma sociedade escravista. Mas como isso se expressava nos processos de divórcio?

As ações tinham início com a apresentação de uma petição ao vigário-geral do Bispado. Embora não houvesse exigências prévias para a elaboração desses documentos, ao compararmos as petições de africanas e crioulas com aquelas feitas por mulheres brancas ou “pardas”, temos a impressão que todas seguiam um mesmo roteiro na hora de acusar seus maridos. E de fato, desde pelo menos princípios do século XIX, os “homens de leis” começaram a divulgar em diversas cidades brasileiras modelos para a redação de diferentes petições. No caso dos divórcios, como as acusações de maus tratos eram as mais comuns, eles simplesmente propunham libelos em que se pedia para justificar sevícias. Sem mencionar cor ou *status* social do requerente (supostamente uma mulher, já que elas eram as principais autoras das ações), apresentavam o seguinte exemplo:

Diz Fulana que sendo ela suplicante casada com F (há tantos anos), e tendo vivido unicamente obedecendo-lhe, e servindo-o, sem lhe dar motivo algum de dissabor, o suplicado contudo a maltrata, não só não fazendo vida marital, mas distraíndo-a

totalmente, dando prazeres sensuais, e espancando a suplicante, e pondo a sua vida em perigo com as sevícias que lhe faz [...]”⁷.

Ainda que nem sempre usassem exatamente as mesmas expressões ou construções frasais, as pretas minas também acabavam enviando petições em moldes bem similares, como podemos observar na abertura deste libelo encaminhado em 1830: “Diz Raphaella Joana, **preta forra de nação Mina**, que a bem de ouvir seu direito necessita justificar perante V. S. contra seu marido **também preto forro** as seguintes sevícias [grifos meus]”⁸. Entretanto, sob essa aparente padronização, conseguimos desvelar algumas singularidades. E o que sobressai já de início é como elas faziam questão de afirmar que eram “preta forra”, “pretas de nação” ou de “nação Mina”. Às vezes mencionavam apenas um desses termos ou, como aconteceu com Raphaella, havia uma combinação dos dois. De um jeito ou de outro, sabemos que esses textos eram redigidos por seus procuradores ou advogados, tanto porque elas não podiam responder por si mesmas nesses processos, como porque a maioria também não sabia ler ou escrever. Infelizmente não temos como asseverar se estamos diante de formas de autoidentificação ou adendos feitos por seus representantes. Ainda assim, fazer essas (auto)referências podia ser mesmo fundamental no desenrolar dos processos.

Para a Justiça Eclesiástica, esclarecer se as afirmações proferidas nos interrogatórios vinham “de ciência própria” ou “de ouvido” era determinante na apreciação das acusações. A todo momento denunciadores, réus, advogados e testemunhas eram instados a “qualificar” suas declarações. Como fez Antonio Correia Alves da Cunha, “natural desta cidade [Rio de Janeiro]”, que testemunhou a favor da preta mina Joaquina Anna Raimunda Xavier no processo aberto em 1834 contra o mina José Joaquim Moreira. Ao comentar sobre suas relações com o casal, ele afirmou que “por ver sabe que ambos são pretos de Nação Mina e forros”. Mais adiante, assinalou também que “tem sabido de ver e [falar com] parentes da terra do justificado que este está amancebado com uma escrava do casal [...]”⁹.

⁷ *Apêndice das petições mais necessárias no foro contencioso, segundo o costume até agora seguido no cível, crime, órfãos e finanças. Com algumas advertências instrutivas para melhor inteligência dos senhores juizes, advogados e solicitadores.* Rio de Janeiro, 1815. Citado em: SILVA, 1984, p. 213.

⁸ ACRMJ, LD 682, 1830, p. 2.

⁹ ACRMJ, LD 777, 1834, p. 3.

A partir do depoimento de Antonio Correia¹⁰ e também dos de outros homens e mulheres nos demais processos examinados, é possível inferir que as expressões “pretos” ou “pretas” remetiam a africanos e africanas. O que também era recorrente em outros contextos e lugares do Brasil. Ainda assim, acompanhados ou não das designações “forra”, “forro”, “mina” ou de “nação mina”, seus significados podiam ser mais complexos do que um primeiro olhar sugere. Como destaca Hebe Mattos, a noção de cor que vigorava no Brasil nas primeiras décadas do oitocentos não estava, necessariamente, relacionada a matizes de pigmentação ou níveis de mestiçagem. A utilização de termos como negro, pardo ou branco reportava-se também a lugares sociais, nos quais “etnia e condição” estavam indissociavelmente ligadas (MATTOS, 2009; MATTOS, 1998).

Nesse sentido, uma primeira caracterização que podemos fazer a partir desses registros de divórcio envolve as distinções entre as condições de “escravo”, “forro” e “livre”, bem como suas conexões com um “vocabulário da cor”. Embora boa parte dos escravos dos pretos minas mencionados nessas ações fossem também africanos, apenas eventualmente eram chamados de “pretos” ou “pretas”. Veja-se o exemplo das cativas da mina Clemência da Conceição numa ação iniciada em 1839. Depois que a requerente enviava sua petição ao Juízo Eclesiástico, seguia-se a inquirição das testemunhas, geralmente parentes, vizinhos ou outras pessoas próximas ao casal. Se as queixas fossem provadas, o sacerdote passava um mandado, ordenando que a mulher (junto com os filhos menores e os escravos, quando houvesse) fosse “depositada” em “casa grave e honesta”. Durante todo o desenrolar do processo, ela só podia deixar a nova morada com permissão da Igreja ou de seus atuais “responsáveis”. Em agosto de 1839, Clemência, dita “preta de nação mina”, teve autorização para ser “depositada” na casa de Ana Joaquina da Purificação, sua antiga senhora, levando consigo “suas roupas e suas escravas Maria – Nação Nagou (*sic*) – e Mariana – da mesma nação”¹¹.

Por esses registros, podemos inferir que “preta de nação mina” automaticamente identificava uma africana forra mina, ao passo que, para as cativas, somente a indicação de sua “nação” parecia bastar. E de fato, há muitas situações como essa. Mas, como também acontecia em outras regiões e épocas, essas

¹⁰ Ele não foi descrito conforme sua cor ou condição social. Seria uma evidência de que era um homem branco? Voltarei a essa questão mais adiante.

