UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

ASPECTOS CULTURAIS E ASCENSÃO ECONÔMICA DE MULHERES FORRAS EM SÃO JOÃO DEL REY: SÉCULOS XVIII E XIX.

Bárbara Deslandes Primo

Niterói, 2010

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

ASPECTOS CULTURAIS E ASCENSÃO ECONÔMICA DE MULHERES FORRAS EM SÃO JOÃO DEL REY: SÉCULOS XVIII E XIX.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como pré-requisito à obtenção do diploma de mestrado.

Bárbara Deslandes Primo

Niterói, 2010

ASPECTOS CULTURAIS E ASCENSÃO ECONÔMICA DE MULHERES FORRAS EM SÃO JOÃO DEL REY: SÉCULOS XVIII E XIX.

Bárbara Deslandes Primo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como pré-requisito à obtenção do diploma de mestrado.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Sheila Siqueira de Castro Faria - Orientadora

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Márcio de Sousa Soares

Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Roberto Guedes Ferreira

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Hebe Maria Mattos (suplente)

Universidade Federal Fluminense

P953 Primo, Bárbara Deslandes.
Aspectos culturais e ascensão econômica de mulheres forras em São João del Rey: séculos XVIII e XIX / Bárbara Deslandes Primo. – 2010.

157 f.

Orientador: Sheila Siqueira de Castro Faria.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

Bibliografia: f. 151-157.

1. Escravidão. 2. Alforria. 3. São João del Rei (MG). 4. África. I. Faria, Sheila Siqueira de Castro. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 306.362

Resumo

Esta dissertação analisa a vida, hábitos e costumes de mulheres alforriadas em São João Del Rey, Minas Gerais, na segunda metade do século XVIII e primeira metade do XIX. Para tal, parte da análise dos testamentos deixados por estas mulheres, de forma a traçar um panorama da vida delas na liberdade, englobando as atividades realizadas, ofícios e redes de sociabilidade desenvolvidas por estes atores sociais. Começo minha analise, apoiada pela historiografia, demonstrando que eram as mulheres as privilegiadas pela alforria, por diversos motivos, e que, já libertas, dedicavam-se, em sua maioria, à atividade comercial. Exploro a questão da dedicação ao comércio por parte destas mulheres tendo como pano de fundo sua origem africana. Por fim, analiso como a conjunção destes fatores – maior acesso à alforria e referências africanas - acabou por formar um dos grupos mais peculiares e contraditórios do Brasil Colônia, usando o universo de São João Del Rey para corroborar minhas hipóteses.

Abstract

This dissertation analyzes the life and habits of freed slave women in São João del Rey, Minas Gerais, during the second half of the 18th century and the first half of the 19th . To do that, I used the wills and testaments left by these women, in a way to create a panorama about their lives in freedom, which involves their activities, trades and social nets. I begin my analysis demonstrating that women were privileged by the manumission and that, once in freedom, they would dedicate themselves to trade activities. I explore this dedication to trade through their African background. Finally, I conclude that the easy access to the manumission and the African origin were the factors responsible for the emergence of such a peculiar and contradictory group within the colonial society.

Sumário

Agradecimentos

Introdução 9

Capítulo 1: As mulheres forras e a questão da alforria na historiografia. 15

Capítulo 2: Mulheres forras: referências africanas, pecúlio e protagonismo comercial. 53

Capítulo 3: Cultura material, enriquecimento e ascensão de mulheres forras em São João Del Rey e Mariana. 94

Conclusão 136

Anexos 142

Fontes 150

Bibliografia 151

Agradecimentos

A tarefa de escrever uma dissertação é bastante solitária. Poucas são as pessoas ao seu redor que de fato entendem o que você está fazendo e podem contribuir de maneira direta e específica. Mas muitas são aquelas que contribuem indiretamente para o sucesso desta empreitada, de maneiras as mais variadas e igualmente necessárias.

Acredito que os merecedores dos primeiros agradecimentos sejam meus pais. Meu pai pelo constante incentivo e pelas infinitas e intermináveis conversas. Você sempre se fez presente nos momentos necessários, me dando o apoio e a segurança que eu precisava para não esmorecer e seguir em frente. Minha mãe, com seu afeto, carinho e eternos consolos, enxugou as lágrimas dos momentos de maior desespero e sempre me convenceu de que eu era capaz de qualquer coisa.

Agradeço, também, aos meus amigos, que souberam compreender e perdoar minhas ausências ao longo destes dois anos. Às minhas amigas dos tempos de colégios, Natália, Letícia e Anna Carolina, agradeço pelos momentos de risadas e felicidade plena que só vocês conseguem me trazer. Às minhas "meninas" do tempo de faculdade, Anouk Considera, Carolina Salgado e Vívian Fonseca, agradeço por ainda estarem presentes na minha vida e por me incentivarem, com seus exemplos, a perseverar neste nosso "ofício", por vezes um tanto ingrato. Aos meus companheiros de Mestrado, Letícia Ferreira, Izabela Vieira e Thiago Krause, agradeço por terem sempre elevado os padrões de discussão e comparação; poder me espelhar em vocês foi de suma importância para minha formação.

Merecem agradecimentos alguns professores que, não somente durante as disciplinas de mestrado, mas também durante os anos de graduação, me impactaram com sua erudição, ética e amor pela profissão. Foram eles Ronald Raminelli, Rodrigo Bentes e Maria Fernanda Bicalho. Muito obrigada pelo exemplo e incentivo.

Não poderia deixar de agradecer a minha orientadora, Sheila. Desde os idos de 2004, quando me tornei sua bolsista de iniciação científica, travamos uma estreita convivência, que culmina com esta dissertação. Além de ter sido uma presença marcante em minha vida nos últimos anos, você fez, mais do que gostaria, as vezes de psicóloga e me ensinou valiosas lições de vida. Sua dedicação ao trabalho, ética e generosidade, são exemplos que procurarei seguir em minha vida. Se o fim desta jornada traz alívio, traz também tristeza, por saber que encerramos aqui um laço, de

orientadora e orientanda, mas espero que não de todo e nem para sempre. Seus ensinamentos seguem comigo e por isso serei eternamente grata.

Agradeço, também, ao Vitor, pessoa que entrou na minha vida nestes anos de Mestrado e me conheceu assim, um pouco mais irritada e fatalista. Não tenho palavras para agradecer seu apoio, paciência e compreensão nestes dois anos. Tantas foram as crises, surtos e ímpetos de desistência que você, com seu jeito calmo, sereno e otimista, soube contornar. Sem suas habilidades de informática, de fotógrafo de fontes e cozinheiro, não teria chegado até aqui. Essa vitória também é um pouco sua.

Agradeço, por fim, às negras forras de meus testamentos, mulheres protagonistas da nossa história, merecedoras de destaque e devido reconhecimento.

Introdução

A escravidão africana em terras brasileiras é um daqueles temas capazes de gerar discussões, hipóteses e teorias infinitas. Não há como ser diferente quando tratamos de assunto tão controverso, objeto de debates acalorados e de argumentos tão contraditórios quanto convincentes. Sobretudo a partir do revisionismo historiográfico dos anos 80, a instituição da escravidão seria encarada sob novas perspectivas, onde a presença do elemento "africano" passou a ser vista enquanto peça fundamental na construção do *ethos* do *ser* brasileiro. A herança africana passou a ser reconhecida como um dos traços definidores de nossos comportamentos e hábitos sócio-culturais. Aquilo que fora profetizado por Gilberto Freyre, portanto, ressurgiria com o respaldo de trabalhos que abordavam diferentes regiões do país, inaugurando o momento em que nossa historiografia se mostrou madura e sensível para ver além do que estava há tanto tempo estabelecido.

Esta mudança de postura e perspectiva em relação a tema tão complexo tornou o momento propício e fértil para o surgimento de novos trabalhos e interpretações, ainda não esgotados, cujos ecos se fazem sentir até hoje. Muito ainda precisa ser esclarecido para que possamos delinear, com o mínimo de segurança, o que foram os quatro séculos de escravidão no Brasil. Não há como darmos por esgotado este assunto e as múltiplas subdivisões que ele acarreta. Muitos são os temas e questões ainda carentes de uma problematização mais densa, ou ainda, de corroboração. Acredito, portanto, que o assunto abordado por mim nesta dissertação pode ser relevante para a construção de um panorama capaz de elucidar os anos de escravidão negra no Brasil.

Meu interesse pelo estudo das mulheres forras surgiu quando, em 2004, me tornei bolsista de iniciação científica pelo CNPq. Em meados deste ano, ingressei como bolsista no projeto "Memórias da África, experiências escravas: Angolas e Minas, acesso à alforria e opções de vida (séculos XVIII e XIX)." sob orientação da Profª Drª Sheila de Castro Faria. Em meio às atividades desenvolvidas pelo bolsistas, constava a transcrição de testamentos de livres e alforriados, dos séculos XVIII e XIX. Muitos foram os testamentos transcritos e, ao passo que criava familiaridade com as fontes, me deparei com os testamentos de mulheres forras que declaravam inúmeros bens e riquezas. Esta experiência me causou o deslumbre que todo aluno, ainda incipiente no aprendizado do seu ofício, deveria sentir. Por mais que este tema já estivesse em voga e tivesse sido alvo de alguns trabalhos, a profusão e recorrência de testamentos de ex-escravas e a riqueza destas fontes, me fizeram acreditar que muito ainda podia ser abordado em relação a este assunto.

Ainda nos meus anos de graduação, comecei a desenvolver trabalhos que abordavam estas fontes e temas, iniciando uma trajetória que culminaria em meu projeto de mestrado. Ainda em 2006, apresentei um trabalho no Prêmio Vasconcellos Torres de Ciência e Tecnologia intitulado "Representação e Poder Simbólico nas Jóias Afro-brasileiras" e, em 2007, durante o I Seminário de Graduandos em História Moderna (UFF), apresentei o trabalho "Representação e Poder Simbólico na Joalheria Afro-brasileira da Segunda Metade do Século XVIII". Em ambas as apresentações, foquei minha análise nas jóias arroladas por estas mulheres forras em seus testamentos, buscando identificar a opção destas mulheres por determinados adornos, metais, formatos e pedras preciosas. A variedade e abundância destes bens chamaram minha atenção e foram o fio condutor da minha pesquisa até o momento em que ingressei no Mestrado.

Ao longo destes dois anos, quando pude aprofundar minha pesquisa, me dedicar às leituras existentes sobre o tema e amadurecer minhas hipóteses acerca do assunto abordado, foi que me dei conta do quão escassa ainda é a produção de trabalhos que digam respeito a vida cotidiana destes escravos e ex-escravos e, mais ainda, de seus comportamentos e hábitos ainda em África. Deparei-me com uma certa lacuna em relação a estes temas e, mais do que isso, com uma metodologia que aborda a questão das heranças africanas com receio, optando, às vezes, por uma certa negligência salutar. Caminhei, portanto, por trilhas tortuosas, ainda não de todo desbravadas, onde acabam sendo as hipóteses a lançar luz na escuridão logo adiante. Optei, justamente em decorrência desta ausência de respaldo, por construir minha argumentação de uma maneira mais segura e, por isso, um tanto óbvia. Procurei construir, ao longo de três capítulos, uma linha de raciocínio capaz de prover todos os subsídios necessários para que o último destes capítulos pudesse ser baseado quase que unicamente nas fontes e de forma que as conclusões alcançadas parecessem embasadas.

Desta forma, meu primeiro capítulo compreenderá, basicamente, um balanço historiográfico, principalmente, sobre a questão da alforria. A discussão sobre a manumissão ainda suscita muitas questões e se conserva como um assunto frutífero, ainda carente de estudos e respostas mais conclusivas. De trabalhos clássicos como os de Kátia Mattoso, Jacob Gorender e Peter Eisenberg, aos de Manolo Florentino,

Antônio Jucá, Sheila de Castro Faria, Roberto Guedes Ferreira e Márcio Soares[1], entre outros, demonstrarei como a questão da alforria foi tratada pela historiografia.

Primeiramente, analisarei o que os historiadores identificaram como as principais motivações para a alforria de um escravo, explorando a clássica oposição "conquista x concessão" da liberdade. Em seguida, explicitarei as diferentes formas de manumissão, como a alforria na pia batismal, a alforria testamentária e a carta de alforria propriamente dita, ressaltando, em cada caso, quem eram os privilegiados, qual era a freqüência com que cada tipo era utilizado e em quais regiões cada forma de alforria era mais recorrente.

Finalmente, concentrarei a análise nos privilegiados pela alforria, culminando com um balanço historiográfico que identifica a mulher escrava como sendo a mais contemplada pela manumissão. Neste item, procurarei explicar as causas desta preferência, bem como quais mulheres eram as mais beneficiadas e com quais tipos de alforria eram elas agraciadas. Partindo da premissa de que as mulheres eram privilegiadas na conquista da liberdade, identificarei suas estratégias para alcançar tais objetivos, como o acúmulo de pecúlio ou a proximidade com seus senhores e suas famílias, além de procurar construir um panorama da vida destas mulheres na liberdade, tendo em mente seus comportamentos e hábitos na vida em cativeiro e na tentativa de deixá-lo para trás.

---

[1] MATTOSO, Kátia Q. *A Propósito das Cartas de Alforria, Bahia 1779-1850*. In: *Anais de História*. Assis, n. 04, pp. 23 – 52, 1972; GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial.* São Paulo, Ática, 1985; EISENBERG, Peter L. *Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil – séc. XVIII e XIX*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1989; FLORENTINO, Manolo. "Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa." In: Topoi. Revista de História. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ / 7Letras, 2002, n. 5; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. "A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750". In: FLORENTINO, Manolo (org.) *Tráfico, cativeiro e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005; FARIA, Sheila S. de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700 – 1850).* Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense para concurso de professor titular em História do Brasil. Niterói, 2004; SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativeiro: alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases, c.1750-c.1830.* Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006; FERREIRA, Roberto Guedes. *Egressos do Cativeiro – Trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850).* Rio de Janeiro, Mauad, FAPERJ, 2008.

No segundo capítulo, abordarei, primeiramente, a questão da cultura africana, bem como as referências dela que podemos encontrar entre os negros para cá transportados. Para tal, usarei uma abordagem de inspiração antropológica, sobretudo a partir de autores que discutem conceitos como os de “cultura”, “sincretismo”, “mestiçagem” e “etnogênese”. Discutirei, neste âmbito, o embate entre noções frequentemente usadas para tratar este tipo de relação, como as de “aculturação” e “resistência”.

Em seguida, problematizo a questão das permanências africanas entre as escravas e forras, procurando identificar até que ponto o comportamento destas mulheres, quando no Brasil, refletia traços, hábitos e costumes de uma cultura ainda em África. A opção por determinado ofício, o gosto por determinado adorno ou a organização domiciliar são exemplos destes hábitos que parecem espelhar heranças de uma cultura deixada para trás. Terei como base para esta análise, principalmente, trabalhos de campo realizados por pesquisadores e antropólogos em diferentes regiões africanas. A partir da observação do comportamento de mulheres de diferentes grupos e, sobretudo, de relatos orais sobre hábitos e costumes de seus antepassados, estes estudiosos produziram trabalhos viabilizadores de uma reflexão mais profunda acerca da permanência das culturas africanas entre os negros para cá transportados e seus descendentes.

Partindo destes trabalhos, encaminharei a discussão para a questão do acúmulo de pecúlio por parte das mulheres forras. Já responsáveis pela atividade comercial em África, estas mulheres levariam consigo a prática do ofício e o ensinamento de suas mães e avós para a América portuguesa e, aqui, dariam continuidade a este costume. Levando em conta estas pesquisas que analisam o papel da mulher africana e a historiografia que aborda as atividades de escravas e forras no Brasil colônia, problematizarei o protagonismo de mulheres negras no comércio e o conseqüente acúmulo de pecúlio decorrente desta atividade.

Finalmente, analisarei como estas mulheres, recém egressas do cativeiro e detentoras de riquezas, se encaixavam nesta sociedade de Antigo Regime. A riqueza destas mulheres desafiava a ordem estabelecida e forçava os limites desta sociedade, que se via obrigada a adaptar-se a negras bem vestidas, enfeitadas com jóias e donas de escravos; “exceções” que transformaram as regras de uma organização social confrontada com a possibilidade da alforria.

Neste terceiro capítulo, darei início à análise das fontes coletadas, que se acham descriminadas no final deste trabalho. Primeiramente, partirei de um estudo minucioso dos testamentos – 200 no total, sendo 108 pertencentes a mulheres livres e 92 a mulheres forras -, procurando agrupar as testadoras em dois grandes grupos: o das mulheres livres e o das mulheres forras. Isto feito, identificarei as características mais imediatas destes dois grupos, como o estado matrimonial destas mulheres, descendência, posse de escravos. Particularizarei, ainda, em meio às forras, aquelas de origem africana, de forma a criar um grupo distinto e com características próprias.

Em seguida, enfatizarei os bens arrolados por estas mulheres, tentando notar, mais uma vez, as diferenças que definem e caracterizam mulheres livres e forras. Problematizarei esta questão dos bens a partir da análise da opção das testadoras por determinados objetos, móveis e utensílios, extravasando o universo restrito dos adornos e jóias. Mais do que isso, espero encontrar nestas fontes indícios da suposta riqueza das mulheres forras e de sua inserção na atividade comercial, sobretudo a partir da posse de bens peculiares a este grupo. Finalmente, darei especial atenção aos testamentos mais complexos, com a maior variedade de bens e riquezas, de forma a traçar o perfil destas testadoras supostamente “mais ricas”.

Pretendo, portanto, ao longo desta dissertação, contribuir para os estudos da vida de escravos e ex-escravos, bem como chamar atenção para esta ausência de trabalhos que estabeleçam paralelos entre a vida destes indivíduos ainda em África e na Colônia. Minhas pretensões são modestas se considerarmos que este é um assunto já largamente abordado, no entanto, acredito que minha contribuição será suscitar hipóteses e identificar indícios, em meio às fontes, da necessidade de se abordar a vida destes negros no Brasil Colônia à luz de sua origem africana. Acredito que este tipo de abordagem enriquece sobremaneira a análise da vida destes homens e mulheres e de seus comportamentos, hábitos e opções, fornecendo novos caminhos para compreendermos seu *modus vivendi* na América portuguesa.

Capítulo 1

As mulheres forras e a questão da alforria na historiografia.

Nos estudos que particularizem o grupo formado pelas mulheres forras, merece especial atenção a questão da alforria. Eram nas estratégias desenvolvidas pelos cativos para obter a liberdade que seus papéis de atores históricos ganhavam força e dramaticidade. Mais do que um ato de "benevolência", a manumissão compreendia uma via de "mão-dupla" nas negociações, onde o papel submisso de "vítima" não cabia mais ao escravo, que, num "misto entre resistência e alienação"[2], construía um caminho pragmático rumo à liberdade.

Até fins da década de 70, predominou uma historiografia que defendia que a alforria era destinada a velhos ou imprestáveis, ou seja, aqueles escravos que não mais davam lucro a seus senhores, só despesas. Mais do que isso, associava-se a concessão da alforria, bem como seu aumento ou diminuição, a fatores de ordem econômica. Desta forma, a lógica funcionaria da seguinte maneira: em momentos de depressão ou crise econômica, os senhores tenderiam a libertar de forma mais sistemática seus cativos, visando livrar-se dos gastos para mantê-los; ao passo que, em momentos de prosperidade econômica, a liberdade se tornava mais distante. Este é o argumento utilizado, por exemplo, por Jacob Gorender, em seu *O Escravismo Colonial*. Gorender acredita no aumento das concessões das manumissões em períodos de crise, de forma a livrar o senhor de gastos excessivos, o que o levaria a alforriar, em maior número, velhos e inválidos.[3] Laura de Mello e Souza, de maneira semelhante, associa a crise da decadência do ouro em Minas a uma maior concessão de alforrias. A autora afirma o seguinte:

> Conforme rareava o ouro, os mineradores se viam impossibilitados de suportar o ônus dos custos de manutenção da escravaria, situação que o mínimo contingente de mão-de-obra voltada para a subsistência não podia contornar. *Máquina dispendiosa, com pequena capacidade de produzir excedente para sua reprodução, o escravo certamente não seria capaz de engendrar o superexcedente necessário à compra de sua liberdade*, o que implica uma revisão das análises das alforrias empreendidas normalmente: estas não teriam sido obtidas através de recompensas pagas a alguma gema ou pepita gigantesca que os escravos encontrassem eventualmente nas lavras, nem com o ouro que, artificiosamente, escondiam na carapinha; ela foi, isso sim, a saída possível para os empreendedores, a maneira encontrada para conservar parte do antigo capital. *Assim, as alforrias não se deveram à capacidade apresentada pela escravaria em comprar a própria liberdade – o que só poderia ocorrer com a produção de um excedente -;*

[2] PAIVA (1995), p. 85.
[3] GORENDER, Jacob (1978). *O Escravismo Colonial*. São Paulo, Ática, p. 346 apud FARIA (2004), p. 92 e GORENDER (1985), p. 354 – 355.

> *não foram, portanto, conseguidas pelos escravos, e sim concedidas pelos senhores* que, com a decadência das atividades mineradoras, passaram a ter nos gastos com a reprodução da força de trabalho um encargo pesado demais.[4]

Kátia Mattoso também se vale da dicotomia "crise x prosperidade econômica" para analisar as alforrias em Salvador, reforçando a tese dos autores supracitados.[5]

Em direção contrária, autores como Russell-Wood, Francisco Vidal Luna e Iraci Del Nero da Costa, afirmam que era no momento de prosperidade econômica que os escravos conseguiriam sua liberdade mais facilmente. Ao analisarem a freqüência das alforrias em Minas Gerais, os autores chegaram a conclusão de que a dinamização econômica e a maior possibilidade de acúmulo de pecúlio favoreceriam a manumissão.[6]

Márcio de Souza Soares afirma, porém, em brilhante trabalho, que a dicotomia "expansão *versus* crise econômica" ou ainda "áreas urbanas *versus* áreas rurais" não são suficientes ou definidoras para justificar a construção de um padrão nas alforrias.[7] Soares afirma que a escravidão, enquanto um fenômeno de longa duração,

> produzia e reiterava procedimentos socialmente determinados que visavam amortecer os conflitos inerentes à relação senhor – escravo. Deste modo, o tráfico atlântico (responsável pela introdução contínua de estrangeiros desenraizados), a escravidão (produto da socialização que transformava o cativo num escravo, cujo objetivo final era fazer com que o mesmo reconhecesse a autoridade do senhor) e o horizonte da alforria devem ser entendidos como partes de um processo que produzia e reproduzia a ordem escravista.[8]

Sheila de Castro Faria, afirma que "deve ser considerada, primordialmente, a oferta de escravos oriundos do tráfico que, por sua vez, estaria relacionada com as conjunturas econômicas e com a antigüidade de ocupação." A autora afirma, ainda, que estas analogias entre conjunturas econômicas e aumento ou diminuição da alforria, são

---

[4] SOUZA (2004), p. 48. Cabe ressaltar que a autora, em trabalhos posteriores, considerou novas pesquisas e problematizou a questão da alforria levando em conta as complexas relações senhorias que se desenvolveram em Minas Gerais. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.

[5] MATTOSO, Kátia Q. *A Propósito das Cartas de Alforria, Bahia 1779-1850*. In: *Anais de História*. Assis, n. 04, p. 23-52,1972, p. 36 apud SOARES (2006), p. 21.

[6] RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. RJ, Civilização Brasileira, 1982; LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci del Nero da. *A Presença do Elemento Forro no Conjunto de Proprietários de Escravos*. In: *Ciência & Cultura*. SP, 32(7): 836-881, 1980 apud EISENBERG (1989), p. 258.

[7] Eduardo França Paiva, em trabalho sobre a Comarca do Rio das Velhas, Minas Gerais, também discorda da utilização da "crise" ou "decadência" econômica como justificativa para o aumento ou diminuição das taxas de manumissão. Para o autor, o dinamismo econômico da região teria propiciado o aumento das alforrias independentemente das crises que assolaram a Capitania. PAIVA (1995), pp. 20 e 84.