¹¹ ACRMJ, LD 882, 1839, p. 7.

caracterizações dependiam do tipo de fonte examinada, de quem fazia o registro e em que circunstâncias. Logo na abertura de seu libelo, Rita da Conceição foi descrita da seguinte forma: “Diz Rita da Conceição, **preta criôlla** (*sic*), filha legítima de Manoel Saldanha da Ponte, **de Nação Mina**, e sua mulher Isabel Anna Raimunda, **de Nação Rebola**, libertos”. Se preta era quase sempre um sinônimo de africana (e, por extensão, de forra) e crioula designava, em geral, a filha de africanos nascida no Brasil, o que significava ser uma “preta crioula”? Ainda que esses documentos fossem redigidos por homens, via de regra brasileiros e brancos, por certo contavam com a anuência e informações passadas pelas mulheres. Assim, ao ser chamada de “preta crioula”, Rita estaria reafirmando sua ascendência africana? Se não temos como responder essa questão com exatidão, ao menos sabemos que, de alguma forma, ela continuava fazendo parte das redes de solidariedade ou dos padrões identitários de seus pais. No processo que abriu contra o marido Aleixo de Castro, também um preto mina, outros três forros minas, amigos de sua família, prestaram depoimentos a seu favor¹².

Esses testemunhos seguiam um ritual que se iniciava com o juramento aos santos evangelhos e, na sequência, vinham perguntas sobre “seus nomes, cognomes, idades, naturalidades, estados, ofícios, vidas, costumes, amizades, inimizadas, compadrescos” que tivessem com a justificante e seu marido (SILVA, 1984, p. 213). Quando se tratava de depoentes africanos, “naturalidade” significava uma combinação dos termos “preto” ou “preto forro” com a “nação” africana. Já no caso de outras “nacionalidades”, especialmente de imigrantes portugueses, ou mesmo de muitos “brasileiros”, a situação era um tanto diferente. Em diversas circunstâncias e espaços sociais, homens e mulheres tidos como “brancos” estavam explicitamente acima da inquirição sobre sua condição. Ser “branco” já dispensava qualquer classificação (LIMA, 2003, p. 99). Isso pode nos levar a concluir que aqueles apontados simplesmente como “natural do Bispado do Porto”, “natural de Portugal”, “natural desta cidade do Rio de Janeiro” ou “natural da Província da Bahia” fossem todos brancos, já que não foram incluídas informações sobre suas cores e/ou *status* social. No entanto, como essas designações dependiam também das impressões dos escrivães, nem sempre a cor era silenciada.

Num processo de 1830, José Luís dos Santos é apontado como “branco, solteiro, natural do Bispado

do Porto”. Em 1857, as testemunhas do réu mina Fortunato Ribeiro tiveram suas cores e naturalidades destacadas: João Pereira de Sampaio, “natural do Porto”, “homem branco”; Antonio Martins Correia, “natural da Bahia”, “homem de cor preta”; José Rufino da Costa, “natural da Mina”, “homem de cor preta”; e Antonio Godinho, também “natural da Mina”, “homem de cor preta”. No mesmo ano, o sapateiro Luís Antonio Alvim e Vasconcelos, apontado como “homem branco”, “natural da ilha da Madeira”, saiu em defesa do mina Amaro José de Mesquita. Por outro lado, numa ação de 1848, o depoente Liandro dos Santos Maia foi inicialmente descrito como “preto crioulo forro”. Mas logo a informação foi corrigida pelo escrivão: “digo crioulo livre, natural de Minas Gerais”.¹³

Se é certo que casos como esses constituíam exceções, para esses mesmos escrivães e testemunhas e também para vigários e advogados, parecia não haver dúvidas sobre a insuficiência de expressões como “pretos”, “forros” ou “pretos forros”. Era fundamental evidenciar de quais “pretos forros” estavam falando. Assim, esses termos vinham na maioria das vezes acompanhados pelo registro de suas “nações”. Como vêm demonstrando diversos estudos mais recentes, as “nações” da diáspora, longe de guardarem correlações estritas com as formas de autoidentificação correntes nas mais diversas regiões da África – no que se refere a seus nomes e também à sua composição social –, eram tanto construções forjadas no âmbito do comércio negreiro como na própria experiência dos africanos.¹⁴

Mesmo compulsoriamente nomeados pelo sistema escravista, os homens e as mulheres assim reagrupados adquiriam, aos poucos, sentido em si mesmos, formulando suas próprias regras e redefinindo os limites indicativos de afiliação ou exclusão que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais. Desse modo, num novo processo de apropriação, os nomes de nação eram o ponto de partida para a reconstrução de processos de identificação mais inclusivos. Convivendo em ruas, irmandades, festas religiosas ou grupos de trabalho, africanos e africanas encontravam semelhanças linguísticas e comportamentais, crenças e lugares de procedência em comum e, a partir daí, criavam

¹³ Cf. ACMRJ, LD 682, 1830; LD 1204, 1857; LD 1235, 1857; LD 1026, 1848.

¹⁴ Nos registros dos séculos XVIII e XIX, o termo “nação”, usado para designar escravos e libertos africanos, não correspondia, necessariamente, a um grupo étnico específico, podendo ser antes o resultado, por exemplo, da reunião de vários grupos étnicos embarcados num mesmo porto.