[8] SOARES (2006), p. 24.

construídas a partir da perspectiva do senhor e seus interesses, que movidos por uma necessidade maior ou menor de liquidarem seus bens, viam nos escravos o caminho mais fácil. Alforriariam-nos, pois, em troca de seu valor. Estas argumentações, portanto, partem do princípio de que as manumissões concedidas eram, em sua maioria, onerosas.[9]

Indubitavelmente, a alforria se revela como um dos traços peculiares da ordem escravocrata no Brasil. A mera associação entre conjunturas econômicas e sua maior incidência não bastam para dar conta de relação tão singular e imprevisível. Assunto ainda carente de estudos mais profundos, a prática da alforria, vem, desde os anos 80, sofrendo sistemática revisão, de forma que novas facetas da relação senhorial são reveladas, problematizando e dimensionando algo antes visto como uma relação "mercenária", unilateral ou, ainda, maliciosa, onde cativos eram convencidos a servir bem seus senhores de forma a alcançar, num horizonte distante, a liberdade, que, muitas vezes, revelava-se, apenas, uma miragem[10]. Estes novos trabalhos, portanto, têm demonstrado, sistematicamente, que a prática da manumissão era algo muito mais complexo do que antes se pensara. As estratégias de convencimento por parte dos cativos, os bons serviços, a obediência, o amor, a gratidão, a compaixão e a caridade, entre outros, formavam um mosaico de causas e justificativas não excludentes para explicar a concessão da tão almejada *carta de liberdade*.

Em maior ou menor intensidade, as motivações senhoriais e as estratégias dos escravos acabaram por construir uma complexa estrutura de práticas de concessão da liberdade. Embora não regulamentada formalmente por leis[11], a alforria poderia ser alcançada de diversas maneiras, onde cada forma ou tipo revelava e traduzia a trajetória do cativo até aquele momento e as estratégias desempenhadas por ele ou seus parentes neste caminho tortuoso até a liberdade. Fosse uma alforria testamentária, cartorária, obtida na pia batismal, de forma gratuita, condicional ou onerosa, cada uma apresentava suas peculiaridades e espelhava a relação senhor – escravo. Mas fosse como fosse, em última instância, a concessão da alforria, mesmo a onerosa, representava uma conquista do cativo e, de igual maneira, a liberalidade do seu senhor. Não devemos nunca esquecer que o senhor, se assim o quisesse, poderia vender seu escravo no lugar de alforriá-lo. A manumissão, portanto, era usada pelos senhores de forma a garantir bons

[9] FARIA (2004), p. 94 – 95. Eduardo França Paiva também alude ao fato de que conjunturas econômicas não bastam para explicar a dinâmica das manumissões em Minas Gerais. PAIVA (1995), p. 84.
[10] SOARES (2006), p. 409, 423 – 426.
[11] FARIA (2004), p. 79 – 91.

serviços ou dada em reconhecimento dos trabalhos prestados, era conquistada pelo escravo por sua capacidade de bajular seus senhores e compreender os mecanismos do sistema ou por merecimento. Várias foram as motivações, as estratégias e as maneiras de se conseguir a liberdade. Qualquer tipologia ou tentativa de encaixar as alforrias em fórmulas estariam simplificando ou minimizando um processo complexo que, embora tenha tido tendências, dependeu, sempre, da vontade do indivíduo. Os apelos e pressões morais, os laços de afinidade e consangüinidade, os reveses econômicos, a capacidade do escravo em acumular pecúlio e conquistar seus senhores, todos são motivações legítimas e plausíveis, que em conjunto, explicam a concessão/conquista da carta de liberdade e os mais diversos meios de conseguí-la.

As formas de alforria

A alforria era uma concessão do senhor, de forma que, sendo o escravo um bem, ele poderia aliená-lo somente se quisesse. Não havia lei positiva que obrigasse um senhor a alforri-a-lo. Mesmo se o escravo possuísse quantia referente ao seu valor, seu senhor não era obrigado a alforriá-lo. Isso só seria verdade a partir de 1871, com a chamada *Lei do Ventre Livre.*[12]

Embora fizesse parte do horizonte da enorme população de cativos do Brasil colônia, a alforria era uma prática que favorecia a poucos. Márcio Soares alude ao fato de que "nenhuma modalidade de alforria era fácil". Ela dependia, portanto, das estratégias desenvolvidas pelo cativo ao longo de anos e de sua capacidade de conquistar a confiança, compaixão e amor de seus senhores.

A nova historiografia surgida nos anos 80, ao resgatar o escravo de sua aparente invisibilidade histórica, confere a ele a posição de protagonista na luta cotidiana, mesmo que silenciosa. Foram protagonistas ao "bajularem" seus senhores, ao tratarem com carinho os filhos deles, ao ganharem sua confiança e relativo respeito, enfim, ao se adaptarem às circunstâncias do cativeiro, mesmo que de forma "teatral"[13]. Nós, historiadores, porém, temos a tendência - e acredito que sempre teremos, em nossa ânsia pela busca do "inédito" e do "original" –, em nossas empreitadas revisionistas, de exagerar o argumento do outro para fazer valer o nosso, ou ainda de exagerar o nosso para distanciá-lo o máximo possível de correntes passadas, muitas vezes enterrando e

[12] FARIA (2004), p. 83.
[13] PAIVA (1995), p. 85.

refutando trabalhos pretéritos. Márcio de Souza Soares, em sua tese de doutorado, critica esta nova historiografia dos anos 80 por sua radicalidade nos argumentos, crítica esta que considero extremamente pertinente. Ao conferir ao escravo seu papel de sujeito histórico, esta nova corrente historiográfica acabou por, em muitos momentos, inverter os papéis e legar ao senhor o papel de joguete na mão de seus cativos.[14] Estes, por sua vez, conscientes de sua condição e do que era necessário para deixar o cativeiro – a alforria -, transformaram seu cotidiano num palco de luta e resistência, mascarada por obediência, submissão e um amor hipócrita.[15] Soares afirma que

> Seduzidos pela negação da "teoria do escravo coisa" – em grande parte refutada pela percepção da existência de diversas formas cotidianas de negociação – alguns pesquisadores têm resvalado para o extremo oposto, qual seja o de enxergar uma resistência à ordem escravista em praticamente toda e qualquer atitude dos escravos.[16]

Márcio Soares afirma, ainda, que não vê a obediência como uma forma de resistência.[17] O autor questiona que, se a obediência é uma manifestação de resistência, e por isso dissimulada, não haveria subordinação por parte dos escravos e, portanto, não haveria dominação por parte dos senhores, a não ser a explicitada pela força física na aplicação dos castigos.[18] Soares assim se posiciona:

> Não quero dizer, com esses questionamentos, que só reconheço como forma de resistência os confrontos explícitos ou que os escravos que conseguiram a alforria gratuitamente encarnassem a figura do "Pai João". Muito pelo contrário. Eles foram extremamente habilidosos em negociar a liberdade, acumular o pecúlio necessário para comprá-la e satisfazer a expectativa comportamental de seus senhores. Contudo, não se pode perder de vista que a possibilidade de alforria era um elemento basilar nas políticas de domínio que os senhores engendraram, no intuito de obter o maior sucesso possível no governo dos escravos. É indiscutível que os escravos foram bastante astutos e criativos para encontrar formas de tornar menos

[14] Fazem parte desta corrente revisionista os trabalho de LARA, Sílvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. RJ, Paz e Terra, 1988; REIS, João Jose & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. SP, Cia das Letras, 1989; PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos.* 2ª ed., SP, Annablume, 1995.
[15] SOARES (2006), pp. 394 – 397.
[16] SOARES (2006), p. 395, nota 269. Aqui, o autor faz referência ao trabalho de REIS, Letícia Vidor de Sousa. *Negro em "Terra de Branco": a reinvenção da identidade*. In: SCHWARCZ, Lília Moritz & REIS, Letícia Vidor de Sousa (org.). *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. SP, EDUSP, 1996, p. 33-34.
[17] SOARES (2006), p. 394.
[18] SOARES (2006), p. 394.

> pesado o jugo do cativeiro, mas os senhores os observavam com atenção e, salvo um caso ou outro, não se deixariam ludibriar assim tão facilmente.

Ele dá andamento ao seu argumento afirmando que a recíproca também era verdadeira, ou seja, o amor que muitos senhores declaravam a seus cativos nos testamentos ou cartas de liberdade, não pode ser entendido como "expressão generalizada de uma hipocrisia senhorial."[19] Como bem ressalta o autor, a relação senhorial envolvia indivíduos, pessoas capazes de amar e odiar.[20]

Acredito que Márcio Soares esteja coberto de razão. Há que se relativizar qualquer tentativa de polarização ou de enquadramentos comportamentais para analisar relação tão peculiar quanto a relação senhor – escravo, permeada por sentimentos díspares e por interesses de naturezas diversas. A concessão da alforria envolvia o surgimento de uma relação profundamente intrínseca entre senhor e ex-escravo, onde uma eterna gratidão e subserviência estavam implícitas e faziam parte desta "via de mão-dupla".

Ao ir de encontro com esta nova "onda revisionista" que vê na alforria uma conquista dos cativos, Soares defende que a manumissão era, antes e mais do que tudo, uma dádiva.[21] Partindo dos trabalhos de Marcel Mauss e Maurice Godelier[22], Márcio de Souza Soares defende a concepção da alforria enquanto um dom, onde senhor e escravo desempenhavam papéis de doador e donatário.[23] Nesta relação, como bem destaca o autor, há uma desigualdade de papéis, uma vez que quem recebe o dom fica em dívida com quem o concedeu. Desta forma, o donatário "cria uma situação de dependência" em relação ao doador, reafirmando a hierarquia das posições.[24] Uma vez concedido o dom, doravante os envolvidos estarão ligados por laços de dependência, gratidão e reciprocidade. Soares afirma, ainda, baseado em Godelier, que aquele que doa exerce

[19] SOARES (2006), p. 395.
[20] SOARES (2006), p. 395.
[21] SOARES (2006), p. 424. No encadeamento desta argumentação, Márcio Soares faz referência, sobretudo, aos trabalhos de Eduardo França Paiva. PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 2 ª ed., SP, Annablume, 1995 e PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte, UFMG, 2001.
[22] MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva.* Lisboa, Edições 70, s/d e GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom.* RJ, Civilização Brasileira, 2001 apud SOARES (2006), p. 425.
[23] Márcio de Souza Soares ressalta que o único trabalho de seu conhecimento que analisa as alforrias a partir da perspectiva do dom é o de Orlando Patterson. PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: a comparative study*. Cambridge, Harvard University Press, 1982 apud SOARES (2006), p. 424.
[24] SOARES (2006), p. 425.

influência e poder sobre a coisa dada e, consequentemente, sobre aquele que a recebe.[25] Ao aplicar a teoria do dom para a prática da alforria, como bem ressalta o autor, fica mais palpável e plausível entendermos, por exemplo, as alforrias condicionais e, sobretudo, a possibilidade de revogação das mesmas, mormente por ingratidão.[26]

Consequência lógica desta prática de doação, onde o donatário ficava em dívida com o doador, era a formação de redes clientelares. Márcio de Souza Soares, inspirado na historiografia portuguesa sobre o Antigo Regime, afirma que

> A alforria – entendida como um dom e, por conseguinte, o estado de endividamento que ela engendrava – era um elemento fundamental na produção e reprodução das relações sociais que reforçavam o poder senhorial ao ampliar suas redes clientelares.[27]

A eterna gratidão, portanto, criava um laço entre senhor e ex-escravo que dificilmente se romperia. Cito, novamente, Márcio Soares:

> De que maneira os ex-escravos poderiam "restituir" aos seus senhores a liberdade recebida? Impossível. Os forros encontravam-se, portanto, moralmente em dívida permanente para com os seus antigos senhores e esta era uma dívida impagável. Como dádiva, a alforria assumia uma notável capacidade de prolongar, interminavelmente, a obrigação de retribuir. Dificilmente haveria um contradom equivalente à liberdade recebida que pudesse quitar semelhante dívida.[28]

Cabe aqui, novamente, ressaltar o caráter bilateral e complexo que envolvia a relação senhorial e a concessão da liberdade. Afora dons e contradons, a sociedade do Brasil colônia, profundamente marcada pela presença do elemento africano e de seus descendentes, era um ambiente inóspito e hostil para aqueles recém-emergidos do cativeiro. Estigmatizados por um passado em escravidão, os forros se viam

[25] SOARES (2006), p. 425 – 426.
[26] SOARES (2006), p. 425 – 426. A possível revogação da alforria, vista por historiadores como Kátia Mattoso como sendo uma "isca" para os escravos e mais uma arma nas mãos dos senhores, que poderiam, por sua vontade, re-escravizar aquele de posse da carta de liberdade, ganha nova dimensão se analisada a partir da política do dom. Uma vez concedida a dádiva, o doador esperaria, ao menos, gratidão do donatário. Desta forma, de acordo com a brilhante argumentação de Márcio Soares, longe de ser uma "isca", a possibilidade da revogação só aprofundava os laços de dependência entre as partes e reafirmava o poder do senhor sobre a coisa dada e aquele que a recebia. Cabe aqui uma breve explicação em relação a possibilidade da revogação da alforria. Márcio de Souza Soares e Sheila de Castro Faria defendem que interessava muito mais ao senhor a existência da ameaça da possibilidade da revogação do que a revogação propriamente dita. Soares afirma, baseado em sua extensa documentação para os Campos dos Goitacases, que a re-escravização era algo dificílimo de acontecer. SOARES (2006), p. 455-484. Sheila Faria ressalta que os casos encontrados de revogação dizem respeito a *promessa de liberdade* e não à liberdade propriamente dita. FARIA (2004), p. 90.
[27] SOARES (2006), p. 430.
[28] SOARES (2006), p. 433.

obrigados a procurar meios e subsídios de sobrevivência, auxílio e constante reafirmação de sua liberdade. A formação de redes de sociabilidade, portanto, se mostrou indispensável para aqueles que teriam que enfrentar uma sociedade hierárquica e elitista e que não conseguiriam fazê-lo sozinhos. Justamente por isso, cultivar laços de gratidão e solidariedade com ex-senhores, sobretudo os brancos, garantia aos alforriados relativa proteção e assistência na vida em liberdade.[29] Em contrapartida, os senhores que alforriavam seus cativos e conferiam a eles alguma forma de proteção ou bens e legados, tinham sua posição hierárquica e de poder reforçadas, de forma que sua liberalidade se tornava notória e reconhecida entre seus iguais.[30] Argumento semelhante apresenta Manuela Carneiro da Cunha, para quem a iniciativa dos senhores em alforriar escravos que estivessem de posse do seu valor se traduzia em estratégia para criar dependentes, fruto da gratidão pela liberdade alcançada.[31]

Os laços de gratidão, de reciprocidade, de amor e de interesses que uniam senhores e cativos levaram ao surgimento de variados tipos de alforrias. Variadas em relação aos documentos que a comprovavam, bem como no que diz respeito às motivações e maneiras de obtê-los. Os senhores, portanto, dispunham de três vias formais para alforriarem seus escravos: a carta de liberdade, o testamento e na pia batismal. Estas três formas de comprovação da liberdade, por sua vez, estariam conjugadas com outras três formas básicas de concessão da alforria: onerosa, gratuita e condicional. Diferentes associações foram feitas, de forma que encontramos, por exemplo, alforrias testamentárias onerosas, alforrias testamentárias onerosas condicionais, alforrias testamentárias gratuitas condicionais etc. Mais uma vez o contexto complexo e ambíguo no qual se desenrola a manumissão se faz claro. É importante compreendermos que a obtenção da liberdade era, de fato, uma concessão senhorial, que, influenciada pelos mais diversos fatores, ocorreu de múltiplas maneiras. Uma alforria gratuita, por exemplo, poderia ser uma nítida demonstração do senhor de reconhecimento dos serviços prestados por aquele escravo, ou por gratidão por ter o cativo cuidado do seu senhor doente, ou ainda representar os esforços do mesmo em conquistar a confiança e amor do seu senhor. As alforrias

[29] SOARES (2006), p. 434.
[30] SOARES (2006), p. 431.
[31] CUNHA, Manuela Carneiro da. "Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX". In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1983 apud FARIA (2004), pp. 83-84.

condicionais, entre outras várias motivações, poderiam traduzir o desejo do senhor em não deixar membros de sua família desamparados, ao atrelar a liberdade do escravo ao acompanhamento de determinado parente. As alforrias onerosas, por sua vez, poderiam advir da necessidade do senhor em pagar alguma dívida ou ainda pelo fato do mesmo estar ciente da capacidade de seu cativo em acumular pecúlio e comprar a própria liberdade. Fato é que modelos e tipos não dão conta de tantas variáveis possíveis e, embora a historiografia comprove, estatisticamente, padrões, cada caso teve, indubitavelmente, suas peculiaridades. Veremos, a seguir, que estas diferentes vias formais de manumissão apresentaram suas particularidades, uma vez que elas se deram em contextos absolutamente diferentes.

A alforria na pia batismal

As alforrias na pia batismal constituíram uma das vias de concessão da liberdade. As motivações para libertar cativos em tenra idade variaram muito, mas foram, todas, resultado da estreita relação entre senhores e cativos. Sobretudo em pequenas escravarias - mais características em áreas urbanas, mas também encontradas em zonas rurais[32] -, onde a proximidade entre senhores e escravos era maior e os laços eram mais profundos e estreitos, as alforrias na pia foram freqüentes, fosse pelo amor ou caridade de seus senhores pelos nascituros, ou pela possibilidade dos mesmos serem frutos de relações ilícitas com cativas, ou ainda fruto das estratégias desenvolvidas pelas mães e familiares.

Relações entre senhores e cativas já foram objeto de estudo de vários historiadores que se ocuparam do tema da exploração escravista no aspecto sexual. O concubinato e o amancebamento entre senhores e escravas, os chamados *tratos ilícitos*, já foram amplamente demonstrados pela historiografia, embora as justificativas para a natureza destas relações tenham divergido. Se para a historiografia dos anos 70 tais comportamentos eram fruto da escravidão - que transformavam o negro em um ser anômalo e alienado, de forma que escravas seriam objetos da exploração sexual de seus senhores[33] -, para a nova corrente dos

[32] SOARES (2006), p. 314 – 315.
[33] Desta historiografia, que enfatizava a vitimização do cativo e sua alienação, bem como a exploração sexual e a inexistência da família escrava, fizeram parte Florestan Fernandes, Fernando Henrique

anos 80 em diante[34], a aproximação afetiva entre cativas e senhores foi vista como estratégica, muitas vezes por iniciativa da própria escrava, que procuraria, nesta relação, receber favores, melhor tratamento e, logicamente, a sua liberdade e a de seus filhos. Sem dúvida, é melhor não polarizarmos as argumentações e, como afirma Sheila de Castro Faria, aceitarmos que os dois casos ocorreram.[35]

Como os senhores, portanto, lidaram com o constrangimento e a inconveniência dos frutos dos tais *tratos ilícitos*? Muitos, coagidos pela moral circundante e esperando perdão pelos pecados cometidos, alforriaram seus filhos na pia batismal. Márcio Soares afirma que

> Embora não houvesse nenhuma prescrição formal da Igreja em sentido contrário, tudo leva a crer que deixar filhos na condição de escravos era considerado uma falta grave, cuja remissão completa estava fora do alcance da Igreja, posto que, ao envolver a posse e domínio sobre um bem, dependia da vontade do possuidor em abrir mão dele na tentativa de reparação do erro.[36]

Cabia ao senhor, desta forma, alforriar seu filho ilegítimo na pia e procurar ficar em paz com sua consciência. A pia batismal, portanto, era a primeira chance que ele possuía para se redimir de seus pecados[37], embora muitos só o tenham feito à beira da morte, em seus testamentos, possivelmente temerosos para o terem feito antes e mais temerosos ainda do julgamento divino caso deixassem sua prole na escravidão. Embora muitas vezes não tenham alcançado sua própria liberdade, cativas foram muito habilidosas em conseguí-la para seus filhos, que, se reconhecidos enquanto filhos naturais por seus pais, poderiam, no futuro, tornar-se herdeiros dos mesmos.[38] Cabe ressaltar, no entanto, que as alforrias na pia não representavam, somente, pais

---

Cardoso, Jacob Gorender e Octavio Ianni. FERNANDES (1978), CARDOSO (1977), GORENDER (1985), IANNI (1966).

[34] Alguns exemplos desta "nova corrente" revisionista são os trabalhos de Sílvia Lara, Robert Slenes, João José Reis, Eduardo Silva, Peters Eisenberg, Sidney Chalhoub, Eduardo França Paiva, José Roberto Góes, Manolo Florentino, Antônio Carlos Jucá, Sheila de Castro Faria, entre outros. LARA (1988), SLENES (1988), REIS & SILVA (1989), EISENBERG (1989), CHALHOUB (1990), PAIVA (1995), FLORENTINO & GÓES (1997), JUCÁ (2005), FLORENTINO (2002), FARIA (2004).

[35] FARIA (2004), p. 125 – 126.

[36] SOARES (2006), p. 320.

[37] SOARES (2006), p. 332.

[38] SOARES (2006), p. 326.

alforriando filhos ilegítimos, uma vez que mulheres também fizeram uso desse mecanismo, assim como foram alforriados filhos de escravos casados.[39]

Em sua pesquisa para a região de Campos dos Goitacases, entre os anos de 1753 e 1831, Márcio de Souza Soares encontrou 348 alforrias na pia batismal, dentre as quais 293 foram gratuitas incondicionais, 6 gratuitas condicionais – a liberdade ficou condicionada ao falecimento do senhor – e 49 onerosas – 28 pagas por padrinhos, 6 por parentes, 5 por terceiros e 10 sem informações.[40] Baseado nessas fontes, o autor afirma que a maioria das escravas – casada ou solteira – teve apenas um filho alforriado na pia.[41] Estes números demonstram, portanto, que a manumissão era, realmente, um prêmio difícil de ser alcançado, sobretudo aquela concedida por esta via, e que "as crianças libertadas na pia, assim como seus pais e mães, eram mesmo muito especiais aos olhos de seus senhores e senhoras."[42] Justamente por isso, Soares defende que homens solteiros ou viúvos que alforriassem mais de um filho da mesma escrava, estariam, na verdade, libertando seus próprios filhos. No caso de senhoras e homens casados que alforriaram mais de um filho da mesma cativa, podemos deduzir que os laços eram bastante estreitos e que as alforrias seriam prêmios em recompensa a bons serviços e à obediência dos pais e mães.[43] Salvo estes casos, a manumissão de cativos na pia batismal se mostrou bastante escassa. Em Campos dos Goitacases, 81,9% dos senhores e 84,8% das senhoras alforriaram apenas uma criança desta maneira.[44] Kathleen Higgins, em seu trabalho sobre a região de Sabará, defende que, além de fruto do reconhecimento da obediência de escravas, o ato de senhores de alforriar crianças na pia seria motivado pelo fato de ele não querer sustentar as tais crianças, o que, muitas vezes, o levou, também, a alforriar a mãe, para que ela provesse o sustento de seu filho. A autora afirma que

> Cinco dos filhos ilegítimos batizados eram filhos de mulheres escravas, os quais foram libertados na hora de seu batizado; deles, quatro eram meninas e um era menino. Isto pode significar que o senhor se compadeceu destas mães e libertou seus (pouco valiosos e em sua maioria mulheres) filhos em recompensa por bons serviços. Isto pode significar, também, que estes senhores não estavam

[39] SOARES (2006), p. 321.
[40] SOARES (2006), p. 335.
[41] SOARES (2006), p. 338.
[42] SOARES (2006), p. 337.
[43] SOARES (2006), p. 339.
[44] SOARES (2006), p. 340.