¹² ACMRJ, LD 869, 1838, p. 2-7.

grupos mais amplos e com uma autoconsciência coletiva.¹⁵

De uma forma ou de outra, todos acabavam reconhecendo a “existência real, funcional e política da entidade chamada nação”. E sabiam, ou tinham no mínimo alguma desconfiança, de que elas eram resultados de combinações mais complexas que envolviam diferentes formas de identificação (REIS, 2016, p.278). Como declarou Antonio Alves da Cunha em 1834, muitos “sabiam por ver” quem era de qual “nação”. No Rio de Janeiro oitocentista, senhores de escravos, viajantes estrangeiros, juizes, padres, advogados, procuradores e também cativos e forros percebiam – e compartilhavam – códigos e signos de identificação das populações africanas que viviam na cidade. Não obstante cada grupo pudesse dispor de símbolos variados e manipulá-los em diferentes contextos, para que se construísse, efetivamente, padrões de identidades, eles tinham, conforme ressalta a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, de ser inteligíveis a todos os demais (CUNHA, 1986, p.94-95). Dessa forma, as “nações” africanas eram reconhecidas a partir de determinadas indumentárias, marcas corporais, penteados e mesmo habilidades ou comportamentos. O que, muitas vezes, incluía também estereótipos e imagens depreciativas criados por viajantes, senhores e mesmo por outros africanos.

Para os pretos e pretas minas, por exemplo, a historiadora Mary Karasch cita uma síntese da imagem forjada na cidade do Rio do século XIX: “orgulhosos, indomáveis e corajosos, [que] falavam árabe e eram muçulmanos, alfabetizados, inteligentes e enérgicos, que trabalhavam duro para comprar sua liberdade” (KARASCH, 2000, p.64). A essas qualidades ainda podiam se juntar a “feitiçaria”, as “aptidões mercantis”, a beleza e a sensualidade das mulheres da “nação”. Entretanto, mesmo com tantas características “positivas”, os proprietários temiam-nos como escravos, por considerá-los como potenciais vetores de revoltas, assassinatos e suicídios.

Se, por um lado, afirmar-se como uma “preta mina” era distinguir-se no seio das comunidades africanas no Rio de Janeiro, de outra parte, também se assumia o risco de ser qualificada de formas depreciativas. Aos olhos da Igreja Católica, essas mulheres eram avaliadas conforme padrões e normas de conduta ideais, quase sempre bem distantes de suas experiências de vida. Não

por acaso, portanto, seus advogados e procuradores recorrentemente insistiam que, “apesar de ser preta e rústica, [têm] sempre vivido com honestidade, amando e respeitando seu marido”. Como veremos mais adiante, as associações entre cor e honra eram fundamentais para as apreciações no Juízo Eclesiástico. Antes, porém, ainda cabe observar mais de perto uma última categorização que emerge desses processos, imbricando outros significados e depreciações nesse gradiente de cores e condições sociais.

Como precisavam se defender das acusações de suas mulheres, alguns pretos minas procuravam inverter os julgamentos, desqualificando-as muitas vezes com histórias e “termos impróprios e indecentes”. Nesses embates, nem mesmo as crianças – suas filhas ou não – eram poupadas. Pelo contrário, elas podiam, em verdade, acabar se transformando nas próprias armas de ataque e defesa dos cônjuges. Como a repetir um enredo exposto em outros processos de divórcio, o mina João José Rodrigues – que já divisamos no início deste artigo – também colocou a filha de sua mulher, a mina-jeje Maria Joaquina, como parte de seu contra-ataque. Um dos pontos de discórdia do casal dizia respeito à alforria de Maria. Nas disputas para comprovar quem de fato tinha angariado recursos para sua carta de liberdade, João José afirmava que

confiado nas promessas que lhe fazia a Autora, comprou-lhe a liberdade que hoje goza, dando a seu Sr. quatrocentos mil reis, deixando **Elena mulatinha**, filha da Autora no cativeiro além de outro seu filho que vivia ainda na escravidão [grifo meu]¹⁶.

Embora Maria Joaquina tenha novamente contestado essas declarações e as disputas entre os dois tenham seguido em novas replicações, o que importa ressaltar aqui são os significados mais amplos das palavras do preto mina. Assim, se retomamos o artigo 9 de sua contrariedade, justamente o trecho mencionado na abertura deste texto, perceberemos como chamar a “filha da Autora” de “Elena mulatinha” era bem mais do que um mero diminutivo afetivo. É certo que ele também lembrava de como havia contribuído para a “educação” e o “sustento” da menina. No entanto, conforme vimos, Rodrigues acusava sua “libidinosa” mulher de deixar-se envolver por “muitos homens brancos”. E de uma dessas relações, ainda nos tempos de seu cativeiro, teria nascido Elena.

¹⁵ Entre os autores que vêm discutindo essas questões, podemos citar: SOARES, 2000; OLIVEIRA, 1997; PARÉS, 2006; FARIAS, GOMES, SOARES, 2005; REIS, 2016.

¹⁶ ACMRJ, LD 1136, 1854, p.

Analisando essas ações de divórcio abertas pelas minas, constatei que, em apenas em alguns momentos bem pontuais, há referências a indivíduos mestiços. Talvez estivessem incluídos naquelas testemunhas naturais do Brasil ou de Portugal que não tiveram suas cores mencionadas. Seja como for, quando apareceram referências desse tipo, os termos utilizados foram “pardo” (em dois momentos acompanhado da expressão “forro”), “mulato”, “mulata” ou “mulatinha”.

Entre fins do século XVIII e início do XIX, o crescimento da população de “homens livres de cor” levou a um reordenamento dos termos classificatórios e ao surgimento de novas categorias. Nesse processo, a expressão “pardo” ganhou uma conotação muito mais abrangente do que a de “mulato” ou mestiço. Inicialmente, era utilizada para designar a cor mais clara de alguns escravos, o que sinalizava para a ascendência europeia deles. Contudo, sua significação foi se ampliando à medida que crescia o número de homens e mulheres que já não podiam mais ser chamados simplesmente de “pretos” ou “crioulos”, num evidente congelamento de suas condições de escravo ou forro. Assim, o termo “pardo livre” emergiu nesse contexto para denominar pessoas livres com pais ou avós africanos, nem sempre mestiças, mas já distantes, em algumas gerações, da experiência mais direta da escravidão (MATTOS, 2000, p. 6-18; GUEDES, 2008, p. 95-96).