> dispostos a prover comida para sustentar essas crianças e, portanto, transferiram esta responsabilidade para a mãe.[45]

Em sua pesquisa também para a região de Campos dos Goitacases, Sheila de Castro Faria encontrou, para os anos que vão de 1748 a 1800, em meio a 9.798 batismos de livre, 159 alforrias na pia, entre as quais, 34 libertavam filhos legítimos e 124 libertavam filhos de mães solteiras.[46] Já para a região de São João Del Rei, entre os anos de 1736 e 1831, numa amostragem de 303 alforrias na pia batismal, 163 contemplavam mulheres e 137 homens (uma criança não possuía identificação). Dentre estas 303 crianças manumitidas, 26 eram filhos legítimos e 276 filhos naturais; 165 possuíam mãe africana e 138 tinham mãe crioula.[47]

No que concerne a origem das mães, Márcio Soares encontrou, em Campos, cifras diferentes destas relativas a São João Del Rei. Ele afirma que quase metade das mães agraciadas com a alforria de seus filhos na pia batismal nasceram no Brasil, uma vez que a socialização destas cativas no seio da escravaria era mais antiga e, consequentemente, a relação senhorial e os laços afetivos decorrentes dela estariam mais consolidados. Desta forma, Soares afirma que escravos desta terceira geração teriam mais chances que seus pais e avós de conseguirem a liberdade.[48] No entanto, o autor reconhece a significativa participação das mães africanas na conquista da manumissão de seus filhos, representando 25,4% entre as casadas e 28,3% entre as solteiras. Estas mulheres africanas, portanto, superaram a boçalidade e se adaptaram a vida ao cativeiro e ao meio hostil, empenhadas em livrarem sua prole do jugo da escravidão.[49]

Assim como nos números para São João Del Rei, em Campos, Soares também não encontrou discrepância entre o sexo dos alforriados, tendo sido 182 meninas e 166 meninos.[50] Tal evidência levou o autor a afirmar que

---

[45] "Five of the illegitimate children baptized were the children of slave women and freed at the time of their baptisms; of these, four were girls and one was a boy. This may suggest that masters felt kindly toward the mothers and freed their (less valuable and mostly female) infants as a reward for good services. It could also suggest that these masters did not wish to provide food to raise children and thus passed the responsibility for doing so to the female parent." In: HIGGINS, Kathleen Joan. *The slave society in eightennth-century Sabara:* a community study in colonial Brazil. UMI Dissertation Services, 1994, p. 141 apud SOUZA (1999), p. 170, nota 5.
[46] FARIA (2004), p. 110.
[47] FARIA (2004), p. 109.
[48] SOARES (2006), p. 339.
[49] SOARES (2006), p. 339.
[50] SOARES (2006), p. 337.

> As alforrias de pia demonstram que as melhores chances que os homens tinham para se livrar legalmente do cativeiro era na infância, uma vez que – conforme diversos estudos têm demonstrado – a proporção de mulheres alforriadas entre os escravos adultos era acentuadamente maior.[51]

No que diz respeito ao estado matrimonial dos senhores em Campos, senhoras viúvas foram responsáveis por 33,4% dos 51 escravos alforriados na pia batismal por mulheres[52], solteiras por 47% e casadas por 19,6%. Entre os homens, embora os casados tenham alforriado 47,2% do total de manumitidos na pia, se somarmos os solteiros e viúvos, obtemos 52,8%, ou seja, mais da metade.[53]

Em relação aos senhores não-brancos - forros e seus descendentes - de Campos, apenas 20 lançaram mão deste mecanismo para alforriarem seus cativos. Márcio Soares justifica esta parca quantia de senhores forros em meio aqueles que alforriaram na pia afirmando que eles, dificilmente, abririam mão de seus cativos tão facilmente, uma vez que para estes proprietários em particular, a posse de escravos era mais do que mão-de-obra, representando seu status de liberto, sua ascendência frente a escravos e ex-escravos não proprietários. Soares afirma, ainda, que as disposições testamentárias foram mais utilizadas por estes senhores para alforriar seus escravos, visto que muitos não eram casados e não tinham filhos.[54]

Com base nestes exemplos, vemos que as alforrias na pia batismal, portanto, foram bastante raras se comparadas às outras modalidades de concessão da liberdade. Alforriando, sobretudo, nascituros, esta via de manumissão traduzia motivações e justificativas específicas, embora estas sejam de difícil comprovação.[55] Predomina, no entanto, a hipótese de que muitas crianças, filhos de escravas, alforriados na pia, seriam, na verdade, filhos de seus senhores ou parentes destes, que, impedidos de reconhecerem tais crianças – frutos de *tratos ilícitos* – viam na manumissão uma tímida tentativa de remissão do seu pecado. Esta necessidade de ficar em paz com suas consciências, portanto, teria levado senhores – e também senhoras – a alforriar escravos que pudessem ser seus parentes. Nada melhor, portanto, do que fazê-lo de

[51] SOARES (2006), p. 337.
[52] Ignora-se o estado matrimonial de 49 senhoras, portanto, considera-se para conta o total de escravos alforriados somente por mulheres de estado matrimonial definido. SOARES (2006), p. 341.
[53] SOARES (2006), p. 341 – 342.
[54] SOARES (2006), p. 340 – 341.
[55] FARIA (2004), p. 110.

imediato, logo que a criança nascesse, embora impedimentos de natureza moral e constrangimentos os tenham levado a reconhecer seus possíveis parentes apenas em testamento, quando a morte se avizinhava. Além do possível parentesco, as alforrias na pia são, também, resultado do esforço de escravas em convencerem, por meios diversos, seus senhores e senhoras a alforriarem seus filhos. Amancebamento e concubinato entre senhores e cativas, gratidão, caridade, bons serviços prestados, amor, entre outros, são possíveis justificativas para que escravos recém-nascidos tenham recebido tamanha dádiva. A proximidades entre escravas e seus senhores(as), impulsionadas conscientemente por um desejo de liberdade ou por laços de afetividade recíproca, foi fundamental para a concretização desta suposta "miragem" que era a alforria e, ainda que não a tenham conquistado para si próprias, foram peças essências na manumissão de sua prole.[56]

A alforria testamentária

Os testamentos coloniais são documentação riquíssima para aqueles que pretendem entender e reconstituir um pouco do cotidiano de pessoas ou grupos que viveram à esta época. Como bem afirma Eduardo França Paiva,

> Os testamentos são relatos individuais que, não raro, expressam modos de viver coletivos e informam sobre o comportamento, quando não de uma sociedade, pelo menos de grupos sociais. Em sua essência, durante o século XVIII, encontram-se elementos definidores do mundo material, bem como da esfera mental da vida colonial.[57]

Além disso, sobretudo até meados dos setecentos, o caráter religioso das disposições testamentárias era mais importante que a relação e distribuição dos bens.[58] Era na hora da redação do testamento que o testador deveria tomar as providências necessárias para a salvação de sua alma. As pompas funerárias, que incluíam missas, mortalhas e esmolas, ocupavam grande parte do documento e demonstravam a preocupação dos testadores em garantir sua entrada no paraíso. Para

[56] Eduardo França Paiva, em trabalho sobre a Comarca do Rio das Velhas e Antônio Carlos Jucá, em seu trabalho sobre alforrias no Rio de Janeiro, destacam o papel da família e, sobretudo, da mãe/mulher na conquista da carta de liberdade. PAIVA (1995), p. 121 e JUCÁ (2005), p. 322- 323.
[57] PAIVA (1995), p. 29.
[58] PAIVA (1995), p. 32.

isso, era indispensável uma vida de retidão, de acordo com a moral e os costumes católicos. Àqueles que se desviaram da conduta comportamental esperada, porém, a redação das últimas disposições era o momento de redenção. Mais do que o arrependimento pelo pecado cometido, atos de caridade, como doação de esmolas e alforria de cativos, contribuíam para evitar o purgatório. Além disso, negócios inacabados ou pendências de qualquer natureza, como dívidas, deveriam ser sanadas, assim como filhos naturais deveriam ser reconhecidos e filhos escravos deveriam ser alforriados – se o testador tivesse condições para tal. Como afirma Márcio de Souza Soares,

> A redação do testamento era, pois, o momento de passar a consciência a limpo, confessar as culpas, tentar reparar alguns erros pretéritos e decidir sobre o destino da terça parte dos bens, quando havia herdeiros, ou sobre a totalidade deles se não existissem mais descendentes ou ascendentes legítimos.[59]

Se a alforria na pia batismal representou a primeira oportunidade do senhor em alforriar seus cativos, o testamento seria sua última chance para tal. À semelhança daquelas manumissões concedidas na hora do batismo, as alforrias testamentárias também refletiam o grau de proximidade entre senhores e cativos, onde expressões como *pelos bons serviços prestados, pelo muito amor que lhe tenho, por ter me servido na minha dilatada moléstia, por ser minha cria,* entre outras, nos dão indícios da natureza das relações senhorias, bem como nos ajudam a entender a opção dos senhores em alforriar determinado cativo e não outro, ou ainda o porque de alguns receberem alforrias gratuitas, outros condicionais, outros onerosas, outros coartações.

Assim como ocorria na pia, nos testamentos também era comum o reconhecimento de filhos naturais e a libertação dos mesmos, caso fossem escravos. Se o reconhecimento não fosse possível – por ter sido a criança fruto de um adultério, por exemplo – esperava-se, pela moral cristã, que o pai – testador -, ao menos, livrasse seu filho do jugo da escravidão. Sheila de Castro Faria afirma que

> Nem todos que alforriavam escravas e seus filhos se referiam ao grau de consangüinidade que porventura tivessem, em particular quando estes filhos eram resultado do adultério de

[59] SOARES (2006), p. 354.

> senhores com escravas, suas ou de outros. A legislação, tanto civil quanto eclesiástica, impedia que se reconhecessem filhos adulterinos, tanto mais quando fossem de mães escravas. Mas a quantidade de mulheres alforriadas e o percentual elevado de crianças libertas em testamentos, a grande maioria gratuita, induzem à idéia de que muitos deles deveriam ser parentes dos testadores.

Como alude a autora, alforrias gratuitas para filhos de escravas eram indícios de relações de parentesco. Eduardo França Paiva, em seu trabalho sobre a Comarca do Rio das Velhas, afirma que, em meio aos 357 testamentos arrolados por ele, quase um terço dos testadores declarou possuir filhos ilegítimos.[60] Paiva afirma, ainda, que nos testamentos destacavam-se as alforrias gratuitas e condicionais, sem que houvesse "grupos preferenciais destinatários", com exceção da gratuidade generalizada para crianças libertadas na pia e para os filhos ilegítimos dos senhores com cativas.[61] Além disso, de acordo com a documentação analisada por ele, mães escravas e seus filhos representaram 18,14% dos escravos arrolados nos testamentos. Entre as mães identificadas - 192 -, 50% receberam alforria gratuita ou condicional ou foram coartadas. Em relação a seus filhos, 59,45% teriam sido beneficiados por alforrias e coartações.

Da mesma forma, a maior quantidade de mulheres alforriadas nos testamentos em relação aos homens traduz, assim como na pia batismal, uma maior gama de estratégias de criação de laços e de convencimento por parte das cativas para alcançarem a liberdade para si e seus filhos. Paiva alude, ainda, para o fato de mulheres libertas terem sido testamenteiras de homens brancos, o que expressava, segundo o autor, "ligações consolidadas no cotidiano e não explicitadas nos testamentos."[62] Ou seja, possíveis ex-escravas, mesmo após a obtenção da alforria, mantiveram os laços que as uniam a seus senhores.

Sem dúvida, na hora da redação do testamento, onde a moral, o religioso e o econômico se misturavam,[63] o reconhecimento pelos bons serviços e por anos de dedicação e convivência, bem como a culpa, o remorso e o temor do julgamento divino forçavam o reconhecimento de erros e a tentativa de remediá-los, assim como

[60] PAIVA (1995), p. 116.
[61] PAIVA (1995), p. 85.
[62] PAIVA (1995), p. 113.
[63] SOARES (2006), p. 368.

– em nome da caridade cristã e visando atenuar as conseqüências de atos ilícitos – enfraqueciam resistências, e transformavam a caridade que emergia do leito de morte em alforrias.

Em seu extenso estudo para a região de Campos dos Goitacases, Márcio de Souza Soares analisou 595 testamentos, redigidos entre os anos de 1704 e 1832. Dentre estes 595 testadores, 507 – algo em torno de 85% - declararam explicitamente a posse de escravos. Entre os 507, 284 testadores – ou seja, 56% dos possuidores de escravos - alforriaram mais de 670 cativos.[64] Como bem ressalta o autor, é um número bastante expressivo, evidenciando que o testamento era, realmente, um dos caminhos mais utilizados pelos senhores para libertarem seus escravos.[65]

Quanto ao perfil dos testadores, Soares chegou à conclusão de que as mulheres, mesmo em menor número, alforriaram mais do que os homens em testamentos. Entre elas, viúvas teriam libertado mais seus cativos, seguidas pelas solteiras e, finalmente, pelas casadas. Já entre os homens, os solteiros vinham em primeiro lugar, seguidos pelos viúvos e casados. No caso das mulheres, solteiras e viúvas teriam alforriado mais seus escravos por poderem dispor melhor de seus bens, ao contrário das casadas.[66] Em ambos os casos, a ausência de herdeiros favoreceu um maior número de manumissões.[67] No entanto, se dividirmos o grupo dos testadores entre brancos e não-brancos, como afirma o autor, veremos que forros e seus descendentes, proporcionalmente, alforriavam mais do que os senhores brancos. Entre 72 testadores ex-escravos ou descendentes destes, 54 eram escravistas. Dentre estes 54, 37 testadores – em torno de 68% - alforriaram seus escravos. Márcio Soares justifica esta maior quantidade de manumissões entre testadores forros e seus descendentes através da ausência de herdeiros forçados, uma vez que entre os 37 senhores que concederam liberdade aos seus cativos, 20 – ou seja, 54% - não tinham filhos.[68] Além disso, o autor alude ao fato de que ex-escravos e descendentes possuíam, geralmente, pequenas escravarias, que favoreceriam a proximidade entre senhores e

[64] SOARES (2006), p. 357.
[65] SOARES (2006), p. 357.
[66] SOARES (2006), p. 362.
[67] SOARES (2006), p. 364.
[68] SOARES (2006), p. 371 – 372.

escravos e, portanto, facilitariam o acesso a liberdade.[69] Nesta mesma lógica, Soares afirma que

> Proporcionalmente os mais ricos e poderosos praticavam menos a alforria e geralmente, quando o faziam, libertavam poucos escravos. Quanto maiores as escravarias, maiores eram as quantidades de homens africanos adultos. Maiores escravarias, maior o distanciamento senhorial com relação a uma parcela dos cativos. Consequentemente, menores eram as chances de alforria para os africanos.[70]

Aos escravos africanos, recém-chegados em terra estrangeira, sem laços familiares estabelecidos, restavam poucas chances de alcançar a liberdade, uma vez que competiam com escravos crioulos, já adaptados às novas condições e cientes dos artifícios necessários para se chegar à alforria.[71] Soares conseguiu identificar, nos testamentos analisados, a origem de 65,7% dos escravos alforriados, de forma que 71,1% destes nasceram no Brasil.[72] Quantia bastante expressiva, portanto, que demonstra claramente a vantagem desses escravos da terceira ou quarta gerações em diante, em relação aos egressos do continente africano.[73]

Além da preferência por nascidos no Brasil entre os contemplados com a alforria, mulheres, proporcionalmente, também foram mais agraciadas com a liberdade do que os homens em Campos dos Goitacases. Dos 668 escravos alforriados em testamentos cujo sexo pôde ser identificado, 54,8% eram mulheres.[74] Sheila de Castro Faria, em trabalho predecessor sobre a região de Campos, também encontrou maioria de mulheres entre os beneficiados pelas alforrias testamentárias. Entre os anos de 1714 e 1799, em meio a 63 testamentos de possuidores de escravos, 20 alforriaram ao menos um cativo, perfazendo um total de 35 escravos alforriados, dos quais 69% eram mulheres. Além disso, a autora afirma que, entre as forras, 63% foram agraciadas com alforrias gratuitas, ao passo que entre os homens, 64% receberam alforrias onerosas.[75]

[69] SOARES (2006), p. 372.
[70] SOARES (2006), p. 363.
[71] SOARES (2006), p. 377.
[72] SOARES (2006), p. 400 – 401.
[73] SOARES (2006), p. 401.
[74] SOARES (2006), p. 372.
[75] FARIA (2004), p. 105.

Fosse gratuita ou onerosa, a alforria testamentária foi, frequentemente, condicional. Era muito comum atrelar a concessão da liberdade à morte do senhor/senhora, de seu cônjuge ou parente. Testadores se mostraram preocupados em não deixar sua família desamparada, de maneira que era muito comum que declarassem que, após sua morte, seu escravo deveria servir seu marido/esposa, filhos, ou irmãos até a morte destes.[76] Além disso, ao garantir ao seu escravo a liberdade atrelando-a a sua própria morte, o senhor esperava receber bons serviços e gratidão ainda em vida.[77] Márcio de Souza Soares afirma que

> É possível constatar diferenças significativas, em termos proporcionais, quando se comparam as alforrias condicionais passadas em cartas e testamentos no que se refere ao beneficiário dos serviços a serem prestados pelos escravos. Para a maioria esmagadora dos escravos manumitidos por meio de escritura pública, a condição para o gozo da alforria ficava suspensa imediatamente após o falecimento do senhor, ao passo que a maior parte dos alforriados nos testamentos era obrigada a aguardar a morte do cônjuge sobrevivente. O condicionamento da liberdade à prestação de serviços a parentes ou legatários do senhor era muito mais comum nos testamentos do que nas cartas. Para esses escravos, o exercício da obediência se prolongaria por mais tempo.[78]

As alforrias testamentárias onerosas, por sua vez, estão frequentemente associadas à capacidade dos cativos em amealharem recursos. Embora também pudessem ter sido pagas por pais, mães, padrinhos ou parentes, foi mormente através dos esforços dos próprios cativos em acumular pecúlio que tal prática se desenrolou. Fosse através do excedente dos seus jornais ou da concessão dos senhores de parte do tempo ou, até mesmo, de todo o tempo de trabalho para que o cativo conseguisse acumular quantia suficiente para comprar sua própria liberdade, a alforria onerosa foi muito comum, sobretudo em zonas urbanas. Seria bem sucedido, portanto, aquele cativo que desempenhasse algum ofício ou desenvolvesse alguma atividade rentável, de forma a conseguir, o mais rápido possível, o valor estipulado por seu senhor. Para escravos de zonas rurais, no entanto, o acumulo de pecúlio seria mais difícil –

[76] FARIA (2004), p. 107.
[77] FARIA (2004), p. 107.
[78] SOARES (2006), p. 414.

embora tenha ocorrido[79] -, consequentemente, alforrias onerosas não seriam tão frequentes. Em sua pesquisa para a região de Campos, Márcio Soares afirma que

> (...) diferentemente do que ocorria com freqüência nas manumissões passadas por meio de escritura pública nas áreas urbanas e em Minas Gerais, na documentação que examinei, as alforrias gratuitas incondicionais prevaleceram, coroando o êxito dos escravos após anos de obediência e bons serviços.[80]

Modalidade muito comum e bastante peculiar entre as alforrias testamentárias condicionais onerosas foi a coartação. A coartação significava, basicamente, estipular um determinado espaço de tempo para que o escravo conseguisse acumular pecúlio suficiente para pagar pela sua liberdade. De posse da *carta de corte*, portanto, o escravo tinha liberdade para procurar serviços em diversos lugares, trabalhando, neste espaço de tempo, em benefício próprio. As formas de pagamento, bem como o tempo estipulado, variaram muito em decorrência da época ou região. O cativo coartado, portanto, encontrava-se entre a liberdade – uma vez que dispunha de autonomia para locomover-se em busca de serviços – e a escravidão – visto que não estava de posse, ainda, da sua carta de alforria.[81]

Laura de Mello e Souza, em artigo sobre coartação, ressalta que esta modalidade de alforria seria mais comum e viável em meios urbanos, como as Minas Gerais, propícios para o acumulo de pecúlio, mesmo para aqueles que se encontravam à margem do sistema, como os escravos. Eles poderiam vender ou alugar sua força de trabalho, desempenhar algum ofício ou ainda trabalhar no comércio.[82] Esta conclusão faz com que a autora problematize duas correntes historiográficas tradicionais sobre a questão das alforrias em Minas, sendo a primeira aquela que afirma que as condições sócio-econômicas vigentes nestas regiões mineradoras, de caráter urbano e dinâmico, teriam favorecido o acúmulo de riquezas por parte de cativos, que poderiam, portanto, pagar pela sua liberdade. A outra seria aquela que defende que a alforria seria uma forma dos senhores amenizarem seus gastos. Embora tenha defendido a segunda corrente em trabalhos anteriores[83], Souza afirma, neste artigo,

[79] SOARES (2006), p. 382 – 383 e FARIA (2004), p. 96.
[80] SOARES (2006), p. 378.
[81] FARIA (2004), p. 107 e SOUZA (1999), p. 157.
[82] SOUZA (1999), p. 157 – 158.
[83] Aqui me refiro ao clássico trabalho de Laura de Mello e Souza, *Os Desclassificados do Ouro.* SOUZA (2004).

que é preciso levar em conta o caráter extremamente complexo das Minas Gerais colonial, onde ambos os casos ocorreram, além de atentar para as questões da resistência escrava.[84]

A autora, nesta análise sobre a coartação, baseia-se, sobretudo, nos trabalhos de Kathleen Higgins e Eduardo França Paiva, ambos sobre Minas Gerais, especificamente sobre a Comarca do Rio das Velhas.[85] Higgins, em sua análise, incorpora a coartação às alforrias condicionais, não fazendo distinções entre este tipo e outras de caráter contratual.[86] Paiva, por sua vez, aproximaria o coartado do escravo de ganho, uma vez que ele "inseria-se no mercado de trabalho resguardado, geralmente, por um documento assinado pelo proprietário, denominado Carta de Corte"[87], que conferia ao cativo o direito de trabalhar em benefício próprio, de forma a amealhar o suficiente para pagar o preço estipulado por sua alforria.

Com base nestes trabalhos e em 23 documentos de naturezas diferentes – mas relacionados à coartação - , Laura de Mello e Souza afirma que, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII, "o hábito de coartar os escravos foi sendo paulatinamente mais comum do que o de alforriá-los"[88], o que traduzia-se, segundo a autora, numa tentativa dos senhores em aumentar seus rendimentos, sobretudo em épocas de crise.[89] Souza, porém, relativiza seu argumento, afirmando que, da mesma forma que épocas de crise levavam senhores a coartar seus cativos, estes conseguiram, mesmo em "épocas de decadência", acumular riquezas, o que demonstra o caráter profundamente dinâmico de Minas Gerais.[90] Higgins, de maneira análoga, afirma que as alforrias condicionais – entre as quais a autora inclui as coartações – se tornaram mais freqüentes na segunda metade do setecentos, ao passo que as alforrias incondicionais se tornaram raras.[91] Eduardo França Paiva, por sua vez, afirma que as cortações foram muito freqüentes no século XVIII, sendo uma das

[84] SOUZA (1999), p. 152 – 153. Semelhante reflexão faz também Sheila de Castro Faria, ressaltando que a concessão da alforria não pode ser vista enquanto motivada somente por interesses econômicos, uma vez que muitos foram os fatores determinantes. FARIA (2004), p. 108 – 109.
[85] HIGGINS, Kathleen Joan. *The slave society in eightennth-century Sabara:* a community study in colonial Brazil. UMI Dissertation Services, 1994 e PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 2 ª ed., SP, Annablume, 1995.
[86] SOUZA (1999), p. 157.
[87] PAIVA (1995), p. 83 apud SOUZA (1999), p. 157.
[88] SOUZA (1999), p. 159.
[89] SOUZA (1999), p. 159.
[90] SOUZA (1999), p. 159.
[91] HIGGINS, Kathleen Joan. *The slave society in eightennth-century Sabara:* a community study in colonial Brazil. UMI Dissertation Services, 1994, p. 226 apud SOUZA (1999), p. 161.

vias mais aceitas tanto por senhores quanto por escravos. Entre os 357 testamentos analisados por Paiva, a coartação foi utilizada por 143 testadores, beneficiando 278 escravos.[92]

Em meio a estas 23 coartações analisadas por Mello e Souza, 15 referiam-se a mulheres. Quanto a origem dos escravos, apenas 18 puderam ser identificadas, sendo 9 de origem africana e 9 nascidos no Brasil. Em relação aos valores nos quais os cativos ficaram avaliados, estes variaram entre 150 mil réis e 96 mil réis, embora para os anos de 1718 e 1719, a autora tenha achado os discrepantes valores de 183 mil réis e 240 mil réis. Souza alude estas elevadas cifras ao decrescente valor das alforrias ao longo do século, fazendo referência aos dados analisados por Kathleen Higgins.[93]

Sheila de Castro Faria também constatou a preponderância de Minas enquanto a região em que mais se verificou a ocorrência da coartação. No entanto, a autora afirma que esta forma de concessão da liberdade também foi bastante freqüente nos testamentos analisados por ela para o Rio de Janeiro, no século XVIII. Nos testamentos da região rural de Campos dos Goitacases analisados por Faria, também aparecem escravos cuja liberdade estaria vinculada ao pagamento de uma determinada quantia ao longo de um espaço de tempo pré-estabelecido, embora, como bem ressalta a autora, "a palavra coartado não tenha aparecido." [94] Márcio de Sousa Soares, porém, pareceu encontrar indícios de coartação para a região de Campos, onde, segundo os documentos analisados pelo autor, coartar escravos representou 0,7% do total de alforrias cartorárias para os anos de 1735 a 1831[95] e 2% do total de alforrias testamentárias entre os anos de 1704 a 1832[96]. Soares vê na coartação uma maneira do senhor facilitar o acesso à liberdade pelo escravo, uma vez que o cativo poderia pagar o preço estipulado em parcelas ao longo de anos, prazo este que poderia ser estendido, caso necessário. Laura de Mello e Souza, por sua vez, afirma que, embora alguns senhores tenham sido generosos,

> Alguns se faziam de magnânimos, procurando, na verdade, tirar proveito, por mínimo que fosse, da aparente generosidade e desprendimento: certo senhor vendeu um

[92] PAIVA (1995), p. 82.
[93] SOUZA (1999), p. 161.
[94] FARIA (2004), p. 108.
[95] SOARES (2006), p. 383.
[96] SOARES (2006), p. 379.