Por outro lado, desde o período colonial, mulato ou mulata eram termos diretamente associados à mestiçagem, e algumas vezes se confundiam com mestiço e mestiça ou pardo e parda. Consultando alguns dicionários dos séculos XVIII e XIX, encontramos uma primeira definição no *Vocabulário português e latino* de Raphael Bluteau, publicado em Coimbra em 1728:

Mulata, & Mulato. Filha & Filho de branca & negro, ou de negro & branca. Este nome Mulato vem de Mú, ou mulo, animal gerado de dois ou três de diferentes espécies. [...] Também poderemos chamar ao mulato *Íbrida* [sic] à imitação de Plínio, que dá ele nome a um animal gerado de duas diferentes espécies, o que tenho dito sobre *Íbrida* [sic], na palavra Mestiço. [...] (BLUTEAU, 1728, p. 628).

Além de aproximar os termos mulato e mulata ao animal gerado pelo cruzamento de duas espécies diferentes, um animal “híbrido”, Bluteau ainda com-

plementava suas explicações citando as palavras de Camões e destacando como eles nasciam da “mistura de pais” negros e brancos, o que resultava numa cor “duvidosa”, “neutra”, uma “coisa repugnante” (BLUTEAU, 1728, p. 628). Mais tarde, Antonio Moraes da Silva, em seu *Dicionário da língua portuguesa* (1813), repetiria parte desses significados atribuídos em princípios do setecentos: “Mulato. Mulata. Filho ou Filha de preto com branca, ou às avessas, ou de mulato com branca até certo grau. O filho do cavalo e da burra” (SILVA, 1813: 327). Já Luiz Maria da Silva Pinto apresentaria uma descrição mais sucinta em seu *Dicionário da língua brasileira*, de 1832: “nascido de preto com branca, ou de branco com preta. Pardo” (PINTO, 1832).

Essas pequenas variações mais uma vez chamam atenção para a construção histórica das categorias classificatórias expressas na cor, e como suas modificações devem ser percebidas no tempo e no espaço (GUEDES, 2008, p. 96). Até pelo menos a década de 1830, mulato e pardo ainda pareciam se equivaler. Pouco a pouco, contudo, foram se diferenciando. E embora as associações com o mundo animal ainda pudessem ser acionadas, outros qualificativos – ainda menos abonadores – foram se agregando. Especialmente quando se referiam a mulheres. Já em meados do século XIX, a mulata era “naturalmente” vinculada a uma “sexualidade desenfreada” e tida como repositora de “vícios” da escravidão e da pobreza (ABREU, 2003).

Quando o preto mina João José Rodrigues chamou a filha de sua mulher de “Elena mulatinha”, naquele processo de 1854, não necessariamente estava ressaltando a sexualidade e os “vícios” de que a criança já seria portadora. Ainda assim, ao apontar sua “cor”, usando o diminutivo e ainda criando uma combinação com seu nome próprio, pretendia, em verdade, enfatizar a “sexualidade desenfreada” e a desonra de sua mãe, a preta mina-jeje Maria Joaquina. Afinal, Elena era a “prova viva” do envolvimento de Maria com outros homens, e especialmente com “muitos brancos”, como ele também mencionara. E João José não foi o único a agir dessa maneira. Em outras ações de divórcio, também encontramos minas que, ao se reportarem aos filhos de suas mulheres, sobretudo quando a intenção era destacar seu comportamento “desregrado” e o envolvimento com “brancos”, igualmente destacavam que eram “mulatos” ou “mulatinhos”. Conforme veremos a seguir, honra e honestidade eram fundamentais nesses julgamentos.

Cor e honra

Em 1848, a forra mina Esméria Alves Correia iniciou uma ação de divórcio contra o mina João Pereira. Representada pelo advogado Miguel Borges de Castro Mello, informava no libelo enviado ao vigário-geral do Bispo:

Que a Autora Esméria Alves Correia é casada à face da Igreja, segundo as leis e costumes do Império com João Pereira, do qual matrimônio não existem filhos, e mais.

Que o Réu sem que a Autora de sua parte lhe tenha jamais dado motivo algum, em vez de a tratar como sua mulher, a tem seviciado por mais de uma vez, como dirão testemunhas, e requeremos, que tudo se escreva quanto depuserem mesmo que articulado não esteja, além do que.

Que o Réu se constituiu em mancebia absoluta com uma própria escrava do casal, de portas a dentro, o que dá lugar a contestações e excessos de que tem sido a Autora vítima e como igualmente jurarão testemunhas, e também

Que o Réu tem dilapidado, ou desfalcado o casal com gastos em benefício dessa escrava, chegando até a libertá-la gratuitamente, como dirão testemunhas, a Autora protesta pela ação competente revogar semelhante de ação.

Que a Autora é pessoa de consciência, temente a Deus, e incapaz de alegar o que verdade não seja¹⁷.

Em geral, as sevícias e as acusações de adultério eram os principais motivos que levavam as mulheres a pleitear a separação no Juízo Eclesiástico. No entanto, quase sempre “razões acessórias” explicitadas em suas petições e, sobretudo, ao longo do processo tinham mais peso do que uma alegação de maus-tratos facilmente reconhecida. No caso das pretas minas, isso fica bem evidente. Não que elas não reclamassem também da violência de seus maridos ou de suas muitas amantes. Pelo contrário. Pancadas, ofensas verbais e relacionamentos extraconjugais eram profusamente citados. Não obstante, outras questões pareciam tão – ou mais – importantes nas disputas entre os casais. Nesses jogos de acusação e defesa, também é possível

perceber como a cor e a honra pareciam indissociáveis nesses momentos. Senão, vejamos.

Durante o processo de Esméria e João, as discussões sobre a posse de uma escrava e as dívidas contraídas pelo casal quase tomaram o centro dos conflitos. Alguns anos antes, eles haviam hipotecado uma cativa nagô como garantia a um empréstimo de um conto de réis feito com o português José da Costa e Souza. E em 1848, esse débito acabou virando mais um motivo para suas brigas. Ao replicar o libelo de Esméria, João afirmava que ela pretextava falsos motivos para abrir tal ação, quando, na verdade, seu incômodo residia em:

[...] ter-lhe por cautela tirado a administração das escravas do casal, a que vendeu para pagar a sobredita dívida própria da mesma Autora, a que se acha condicionalmente liberta e uma cria, evitando que a Autora, tendo as consigo, contraísse novas dívidas, que tornassem o casal para sempre insolvável.¹⁸

Para comprovar suas palavras, fez questão de anexar os respectivos recibos. No primeiro, que também vinha assinado por ele, o casal e Costa e Souza acordavam um empréstimo de 600 mil-réis no início de 1847, cujo pagamento seria dividido em prestações de 200 mil-réis a cada três meses. Caso os valores não fossem saldados, eles entregariam suas escravas. O que acabou de fato acontecendo, como se atesta no segundo documento, no qual o português declara estar de posse do “importe da conta” desde setembro daquele ano. A quantia fora compensada com a compra da escrava Maria, de nação nagô, e de seu filho menor, de nome Sátiro.

Sem demora, Esméria rebateu as acusações do marido. Embora não negasse o empréstimo, dizia que ele fora feito para “pagamento de dívidas reais ou fingidas, por ele mesmo contraídas, e com único fim de fraudar a Autora”. E a alforria da cativa não fora em virtude dos “serviços prestados ao casal”, mas pelas “funções ilícitas” que os dois mantinham. Para a presente discussão, não importa tanto os desdobramentos da ação, em muitos pontos semelhante aos de outras também abertas por pretas minas. Ao final do processo, Esméria conseguiu a separação perpétua, com direito à divisão dos bens no juízo civil. Na conclusão, o cônego justificou sua decisão ressaltando que

¹⁷ ACMRJ, Libelo de divórcio 1030, 1848, p. 4.

¹⁸ Idem, p. 15.

[...] O Réu não provou o que expendeu em sua contrariedade, por quanto nem uma testemunha produziu, e só se contentou com a junção do papel de f. 18 [o recibo da hipoteca], o qual nada o abona no que pretende, antes dá força ao alegado pela Autora no 4º artigo do libelo, por quando, sendo ele a cabeça do casal, nele é que recai toda a boa ou má administração dos negócios do mesmo casal¹⁹.

Nem sempre os maridos abriam mão tão facilmente de suas defesas. Embora tenha procurado de início se defender das acusações, João Pereira não “produziu” qualquer testemunha. Ao contrário de Esméria. Os cinco depoentes acionados por ela não só confirmaram suas declarações, como também avalizaram sua boa conduta como quitandeira na Praça do Mercado do Rio. E a preta mina se esmerou em sua escolha: todos eram homens, negociantes, portugueses e brancos, entre os quais figuravam o próprio credor José da Costa e Souza e outros dois que também foram testemunhas naquele acordo de 1847.

Para a Igreja católica, o interrogatório era um ritual preciso e decisivo para comprovar a veracidade dos fatos alegados nos libelos. Por isso, as partes em litígio tendiam a selecionar as testemunhas conforme sua condição social ou respeitabilidade. Afinal, assim poderiam reforçar ainda mais seus argumentos, influenciando, de forma significativa, a posição do juízo eclesiástico. O que, na verdade, parecia mais habitual entre homens e mulheres da elite.²⁰ Independentemente das considerações que uma forra ou um forro africano pudessem ter aos olhos da Igreja e da própria sociedade – e não à toa eles constantemente reafirmavam que “apesar de serem pretos de nação”, eram “pessoas de verdade e consciência, tementes a Deus” –, os minas faziam questão de que seus “parentes de nação”, quase sempre seus vizinhos ou companheiros de moradia e trabalho, afiançassem sua boa conduta conjugal e social.

Não foi o caso de Esméria Correia. Para confirmar que o débito fora mesmo feito por João Pereira e, mais tarde, saldado com a venda de uma escrava, ela decidiu chamar pessoas reconhecidamente respeitáveis em seu local de trabalho e, de resto, na própria sociedade carioca. Numa evidência de que a própria Esméria, uma preta mina, também reafirmava as imbricações

entre cor e respeitabilidade na sociedade carioca. E como veremos mais adiante, tanto ela como outros minas igualmente podiam manipular esses critérios de classificação e distinção social a seu favor. Basta mencionar que a testemunha José da Costa e Souza, nascido em Portugal por volta de 1815, era considerado o “verdadeiro dono” da Praça do Mercado do Rio de Janeiro, e isso nas palavras de um fiscal da própria municipalidade, que administrava aquele centro de abastecimento.

Como exercia bastante “influência” e “poderio” sobre a maioria dos banqueiros do mercado, muitos tinham certeza de que ele podia fazer tudo quanto pretendesse. Era só ver as atenções que a Câmara lhe dispensava, concedendo-lhe qualquer banca que quisesse alugar por sua própria conta. Além de arrendar 13 vagas no mercado, ainda sublocava algumas dessas bancas e as de seus *protegidos* a pessoas livres e a escravos, incluindo-se nesse grupo a própria mina Esméria. Ainda que isso não fosse permitido pelo regulamento, ele raramente era punido. Só que sua atuação ia além. Seguindo a trajetória de Costa e Souza ao longo dos trinta anos em que ficou ali (de 1840 a 1870), vemos o português fazendo e desfazendo sociedades com seus conterrâneos e com comerciantes de outras procedências (entre os quais, forros africanos e até mesmo escravos), afiançando novos locatários, figurando como inventariante e testemunha em processos diversos, formando parcerias com outros arrendatários para compra de novos cativos, emprestando dinheiro a juros e ainda assinando petições a rogo daqueles que não sabiam ler e escrever, incluindo-se aí boa parte de pretos minas²¹.

De um jeito ou de outro, os cinco homens brancos que deram depoimentos a favor de Esméria confirmavam sua versão, enfatizando que, para “maior segurança de sua dívida”, Costa e Souza havia exigido que a obrigação também fosse assinada por Esméria (mas a rogo, já que ela não sabia escrever). E tanto ele como os demais locatários afiançaram que a preta mina era “honrada”, tinha muito “conceito” e “boa estima” no mercado, não tendo “ouvido dizer que faça alguma que seja de sua má conta, e por isso é muito conceituada de todos.”²²

Como se vê, palavras como respeito, estima, boa fama ou crédito conformavam alguns dos significados que podiam ser atribuídos a um comportamento tido

¹⁹ ACMRJ, Libelo de divórcio 1030, 1848, p. 36

²⁰ Ao analisar as ações de divórcio abertas pelas “donas” da elite paulista no período colonial, Aline Zanatta constatou exatamente esse perfil entre as testemunhas nos processos (ZANATTA, 2005, p. 175-177).