> tear a seu escravo tecelão justificando que, desta forma, facilitava-lhe o cumprimento do compromisso.[97]

Como já dito anteriormente, as motivações para a concessão da alforria variaram muito e muitas são as possibilidades de análise. Contudo, acredito que Márcio Soares esteja correto ao defender que a coartação era uma maneira do senhor facilitar o acesso do seu cativo a manumissão, pois, nunca é demais lembrar, ele poderia, simplesmente, vendê-lo. Não é o momento para elucubrações, mas, por que não acreditar que, ao vender o tear – cujo valor desconhecemos – para seu escravo, o senhor não estaria, verdadeiramente, querendo ajudá-lo? A historiografia demonstra que escravos que desempenhavam ofícios, atividades artesanais ou desenvolviam alguma tarefa especializada não eram maioria, de forma que, provavelmente, este escravo tecelão aprendeu seu ofício com apoio ou por imposição de seu senhor, e seria este mesmo ofício que o ajudaria a trilhar seu caminho rumo à liberdade. Hipóteses à parte, fato é que a coartação - sendo uma combinação de alforria condicional e onerosa -, juntamente com as infinitas possibilidades que as alforrias cartorárias, testamentárias e na pia batismal criaram, é uma das muitas peculiaridades do sistema escravista que se desenvolveu no Brasil, em cujo sistema, como bem ressaltou Soares, as portas eram largas para entrar, mas estreitas para sair.

Os privilegiados pela alforria

Na análise dos diversos tipos de alforria - sejam cartorárias, na pia ou testamentárias -, bem como das muitas formas de concessão, um fato sempre salta aos olhos: a marcante presença feminina, fosse como contemplada pela manumissão ou como instrumento viabilizador para tal. As diversas estratégias empenhadas por essas mulheres para se aproximar de seus senhores e estabelecer laços com eles e suas famílias, conscientemente ou não, materializaram a “miragem” da liberdade para este grupo tão peculiar. Escravas, indubitavelmente, souberam, mais do que os homens, como colher os frutos desta proximidade, caminhando, com destreza, pelos caminhos tortuosos que levavam à liberdade. A conquista da manumissão, para si próprias ou para seus filhos e parentes, exigiu destas mulheres habilidades múltiplas,

[97] SOUZA (1999), p. 162.

que variaram desde a capacidade de convencimento dos senhores, ao desempenho de alguma atividade que possibilitasse amealhar recursos.

A historiografia que se ocupou do estudo das alforrias, portanto, com base em diversos estudos para as mais diferentes regiões do Brasil colonial escravista, concluiu que a mulher, sobretudo aquela nascida no Brasil, era a mais contemplada pela manumissão. Logicamente, as cifras variaram no tempo e no espaço, mas, mesmo quando as discrepâncias não eram significativas, a maioria proporcional de escravas entre os contemplados confirma a extrema habilidade destas mulheres que, embora em menor número, superaram as agruras e obstáculos do cativeiro de maneira mais bem sucedida que os homens. As justificativas para explicar esta discrepância dependeram de um escopo bem amplo, que abarcou desde o tráfico atlântico até as peculiaridades de cada região estudada. Vamos aos casos, então.

Estudo clássico e pioneiro sobre as alforrias é o de Peter Eisenberg, para a região de Campinas.[98] Partindo da análise de 2.347 cartas de alforria dos cartórios de Campinas, entre os anos que vão de 1798 a 1888, o autor traça um panorama das condições e privilegiados pelas manumissões para esta região, além de procurar delinear padrões que fossem comuns à alforria de uma maneira geral. Comparando dados de outros historiadores com aqueles que obteve para Campinas, Eisenberg chega à seguinte conclusão:

> O alforriado foi mormente ou desproporcionalmente mulher, mulata, crioula, muito jovem ou muito velha, de profissão mais qualificada e de preço menor que o preço médio de uma escrava[99].

Muito embora tenha chegado a essa conclusão em relação aos privilegiados pela manumissão, Peter Eisenberg criticou a tentativa de Jacob Gorender em criar um "alforriado-padrão". Gorender, em edição revisada de seu *O Escravismo Colonial*, teria tentado estabelecer uma padrão único de alforria no Brasil, que abarcaria os seguintes itens:

a) maioria de alforrias onerosas e gratuitas condicionais, tomadas em conjunto;
b) proporção relevante de alforrias gratuitas incondicionais;
c) maior incidência das alforrias na escravidão urbana do que na rural;

[98] EISENBERG (1989).
[99] EISENBERG (1989), p. 251.

d) alforrias mais freqüentes nas fases de depressão e menos freqüentes nas de prosperidade;
e) maioria de mulheres entre os alforriados, embora fossem minoria entre os escravos;
f) elevado percentual de domésticos entre os alforriados;
g) maior incidência proporcional de alforrias entre os pardos do que entre os pretos;
h) elevado percentual de velhos e inválidos entre os alforriados[100].

Segundo Eisenberg, este "padrão" não daria conta das transformações históricas pela qual passou a alforria ao longo de séculos de regime escravocrata, bem como ignoraria as especificidades de cada época e região.[101]

Mesmo contra "padrões", Peter Eisenberg formula sua hipótese, acertada, sobre a predominância de mulheres entre os contemplados pela liberdade. Hipótese esta que confirma a tendência da historiografia em apontar a mulher como privilegiada, além de, mais tarde, ter sido ratificada por novos estudos. Para justificar a opção dos senhores em alforriar escravas, o autor fornece três plausíveis explicações. As duas primeiras dizem respeito às duas principais hipóteses já levantadas pela historiografia para explicar a predominância feminina. A primeira argumenta que o escravo, tendo sido o mais requisitado, por sua força física, enquanto mão-de-obra, teria alto valor no mercado, ao passo que a escrava, preterida, teria um valor menor, que poderia ser quitado mais facilmente no caso da compra da carta de liberdade.[102] Eisenberg ressalta, no entanto, que embora preterida nos trabalhos de lavoura e mineração, mulheres escravas monopolizaram atividades como as de prostituta, ama-de-leite e comerciantes, o que possibilitou a elas o acúmulo de algum pecúlio.[103] A segunda hipótese, por sua vez, ressalta que escravas estabeleciam, mais frequentemente e de maneira mais natural, laços com seus senhores, fossem eles afetivos, sexuais ou de reciprocidade.[104]

A terceira hipótese, esta formulada por Peter Eisenberg, é uma das grandes contribuições de seu trabalho. O autor supõe que, submetidas ao princípio do *partus sequitur ventrem* – "que estipulava que a condição legal do filho derivava

[100] GORENDER (1985), p. 354-355.
[101] EISENBERG (1989), p. 257.
[102] EISENBERG (1989), p. 263.
[103] EISENBERG (1989), p. 263.
[104] EISENBERG (1989), p. 264.

exclusivamente da condição legal da mãe"[105] – famílias escravas teriam juntado seus esforços no intuito de alforriar escravas, como uma forma de poupar seus "futuros irmãos, filhos e netos" do jugo do cativeiro.[106]

Quanto à naturalidade dos privilegiados pela alforria, estes se mostraram, em sua maioria, crioulos, apesar da massiva quantidade de escravos africanos. Eisenberg afirma que

> As vantagens de ser escravo crioulo, entendido como alguém nascido no Brasil mas com antepassados africanos, eram semelhantes às vantagens de ser escravo pardo, no sentido de que o crioulo parecia mais com o senhor. O escravo crioulo era brasileiro, falava português, podia ter tido uma relação com o senhor desde o nascimento do escravo e provavelmente tinha parentes no Brasil que podiam ser uma fonte de ajuda.[107]

Em relação à idade dos alforriados, o autor afirma que escravos fora da faixa produtiva – jovens e velhos – teriam sido os mais beneficiados, com vantagem para os mais jovens.[108] Os dados recolhidos pelo autor em Campinas confirmam o argumento de Kátia Mattoso em relação à preferência pelos mais jovens, e não pelos mais velhos, na hora da manumissão. Mattoso afirma que

> Toda uma literatura brasileira descreve os velhos abandonados que são vistos a mendigar à porta das igrejas, doentes, cegos, aleijados, gotosos, reduzidos ao apelo à caridade pública. Estudos sérios comprovam, no entanto, que o percentual de alforriados idosos em parte alguma ultrapassa 10 % do total.[109]

Peter Eisenberg constata, portanto, que em Campinas - e encontra respaldo nos estudos para outras regiões[110] - os crioulos foram desproporcionalmente alforriados,

---

[105] EISENBERG (1989), p. 264.
[106] EISENBERG (1989), p. 264.
[107] EISENBERG (1989), p. 270.
[108] EISENBERG (1989), p. 276.
[109] Mattoso afirma que crianças eram muito mais alforriadas que idosos. MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 186 apud EISENBERG (1989), p. 276. Antônio Carlos Jucá, em trabalho sobre alforrias no Rio de Janeiro, afirmou que, na década de 1710, metade dos manumitidos era constituída de crianças. JUCÁ (2005), p. 308.
[110] Eisenberg se refere aos trabalhos de MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades.*Salvador, Centro de Estudos Baianos, 1979. E SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar plantations in the formation of Brazilian society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1985.

possivelmente por sua intrínseca relação com o senhor desde o nascimento e pelo respaldo familiar. Mais do que isso, afirma que seus dados sustentam que, ao contrário do que afirma Gorender[111], os jovens foram, desproporcionalmente, muito mais alforriados que os velhos[112]. Dessa forma, a partir de suas análises, Eisenberg confirma sua hipótese, que se mostra recorrente nas mais diversas regiões.

Como dito anteriormente, mulheres escravas tiveram mais oportunidades de se aproximar de seus senhores e suas famílias, sobretudo aquelas que, como afirma Eisenberg, estavam ligadas aos serviços domésticos. Esta, porém, não foi uma verdade para os homens empregados nestes mesmos serviços.[113] O favorecimento pela proximidade doméstica, segundo o autor, pareceu atingir somente mulheres. No entanto, ele afirma que a qualificação profissional ajudou mais aos homens no acesso à alforria.[114] Márcio de Souza Soares, por sua vez, no seu já citado trabalho sobre Campos dos Goitacases, concluiu que poucos escravos qualificados foram alforriados, justamente por serem poucos, por seus altos preços e, também, "pela relutância senhorial em abrir mão de seus valiosos serviços."[115] Soares acredita que estes escravos qualificados usavam seus ganhos para alforriar suas mulheres, filhos e outros parentes.[116]

Eduardo França Paiva, em já citado trabalho sobre a Comarca do Rio das Velhas, Minas Gerais, partindo da análise de 357 testamentos de livres e libertos entre os anos de 1720 e 1785, traçou um panorama sobre o cotidiano das relações senhores/escravos nesta região.[117] Paiva parte do pressuposto de que as Minas Gerais do século XVIII, por sua intensa urbanização e diversificação econômica, possuíam um mercado interno desenvolvido o suficiente e capaz de "absorver e incentivar um movimento intenso de manumissões sem precedentes na Colônia"[118]. O autor defende que este maior acesso às alforrias estava intimamente vinculado à incorporação de valores e comportamentos dominantes por aqueles que ansiavam pela liberdade; não uma incorporação pela imposição de um poder coercitivo, mas

[111] GORENDER (1985).
[112] EISENBERG (1989), p. 277.
[113] EISENBERG (1989), p. 278.
[114] EISENBERG (1989), p. 280.
[115] SOARES (2006), p. 387.
[116] SOARES (2006), p. 387.
[117] PAIVA (1995).
[118] PAIVA (1995), p. 17.

sim uma incorporação que mascarava uma resistência calada e dissimulada, fruto da estratégia dos cativos em agradar seus senhores.

Além das estratégias de aproximação com seus senhores, através do estreitamento dos laços oriundos da aparente cooptação do cativo, para Eduardo França Paiva, a estrutura sócio-econômica das Minas Gerais era propícia para o acúmulo de pecúlio por parte da população cativa. O dinamismo econômico e a mobilidade típica de zonas urbanas permitiam aos escravos acumular riqueza suficiente para a "autocompra"[119]. Este substrato econômico, portanto, facilitaria uma possível ascensão dos libertos na vida pós-cativeiro, apesar de o autor ressaltar que "a tarefa não era fácil e poucos conseguiram cumpri-la"[120]. Entre estes "poucos", as mulheres foram mais bem sucedidas, uma vez que "desfrutaram de condições menos rígidas, resultantes do esforço empreendido por elas no dia-a-dia da relação possuidor/possuído"[121]. Para Paiva, as mulheres dominaram com mais destreza e competência os artifícios necessários para se inserirem nesta sociedade elitista e preconceituosa; caminhando à margem, traçaram suas próprias trajetórias que, invariavelmente, objetivavam distância do passado escravo.

Como já foi dito, o dinamismo econômico das Gerais propiciou um aumento gradativo do número de alforrias ao longo do século XVIII. Justamente por isso, o autor afirma que, ao contrário do que se afirmava até os anos 70, crises econômicas não são suficientes para explicar este processo. Ele argumenta que

> Crise no setor minerador não correspondeu, em Minas, a estagnação ou a depressão econômica. Como já foi dito, desde as primeiras décadas de ocupação desenvolvera-se uma economia dinâmica e diversificada na região, com relações de troca altamente monetizadas, o que minorou os efeitos da violenta queda no volume de ouro extraído. Daí o ininterrupto aumento, durante todo o século XVIII, das populações cativa e liberta. Os escravos de mineradores falidos puderam buscar no mercado as oportunidades de trabalho que viabilizavam a autocompra. Este recurso foi largamente usado pela escravaria mineira que, de alguma maneira, havia negociado a libertação com os proprietários.[122]

[119] PAIVA (1995), p. 77.
[120] PAIVA (1995), p. 100.
[121] PAIVA (1995), p. 106.
[122] PAIVA (1995), p. 84.

Para corroborar sua argumentação, Paiva recorre à quantificação de alforrias gratuitas frente às onerosas. Com base em sua documentação, constata que, em meio a 723 alforrias e coartações, 380 foram onerosas e 343 foram gratuitas ou condicionais. O autor conclui, portanto, que a maioria de alforrias pagas reflete um cenário em que a monetarização e o acúmulo de pecúlio eram possíveis, mesmo em momentos de crise de extração do ouro.[123]

As alforrias gratuitas, afirma França Paiva, mais do que as coartações e alforrias pagas, representavam afeto, gratidão e consideração por parte do senhor, além de cumplicidade entre ele e seu cativo.[124] Entre os 357 testamentos analisados por ele, 151 testadores concederam alforrias gratuitas, perfazendo um total de 343 manumissões sem ônus, constituindo 47,44% dos escravos libertados nos testamentos arrolados. Entre os 343 libertos, 176 eram homens e 167 mulheres; 255 eram brasileiros – 124 homens e 131 mulheres – e 64 africanos – 35 homens e 29 mulheres. Embora os homens sejam maioria em meio aos manumitidos gratuitamente, Paiva ressalta que as mulheres foram maioria no total geral.[125]

O trabalho de Paiva, portanto, corrobora a hipótese de Peter Eisenberg de que mulheres e crioulos foram privilegiados no acesso a manumissão. O autor ressalta a participação de mulheres negras no pequeno comércio e afirma que elas estariam reproduzindo, aqui, heranças trazidas de sua terra natal, onde eram, também, responsáveis por esta atividade.[126] O monopólio deste pequeno comércio, que incluía as quitandas, os tabuleiros e a venda de secos e molhados, teria conferido a estas mulheres a possibilidade de acúmulo de pecúlio e independência em relação aos homens, geralmente seus maridos.[127] O domínio da atividade mercantil, portanto, possibilitou, para muitas escravas, a conquista da liberdade, frequentemente através da autocompra. Além disso, a habilidade em amealhar recursos, bem como a destreza em construir laços com seus senhores e o domínio de estratégias e táticas de convencimento, garantiram à mulher negra – escrava ou liberta – papel central na conquista da liberdade, para si e para sua família. O autor afirma que

> Ocupando o lugar central na instituição encontrava-se, na maioria das vezes, a mãe escrava ou,

[123] PAIVA (1995), p. 84.
[124] PAIVA (1995), p. 85-86.
[125] PAIVA (1995), p. 87.
[126] PAIVA (1995), p. 130.
[127] PAIVA (1995), p. 130.

> como se verá mais à frente, liberta. Dela dependia, em boa medida, o espírito resistente ou alienado dos filhos. Era ela a principal responsável pela reprodução cultural e pela consolidação e transformação das formas de se adaptar ao sistema escravista colonial, enfrentando-o ou incorporando-o, real ou teatralizadamente. Também era ela que parecia estar à frente dos processos de alforrias e coartações do grupo familiar.[128]

O papel central da mulher, portanto, fruto de suas iniciativas mercantis e econômicas, assim como a criação de redes de sociabilidade e a destreza em caminhar por ambientes que não eram os seus, asseguraram a estas mulheres meios de consolidar suas vidas após o cativeiro. Alianças e amizades com pessoas de "maior qualidade", heranças deixadas por seus senhores, a compra de escravos, atividade de vendas e quitandas, entre outros, contribuíram para formar um dos grupos mais peculiares do Brasil Colônia. Desta forma, Eduardo França Paiva afirma que, depois dos homens livres, mulheres forras constituíram o grupo mais rico desta sociedade, sendo seguidas pelas mulheres livres e pelos homens forros.[129]

Antônio Carlos Jucá, em trabalho sobre alforrias no Rio de Janeiro nos anos 1650-1750[130], também ressalta esta "distorção" que caracterizou a tendência da concessão de manumissões:

> enquanto os mancípios eram majoritariamente do sexo masculino, haviam nascido na África e encontravam-se em idade produtiva, entre os alforriados predominavam as mulheres e os crioulos, além de haver um percentual proporcionalmente elevado de crianças[131].

Segundo o autor, no período estudado, as alforrias para escravas nunca foram inferiores a 50% do total[132]. Além disso, para ele, a maioria de crioulos entre os manumissos reflete uma opção dos senhores em não libertar escravos africanos, uma vez que o abastecimento da praça carioca pelo tráfico, nesta época, era incipiente[133].

---

[128] PAIVA (1995), p. 121.
[129] PAIVA (1995), p. 36.
[130] JUCÁ (2005).
[131] JUCÁ (2005), p. 300.
[132] JUCÁ (2005), p. 300.
[133] Segundo Antônio Carlos Jucá, o tráfico africano nesta centúria privilegiaria a Bahia. JUCÁ (2005), p. 305.

No século seguinte, argumenta Jucá, quando houve uma excessiva oferta de africanos, estes engrossariam a fileira dos libertos. Ele conclui, portanto, que "há uma relação direta entre a participação regional no tráfico atlântico, a proporção de alforrias e a participação africana nas mesmas."[134] Ou seja, só uma maior oferta de africanos, oriundos do tráfico, poderia fazer com que senhores, tendo em vista a facilidade em obter novos cativos, alforriassem seus escravos vindos da África.

No que concernem as particularidades da alforria no Rio de Janeiro para a primeira metade do século XVIII, Jucá afirma que as grandes taxas de manumissão deste período foram resultado do predomínio das alforrias pagas em relação às gratuitas, incentivadas que eram por uma conjuntura econômica favorável. O autor se vale, portanto, da hipótese de que momentos de prosperidade econômica facilitariam a reposição dos escravos manumitidos, fomentando e viabilizando uma maior dinamização na concessão de cartas de liberdade.[135] Ele afirma, ainda, que "a reprodução ampliada da população manumissa estava diretamente vinculada ao predomínio do pagamento como forma de acesso à alforria."[136] Desta forma, para Jucá, uma economia próspera e dinâmica, facilitadora do acúmulo de pecúlio, possibilitaria, para uma gama maior de cativos, a autocompra, aumentando, assim, o contingente de libertos.

Em relação à mulher, como também faz Paiva, Jucá destaca seu papel central, fosse no pagamento de sua alforria ou de seus filhos, na escolha dos padrinhos dos mesmos - que poderiam pagar pela liberdade dos afilhados - e nas diversas estratégias de convencimento dos senhores.[137] Nesta sociedade, as mulheres seriam as principais responsáveis pela criação de redes de solidariedade com indivíduos livres ou libertos, que pudessem auxiliá-las ou a suas famílias no tortuoso caminho rumo à liberdade e mesmo na vida após o cativeiro[138]. O autor ressalta que, embora seja difícil encontrar nas fontes evidências sobre ofícios realizados por escravos, inclusive mulheres, a participação de escravas e libertas no pequeno comércio já foi amplamente demonstrada pela historiografia,[139] possibilitando a elas o acúmulo de

[134] JUCÁ (2005), p. 306.
[135] JUCÁ (2005), p. 314.
[136] JUCÁ (2005), p. 314.
[137] JUCÁ (2005), p. 322.
[138] JUCÁ (2005), p. 323.
[139] Cabe lembrar que em trabalhos como os de Eduardo França Paiva e Sheila de Castro Faria, onde ambos analisam testamentos de mulheres forras, a presença de objetos e utensílios como tachos de

pecúlio, que mais tarde seria empregado na compra da sua liberdade e de seus parentes. Em seu trabalho sobre Campos dos Goitacases, Márcio Soares chega à conclusão de que, em meio a 95 alforrias testamentárias pagas, 50 contemplavam mulheres e 44 contemplavam homens; da mesma forma, nas cartas de liberdade que concediam alforrias onerosas, 71 libertavam mulheres, ao passo que 37 alforriavam homens.[140] Soares destaca que, embora no Rio de Janeiro e em Minas Gerais também a mulher tenha sido quem mais pagou pela alforria, estas eram, majoritariamente, africanas, ao passo que, em Campos, elas seriam crioulas em sua maioria.[141] Este exemplo só ratifica o papel central e fundamental da mulher na conquista da alforria. Mesmo em uma área rural, onde o acúmulo de pecúlio, se comparado com a área urbana, seria mais difícil, escravas, ainda assim, se destacaram e conseguiram sua liberdade.

Jucá, assim como Eduardo França Paiva, vê a concessão da alforria como "o resultado final de um longo processo de negociação, nascido ao mesmo tempo da aceitação pelo cativo das regras da sociedade escravista e da utilização por ele dessas mesmas regras em seu benefício"[142]. O autor, no entanto, apesar de reconhecer a alforria enquanto um processo de negociação e, portanto, de vitória do escravo enquanto agente histórico, afirma que ela era fundamental à lógica do sistema, funcionando como uma "válvula de escape" que alimentava, concomitantemente, o tráfico de escravos e o contingente de libertos[143]. Destarte, o autor conclui que os libertos, "longe de ameaçar a ordem vigente, acabavam por servir à sua reiteração"[144].