²¹ Para acompanhar essas e outras atividades de José Costa e Souza no mercado e no Rio de Janeiro, ver: FARIAS, 2015, especialmente capítulos 3 e 5.

²² ACMRJ, Libelo de divórcio 1030, 1848, p. 28-33.

como honroso, para além de uma costumeira associação com a castidade e o comportamento sexual. Entretanto, a honra – e sua contraparte, a desonra – era, via de regra, considerada como um atributo masculino, definido ainda conforme cores e “qualidades”²³. Consultando, por exemplo, o *Dicionário da língua portuguesa* (1813), de Antonio Moraes da Silva, constatamos que tinha “honra o homem que constantemente, e por um sentimento habitual, procura alcançar a estima, boa opinião, e louvor dos outros homens, e trabalha pelo merecer” (SILVA, 1813). Contudo, no dia a dia, como vimos acompanhando, as mulheres – e aqui, especialmente as africanas – também reivindicavam o reconhecimento de sua honra e honestidade, podendo mesmo chegar às disputas nos tribunais.

Não à toa, portanto, quase todas as minas afirmavam, em seus libelos de divórcio, que, “apesar de preta de Nação”, tinham se “comportado, e continua[m] com honestidade, não dando escândalo nenhum”. Por serem “pretas”, eram de antemão consideradas “sem honra” e, por isso mesmo, precisavam provar outras virtudes que iam além de um sentido puramente sexual. Daí a importância para Esméria em mostrar que era uma quitandeira de confiança, fiel à palavra empenhada e com uma reconhecida estima entre os maiores negociantes da Praça do Mercado. Mas nem sempre palavras desse tipo convenciam juízes, vigários, advogados e os próprios cônjuges, que sabiam – e bem – como jogar com essas representações a seu favor.

Dizem as pretas minas...

No desenrolar dos processos, as minas também se valiam de toda uma retórica para convencer o Juizado Eclesiástico. Assim como as brasileiras brancas de diferentes condições, as crioulas e mesmo outras africanas, elas procuravam mostrar evidências de seu bom comportamento, pois assim ressaltavam os injustos maus tratos que recebiam dos cônjuges. “Cumprindo todos os deveres de mulher casada”, diziam “guardar sempre a fé conjugal”, vivendo com “a maior honestidade e recato, servindo ao marido sem lhe dar motivo ao menor dissabor” e “nunca desmentindo os preceitos da moral a que há sujeitado seus

costumes, nunca olvidando proceder com toda honestidade”²⁴.

Mas quais eram exatamente esses “deveres conjugais”? De acordo com a Igreja Católica – e, em boa medida, também o Estado –, havia uma divisão de encargos bem criteriosa no interior da vida doméstica e privada, que delimitava os papéis sociais de gênero. Às mulheres, em suas expressões ideais, cabia obedecer e ajudar os maridos, mantendo-se como esposas fiéis e honradas, voltadas exclusivamente para o interior do lar e o cuidado dos filhos, da educação e da saúde física e espiritual familiar. Sua honestidade estava estritamente ligada a esse recolhimento, ao anonimato, ao viver de portas a dentro. Enquanto a casa representava o local de preservação da honra feminina e, conseqüentemente, de sua família, a rua era o espaço da desonesta, da prostituta. O marido, por sua vez, tinha o papel de protetor familiar, responsável pela segurança física e pelo sustento financeiro, e ainda devia zelar pelas ações da esposa, podendo até mesmo castigá-la (ZANATTA, 2005, p. 57).

Com efeito, as relações de poder implícitas no patriarcalismo e também no escravismo acabavam se reproduzindo nesses relacionamentos mais íntimos de africanas e africanos. Condenadas a uma espécie de “escravidão doméstica”, as mulheres deviam tanto se esmerar nos cuidados com a casa, como servir aos chefes de família com seu sexo, dando-lhes filhos que perpetuariam sua descendência e seriam como modelos para a sociedade familiar sonhada pela igreja. Contudo, como se tratava de representações ideais, não tinham, necessariamente, correspondências no “mundo real”.

Conforme vimos, as forras minas – por intermédio de seus procuradores e advogados – tentavam, a todo custo, se enquadrar nesses padrões esperados pela Igreja e, com isso, obter o divórcio almejado. Elas agiam com cautela dentro dos tênues limites entre acusar e ser acusada, já que o próprio direito canônico reiterava sua situação inferior nas relações conjugais e atribuía aos homens determinados privilégios (ZANATTA, 2005, p. 57). E os maridos bem sabiam manejar essas normas

²³ Sobre essa relação entre cor e honra, ver: SILVA, 2011, especialmente a segunda parte. Embora tratando de outros períodos e grupos sociais, é importante destacar aqui dois trabalhos que também são fundamentais na discussão sobre as relações entre gênero e honra: ALGRANTI, 1993; CAUELFIELD, 2000.

²⁴ Cf. ACMRJ, Libelo de Divórcio 1174, 1856; Libelo de Divórcio 1136, 1854. Mesmo que seu marido fosse um escravo (o crioulo Adão), a crioula forra Maria Correa Ramos também se valera desse “modelo” de esposa ideal para conseguir o divórcio junto ao Juízo Eclesiástico. Em 1796, encaminhou um libelo onde dizia que: “[...] se acha casada e foi recebida em face da igreja com o réu Adão Xavier crioulo há dezesseis anos desta parte, e em todo este tempo sempre serviu e obedeceu a este mesmo com obediência de mulher para marido, estimando-o em tudo, e portando-se no consórcio com toda a honra, e fidelidade devida ao tálamo sem nota nem rumos contrários”. ACMRJ, Libelo de Divórcio 37, 1796, p. 6.

de conduta a seu favor, procurando assim escapar das acusações ou mesmo evitar as separações.

Ainda assim, praticamente todas as minas envolvidas nesses processos estavam habituadas a quitandar pelas ruas e mercados do Rio desde quando eram escravas. Bem distante do que propalava a moral católica, elas não viviam reclusas a seus lares e, muitas vezes, já tinham sustentado – ou ainda sustentavam – sozinhas seus filhos e outros parentes. E, no mais das vezes, com a anuência e a parceria dos próprios companheiros. O mina José Guilherme dizia ter “consentido que [a mulher] se empregue em negócio de quitanda”, enquanto ele, para “aumentar sua fortuna”, trabalhava como cozinheiro. A mina Henriqueta Maria da Conceição labutava, desde o período em que era cativa, como quitandeira no Largo do Capim. Já o nagô Tibério Tomás de Aquino assim que chegara da Bahia, num período que não pude precisar, tornara-se vendedor de peixe da Praça do Mercado do Rio, antes mesmo de se casar com a nagô Faustina Joaquina Dourado em 1857. Esta, por sua vez, também vendia quitandas no mesmo local, provavelmente a seu lado.²⁵

Frente à Igreja, esses homens e mulheres eram julgados segundo formas ideais de convívio. Não à toa, tendiam a ressaltar imagens sobre si mesmos que, por vezes, não correspondiam às suas vivências cotidianas. Mas, à diferença das disputas envolvendo casais da elite ou mesmo de outras cores e condições sociais, conseguimos captar, em seus embates conjugais, experiências de trabalho compartilhadas e uma vida feminina bem mais autônoma. As mulheres minas certamente sentiam-se desagradadas com parceiros que não lhes davam alimentos, vestuário ou pagavam seus aluguéis. Afinal de contas, era isso que, naquela sociedade, se esperava de um “bom marido”. Nem por isso elas deixavam de sair para garantir o sustento da família, às suas “próprias custas”, ou brigar na Justiça Eclesiástica por seus direitos. Quando esses laços conjugais e familiares lentamente tecidos começavam a se desfazer, as esposas não mediam esforços para rompê-los de vez. Nessas horas, como vimos, mágoas e cobranças afloravam.

Como “exímias quitandeiras”, as minas esquadrihavam com desenvoltura as ruas da cidade do Rio, mantinham sua freguesia na movimentada Praça do Mercado e chegavam a formar “pequenas fortunas”. Talvez recriassem aqui experiências vividas – ou observadas e aprendidas com mães, tias e avós – em terras iorubás, embora quase sempre afirmassem

não mais se lembrar dos parentes deixados do outro lado do Atlântico. Lá, as mulheres predominavam nos comércios locais e nas redes de mercados que se estendiam das pequenas aldeias às grandes cidades. Dominando essas negociações, conquistavam independência, autoridade e riqueza (GRAHAM, 2012; SOARES, 2005; GOMES; SOARES, 2002; FARIA, 2004).

E embora seus companheiros pudessem considerar muito desaforo a mulher querer “governar o marido”, como disse o mina Rufino Maria Balita, no Brasil oitocentista, e em particular na cidade do Rio de Janeiro, eles não conseguiram estabelecer tranquilamente seu poder nas relações conjugais e familiares. Aqui o patriarcalismo africano sofreu um “duro golpe”, especialmente porque as mulheres passaram a ter primazia e independência na comunidade negra, sobressaindo no controle do pequeno comércio urbano e na aquisição bem-sucedida de suas cartas de alforria (REIS, 2008). Além do mais, a própria figura do senhor, quase sempre encarnado no homem branco, retirou grande parte do poder masculino africano.

Tornadas escravas na costa ocidental africana, as minas quase sempre chegavam ao Rio de Janeiro depois de terem vivido ou simplesmente passado pela Bahia. Nesses percursos, as novas identidades (de nagô para mina, por exemplo) iam se agregando ou sendo forjadas conforme os contextos e as relações sociais que estabeleciam. Num “mundo de brancos” tantas vezes hostil, as marcas da escravidão estavam presentes – e eram reatualizadas – a todo momento. Assim, ser chamada de “preta” era ser identificada como uma africana. Mas isso não bastava: era preciso também reafirmar que se era “preta” e ex-escrava, “forra”. E mais ainda: ter sua “nação” africana reconhecida.

Pela Constituição de 1824, os libertos tinham seus direitos civis assegurados. Entretanto, isso só valia para os que nasceram no Brasil. Os alforriados africanos não gozavam do mesmo *status* dos brasileiros e nem possuíam as garantias de estrangeiros protegidos por seus países de origem. No dia a dia, a menos que possuíssem uma prova em contrário, eles eram constantemente *confundidos* com escravos (cf. MAMIGONIAN, 2011; CHALHOUB, 2012). Daí ser tão importante ter a comprovação de sua liberdade consignada em cartório e um atestado sempre à mão (CUNHA, 1985, p. 76-89). Quando isso não era possível, outros documentos escritos – a exemplo dos registros eclesiásticos – podiam fazer as vezes desses atestados.

²⁵ Cf. ACMRJ, Libelos de Divórcio 1907; 1174; 1026.

E mesmo que, em geral, não se enquadrassem nas condutas ideais impostas, ou esperadas, pela Igreja e pela sociedade, as minas sabiam como “governar” esses recursos a seu favor. No grupo que analisei, quase todas conseguiram se afastar, se não para sempre, ao menos temporariamente, de maridos tiranos e inconsequentes. Enquanto mulheres divorciadas, elas já não podiam mais ter um novo casamento na Igreja Católica. Mas isso, com certeza, não as impediu de cuidar de suas casas e dos filhos, quitandar no mercado ou pelas ruas, preservar seu patrimônio e ainda arranjar um novo amor.