Manolo Florentino, em trabalho também sobre alforrias no Rio de Janeiro, analisa o padrão das manumissões na Corte em período posterior àquele contemplado por Jucá – final do século XVIII e século XIX – e chega a diferentes conclusões daquelas apontadas pelos trabalhos até aqui analisados, no que diz respeito ao perfil do escravo privilegiado pela liberdade.[145]

---

diferentes tamanhos, talheres e balanças entre os bens arrolados, são fortes indícios da presença destas mulheres na atividade mercantil. PAIVA (1995) e FARIA (2004). JUCÁ (2005), p. 314-315.
[140] SOARES (2006), p. 387.
[141] SOARES (2006), p. 389.
[142] JUCÁ (2005), p. 309.
[143] JUCÁ (2005), p. 310.
[144] JUCÁ (2005), p. 324.
[145] FLORENTINO (2002).

Indubitavelmente, o cenário da escravidão, bem como a natureza da relação senhorial, a formação das escravarias e prática das alforrias sofreram profundas transformações com a virada do século. A chegada da família real, bem como a pressão inglesa para o fim do tráfico de escravos seriam responsáveis por mudar radicalmente os pilares da instituição da escravidão no Brasil, como seus aspectos morais e jurídicos, além de alterar padrões que teriam vigorado até então em relação a concessão da carta de liberdade.[146]

No século XIX, segundo Manolo, o preço do escravo aumentou exponencialmente, o que acarretou uma diminuição na taxa de alforrias por dois principais motivos: o alto preço em que os cativos estavam sendo avaliados inviabilizava a autocompra, além do fato de que a valorização dos escravos teria desestimulado senhores a abrir mão de suas valiosas mercadorias.[147] A diminuição das alforrias, por sua vez, fez com que o contingente de libertos diminuísse sensivelmente. Se no final do século XVIII eles representavam 20% do total de habitantes da cidade, em meados do século XIX respondiam por apenas 5%.[148]

Florentino, assim como Jucá, afirma que somente alforrias onerosas poderiam "sustentar a reprodução demograficamente ampliada dos libertos"[149], de maneira que a queda do número de alforrias pagas acarretava uma queda no número de libertos. A manumissão onerosa, portanto, o meio mais comum de acesso a liberdade no final do XVIII e início do XIX, daria lugar, sobretudo a partir da década de 1840, à alforria gratuita.[150] Partindo destas premissas, de aumento das alforrias gratuitas e diminuição das pagas ou em troca de serviços, vemos, a partir da segunda metade do século XIX, o trabalho ceder

> lugar a estratégias mais "políticas", consignadas nas alforrias condicionais e, sobretudo, nas gratuitas. Se as cartas obtidas mediante serviços futuros de fato não passaram da face não mercantilizada do trabalho oferecido em troca da liberdade, então o panorama da segunda metade dos anos 40 em diante ensejará uma incontornável conclusão: o predomínio absoluto das alforrias gratuitas assinalou a chegada ao auge da "politização" na busca da liberdade. Tratar-se-ia do ápice de um longo processo em que, esquematicamente, a conquista da liberdade deslocou-se da esfera

[146] FLORENTINO (2002), p. 15.
[147] FLORENTINO (2002), p. 17.
[148] FLORENTINO (2002), p. 13.
[149] FLORENTINO (2002), p. 21.
[150] FLORENTINO (2002), pp. 18 e 20.

> da formação do pecúlio para a órbita intrínseca da negociação entre o escravo e o seu senhor, sem, contudo, esterilizar por completo a possiblidade de que alguns pudessem comprá-la.[151]

Quanto ao "perfil-padrão" do alforriado, Florentino chega a resultados diferentes daqueles analisados até aqui, em relação à sua origem. Seus estudos mostram que, no Rio de Janeiro, entre os anos de 1840 e 1864, a maioria dos que alcançaram a liberdade foi de africanos. Eles representariam de 52% a 55% dos manumissos nos anos de 1840-1850. Destes, mais da metade (54%) obtiveram alforria gratuita, embora 1/3 dos africanos manumitidos tenha comprado sua liberdade, sendo maioria, também, entre os que conquistaram a alforria onerosa.[152] Entre os alforriados crioulos, nesta mesma época, apenas 48% alcançariam a liberdade gratuitamente[153].

Diferente dos outros historiadores aqui contemplados, Florentino faz uma breve tipologia quanto às origens africanas e os diversos tipos de cartas de alforria. Afirma que nas décadas de 1840 e 50, os congo-angolanos eram os principais beneficiários da liberdade gratuita; os afro-orientais, por sua vez, tinham os serviços como principal acesso à liberdade (não mais que os crioulos, ressalta o autor); e os afro-ocidentais, em sua maioria, compraram a liberdade[154]. O autor afirma, ainda, que entre os africanos, os Minas eram "os mais privilegiados quando se tratava de obter a liberdade."[155] Cabe ressaltar que os Minas, sobretudo as mulheres, constituíam grupo bastante peculiar em meio aos oriundos da África. Mulheres Minas eram hábeis comerciantes e, depois dos homens brancos, foram as que mais conseguiram amealhar recursos no Brasil colônia.[156] Tanto no Rio de Janeiro como em Minas Gerais, estas mulheres se destacaram e, espelhando suas culturas de origem, conseguiram superar os obstáculos que as mantinham no cativeiro e, na vida em liberdade, alcançaram ascensão e burlaram a ordem vigente com sua riqueza, comportamento, arrogância e beleza.[157]

---

[151] FLORENTINO (2002), p. 20.
[152] FLORENTINO (2002), p. 25.
[153] FLORENTINO (2002), p. 22.
[154] FLORENTINO (2002), p. 28.
[155] FLORENTINO (2002), p. 28.
[156] FARIA (2004), p. 141.
[157] Além do clássico estudo de Mary Karasch , KARASCH (2000), Sheila de Castro Faria também analisa a presença e comportamento das mulheres Minas no Rio de Janeiro. FARIA (2004), pp. 132-142. Para a Capitania de Minas Gerais Cf. PAIVA (2001).

A alforria, portanto, largamente disseminada na América,[158] foi um dos traços mais peculiares da escravidão no Brasil. Aqui, a conquista/concessão da liberdade abarcou as mais diversas facetas que podem derivar da relação humana, com suas dimensões sociais, econômicas e políticas. Fruto do contexto e da época, a alforria esteve intrinsecamente vinculada à relação senhorial, à relação pessoal e direta entre senhor e cativo. As motivações, causas e justificativas para se alforriar ou não um escravo variaram de necessidades econômicas ao amor, da bajulação à gratidão. A promessa da alforria, sob o ponto de vista senhorial, garantia bons serviços, obediência, lealdade, além de incentivar o bom comportamento coletivo; era uma recompensa por anos de serviço, uma dádiva pelo amor dispensado por ambos. Para os cativos, a conquista da manumissão envolveu a obediência forçosa, as técnicas e habilidades de convencimento e conquista, as muitas condições impostas; mas também veio acompanhada de liberalidade, de gratuidade, de recompensas e heranças. Impossível criar um padrão, pois padrões não se aplicam a natureza humana. Em relações que envolvam sentimentos e interesses diversos e que dependam da iniciativa individual, devemos analisar cada caso em particular.

Alforriava-se, também, porque a compra de novos cativos era uma realidade, sobretudo no século XVIII. A possibilidade de aquisição de novos escravos, oriundos do tráfico ou não, era um incentivo a concessão de liberdade, o que, por um lado dinamizava o comércio de cativos e, por outro, inundava a sociedade de libertos e forros. A existência da alforria pressupunha a existência do tráfico.[159] Escravidão, tráfico e alforria eram partes fundamentais de um sistema cuja lógica dependia da coesão entre estes três pilares. Estudiosos, porém, têm divergido em relação a presença da alforria neste círculo vicioso: seria ela estruturante ou desestruturante nesta lógica escravista?

A enorme população de ex-escravos e seus descendentes assustou muitas autoridades coloniais, temerosas da absurda discrepância entre a minoria branca e a maioria esmagadora de negros libertos. Laura de Mello e Souza afirma que as "alforrias e coartaçãoes tinham duas faces (...)"[160], uma vez que

> Para os poderes estabelecidos, alforriar e coartar significava pôr água na fervura, aplacar ódios e

[158] FLORENTINO (2002), p. 9.
[159] JUCÁ (2005), p. 310.
[160] SOUZA (1999), p. 168.

> ressentimentos, arrefecer ânimos revoltosos; mas significava também propiciar o aumento do contingente livre e de cor, sempre temido porque considerado virtualmente perigoso.[161]

Assim também se posiciona Sílvia Lara, para quem a "presença estruturadora da escravidão e aquela desestruturante dos negros e mulatos libertos oferecem a chave para que se possam compreender as tensões conformadoras da sociedade que (...) se desenvolveu nestas terras da América."[162] Para corroborar seu argumento, Lara evoca discursos de autoridades contemporâneas, para as quais a enorme presença de libertos "fazia saltar aos olhos os desarranjos e desregramentos operados no interior das próprias relações entre senhores e escravos; colocava em risco as teias da hierarquia social (...) e evidenciava as dificuldades do domínio senhorial (pela falta de controle sobre os negros de ganho e pelas alforrias)."[163]

Márcio de Sousa Soares, porém, discorda das opiniões supracitadas. Para o autor, "a alforria reforçava a escravidão".[164] O horizonte da liberdade, segundo Soares, reforçaria a obediência e os atos clientelísticos entre senhores e cativos, de forma que, obediência, gratidão e lealdade seria marcas desta relação mesmo quando o cativo alcançasse sua liberdade, caso contrário, como bem ressalta o autor, esta prática não seria tão comum.[165] Ele afirma que "tanto a alforria quanto a incorporação de descendentes de libertos no corpo hierárquico da sociedade – não raro como senhores de escravos – desempenharam" papel estrutural na sociedade escravista do Brasil Colônia.

Opinião semelhante defende Manolo Florentino, para quem as alforrias seriam "elementos de fundamental importância para a reprodução do *status quo.*"[166] A possibilidade de tornar-se senhor de escravos na vida pós cativeiro e ascender na vida em liberdade, segundo Florentino, alimentavam os desejos dos cativos de "reproduzir, em uma eventual posição de superioridade, as estruturas vigentes – a própria escravidão."[167]

---

[161] SOUZA (1999), p. 168.
[162] LARA (2007), p. 284-285.
[163] LARA (2007), p. 279.
[164] SOARES (2006), p. 372.
[165] SOARES (206), p. 372.
[166] FLORENTINO (2002), p. 32.
[167] FLORENTINO (2002), p. 32.

Antônio Carlos Jucá, por sua vez, também defende a alforria enquanto reiteração do sistema escravista. A possibilidade de o liberto ter seus próprios escravos, na opinião do autor, fazia da alforria uma "válvula de escape", já que permitiria "que um certo número de indivíduos alcançasse a liberdade sem que isso provocasse maiores alterações no *quantum* da população cativa."[168]

Estas opiniões discordantes revelam o quão incipiente ainda é nosso entendimento desta complexa estrutura social que foi a escravidão. Os estudos sobre alforria, ainda recentes, estão revelando novas facetas da relação senhorial, permitindo uma parca visão do que seria o cotidiano da sociedade escravista, as tensões, os conflitos, as alianças, a negociação. Estão nos permitindo resgatar figuras esquecidas, como as mulheres, sobretudo as escravas. Vimos que, superando os entraves e os estigmas, escravas, mesmo em menor número, foram as que mais lograram a liberdade. Mais do que isso, conseguiram, ainda no cativeiro, acumular pecúlio e, em grande número, compraram suas alforrias. Foram hábeis em cativar senhores e suas famílias; eram as que mais detinham capacidade em convencer seus donos a lhes darem a manumissão, e também a seus filhos e parentes. Figuras ímpares, que espelhando suas culturas de origem ou tirando proveito de sua ladinização, souberam caminhar com destreza pelos caminhos traiçoeiros e tortuosos que levavam a liberdade. Mais do que a habilidade em libertar-se, estas mulheres demonstraram astúcia na vida pós cativeiro, muitas enriqueceram com atividades diversas, sobretudo no comércio; se tornaram donas de escravos; foram rainhas de irmandades; deixaram inventários e testamentos. Construíram trajetórias surpreendentes e superaram, com maestria, os obstáculos que uma sociedade profundamente hierárquica e elitista impunha àqueles egressos da escravidão.

[168] JUCÁ (2005), p. 310.

Capítulo 2

Mulheres forras: referências africanas, pecúlio e protagonismo comercial.

A historiografia recente tem procurado dar voz às minorias, aos atores sociais esquecidos até então, como é o caso das mulheres, sobretudo as negras. Mostrou-se igualmente necessário analisar a sociedade sob a perspectiva dos excluídos e marginalizados, tanto quanto sob a perspectiva dos grupos dominantes. Sobretudo na sociedade do Brasil colônia, que apesar de escravista e hierárquica apresentava grande mobilidade social, os grupos tidos como "marginalizados" são peças essenciais no traçado panorâmico desta sociedade, para que possamos compreender suas particularidades e funcionamento.

As mulheres negras que habitavam o Brasil têm sido alvo de vários estudos recentes[169]. Justamente por ser um objeto de estudo com relativamente amplas informações, este grupo desperta o interesse dos estudiosos sobre o período. Estas mulheres, sobretudo as forras, formavam um grupo bastante peculiar em meio a esta sociedade, possuindo estratégias, identidades e comportamentos singulares.

Desempenhando as mais diversas funções, principalmente no comércio, as mulheres negras, forras ou cativas, invadiam o espaço urbano, preocupando as autoridades. Vindas de terras distantes, encontraram no Novo Mundo formas de sobreviver e, mais do que isso, de enriquecer. Destarte, pesquisas afirmam que estas mulheres, depois dos homens brancos, constituíam o grupo mais rico desta sociedade, já que, depois daqueles, eram as que mais redigiam testamentos.[170]

Estas mulheres dominavam o comércio a varejo e, com a ajuda de suas escravas, conseguiram acumular pecúlio significativo. Apesar das adversidades e dos vários preconceitos que sofriam, os testamentos e inventários mostram que estas mulheres superaram os entraves e, mesmo mantendo os estigmas, conseguiram enriquecer numa sociedade extremamente hierárquica e elitista. Andando ataviadas de jóias, vestindo sedas e acompanhadas de seus séqüitos de escravos, estas mulheres negras chocavam e burlavam a ordem vigente. Nesta sociedade onde a aparência é definidora do ser, elas souberam se apropriar dos signos e símbolos necessários para se distinguirem dos demais.

Através da cultura material pode-se reconstituir o cotidiano destas mulheres e sua inserção na sociedade. Por meio das jóias e adornos percebemos crenças e vislumbramos rituais ocultos, referências africanas sufocadas em meio a uma religião imposta; percebemos o gosto pelo luxo, pela beleza, pela sedução; percebemos

[169] FIGUEIREDO (1999), FARIA (2004), MÓL (2002), LARA (2007).
[170] PAIVA (1995), FARIA (2004).

estratégias de ascensão social, entesouramento, sistemas de crédito. Sufocadas e oprimidas por uma cultura que não era a delas, estas mulheres construíram uma nova identidade, formada a partir da solidariedade mútua, da união entre elas, do ensino e aprendizado.

Através da documentação analisada e dos estudos produzidos até então, percebemos que os comportamentos destas mulheres, muitas vezes contraditórios aos olhos de alguns, escandalosos aos olhos de outros, refletiram, frequentemente, suas culturas de origem. Seu *modus vivendi,* que englobava a escolha de ofícios, de investimentos e de construção de laços afetivos e de sociabilidade, mais do que um meio de superar um ambiente hostil, foi resultado da adaptação dos comportamentos destas mulheres ainda em África. Apostar na aculturação dos escravos, na sua completa ladinização e absorção/adaptação à cultura do Novo Mundo, são posturas limitantes, que não dão contam da complexidade que foi a imbricação das culturas africanas, européias e indígenas na colônia.

Logicamente, não esperei encontrar na documentação uma trasladação incólume de culturas africanas para o Brasil, da mesma forma que não esperei encontrar mulheres de ascendência africana com comportamentos absolutamente "adaptados" ou iguais àqueles dos que aqui se encontravam. Parcos são os estudos que dão contam da vida social africana pré-colonial, ou que abarquem o período que estudo e as especificidades do meu objeto. No entanto, embora utilize alguns trabalhos que ultrapassam cronologicamente meu período, muitos paralelos podem ser construídos e, embora sem questões acabadas ou respondidas, ao menos ajudam a levantar algumas hipóteses, além de possibilitar algumas deduções. Muito ainda há de ser feito para que, um dia, possamos compreender o protagonismo dessas mulheres, que, indubitavelmente, conjuga motivos de diversas naturezas, ainda não de todo desvendados. A documentação, no entanto, assim como a historiografia dedicada à questão, nos fornecem dados explícitos que explicam, em parte, o sucesso destas mulheres. Dados que nos ajudam a entender o enriquecimento de algumas delas e a opção por determinado ofício ou investimento. Fato é que muitas destas mulheres demonstraram comportamentos e opções semelhantes, o que nos leva a questionar a origem de semelhante "padrão". Embora não explique o todo, nem mesmo as peculiaridades de cada grupo ao longo do tempo e do espaço, a origem africana destas mulheres não pode ser ignorada enquanto fator determinante de seus comportamentos. A questão, portanto, é o quanto desta herança "resistiu" ou "permaneceu" entre estas mulheres e seus

descendentes, ou, ainda, se o que foi trazido por elas mesclou-se com o que foi aqui aprendido e assimilado, dando origem a uma cultura que não mais poderia ser vista enquanto herdeira de culturas africanas, mas sim vista como algo novo, original.

O "Modelo do Encontro" – Cultura ou Culturas Africanas?

A tentativa de entender o cotidiano destas mulheres forras, como viviam, o que pensavam, como se relacionavam em sociedade, envolve uma série de dificuldades. Embora formassem um grupo marginalizado, excluído socialmente, constituíam, também, uma ponte entre dois mundos: eram negras, ex-escravas, mas com riquezas; trabalhavam no comércio, mas possuíam escravos; eram mulheres, mas formavam um dos grupos mais ricos do Brasil Colônia. Sem dúvida, elas possuíam suas estratégias e artifícios e sabiam como sobreviver num meio hostil. Uma vez retiradas de sua terra natal e confrontadas com uma situação de escravidão e de estigmatização perene, estas mulheres construíram, em terra estrangeira, um novo *modus vivendi*, adaptado a um novo contexto e englobando novas pessoas. Quanto desta nova "reestruturação cultural" guarda semelhanças, ou é diretamente influenciada por um cotidiano e uma vida ainda em África? Antropólogos e historiadores parecem não chegar a um consenso sobre esta questão: existiria uma cultura ou culturas africanas na América portuguesa, ou deveríamos somente considerar, como um todo, uma cultura afro-americana?[171]

A existência da escravidão no Novo Mundo e a presença do elemento negro na sociedade foi vista, por muito tempo, sob o "Modelo do Encontro"[172], de acordo com o qual as culturas européia e africana teriam se "encontrado" na Colônia.[173] Este modelo implica em pensarmos estas duas culturas como algo homogêneo e monolítico, ou seja, considerarmos a existência de uma "cultura européia" e de "uma herança cultural generalizada da África ocidental"[174]. A possibilidade da existência de uma única cultura africana, homogênea, como postulava Herskovits[175], no entanto, já foi há muito tempo refutada pelos estudiosos, predominando a idéia de uma África enquanto um mosaico de povos e culturas diferentes; assim como a existência de uma "cultura européia" também

[171] MINTZ e PRICE (2003).
[172] MINTZ e PRICE (2003), p. 25.
[173] MINTZ e PRICE (2003), p. 25.
[174] MINTZ e PRICE (2003), p. 25.
[175] HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past.* Boston, Beacon Press, 1990 (1ª edição 1941), pp. 81-85 apud MINTZ e PRICE (2003), p. 27.

não se sustenta, uma vez que este rótulo não dá conta das inúmeras diversidades que tenta abarcar.

Sidney Mintz e Richard Price[176], em seu estudo sobre a cultura afro-americana, defendem que uma herança cultural africana, amplamente compartilhada, só pode ser entendida em caráter mais subjetivo e cognitivo, ou seja, enquanto uma herança que envolveria elementos mais arraigados, como os valores, os "pressupostos básicos sobre as relações sociais" e a visão sobre "o modo de funcionamento fenomenológico do mundo (por exemplo, as crenças referentes à causalidade e o modo como as causas particulares são reveladas)"[177]. Os autores, de forma a embasar seu argumento, nos fornecem um interessante exemplo sobre a permanência destas heranças mais subjetivas e inconscientes: a relação dos iorubanos e dos ibos com o nascimento de gêmeos. Enquanto os iorubanos "deificam" os gêmeos, os ibos os matam no nascimento. Embora lidem de maneiras diferentes diante do mesmo fenômeno, ambos os povos vêem algo de sobrenatural nestes nascimentos.[178] Com este exemplo, portanto, eles pretendem corroborar a idéia de que a estranheza diante deste fenômeno – nascimento de gêmeos – é a herança compartilhada por eles enquanto africanos, mais profunda, ao passo que a maneira de lidar com o mesmo fenômeno os diferencia culturalmente enquanto grupos. De maneira análoga, o próprio Herskovits, em trabalho posterior ao supracitado, já chamara nossa atenção para o estudo dos "hábitos motores, dos padrões estéticos e dos sistemas de valores", afirmando que "na situação aculturadora, (...) muitas vezes os princípios filosóficos e as atitudes psicológicas são mais persistentes e tenazes [do que as formas culturais], porque [podem] existir abaixo do nível da consciência"[179]. Para os autores, portanto, culturas africanas não teriam sido transportadas para a América, mas sim alguns valores e comportamentos mais intuitivos, subconscientes, profundos.

Mintz e Price constroem seu argumento de uma "cultura afro-americana", portanto, afirmando que os africanos para cá transportados só possuíram uma cultura compartilhada na medida em que eles próprios a criaram no Novo Mundo e que seria anacrônico, por exemplo, comparar a cultura da Jamaica contemporânea com a dos

[176] MINTZ e PRICE (2003).
[177] MINTZ e PRICE (2003), p. 27.
[178] MINTZ e PRICE (2003), p. 28.
[179]HERSKOVITS, Melville J. "Some psychological implications of Afroamerican studies", In: Sol Tax (org.). *Acculturation in the Americas.* Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 153-155 apud MINTZ e PRICE (2003), p.30.

achantis contemporâneos[180]. Da mesma forma se posicionam em relação ao culto do Vodu, no Haiti, atribuído à presença de escravos daomeanos:

> Atribuir a forma dos ritos de iniciação do vodu ao Daomé talvez seja justificável, num nível provisório. Entretanto, num outro nível, mais interessante, continuamos a enfrentar a questão de quais dos elementos do ritual foram fielmente transmitidos, quais se perderam, quais foram modificados e por quais processos, de tal sorte que o rito haitiano atual pode ser entendido pelo que é: uma inovação verdadeiramente haitiana, construída de maneiras particulares e em circunstâncias particulares por determinados africanos escravizados, e perpetuada por gerações sucessivas – sem dúvida, com uma forma sempre mutável – durante mais de dois séculos.[181]

Indubitavelmente, as manifestações de culto ou religiosas destes escravos diferem substancialmente daquelas realizadas por seus conterrâneos no Daomé. O contexto mudou, assim como as pessoas mudaram e adaptações, de certo, foram feitas. A questão, entretanto, não reside sobre "quais elementos do ritual foram fielmente transmitidos", mas sim sobre um escopo mais amplo, como aludira Herskovits. Talvez não possamos fazer uma analogia direta entre o vodu haitiano e as manifestações espirituais daomeanas, mesmo porque, como afirmam os autores, somente algo em torno de um sexto dos escravos comercializados com São Domingos era da Costa dos Escravos, da Nigéria e do Daomé.[182] Mas não podemos, com igual gravidade, ignorar as influências e contribuições que estes estrangeiros africanos trouxeram para o Novo Mundo, mesmo que em pequeno número. Robert Slenes, citando Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée Fox[183], afirma que, embora as religiões da África Central, por exemplo, apresentem diferenças, valores comuns as unem, como o conceito de "ventura-desventura" (fortune-misfortune), ou seja, a

> idéia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar e a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, frequentemente através da feitiçaria. Dentro dessa visão de mundo, a manutenção de um estado de pureza ritual, normalmente

[180]MINTZ e PRICE (2003), p. 33.
[181] MINTZ e PRICE (2003), pp. 34-35.
[182] MINTZ e PRICE (2003), p. 34.
[183]DE CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée. "Religious Movements in Central Africa: a theoretical study". In: *Comparative Studies in Society and History*, (18), 1976 apud SLENES (1988), p. 143.