Referências

- ABREU, Martha. Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920). *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 143-173, 2003.
- AGUIAR, Júlia Ribeiro; GUEDES, Roberto. Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII). In: GUEDES, Roberto; FRAGOSO, João. *História social em registros paroquiais: Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 87-120.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas*. Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. Rio de Janeiro, Brasília: José Olympio, Edunb, 1993.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/>>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- BRÜGGER, Sílvia. *Valores e vivências conjugais: o triunfo do discurso amoroso (bispo do Rio de Janeiro, 1750-1888)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito Canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: FELTIER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil*. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Unifesp, 2011.
- CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.
- CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.
- ELTIS, David. The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- FARIA, Sheila de Castro. *Sinhas pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850)*. Tese de professor titular defendida junto ao Departamento de História da UFF, Niterói, 2004.
- FARIAS, Juliana B. Fortunata et João José “parents de nation”. *Mariage et divorce chez lês Africains de l’ouest à Rio de Janeiro au XIXe siècle*. Brésil(s). *Sciences humaines et sociales*, n. 1, maio 2012a. p. 79-102.
- _____. Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Org.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012b. p. 200-223.
- _____. No governo das minas: vivências e disputas conjugais entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista de História Comparada* (UFRJ), v. 7, p. 5-46, 2013.
- _____. *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015.
- FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos E. L. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Mariza de Carvalho. De gbe a iorubá: os pretos minas no Rio de Janeiro, séculos XVIII-XX. *Revista África(s)*, v. 04, n. 08, p. 46-62, jul.-dez. 2017.
- GOLDSCHIMIDT, Eliana Maria Rea. *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo: Annablume, 1998.
- GOMES, Flávio; SOARES, Carlos E. L. “Dizem as quitadeiras”: ocupações e identidades étnicas numa cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, jul.-dez. 2002.
- GRAHAM, Sandra. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, 2012.
- HOLLOWAY, Thomas. *Polícia no Rio de Janeiro*. Repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.
- GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2008.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *História do Rio de Janeiro: do capital comercial ao capital industrial e financeiro*. Rio de Janeiro: IBMEC, 1978. Vol. 1.
- MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. Razões de direito e considerações políticas: os direitos dos africanos no Brasil oitocentista em contexto atlântico. Texto apresentado no 5º Encontro Escravidão e liberdade no Brasil meridional. Porto Alegre, maio de 2011.
- MARTINS, Ana Luiza. *Imprensa em tempos de Império*. In: MARTINS, Ana L.; LUCA, Tania Regina de. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade do Sudeste escravista – Brasil, século XIX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. Racialização e cidadania no Império do Brasil. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira. *Repensando o Brasil do oitocentos: cidadania, política e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 349-391.

OLIVEIRA, Maria Inês. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos da Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19/20, p. 37-73, 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*, por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz. Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <<http://www.brasiliansa.usp.br/diccionario/3/capaz>>. Acesso em: 15 jul. 2018.

REIS, João José. *Domingos Sodrê, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Entre parentes: nações africanas na cidade da Bahia, século XIX. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Gilda; SILVA, Hugo R. (Org.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador-Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016. p. 273-312.

SELA, Eneida M. Mercadante. *Modos de ser, modos de ver. Viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza – recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. Vol. 2.

SILVA, Maciel Henrique. *Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras do Recife, século XIX (1840-1870)*. Recife: Editora da UFPE; Salvador: EdUFBA, 2011.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Editora da USP, 1984.

SILVA, Marilda Santana da. *As mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)*. Dissertação (Mestrado em História.) – Unicamp, Campinas, 1998.

_____. Normas e padrões do Tribunal Eclesiástico Mineiro (1750-1830) e o modo de inserção das mulheres neste universo jurídico. *História Social*, Campinas-SP, n. 7, p. 99-118, 2000.

SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic Change and the Mina Nation in Rio de Janeiro. In: CHILDS, Matt D.; FALOLA, Toyin (Ed.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. p. 231-247.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: Eduff, 2007.

SOARES, Ubirathan Rogério. *Os processos de divórcio perpétuo nos séculos XVIII e XIX: entre o sistema de aliança e o regime da sexualidade*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

SOUZA, Maria Cecília Cortez de. *Crise familiar e contexto social*. São Paulo, 1890-1930. Bragança Paulista: EDUSF, 1999.

VIDE, Sebastião Monteiro de. *Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia*. Edição organizada por Bruno Feltier e Evergton Sales Sousa. São Paulo: Edusp, 2010.

ZANATTA, Aline Antunes. *Justiça e representações femininas: o divórcio entre a elite paulista (1765-1822)*. Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, Campinas, 2005.

Recebido: 28 fev. 2018; aprovado: 01 out. 2018.

Autora/Author:

 JULIANA BARRETO FARIAS julianfarias@unilab.edu.br

- Professora-adjunta de História da África e da diáspora africana nas Américas na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB) – Campus dos Malês, BA, Brasil. Doutora em História Social pela USP, atualmente realiza estágio pós-doutoral no Centro de História da Universidade de Lisboa, onde desenvolve o projeto “Entre signares e nharas: Gênero, escravidão e liberdade na Senegâmbia (1750-1880)”. É autora, entre outros artigos e livros, de *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/ Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015; e *Black Women of Brazil in Slavery and Post-Emancipation*. Nova York: Diaspora Africa Press, 2017 (coorganizado com Giovana Xavier e Flávio Gomes).
- Adjunct Professor of History of Africa and the African Diaspora in the Americas at the Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB) – Campus dos Malês, BA, Brazil. PhD in Social History from USP and is currently a postdoctoral researcher at the History Center of the University of Lisbon, where she develops the project “Entre signares e nharas: Gender, Slavery and Freedom in Senegambia (1750-1880)”. She is the author, among other articles and books, of *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015; and *Black Women of Brazil in Slavery and Post-Emancipation*. Nova York: Diaspora Africa Press, 2017 (co-organized with Giovana Xavier and Flávio Gomes).
- Profesora adjunta de Historia de África y de la diáspora africana en las Américas en la Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonia Afro-brasileña (UNILAB) – Campus dos Malês, BA, Brasil. Doctora en Historia Social de la USP, actualmente realiza la formación post-doctoral en el Centro de Historia de la Universidad de Lisboa, donde se desarrolla el proyecto Entre signares y nharas: género, esclavitud y libertad en Senegambia (1750-1880). Autora, entre otros artículos y libros, de *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015; e *Black Women of Brazil in Slavery and Post-Emancipation*. Nova York: Diaspora Africa Press, 2017 (coorganizado com Giovana Xavier e Flávio Gomes).