> centrado em objetos ou preparações medicinais consagradas, que medeiam a relação entre os homens e os espíritos, é o que garante a realização das metas culturais mais importantes.[184]

Mintz, Price e Slenes fazem uso do mesmo argumento para explicar visões distintas. Enquanto os dois primeiros acreditam que a herança africana subconsciente não basta para justificar analogias comportamentais, Slenes, por sua vez, defende que são justamente estes valores arraigados que conferem uma certa identidade comum às manifestações culturais com raízes africanas. Mintz e Price afirmam que devemos entender o culto haitiano pelo que é: "uma inovação verdadeiramente haitiana, construída de maneiras particulares e em circunstâncias particulares por determinados africanos escravizados, e perpetuada por gerações sucessivas." Concordo que o rito haitiano contemporâneo seja uma inovação, no sentido de que não é igual aos rituais africanos, mas ele não seria o que é sem a presença do elemento negro e da contribuição cultural trazida com ele, seus padrões de comportamento e sua cosmologia quando em África.

Os autores afirmam, ainda, que, uma vez escravizados, estes africanos se viram obrigados a criar novas instituições,[185] limitadas e adaptadas a esta nova vida em cativeiro. Suas instituições africanas, portanto, teriam sofrido profundas modificações:

> Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de *status* diferente, sim, mas sistemas de *status* diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos não. Príncipes e princesas, sim, mas cortes e monarquias, não. Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto (em nenhum caso que tenha chegado ao nosso conhecimento) para o novo meio[186].

[184] SLENES (1988), p. 143.
[185] Os próprios autores definem "instituição" como "qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades reiteradas. (...) uma dada forma de casamento, um dado culto religioso, um dado padrão de estabelecimento de amizades, uma dada relação econômica que seja normativa e recorrente, todos esses seriam exemplos de instituições". MINTZ e PRICE (2003), p. 43.
[186] MINTZ e PRICE (2003), p. 38.

Exemplos simples e claros, porém, tornam evidente a perpetuação e a manutenção de algumas instituições tipicamente africanas entre os negros do Brasil colônia. Como veremos neste capítulo, a presença de mulheres negras no comércio e sua aptidão para tal, o "casamento feminino", os lares femininos e o investimento em jóias são alguns exemplos das permanências dos valores e comportamentos de origem africana entre os negros transportados para o lado de cá do Atlântico. Mesmo num nível subjetivo ou cognitivo, estes africanos adaptaram-se às novas condições a partir de sua bagagem cultural, interpretaram novos caracteres e fizeram sua leitura sobre esta terra estrangeira com as ferramentas que possuíam. Longe de processos como os de "aculturação" ou "assimilação", vemos uma adaptação ao meio hostil, paralela à construção de uma nova realidade, intermediada por novos significantes e significados, ou seja, o surgimento de uma cultura afro-americana genuína.

O Embate "Aculturação" x "Resistência" e os Conceitos de "Sincretismo", "Mestiçagem" e "Etnogênese"

Identificar referências africanas nos hábitos e costumes destas mulheres, sem recair em simplificações rasas, não é tarefa fácil. Perceber estas permanências, no entanto, não é uma busca pelo arcaísmo ou "primitivismo", mas sim uma tentativa de enxergar nestes comportamentos e práticas uma nova reformulação cultural, fruto de uma dinâmica constante de mudanças e gênese.

A construção e produção de uma cultura afro-americana foram pensadas, durante muitos anos, a partir da dialética "aculturação x resistência." À semelhança das sociedades ameríndias coloniais, aos africanos recém chegados, segundo esta concepção, restavam apenas duas opções: enfrentar um processo de aculturação e posterior assimilação, ou "resistir fortemente para defender uma tradição ancestral e imemorial."[187]

Os conceitos de *etnogênese*, *etnificação* e *mestiçagem*, entre outros, surgiram na Antropologia social como uma resposta e maneira de relativizar e complexificar estas noções estanques de "aculturação" e "resistência", procurando analisar as dinâmicas do contato e da interpenetração.[188] Mais do que processos radicais ou impositivos de

[187] BOCCARA, p. 4.
[188] DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 12.

assimilação ou resistência, ou mesmo de "abertura" e "fechamento", as conseqüências do processo de colonização dos povos africanos e indígenas envolvem uma mútua influência e a reformulação cultural e identitária de todos os envolvidos, ainda que em relações assimétricas.

Segundo Ingrid de Jong e Lorena Rodriguez, a noção de etnogênese é utilizada para dar conta das transformações sofridas por um grupo através do tempo, "seja incorporando elementos exógenos, ou redefinindo e reconstruindo o *self* a partir da relação com o outro."[189] Este processo estaria, segundo Amselle, profundamente relacionado com a atividade colonial. Ele afirma que a "criação de etnias é uma atividade própria da conquista colonial"[190], responsável por criar "unidades separadas e descontínuas" e por desarticular sociedades caracterizadas por uma "mestiçagem original."[191] Philippe Poutignat, de maneira semelhante, afirma que

> Assim como as etnias foram em larga medida criadas pelas operações de classificação impostas pela ordem colonial, suas tradições foram fixadas como tais pelas profecias retrospectivas ou autocriadoras dos etnólogos. Numerosas pesquisas de campo põem em evidência o papel dos administradores coloniais e dos próprios etnólogos na criação artificial das tribos ou das etnias e o caráter arbitrário da imposição dos etnômios, podendo estas tribos "inventadas" servir de apoio a novas identidades políticas.[192]

O processo de etnogênese, destarte, seria acompanhado pelo de *etnificação*, ou seja, de consolidação das "rotulações étnicas" que o Estado colonial impôs aos conquistados, numa relação desigual de forças.[193] Da mesma forma que devemos tomar cuidado com a "naturalização da cultura", devemos perceber que estes processos não são acabados, estanques. *Etnogênese* e *etnificação* são processos constantes: os indivíduos e os grupos estão sempre se redefinindo e entrando em contato com novas possibilidades, conceitos e visões. Neste contexto, a noção de *mestiçagem* nos é muito cara, se a considerarmos como um processo constante. Como afirma Gruzinski, "quando relegamos a mistura ao campo do desequilíbrio e da perturbação, nós a

[189] DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 10.
[190] AMSELLE, Jean Loup. *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewere.* Stanford University Press, 1998 apud DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 10.
[191] AMSELLE, Jean Loup. *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewere.* Stanford University Press, 1998 apud DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 10.
[192] POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998), p. 80.
[193] DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 10.

transformamos num fenômeno transitório ou secundário, em princípio infinitamente menos revelador do que as estruturas em que ela se desenvolveria."[194] Mais do que uma "desordem passageira", misturas e mestiçagens são, por conseguinte, a "dinâmica fundamental" do processo de constante renovação cultural e identitária pelo qual passam os grupos humanos.[195]

Crítica semelhante faz Bouysse-Cassagne em seu trabalho sobre rituais andinos.[196] Para a autora, o erro dos estudiosos está em ver no sincretismo e na mestiçagem apenas uma etapa do processo que vai da tradição à aculturação, desconsiderando as constantes reformulações culturais decorrentes dos mais diversos fatores.[197] De Jong e Rodiguez, com base no trabalho da autora supracitada, afirmam que

> O resultado do encontro não é necessariamente a homogeneidade, mas sim o aumento da heterogeneidade e da existência de uma multiplicidade de estratégias (sobrevivência, apropriação, recusa, confrontação, convivência). A Convivência oferece, por sua vez, a possibilidade de captar práticas ambíguas, não sincréticas. E, por sua vez, o processo de sincretismo não pode ser considerado como uma superposição ou soma de elementos pré-hispânicos e ocidentais, mas sim mediação, em um movimento de "mão-dupla", de supressão e manutenção de ambas.[198]

Cabe à "mudança", portanto, papel central quando tratamos do contato entre culturas diferentes. Qualquer tentativa de padronizar ou encaixar culturas sob rótulos estará, inevitavelmente, empobrecendo e simplificando um processo assaz complexo. Devemos, então, compreender que as culturas estão em constante movimento de gênese e reformulação, constantemente capazes de influenciar e serem influenciadas. Desta forma, o que observamos na sociedade do Brasil colônia é um fenômeno *sui generis*, de sucessivas trocas e reafirmações identitárias, uma vez que o fluxo de africanos e europeus era constante. Fica evidente, portanto, a insustentabilidade das noções de

[194] GRUZINSKI (2001), p. 59.
[195] GRUZINSKI (2001), p. 59.
[196] BOUYSSE-CASSAGNE, Thérése. "Las minas, las divindades prehispánicas y los santos cristianos." Comunicação apresentada no VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 22 a 25 de novembro de 2005 apud DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 11.
[197] BOUYSSE-CASSAGNE, Thérése. "Las minas, las divindades prehispánicas y los santos cristianos." Comunicação apresentada no VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 22 a 25 de novembro de 2005 apud DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 11.
[198] DE JONG e RODRIGUEZ (2005), p. 11.

"aculturação" e "resistência", uma vez que é justamente no contato com o Outro que surge a consciência étnica e se afirmam as identidades. Não é no isolamento que se preserva uma identidade cultural, mas sim quando podemos escolher ou transitar entre dois mundos, quando tomamos consciência do "diferente".[199]

Referências africanas: protagonismo e pecúlio

A presença de culturas africanas ou de uma cultura afro-americana na América portuguesa nos obrigam, a meu ver, a considerarmos as referências e permanências entre os negros que aqui habitavam. Concordo com a idéia de uma cultura afro-americana no sentido de percebermos que o que aqui se construiu não foi a justaposição de elementos africanos, europeus e indígenas, mas sim algo, novo, próprio, coeso. Este novo ordenamento cultural, portanto, com instituições sociais, econômicas e políticas originais, não exclui, porém, a possibilidade de enxergarmos traços mais marcantes ou influências de uma ascendência há anos deixadas para trás. Acredito, destarte, que a percepção de reminiscências enriquece a abordagem, além de tornar evidente a impossibilidade de aculturação de povos "estrangeiros".

O comportamento de mulheres escravas e forras, mais do que uma adaptação aos padrões sociais aqui vigentes e a uma situação de marginalização e preconceito, refletiu práticas e costumes africanos realizados por elas, por suas mães e avós. Quando analisamos a desenvoltura feminina, bem como seu papel central em atividades como o comércio e comparamos com estudos sobre o papel da mulher em algumas culturas africanas, as analogias são inevitáveis. Como dito anteriormente, não estou defendendo que práticas africanas tenham sido trazidas integralmente para o Novo Mundo, mesmo porque, a posição subalterna em que essas mulheres se encontravam não permitiria a elas uma total aplicação de suas crenças e desejos, nem mesmo uma imposição de seus valores. No entanto, com profundas modificações e influências mútuas, instituições e comportamentos africanos sobreviveram nestes homens e mulheres trazidos para o Brasil, bem como em sua descendência que, mesmo de maneira inconsciente, perpetuou práticas cujas raízes remetem ao continente africano.

[199] POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998), p. 71.

Em interessante trabalho sobre as mulheres Igbo, Ifi Amadiume[200] analisa as relações de gênero e a especificidade do comportamento feminino nesta sociedade, considerando aspectos que englobam as esferas econômica, política e social deste grupo.

O recorte espacial do estudo de Amadiume abarca a cidade de Nnobi, na área governamental de Idemili, no estado de Anambra, Nigéria. Sua pesquisa, baseada, sobretudo, em relatos orais, engloba desde o período pré-colonial (antes de 1900) até o contemporâneo. Evidentemente, o período pré-colonial foi o que mais forneceu indícios para as analogias mencionadas.

Na cidade de Nnobi, segundo o autor, em conseqüência de uma agricultura pouco rentável, uma divisão sexual do trabalho teria surgido, onde mulheres seriam responsáveis pela economia de subsistência, enquanto aos homens caberia a autoridade através do controle dos rituais.[201] Esta divisão, segundo Amadiume, é profundamente orientada pela divindade que governa a cidade, Idemili, a quem cabe papel central no mito de origem de Nnobi. Este mito nos conta que o primeiro homem a existir na cidade foi Aho, um caçador. Aho conheceu uma mulher chamada Idemili (divindade feminina), com quem casou e teve uma filha: Edo. Edo, por sua vez, era uma mulher trabalhadora e muito bonita. Quando ela se casou, ganhou de sua mãe, Idemili, o "pote de prosperidade", tornando-se rica e influente.[202] O mito, aqui brevemente resumido, é uma alegoria do papel central da mulher nesta sociedade. Como bem destaca Amadiume, "o encontro do sobrenatural – a deusa Idemili – com o natural – o caçador Aho -, é uma mulher trabalhadora – Edo."[203] Assim como Edo, todas as mulheres em Nnobi herdaram da deusa Idemili a perseverança, o empenho para o trabalho e o "pote de prosperidade"[204].

Apesar de patrilinear, esta sociedade é profundamente orientada pela figura feminina, uma vez que Idemili é a principal divindade da cidade.[205] Justamente por isso, a estrutura social de Nnobi é marcada por um sistema flexível de gênero, onde, como afirma o autor, sexo e gênero são vistos como coisas diferentes.[206] Exemplo desta flexibilidade é a existência das "filhas-macho" (male daughters). Embora a

[200] AMADIUME (1987).
[201] AMADIUME (1987), p. 27.
[202] AMADIUME (1987), p. 29.
[203] AMADIUME (1987), p. 29.
[204] AMADIUME (1987), p. 27.
[205] AMADIUME (1987), p. 27.
[206] AMADIUME (1987), Cf., sobretudo, capítulo 5, "The Ideology of Gender".

patrilinearidade implicasse que somente filhos homens poderiam herdar os bens do pai, em Nnobi, na ausência destes, o pai poderia instituir uma filha como herdeira e, doravante, ela passaria a ter o status de um filho.[207] As "filhas-macho", portanto, eram as únicas mulheres que poderiam ter posse de terras nesta sociedade – privilégio dos homens - , uma vez que elas estariam conservando os bens dos pais. Esposas somente tinham acesso à terra através de seus maridos, assim como filhas o tinham através de seus pais e irmãos, mas cabe lembrar que elas – esposas e filhas – não eram donas destas terras.[208]

O acesso às terras de cultivo, porém, era fundamental, uma vez que, nesta sociedade, esposas, junto com seus filhos, formavam unidades distintas, "economicamente auto-suficientes" e independentes do marido.[209] Cada esposa, portanto, era responsável pela subsistência dela, do marido e dos filhos.[210] A importância destas unidades matrifocais era central, assim como a capacidade destas mulheres em produzir bens agrícolas capazes de alimentar sua família. Desta forma, filhas, quando casavam, ganhavam de seus pais sementes de batata-doce e vegetais, cabras, ingredientes diversos, temperos, potes e panelas, para que pudessem iniciar seus próprios cultivos e alimentar os filhos que estavam por vir.[211] Victor Uchendu assim descreve esta unidade familiar matrifocal:

> (…) é um segmento da família poligâmica centrado na figura materna. Duas ou mais unidades matrifocais "ligadas" a ou dividindo um marido (que poderia ser um homem ou uma mulher) resultava numa família poligâmica... Um lar matrifocal consiste em uma mãe, seus filhos e outros dependentes. Entre os Igbo é, essencialmente, uma unidade onde se prepara e come o alimento.[212]

Com exceção do cultivo da batata-doce, todo o resto da produção agrícola, bem como a compra e venda destes produtos, ficavam a cargo da mulher.[213] Mulheres eram responsáveis pela comercialização de alimentos e pelo seu preparo. Segundo Ifi

[207] AMADIUME (1987), p. 32.
[208] AMADIUME (1987), p. 34.
[209] AMADIUME (1987), p. 27.
[210] AMADIUME (1987), p. 27.
[211] AMADIUME (1987), p. 36.
[212] UCHENDU, Victor C. *The Igbo of Southeast Nigeria*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1965, p. 55 apud OGBOMO (1995), p. 8. "Sometimes called a matricentric family, it is a mother-centered segment of the polygynous family. Two or more matrifocal units 'linked' to or sharing a husband (who may be male or female) result in a polygynous family… A matrifocal household consists of a mother, her children, and other dependents. Among the Igbo it is essentially a cooking unit and eating unit."
[213] AMADIUME (1987), p. 39.

Amadiume, homens não cozinhavam e não vendiam produtos considerados femininos, ao passo que mulheres comercializavam produtos tipicamente masculinos, o que garantia a elas o monopólio das atividades comerciais, além de garantir lucros.[214] Ao ficarem responsáveis pela subsistência de suas unidades e pelo cultivo de quase todos os vegetais, consequentemente, mulheres dominaram os mercados e o comércio de alimentos.[215] O mercado, por sua vez, pertencia à deusa Idemili e todas as atividades realizadas nele eram monopolizadas pelas mulheres.[216] Segundo a argumentação de Ifi Amadiume, o mercado era o lugar social por excelência, onde os rituais eram corroborados e ganhavam visibilidade. O monopólio do comércio, portanto, bem como do preparo dos alimentos, eram as armas destas mulheres nesta sociedade. Favorecidas pela divisão sexual do trabalho e por uma cultura que reconhecia o papel central feminino, mulheres conseguiram enriquecer e ser respeitadas.

Como afirma Amadiume, nesta sociedade "havia uma ligação direta entre acumulação de esposas, aquisição de riquezas e o exercício do poder e da autoridade."[217] O homem que possuía muitas esposas poderia contar com o trabalho delas e com o dos filhos gerados, aumentando suas riquezas. A flexibilidade do sistema de gêneros de Nnobi, no entanto, tornou possível para as mulheres que queriam aumentar seus lucros e expandir seus ganhos, o hábito de "casar" com outras mulheres, de forma que pudessem adquirir mão-de-obra. Quando estas "mulheres-marido" compravam uma "esposa", era como se estivessem comprando uma escrava, assevera o autor.[218] A mulher comprada, porém, usufruía dos direitos de esposa, assim como a mulher que comprava outra usufruía dos direitos de marido.[219] Além disso, a compra de uma "esposa" possibilitava à mulher libertar-se do serviço doméstico, de maneira que ela poderia, então, dedicar-se às atividades rentáveis.[220] A prática do casamento feminino possibilitou o enriquecimento de muitas mulheres, aliando trabalho, perseverança e mão-de-obra. Estas "mulheres-marido", junto com suas "esposas", enriqueceram no comércio e passaram a emprestar dinheiro, ganhando prestígio e

[214] AMADIUME (1987), pp. 65 e 39.
[215] AMADIUME (1987), p. 39.
[216] AMADIUME (1987), p. 66.
[217] AMADIUME (1987), p. 42.
[218] AMADIUME (1987), p. 46.
[219] AMADIUME (1987), p. 46.
[220] AMADIUME (1987), pp. 70-72.

reconhecimento. As “esposas”, por sua vez, além de trabalharem para suas “mulheres-marido”, trabalhavam também em benefício próprio, acumulando pecúlio.[221]

O trabalho feminino, deste modo, era estrutural e extremamente valorizado nesta sociedade. A mulher que não trabalhava, afirma Amadiume, era desprezada.[222] O casamento com mulheres ou homens ricos não era garantia de enriquecimento; esperava-se que a mulher alcançasse riqueza por conta própria e se tornasse auto-suficiente.[223] A rivalidade entre homens e mulheres em Nnobi era grande e muitas foram as esposas mais bem sucedidas que seus maridos, sendo comum mulheres ajudarem seus cônjuges financeiramente. O autor afirma, ainda, que, no século XIX, eram comuns casos de mulheres que se tornavam mais ricas e poderosas que seus maridos, de forma que eles passavam a ser conhecidos não mais pelos seus nomes, mas pelo fato de serem casados com eminentes mulheres.[224]

Não havia, porém, reconhecimento maior aos esforços, riqueza e sucesso femininos do que o recebimento do título *Ekwe.* Este título, concedido somente a mulheres, estava profundamente associado a deusa Idemili, uma vez que a mulher agraciada com tamanha honra era vista como uma encarnação da divindade.[225] Aquela que apresentasse riquezas, habilidade no comércio e no acúmulo de pecúlio, liderança e carisma era forte candidata ao título.[226] Através deste sistema de titulação, portanto, mulheres tinham acesso ao poder formal, sob tutela da divindade mais importante da cidade.[227] As mulheres *Ekwe*, por conseguinte, eram ricas, poderosas e respeitadas e faziam parte de um grupo seleto.[228] Homens, por sua vez, tinham apenas um título comparável ao *Ekwe:* o *Ozo.* Embora homens *Ozo* enfrentassem problemas em manter seus títulos, mulheres *Ekwe* nunca tinham sua posição questionada ou disputada, nem mesmo pelos homens mais poderosos da cidade.[229]

Em artigo também sobre as mulheres Igbo, Felix Ekechi destaca, assim como Amadiume, o monopólio destas mulheres sobre as atividades econômicas locais, como a agricultura e o comércio, sobretudo antes da chegada dos Europeus ao continente, no

[221] AMADIUME (1987), p. 47.
[222] AMADUME (1987), p. 49.
[223] AMADIUME (1987), p. 49.
[224] AMADIUME (1987), p. 48.
[225] AMADIUME (1987), p. 42.
[226] AMADIUME (1987), p. 43.
[227] AMADIUME (1987), p. 54.
[228] AMADIUME (1987), pp. 44 e 55.
[229] AMADIUME (1987), pp. 55 e 56.

século XIX.[230] Destaca também o já citado papel central feminino na alimentação de sua família, sendo elas responsáveis pelo cultivo da maioria dos alimentos e pelo seu preparo, enquanto aos homens cabia apenas o preparo da terra.[231]

Ekechi ressalta a importância do comércio e do trabalho na vida destas mulheres, visto que enriquecimento e prosperidade era o que se esperava delas enquanto sinais de sucesso e auto-suficiência. Mais do que isso, o desempenho econômico da mulher afetava toda sua família e poderia, inclusive, ser determinante para sua escolha enquanto esposa.[232]

Fica claro em ambos os textos o protagonismo feminino no comércio e na agricultura. No entanto, este protagonismo parece mais impulsionado por um desejo de auto-suficiência do que pela divisão sexual do trabalho vigente nesta sociedade. Mulheres Igbo, portanto, parecem ter ido além das tarefas designadas a elas, buscando o enriquecimento e a independência em relação a seus maridos, a partir da diversificação e do aperfeiçoamento de suas atividades. Mais do que prover o necessário para a subsistência de seus filhos e maridos, estas mulheres conseguiram enriquecer e ascender em escalas sociais e econômicas, passando a ser respeitadas por sua eminente posição.

De maneira análoga, Onaiwu Ogbomo, em artigo sobre as mulheres Esan da Nigéria, analisa o papel central feminino nas atividades agrícolas e comerciais. Assim como entre os Igbo, entre os Esan, as mulheres eram responsáveis pelo cultivo da maioria dos alimentos, cabendo aos homens somente o preparo da terra e o cultivo da batata-doce, considerado o principal alimento.[233] À semelhança das mulheres Igbo, mulheres Esan não tinham acesso direto à terra e dependiam de seus maridos, pais e irmãos para realizarem suas atividades agrícolas.[234]

Também nesta sociedade, a riqueza implicava o controle de extensa mão-de-obra. Como afirma Okoduwa, "a riqueza de um homem era determinada pelo número de esposas e filhos que ele tinha para provê-lo com a mão-de-obra necessária."[235] A posse

[230] EKECHI (1995), pp. 41-42.
[231] EKECHI (1995), p. 42.
[232] BASDEN G. T. *Among the Ibos of Nigeria.* London, Frank Cass & Co., 1966, p. 194 apud EKECHI (1995), p. 42. "Marketing is the central feature in the life of every Ibo woman, and to be successful in trade is the signal for generous congratulation. By this a woman's value is calculated: it affects her position and comfort; a man considers it in the choice of a wife, and a husband´s favor is bestowed or withheld largely according to the degree of his wife's success in the market."
[233] OGBOMO (1995), p. 5.
[234] OGBOMO (1995), p. 6.
[235] OKODUWA, A.I. "Economic Organization in Pre-Colonial Esan". M.A. dissertation, University of Benim, Benim City, 1988, p. 42 apud OGBOMO (1995), p. 6. "(…) the wealth of a man was determined by the number of wives and children he had to provide him with the necessary helping hands."

sobre outros indivíduos, portanto, era fator determinante para o enriquecimento, tanto de homens quanto de mulheres. O casamento poligâmico, destarte, praticado pelos homens Esan, viabilizava o acúmulo de riquezas, uma vez que possibilitava a posse de várias esposas e, consequentemente, de vários filhos. Ogbomo afirma, porém, que foi justamente a prática da poligamia que levou à independência econômica feminina, uma vez que, num casamento poligâmico, mulheres não podiam contar com o apoio direto de seus maridos, ao mesmo tempo em que eram obrigadas a prover o sustento de sua família, sobretudo a partir dos seus próprios cultivos e dos lucros obtidos na atividade comercial.[236] O autor afirma que, enquanto mulheres destinavam sua produção agrícola para a subsistência da família, homens canalizavam seus ganhos com o cultivo da batata-doce em benefício próprio, como obtenção de títulos e realização de cerimônias.[237]

No que concerne a questão da herança, a sociedade Esan apresenta padrões semelhantes aos dos Igbo. Mulheres nesta sociedade não poderiam herdar os bens de seus pais ou maridos, prática esta bastante explícita num provérbio citado pelo autor: "Okhuo ila aghada bhu uku (Uma mulher nunca herda a espada!)"[238]. Herdar bens e propriedades masculinas, portanto, representava, nesta sociedade, herdar o poder designado a eles. Não era permitido, dessa forma, legar o poder – a espada - a uma mulher. Ogbomo ressalta, no entanto, que esta prática também teria sido uma maneira de pais protegerem o patrimônio de sua linhagem, uma vez que se os seus bens fossem herdados por suas filhas, acabariam pertencendo, em algum momento, à família de seus maridos.[239]

Em relação aos lares matrifocais, o autor ressalta que eram semelhantes àqueles encontrados entre os Igbos, ou seja, centrados em torno da mãe, seus filhos e outros dependentes.[240] Ogbomo enfatiza os laços intrínsecos construídos nestes lares ligando mães a seus filhos, principalmente filhas, uma vez que estas, negligenciadas pelo sistema de herança, só poderiam contar com a ajuda e os bens de suas genitoras.[241]

Estas mulheres, portanto, além de viabilizarem a sobrevivência de suas famílias, também conseguiram, sobretudo a partir do comércio, amealhar bens e riquezas que, mais tarde, seriam herdados por suas filhas. O autor atribui o monopólio feminino sobre

[236] OGBOMO (1995), p. 6.
[237] OGBOMO (1995), p. 7.
[238] OGBOMO (1995), p. 7.
[239] OGBOMO (1995), p. 7.
[240] OGBOMO (1995), p. 8.
[241] OGBOMO (1995), p. 8.

o comércio Esan, entre outros fatores, ao fato de que o comércio local era basicamente uma extensão dos lares destas mulheres. Ele afirma que, de acordo com as tradições desta sociedade, o pequeno comércio teria surgido com o hábito de mulheres em dispor, nas portas de suas casas, os produtos de sua produção agrícola.[242] Ogbomo denomina está prática de "comércio silencioso", já que não era necessária a interação entre "vendedor" e "comprador"; aquele que se interessasse pelos produtos expostos pegaria o que quisesse e deixaria no lugar o valor estipulado.[243] Caberia à vendedora recolher os lucros ao final do dia.[244] Este comércio silencioso daria lugar, mais tarde, a pequenos mercados nas cidades, chamados de *ekiolele.*[245] Como bem destaca o autor, uma vez que a maioria dos produtos vendidos nos mercados era produzido por mulheres, o desenvolvimento do comércio e a expansão destes mercados significavam enriquecimento feminino.[246] Justamente por isso, Ogbomo defende que, ao contrário do que apontam outros estudos, a presença da mulher no comércio a distância é inquestionável.[247] O autor argumenta que mulheres eram as responsáveis pela produção de artigos com larga demanda entre os europeus, como tecidos, contas e pimenta.[248] Ele afirma que a emergência do comércio de panos com a Europa, sobretudo entre os séculos XV e XVII, foi responsável pela expansão de atividades já sob domínio feminino, como a costura e o tingimento de tecidos, além de ter promovido o enriquecimento de mulheres ligadas a estes ofícios.[249] Ogbomo sustenta, portanto, que o alcance feminino foi além do comércio local. Privilegiadas pela divisão sexual do trabalho, estas mulheres conseguiram ter acesso a atividades que garantiram seu enriquecimento e sua independência em relação a seus maridos; atividades cerceadas por tabus que garantiram às mulheres o monopólio de práticas rentáveis, inacessíveis aos homens.

Mulheres Esan, então, em decorrência da divisão sexual do trabalho vigente nesta sociedade e do consequente monopólio das atividades comerciais, conseguiram acumular recursos e enriquecer. Este ganhos, por sua vez, seriam investidos e, mais tarde, herdados por suas filhas, como dito anteriormente. Onaiwu Ogbomo afirma que

[242] OGBOMO (1995), p. 12.
[243] OGBOMO (1995), p. 12.
[244] OGBOMO (1995), p. 12.
[245] OGBOMO (1995), p. 13.
[246] OGBOMO (1995), p. 13.
[247] OGBOMO (1995), pp. 11-12.
[248] OGBOMO (1995), pp. 14-15.
[249] OGBOMO (1995), p. 15.

> Mulheres Esan, por exemplo, começaram a investir seus lucros em bens valiosos como panos (locais e importados), contas e ouro. Isto marcou o começo da tentativa destas mulheres em amealhar riquezas que suas filhas herdariam. Portanto, o envolvimento das mulheres Esan no comércio local e de longa distância levou ao surgimento de um grupo rico, economicamente independente dos homens.[250]

Além deste grupo "economicamente independente dos homens", surgiriam, também entre as Esan, mulheres que se casavam com outras. De maneira semelhante às mulheres Igbo, mulheres Esan ricas se casariam com outras de forma a impedir que seus bens fossem herdados por seus maridos.[251] Okojie afirma que "uma mulher sem filhos, mas muito rica, não querendo que suas propriedades passassem para seu marido (...), 'casava' com uma menina pagando o dote e trazendo ela para viver consigo."[252] À esposa era permitido viver com um homem escolhido pela "mulher-marido", de forma que "toda a descendência desta associação seriam filhos legítimos da rica mulher."[253] Assim como faz Ifi Amadiume em relação aos Igbo, Onaiwu Ogbomo afirma que esta prática do casamento feminino era um reflexo da "flexibilidade do conceito de gênero" nesta sociedade, que permitiria o surgimento de tais instituições.[254]

Toyin Falola, em artigo sobre as mulheres Yorubá, destaca, à semelhança dos trabalhos já citados, o protagonismo feminino no comércio. Entre os Yorubá, as mulheres dominavam o comércio, bem como todas as transações nele contidas e o espaço em que estas trocas se realizavam.[255] O autor afirma que, como elas dominavam a atividade comercial e os espaços do mercado, eram responsáveis, também, por todos os rituais que envolviam este *locus*, considerado parte do "ambiente religioso".[256] Desta forma, afirma Falola, mulheres desempenhavam papel fundamental na manutenção do

---

[250] OGBOMO (1995), p. 17. "Esan women, for example, began to invest their profits in valuables such as clothes (both local and imported), beads and gold. This marked the beginning of women's attempt to amass wealth that their daughters ultimately inherited. Thus the involvement of Esan women in local and long-distance trade led to the emergence of a wealthy group who became economically independent of men."
[251] OGBOMO (1995), p. 17.
[252] OKOJIE, C.G. *Ishan Native Laws and Customs.* Yaba, John Okwesa & Co., 1960, p. 181 apud OGBOMO (1995), p. 17. "A childless but very rich woman not wanting her property to pass to her husband (…), 'married' a girl by paying the full bride price and bringing her to live with her."
[253] OKOJIE, C.G. *Ishan Native Laws and Customs.* Yaba, John Okwesa & Co., 1960, p. 181 apud OGBOMO (1995), p. 17. "All the offspring of this association were the lawful children of the rich woman."
[254] OGBOMO (1995), p. 17.
[255] FALOLA (1995), pp. 23-24.
[256] FALOLA (1995), p. 24.

"equilíbrio espiritual" desta sociedade, sendo responsáveis pela conservação da "produtividade" e da "prosperidade"[257].

Apesar de patrilineal, esta sociedade, assim como as previamente contempladas, não conseguiu solapar ou suplantar a marcante presença feminina, fosse no aspecto econômico ou religioso.[258] Das mulheres Yorubá também era esperado que sustentassem seus lares e dependentes, sobretudo a partir dos ganhos de suas próprias atividades. Falola chega a afirmar que estas mulheres parecem "ter dedicado mais tempo ao trabalho do que os homens"[259], haja visto que suas atividades incluíam, desde o serviço doméstico, até atividades comercias, de administração pública e de liderança de cultos.[260]

No que diz respeito à divisão sexual do trabalho neste grupo, ela apresenta algumas peculiaridades e diferenças se comparada aos trabalhos analisados anteriormente. Segundo o autor, na era pré-colonial, homens eram responsáveis pela agricultura e artesanato, ao passo que mulheres eram responsáveis pela produção do alimento e pelo comércio.[261] Mulheres Yorubá, portanto, não se ocupavam da agricultura como as Igbo e as Esan, o que traduzia-se, desta forma, em dedicação e em envolvimento mais profundo nas atividades comerciais. Estas mulheres, quando se casavam, recebiam diversos presentes, tanto de sua família como da de seu marido, em forma de dinheiro, de maneira que elas pudessem começar seu próprio "negócio".[262] Esperava-se, também, segundo Falola, que o marido ajudasse sua esposa nesta fase inicial, fornecendo a ela o necessário para iniciar uma atividade comercial própria.[263]

Dominado pela presença feminina, o comércio entre os Yorubá apresentou diferentes aspectos, fruto da adaptação desta atividade ao papel desempenhado pela mulher nesta sociedade. Mulheres mais velhas ou recém-casadas, afirma o autor, realizavam suas vendas a partir de suas próprias casas, uma vez que elas não poderiam ausentar-se de seus lares para comparecer ao mercado.[264] No entanto, demais mulheres, sobretudo aquelas com filhos mais crescidos[265], eram presença dominante nos

[257] FALOLA (1995), p. 24.
[258] FALOLA (1995), p. 25.
[259] FALOLA (1995), p. 25.
[260] FALOLA (1995), p. 25.
[261] FALOLA (1995), p. 25.
[262] FALOLA (1995), pp. 26-27.
[263] FALOLA (1995), p. 26.
[264] FALOLA (1995), p. 27.
[265] FALOLA (1995), p. 26.

mercados, fossem eles "diários ou periódicos".[266] Destarte, embora algumas mulheres ficassem restritas a suas casas, abastecendo sua vizinhança e o comércio local, muitas outras foram responsáveis pelos mercados das cidades e pelo comércio a longa distância, abarcando todas as manifestações desta atividade profissional, lucrando e enriquecendo através do monopólio deste rentável ofício. Falola afirma que

> Participando em várias atividades comerciais, mulheres tiveram a oportunidade de se tornar ricas e puderam, portanto, desfrutar do alto status sócio-político associado a pessoas ricas, como colecionar títulos, formar seguidores e adquirir símbolos de status como roupas e cavalos. A conexão entre o mercado e o poder é, no entanto, mais ampla do que a relação direta entre riqueza e poder.[267]

O controle do comércio e do mercado, portanto, conferiu a estas mulheres riqueza, status e poder. Ao dominarem os mercados, mulheres monopolizavam os lucros deles advindos, além de serem responsáveis pelos rituais e simbolismos que envolviam estes espaços e as atividades neles realizadas.[268] Riqueza, produtividade e prosperidade, portanto, eram associadas ao elemento feminino, assim como deusas eram responsáveis pela proteção dos mercados, à semelhança das mulheres Igbo.[269]

Mulheres Yorubá, portanto, assim como as anteriormente analisadas, superaram os entraves típicos de uma sociedade patrilinear, como as limitações do casamento e da maternidade, e alcançaram a independência econômica, sobretudo e principalmente, através do comércio.[270]

Quero mostrar, com esta longa digressão, como alguns paralelos podem ser construídos a partir da comparação entre estes trabalhos sobre as mulheres ainda em África, e aqueles que abordam os comportamentos e hábitos de mulheres negras no Brasil colônia. Embora considere apenas quatro estudos, sendo que dois referem-se ao mesmo grupo, acredito que as fortes similitudes entre eles e a constante reafirmação de padrões comportamentais semelhantes, são fortes indícios para nos basearmos ao analisarmos escravas e ex-escravas na América portuguesa.

---

[266] FALOLA (1995), p. 27.
[267] FALOLA (1995), p. 29. "By participating in various trading activities, women had the opportunity to become wealthy and could therefore enjoy the high sociopolitical status associated with people of wealth, such as collecting titles, building a following, and acquiring symbols of status like clothes and horses. The connection between the market and power is, however, much broader than the one-to-one relation of wealth and power."
[268] FALOLA (1995), p. 35.
[269] FALOLA (1995), p. 29.
[270] FALOLA (1995), p. 35.

A leitura e análise desses trabalhos deixam transparecer a existência de instituições e desejos arraigados nestas mulheres, claros e notáveis em todos os casos contemplados. Embora com particularidades e características próprias, mulheres Igbo, Esan e Yorubá, apresentaram, cada qual a sua maneira, hábitos e costumes que seriam transportados pelo Atlântico e colocados em prática em terras estrangeiras. Condicionadas pelas estruturas sociais, políticas e religiosas que as cercavam - como a divisão sexual do trabalho, a patrilinearidade e o casamento poligâmico -, estas mulheres africanas desenvolveram valores e práticas que as muniram de um desejo manifesto e necessário por auto-suficiência e independência. Concomitantemente imposta e conquistada, a independência sócio-econômica feminina lhes rendeu frutos valiosos. Corroborada pela cultura circundante, a divisão do trabalho nestas sociedades acabou por possibilitar a elas a realização das tarefas obrigatórias e, mais do que isso, o enriquecimento oriundo de atividades extremamente rentáveis.

Embora fizessem parte de sociedades patrilineares, estas mulheres africanas souberam conquistar seus espaços, principalmente através do acúmulo de pecúlio e do sucesso adquirido na realização dos ofícios a elas designados. Vimos, nos trabalhos citados, que era traço marcante nestes grupos o trabalho feminino e a predisposição para tal, onde prosperidade e enriquecimento eram sinais de sucesso e bem-aventurança. Esperava-se delas nada menos do que iniciativa para o trabalho, destreza e capacidade em acumular riquezas.

Indubitavelmente, surpreende o fato de que, mesmo submetidas às restrições de uma sociedade patrilinear – como a impossibilidade de herdar bens de pais e maridos – e às limitações impostas pelo casamento e pela maternidade, estas mulheres tenham conseguido alcançar projeção social, política e, principalmente, econômica. Podemos deduzir que esta projeção só foi possível na medida em que as atividades realizadas por elas se mostraram frutíferas e lucrativas, com constante possibilidade de expansão. O comércio, portanto, se revelou como o ofício feminino por excelência nestas sociedades, monopolizado por mulheres e rentável em todas as suas modalidades, viabilizador da ascensão e eminência feminina. A despeito da exclusão do sistema de heranças, da inacessibilidade à terra, da obrigação de prover o sustento de seus filhos e dependentes e da impossibilidade de contar com o auxílio direto de seus maridos, mulheres Igbo, Esan e Yorubá foram hábeis em amealhar recursos e ascender através do domínio dos mercados e do comércio a longa distância.

Mulheres africanas, no entanto, foram além da independência econômica. Favorecidas por suas riquezas e pela flexibilidade das relações de gênero nestas sociedades, adquiriram “esposas” e engrossaram seu número de dependentes e de “braços” para o trabalho. Através do “casamento feminino”, elas conseguiram salvaguardar seus bens, além de aumentar a mão-de-obra capaz de fazer progredir os negócios. Além da formação destes “lares femininos”, junto com suas “esposas”, estas mulheres souberam investir seus ganhos e lucros, que mais tarde seriam herdados por suas filhas, fornecendo a elas subsídios para iniciarem seus próprios negócios.

Muitas destas práticas são recorrentes quando analisamos a vida e o cotidiano de escravas e forras no Brasil colônia. A presença abundante de mulheres negras no comércio foi registrada por viajantes e cronistas, além de ter sido alvo de vários estudos que corroboram o protagonismo delas nesta atividade. Também aqui, o comércio foi o caminho mais percorrido por estas mulheres rumo ao enriquecimento e à auto-suficiência, embora adaptado e limitado a novas circunstâncias. Monopolizando o pequeno comércio, estas mulheres colocaram em prática seus costumes e hábitos africanos, comercializando produtos feitos por elas, formando vendas, adquirindo escravas, investindo seus lucros. A chefia e formação de lares femininos, habitados, principalmente, por senhoras e escravas, eram comuns, bem como o hábito destas senhoras em deixar seus bens para estas mulheres que com elas conviviam. O legado de bens, bem como o ensino de ofícios, perpassavam a formação destes domicílios.

Os lares femininos, assim como o investimento em escravos e jóias, são atividades que tangenciam a prática comercial, central na vida destas mulheres. Todas estas atividades possuíam um único objetivo, assim como possuíram em território africano, ou seja, fornecer subsídios para que estas mulheres conseguissem amealhar recursos. A análise da presença feminina no comércio colonial, como veremos adiante, não deixa dúvidas da aptidão delas para tal e da ciência da rentabilidade deste ofício se realizado em ambiente propício.

Não há dúvida que a análise do monopólio feminino sobre o comércio na África pré-colonial lança luz e enriquece a discussão de nossos estudos sobre mulheres escravas e forras. Por mais que as conjunturas tenham sido profundamente diferentes, não podemos ignorar presença tão marcante em ambos os lados do Atlântico, igualmente bem sucedidas. Da mesma forma, não podemos deixar de deduzir que mulheres negras tinham mais aptidão para tal e, portanto, assim que a situação se mostrou propícia, recorreram a este ofício que dominavam com destreza e sabiam ser

lucrativo. Foram justamente as adaptações destas "heranças africanas" que fizeram das mulheres forras um grupo tão peculiar no Brasil, com hábitos e costumes próprios que possibilitaram o enriquecimento e a ascensão de grande parte delas que, confrontadas com as adversidades de um sociedade escravocrata e espelhando suas culturas de origem, colocaram em prática medidas pragmáticas de sobrevivência, adaptadas a esta terra estrangeira e possibilitadoras de uma auto-suficiência surpreendente.

Mulheres forras: comércio e enriquecimento

A historiografia, por muito tempo, corroborou a idéia de que, aos escravos forros, restaria apenas uma vida de pobreza e marginalidade social. Estigmatizados pela cor da sua pele e por um passado em cativeiro, aos recém alforriados caberia uma luta cotidiana pela sobrevivência, em meio a uma sociedade hierárquica e elitista.[271] Para esta historiografia[272], portanto, os forros fariam parte dos chamados "desclassificados sociais", permeando as imbricadas esferas da miséria, do crime e da ilegalidade.[273] As mulheres forras, porém, segundo estes estudos, sofreriam mais as agruras desta vida em liberdade. Sobre elas recairiam os estigmas mais severos e degradantes, uma vez que suas atividades eram frequentemente associadas a perturbações e imoralidades, fossem elas comerciantes ou prostitutas. O ambiente formado por mulheres negras, portanto, era visto, sobretudo pelos poderes locais, enquanto espaço de confraternização, contrabandos, conspirações, libertinagem e atividades ilícitas de qualquer natureza. Fato é que a marcante presença feminina no comércio transborda nas documentações, bem como a capacidade destas mulheres em se destacar em meio aos demais enquanto elementos aglutinadores e promotores de instabilidade, preocupando as autoridades.

Luciano Figueiredo, em seu estudo sobre o trabalho feminino em Minas Gerais no século XVIII, nos fornece dados e subsídios que corroboram e asseveram o papel central das mulheres negras no comércio. O autor afirma que o pequeno comércio em Minas era de domínio absoluto feminino, contando, inclusive, com o respaldo das autoridades em garantir que ninguém mais se ocupasse dele.[274] Figueiredo atribui a massiva presença da mulher negra no comércio ao seu grande número em meio à

[271] FARIA (2004), p. 143.
[272] FIGUEIREDO (1999), SOUZA (2004).
[273] FIGUEIREDO (1999), p. 28.
[274] FIGUEIREDO (1999), pp. 35, 37-38.

população feminina[275], de forma que mulheres escravas e forras seriam as principais responsáveis pelo abastecimento dos principais centros urbanos, através de suas vendas e tabuleiros que se espalhavam pela capitania.[276] Segundo a argumentação do autor, poucas eram as atividades econômicas destinadas a mulheres, sendo o comércio a principal delas; desta forma, a maioria entre elas – sobretudo mulheres escravas e ex-escravas – viam na atividade comercial o único meio de sobrevivência.[277]

O autor, portanto, afirma que mulheres nesta sociedade não realizavam ofícios mecânicos, tampouco se dedicavam à extração mineral,[278] de maneira que restava a elas somente "os limitados rendimentos desse pequeno comércio", fazendo com que "a pobreza fosse um traço comum entre as mulheres que dele se ocupavam."[279] Ele afirma que os ganhos destas negras eram tão parcos que não lhes restava outra saída que não o meretrício, de forma a complementar suas rendas. Figueiredo alega que

> eram concretamente escassas as oportunidades para a inserção da mulher nas atividades produtivas na região das Minas, mesmo cabendo-lhe o controle sobre o pequeno comércio. A prostituição representou, neste sentido, também uma alternativa acessível para que mulatas e negras libertas, e muito raramente brancas, garantissem os meios para sua sobrevivência imediata e de seus dependentes.

Surpreende, no entanto, na própria documentação analisada pelo autor, o grande número de alvarás, bandos e ordens destinados a regularizar ou mesmo proibir as atividades comerciais realizadas por essas mulheres.[280] A presença destas negras e de seus tabuleiros parece ter incomodado sobremaneira as autoridades locais, ávidas por legislar sobre os ganhos deste grupo. Além de proprietárias de vendas, negras eram responsáveis pelo comércio volante e conseqüente abastecimento da região, inclusive nas áreas de mineração e faiscação, sendo frequentemente acusadas de desvio e contrabando dos jornais de escravos.[281] Com suas cheirosas e deliciosas mercadorias, estas vendeiras desvirtuavam os escravos de ganho, levando para si os frutos de seu dia de trabalho.[282]

---

[275] FIGUEIREDO (1999), p. 58.
[276] FIGUEIREDO (1999), p. 41.
[277] FIGUEIREDO (1999), p. 58.
[278] FIGUEIREDO (1999), p. 56.
[279] FIGUEIREDO (1999), p. 58.
[280] FIGUEIREDO (1999), p. 38.
[281] FIGUEIREDO (1999), pp. 61-62.
[282] Um bando decretado pelo governador Antônio de Albuquerque proibia "de irem mulheres com tabuleiros às lavras do ouro com pastéis, bolos, doces, mel, aguardente, e mais bebidas, que algumas

Mais do que isso, autoridades coloniais preocupavam-se com a maneira como estas mulheres se portavam publicamente e com suas maneiras "escandalosas" que embaralhavam os estatutos vigentes. Luciano Figueiredo afirma que

> Medidas mais concretas seriam tomadas (...) pelo governador da capitania, conde de Galveas, expulsando da comarca do Serro Frio as mulheres "de vida dissoluta e escandalosa" moradoras no arraial do Tijuco, pela indignação causada ao desfilarem pelas ruas e igrejas em cadeiras ou serpentinas acompanhadas de escravos e trajando "vestidos ricos e pomposos, e totalmente alheios e impróprios de suas condições", e que, por isso "se deve reputar como contágio dos povos e estragos dos bons costumes". Fruto talvez da desagradável situação que causavam essas negras e mulatas paramentadas em lugares públicos, freqüentados também pela elite branca, a medida revelava a intranquilidade resultante da incompatibilidade entre a aparência das mulheres e o lugar social racialmente definido que deveriam ocupar.[283]

Parece um tanto contraditório que governadores se mostrassem tão preocupados e chocados com os comportamentos e hábitos de mulheres supostamente pobres, "desclassificadas sociais", chegando a extremos como expulsão. Uma vez que as inúmeras providências tomadas pelas autoridades coloniais envolvendo mulheres negras diziam respeito à regularização de suas atividades comerciais, à preocupação com contrabandos e desvios de ouro e ao exagero com que se trajavam e portavam, seria mais plausível, portanto, considerarmos que era a possibilidade do acesso a riqueza entre essas mulheres o que mais preocupava os representantes de Sua Majestade. A necessidade de legislar sobre o pequeno comércio, delimitando produtos e áreas para sua realização, mostra como a presença destas mulheres se fazia marcante e como era comum encontrar seus tabuleiros em regiões onde o ouro era a moeda de troca. Cientes do que agradava este público específico, mulheres negras caminhavam com destreza e malícia em áreas de mineração, onde os consumidores, "seduzidos" pelas mercadorias e por quem as vendia, depositavam nos tabuleiros os ganhos do trabalho recente.

O argumento principal de Luciano Figueiredo para asseverar a pobreza destas mulheres, no entanto, reside no fato de que muitas apelavam para a prostituição,

---

pessoas mandam às ditas lavras e sítios em que se tira ouro dando ocasião a este se desencaminhar de seus senhores e ir dar a mãos que não pagam quintos a Sua Majestade (...). Bando de 1º de dezembro de 1710, APM, SC, cód. 7, ff. 12v-13 apud FIGUEIREDO (1999), p. 61.

[283] FIGUEIREDO (1999), pp. 83-84.

"expressão feminina da pobreza."[284] Acredito que a prostituição deva ser vista sob dois aspectos: primeiro, enquanto uma opção dessas mulheres; segundo, enquanto atividade realizada mais por escravas do que ex-escravas, uma vez que aquelas precisariam de ganhos mais imediatos, destinados a pagar os jornais de seus senhores e também suas alforrias, por exemplo. A associação entre prostituição e pobreza é, sem dúvida, coerente e condizente com a situação de muitas mulheres negras na capitania de Minas, mas não era a regra.

Sheila de Castro Faria, em seu trabalho sobre mulheres forras em São João Del Rei e no Rio de Janeiro, argumenta que, nesta sociedade, quem possuía escravos ou redigia testamentos e inventários, não poderia ser considerado pobre.[285] A autora argumenta, portanto, sobretudo no que diz respeito a estas negras forras possuidoras de inventários post-mortem e testamentos, que a pobreza atribuída a elas por contemporâneos ou por historiadores como Luciano Figueiredo, diriam respeito, mormente, à sua "paupérrima condição social", enquanto mulheres e ex-cativas. A noção de pobreza nestas sociedades de Antigo Regime, destarte, mascara quaisquer tentativas de acúmulo de riquezas por parte daqueles a quem nunca seria reconhecida uma ascensão social condizente à sua ascensão econômica.

Faria afirma que, mesmo realizando atividades como prostituição ou outros ofícios, foi na atividade comercial que mulheres encontraram melhores oportunidades de amealhar recursos, uma vez que esta atividade era de domínio absoluto feminino.[286] Se em Portugal, no entanto, este era um ofício realizado também por mulheres brancas, no Brasil colônia será exclusividade de mulheres negras.[287] A autora argumenta que a presença de cativas e forras no comércio teria estigmatizado esta atividade de tal maneira que mulheres brancas se viram obrigadas a abrir mão desta ocupação, agora marcada "pelo peso do *defeito mecânico.*"[288] Ela afirma, ainda, que a presença massiva de mulheres negras no comércio não seria oriunda da pobreza e da falta de oportunidades reservada a esta parcela de "desclassificados sociais", como teria alegado Figueiredo, mas sim uma opção consciente destas mulheres por um ofício que espelharia suas culturas de origem.[289] Posição semelhante adota Selma Pantoja em seu

[284] FIGUEIREDO (1999), p. 75.
[285] FARIA (2004), p. 144.
[286] FARIA (2004), p. 146.
[287] FARIA (2004), pp. 146-147.
[288] FARIA (2004), p. 149.
[289] FARIA (2004), p. 154.

artigo sobre "quitandeiras"[290]. Ao analisar a "dimensão atlântica" deste ofício, a autora constrói paralelos entre as costas africana e brasileira, mostrando como as "kitandas" e quitandeiras de Luanda tiveram eco e repercussão entre as negras que habitavam nosso território. Assim como ocorria nos centros urbanos da América portuguesa, em Luanda, as quitandeiras eram responsáveis pelo "abastecimento de gêneros de primeira necessidade", [291] além de controlarem "todo o pequeno comércio dentro da cidade", [292] vendendo alimentos, fazendas, amuletos, prata e ouro pelas ruas.[293] A origem africana da palavra – "kitanda"[294] – e as evidências da implementação desta herança em terras brasis – como a existência de uma "rua da Quitanda"[295] – são indícios da presença marcante destes negros e de suas culturas entre nós, o que corrobora a hipótese de que mulheres negras optariam por um ofício já realizado por elas ou por suas ascendentes outrora e alhures.

Castro Faria defende, portanto, que mulheres negras, por monopolizarem o pequeno comércio, apresentavam reais chances de enriquecimento, de que são evidências seus testamentos e inventários, onde estão registradas a posse de escravos, de utensílios, de jóias e dos mais variados bens. Através das vendas a retalho, estas mulheres não superaram os estigmas que a relegavam à pior posição que poderia ser ocupada nesta sociedade, mas dominaram os meios para uma possível ascensão econômica. Faria firma que

> O jesuíta Antonil, ainda no final do século XVII, alertou para a riqueza proveniente do setor de venda a retalho, que comparou a uma *chuva miúda aos campos, a qual continuando a regá-los sem estrondo, os faz muito férteis.* Trabalho de formiga, em suma, de onde o Estado soube tirar rendimentos. Por que, então, insistir na pobreza deste setor do comércio? Homens forros e, principalmente, mulheres libertas são vistos como pobres, não só no sentido de mal colocados na sociedade, mas também "pobres" no sentido econômico do termo. O primeiro foi um fato. Sobre o segundo, há vários indícios de que não passou da interpretação dos historiadores – e só dos historiadores, porque os contemporâneos, fossem senhores exploradores ou membros da administração, souberam identificar e se aproveitar do potencial de recursos que

[290] PANTOJA (2001).
[291] PANTOJA (2001), p. 49.
[292] PANTOJA (2001), p. 50.
[293] PANTOJA (2001), pp. 48 e 57.
[294] PANTOJA (2001), p. 46.
[295] PANTOJA (2001), p. 61.

> estas mulheres poderiam manipular, muitas vezes através da violência.[296]

Júnia Furtado, em trabalho sobre mulheres forras no Distrito Diamantino, atribui o enriquecimento destas mulheres à atividade mineradora da região e a "uma ética própria para constituir laços familiares e afetivos."[297] A partir da análise dos testamentos e inventários de 24 mulheres – 15 africanas e 9 crioulas - , Furtado chega a conclusão de que a famosa Chica da Silva – uma das 24 mulheres analisadas – não era uma exceção por ter conseguido enriquecer e se destacar entre seus pares;[298] mulheres forras possuíam estratégias de enriquecimento e conseguiram ascender na vida em liberdade, sobretudo em meios urbanos. Tendo como base o censo realizado no Distrito em 1774, a autora afirma que, das 212 mulheres de cor listadas, 155 viviam sós, enquanto chefes de seus próprios domicílios[299]; além disso, 66,6% das mulheres estudadas por ela não tinham filhos e 58,3% eram solteiras.[300] Em relação aos bens destas mulheres e aos seus principais investimentos, Júnia Furtado afirma que se limitavam a "escravos, ouro lavrado, jóias, bens imóveis e trastes de casa e de uso."[301] A aquisição de escravos representava o primeiro degrau para a ascensão e para o distanciamento de um passado em cativeiro, sendo um dos primeiros bens adquiridos por estas mulheres quando alcançavam a liberdade[302]; o ouro e as jóias, por sua vez, figuravam como uma importante opção de investimento numa sociedade instável e elitista. Furtado argumenta que "numa sociedade em constante deslocamento, o ouro, as pedras preciosas e os escravos, estes essenciais para extraí-los, valiam muito mais do que casas"[303], ou seja, bens como jóias ou quaisquer peças de metais preciosos poderiam ser empenhados, funcionando como poupanças compulsórias, além de ostentarem luxo e poder.[304] Ela afirma que

> As jóias e peças de ouro e prata eram símbolos exteriores de riqueza, ostentados nos colos e cabelos das mulheres na missa e nos dias de festa, mas também significavam

[296] FARIA (2004), p. 156.
[297] FURTADO (2001), p. 82.
[298] FURTADO (2001), p. 84.
[299] FURTADO (2001), p. 92.
[300] FURTADO (2001), pp. 92 e 95.
[301] FURTADO (2001), pp. 100-101.
[302] FURTADO (2001), p. 101.
[303] FURTADO (2001), p. 101.
[304] FURTADO (2001), p. 108.

> investimento, calculando-lhes o preço pelo peso em ouro lavrado e os quilates das gemas.[305]

Júnia Furtado, no entanto, acredita que o fato de serem em sua maioria solteiras e sem filhos, ou seja, sem herdeiros, seria o que teria levado estas mulheres a redigirem seus testamentos, ao contrário do que defendem autores como Sheila de Castro Faria e Eduardo França Paiva, para quem mulheres forras teriam redigido testamentos porque tinham bens a deixar.[306] A hipótese levantada por Furtado não me parece cabível, uma vez que muitas testadoras possuíam herdeiros, descendentes ou ascendentes, o que não as impediu de declarar os bens que detinham. Mais do que isso, a presença evidente de posses e riquezas são indícios mais do que suficientes da necessidade da redação do testamento, ato que se revelou bastante freqüente entre mulheres forras. Ida Lewkovics, em artigo sobre os forros em Mariana, Minas Gerais, entre os anos de 1730 a 1800, encontrou maioria de mulheres entre os testadores e inventariados analisados: em meio a 51 inventários e 27 testamentos, 49 eram de mulheres forras.[307] Sheila de Castro Faria também encontra uma predominância feminina entre testamentos de forros no Rio de Janeiro, onde mulheres eram responsáveis por um total de 67% dos testamentos deste grupo. Segundo a autora, mulheres forras, depois dos homens brancos "ou tidos como tal", eram as que mais redigiam este tipo de documento.[308]

A despeito das motivações, fato é que os testamentos deixam transparecer a ascensão destas mulheres e as cifras e padrões encontrados por Furtado reafirmam um *modus vivendi* adotado por elas: eram solteiras, não tinham filhos, eram comerciantes, investiam em escravos, jóias e bens imóveis. Indubitavelmente, o enriquecimento destas mulheres forras pode ser comprovado, tanto pela documentação quanto pelos relatos de cronistas e viajantes que viam nestas negras paramentadas e ornadas o retrato de uma sociedade contraditória. Historiadores, no entanto, parecem não chegar a um consenso sobre a ascensão social destas mulheres, esta mais difícil de ser comprovada. Eduardo França Paiva, por exemplo, defende que a ascensão econômica destas negras não era acompanhada por uma ascensão de seus status social. Ele afirma que "mesmo as que chegaram a conquistar fortuna nunca recebiam tratamento similar ao dispensado às mulheres brancas, ricas e de boa família, principalmente as portuguesas"[309], ou seja,

[305] FURTADO (2001), p. 108.
[306] FURTADO (2001), p. 93; FARIA (2004); PAIVA (1995).
[307] LEWKOWICZ (set.1988/fev.1989) apud FARIA (2004), p. 169.
[308] FARIA (2004), p. 169.
[309] PAIVA (1995), p. 128.

diante da impossibilidade de um melhor tratamento e de uma melhor colocação na hierarquia desta sociedade, restaria a elas, segundo Paiva, somente a possibilidade do enriquecimento e da ascensão econômica, o que "garantiria uma colocação social menos discriminada."[310] Júnia Furtado também analisa a possibilidade de acúmulo de riquezas por estas mulheres sob o mesmo viés, de forma que, para ela, esta possibilidade

> aberta às mulheres forras, não pode ser compreendida como sintoma de uma tolerância e de uma benignidade das relações raciais no Brasil, que se teriam constituído sob a forma de uma *democracia racial*. Frequentemente, a ascensão dessas mulheres era muito mais econômica do que social (...).[311]

Sheila de Castro Faria também compartilha desta concepção, ressaltando que, embora tenha ocorrido, a ascensão social foi muito mais rara e difícil de ser comprovada do que o enriquecimento entre mulheres forras.[312]

Márcio Soares, porém, faz importante ressalva em relação a esta questão. Segundo o autor, o alcance de um melhor *status* por parte destas negras não deve ser julgado com base na totalidade da sociedade, ou seja, a ascensão delas deve ser relativizada, tendo como base de comparação o grupo ao qual elas pertencem. Soares assim se posiciona:

> Que a mudança do estatuto jurídico de escravo para forro era socialmente prevista e assimilável é ponto pacífico, mas a questão que a historiografia se coloca é a seguinte: a escalada nas hierarquias da sociedade levada a cabo por descendentes de escravos era capaz de produzir algum prestígio social? Certamente que a resposta seria negativa se levarmos em conta apenas os valores daquelas pessoas de maior qualidade posicionadas nos estratos sociais mais elevados, porém acredito que entre os de igual condição jurídica e para aqueles que permaneciam no cativeiro, a ascensão social de não brancos – por menor que fosse – se fazia notar. Este me parece um ponto essencial do problema: numa sociedade em que as chances de mudança de estatuto jurídico e social de um estrato mais baixo para um muito mais alto eram reduzidíssimas quanto maior fosse a distância entre eles, contava mais aos indivíduos a possibilidade de se distanciarem de seus pares e, por extensão, daqueles situados nos estratos sociais inferiores. Em minha opinião, era isso que definia o

[310] PAIVA (1995), p. 100.
[311] FURTADO (2001), p. 84.
[312] FARIA (2004), p. 143.

> prestígio social ao alcance dos libertos e dos pardos livres.[313]

Segundo Márcio Soares, portanto, estas mulheres alcançavam ascensão social entre seus pares, se distanciando deles e daqueles que estavam abaixo delas por meio do acúmulo de riquezas. Hipótese plausível, portanto, considerarmos que mulheres forras alcançavam uma ascensão social "relativa" nesta sociedade, através de suas fortunas, de seus comportamentos e do estilo de vida que almejavam desfrutar.

Independentemente de considerarmos a ascensão destas mulheres como social ou não, fato é que o enriquecimento de mulheres negras forras era fato notório e notável, impossível de ser ignorado ou relegado a categoria das "exceções". O exagero dos trajes e o luxo com que se ornavam, faziam com que essas mulheres embaralhassem a estrutura hierárquica vigente, fazendo parte de uma categoria "transitória", fluída, difícil de ser encaixada ou reconhecida pelas divisões sociais da época.

Sem dúvida, a instituição da escravidão transformaria os estatutos da sociedade do Brasil colônia, forçando os limites das categorias já existentes e criando outras novas, capazes de dar conta destes indivíduos egressos do cativeiro, sem uma posição social definida. Oscilando entre o mundo dos escravos e dos livres, homens e mulheres forros, de forma a reafirmar e assegurar sua obscura liberdade, fariam uso de diferentes mecanismos e estratégias que tornassem clara e reconhecível esta recente conquista. O enriquecimento, portanto, foi a via mais legitimadora e viabilizadora da possível ascensão destes negros e negras, conferindo a eles parcas armas de barganha nesta desigual sociedade.

O acúmulo de pecúlio por mulheres forras, largamente discutido ao longo deste capítulo, estava estreitamente vinculado à necessidade de exteriorizar esta condição. Mulheres negras, quando de posse de bens e riquezas, tornavam visíveis suas conquistas, através de seus trajes, adornos, posturas e comportamento. Traziam em si e consigo os caracteres necessários para que os demais conseguissem perceber e "ler" o que suas roupas e jóias estavam querendo demonstrar. Quando analisamos esta "linguagem visual"[314] sob a perspectiva do Antigo Regime, vemos o quanto a "vida em colônia" contribuiu para "embaralhar" categorias e permitir o surgimento de novas, adaptadas ao contexto peculiar aqui encontrado. A tentativa de adaptação de uma estrutura rígida e hierárquica a uma sociedade escravista como a do Brasil colônia

[313] SOARES (2006), p. 551.
[314] LARA (2007), pp. 86-87.

forçará o surgimento de “exceções” e “peculiaridades”, que se consolidarão enquanto traços marcantes desta sociedade. Como afirmou Charles Expilly, “estamos no Brasil, é preciso não esquecer. Os que conhecem o lugar onde se movimentam os meus personagens compreenderão a parte que cabe à influência que a escravidão exerce sobre eles.”[315]

A Escravidão no Atlântico português e a América portuguesa no Antigo Regime

Espelhando a organização social do Reino, na América portuguesa a suposta divisão da sociedade em “estamentos” dá lugar à construção de uma organização própria, com hierarquias, privilégios e prerrogativas determinadas pelo contexto que era aqui encontrado. Indubitavelmente, a presença da escravidão é o grande fator responsável por essa peculiaridade em nossa organização social colonial, sendo responsável pelo agravamento das desigualdades sociais e pelo surgimento de uma rede hierárquica fluida, com infinitas possibilidades de manobra.

Hebe Mattos, ao analisar a instituição da escravidão em Portugal e sua posterior implantação na América, vai de encontro às tradicionais teses da historiografia, que a atribuem a fatores econômicos e religiosos[316], ao considerar a “legitimidade e a existência prévia da instituição da escravidão no Império português como condição básica para o processo de constituição de uma sociedade católica e escravista no Brasil colonial.”[317] A escravidão, portanto, encontra terreno fértil nestas sociedades de Antigo Regime, “enquanto sociedades que legitimam e naturalizam as desigualdades e hierarquias sociais.”[318]

A contínua expansão portuguesa a partir do século XV colocaria o Império e sua “engessada” organização social diante do dilema da incorporação de novos elementos, como foi o caso dos africanos e seus descendentes.[319] Como bem coloca Mattos, a expansão e “transformação da sociedade portuguesa na época moderna tendeu a criar uma miríade de subdivisões e classificações no interior da tradicional representação das três ordens medievais (...).”[320] Sem dúvida, a presença do negro na sociedade forçará os

[315] EXPILLY (1977), p. 89.
[316] MATTOS (2001), p. 143.
[317] MATTOS (2001), p. 143.
[318] MATTOS (2001), p. 143.
[319] MATTOS (2001), p. 144.
[320] MATTOS (2001), p. 144.

limites das hierarquias pré-estabelecidas e será responsável pela gênese de uma sociedade substancialmente diferente daquela encontrada no Reino.

Já no século XVII, africanos e seus descendentes fariam parte das referências aos estatutos de mancha de sangue, assim como mouros e judeus.[321] O grande diferencial, no entanto, é que a "vida em colônia" - onde os limites e barreiras eram mais flexíveis e cuja população formava um mosaico complexo de gradações de cor e condição – permitiria, a esses excluídos, possibilidades de ascensão e "limpeza".[322] Exemplo emblemático das possibilidades de honrarias por parte de negros, possibilitadas pelo "viver em colônia", foi o caso dos combatentes do Regimento dos Negros, Crioulos e Mulatos, na guerra contra os holandeses em Pernambuco. Henrique Dias, líder do Terço dos Negros, dito "crioulo forro", receberia de Felipe III a promessa de foro de fidalgo e a mercê de Cavalheiro de uma das Ordens Militares, em 1638, em recompensa pelos serviços prestados na defesa da cidade de Salvador.[323] Receberia, ainda, o título de *Governador dos Crioulos, Negros e Mulatos* por Carta Patente do Conde da Torre, em 1639[324] e a comenda do Moinho de Soure, da Ordem de Cristo, após a Restauração.[325] Antônio Gonçalves Caldeira, Terceiro Mestre de Campo do Terço dos Negros, receberia de Afonso VI, por seus serviços prestados na guerra contra o quilombo de Palmares, a mercê do hábito da Ordem de Santiago[326], tendo o rei o dispensado de seus "defeitos"[327]. Domingos Rodrigues Carneiro, Mestre-de-Campo do Terço de Henrique Dias em 1694, foi agraciado com a mercê do hábito da Ordem de Avis por seus serviços prestados em Palmares.[328] D. Pedro II teria dispensado Carneiro de trazer informações sobre seus avós, alegando que "todos eles haviam 'nascido, vivido e morrido em Angola'"[329]. A Mesa de Consciência e Ordens, no entanto, não concordou com a liberalidade do rei e se colocou contra a nobilitação de Rodrigues Carneiro sob alegação de que "se tratava de um preto, ex-escravo e filho de escravos, sobre o qual não se poderia lançar o hábito da Ordem de Avis; parecer que foi, então, seguido por D. Pedro II"[330]. Segundo Hebe Mattos, em todos os processos de

[321] MATTOS (2001), p. 149.
[322] MATTOS (2001), p. 149.
[323] MATTOS (prelo), pp. 2-3.
[324] MATTOS (prelo), p. 3.
[325] MATTOS (prelo), p. 3.
[326] MATTOS (prelo), p. 9.
[327] MATTOS (prelo), p. 10.
[328] MATTOS (prelo), p. 10.
[329] MATTOS (prelo), p. 11.
[330] MATTOS (prelo), p. 11.

habilitação levantados, o caso de Domingos Rodrigues Carneiro é o primeiro em que a cor preta é vista como impedimento para o recebimento do hábito das Ordens Militares[331]. A autora firma ainda que

> Os significados da cor preta eram bastante ambíguos até então, como as relações diplomáticas com as monarquias africanas, a incorporação das guerras pretas às tropas portuguesas e a concessão de mercês a Henrique Dias e seus sucessores demonstravam. Tal ambigüidade começava a desaparecer no contexto atlântico, na medida em que se consolidava uma sociedade escravista nas Américas. Em finais do século XVII, a simples menção da cor preta passava a denotar presunção de origem escrava.[332]

O exemplo da nobilitação de Henrique Dias e seus sucessores deixa claro que, ao passo que se consolidava na América uma sociedade colonial escravista, cada vez mais a cor negra estaria associada a um passado em cativeiro, pesando sobre aqueles de pele escura, os mais severos estigmas. Restava a esta multidão de negros, portanto, africanos e seus descendentes, alforriados e livres, fazer uso das engrenagens e estruturas próprias desta sociedade de Antigo Regime e diferenciar-se. Resultado direto da presença massiva da descendência africana no Novo Mundo é a multiplicação das categorias sociais e classificações[333], que procuravam dar conta da emergência de grupos que não mais se encaixavam em antigos padrões.

Silvia Lara, em brilhante trabalho sobre a América portuguesa setecentista, analisa este impacto da escravidão sobre a configuração de uma sociedade de Antigo Regime típica do Brasil colonial. A autora começa por definir as sociedades de Antigo Regime como sociedades onde "imperavam as diferenças" e onde "a arquitetura social previa para cada um o seu lugar, numa rede ordenada e hierarquizada de posições."[334] Estas "diferenças", portanto, eram responsáveis por delimitar o lugar social do indivíduo e deveriam ser claras e visíveis. Ao ostentar o lugar ocupado[335] ou ao reconhecer a "qualidade" de outrem, ganha destaque nesta sociedade a linguagem das marcas físicas[336], dos vestuários e adornos. Como bem afirma Lara, "esta era uma

[331] MATTOS (prelo), p. 11.
[332] MATTOS (prelo), p. 12.
[333] MATTOS (2001), p. 155.
[334] LARA (2007), p. 84.
[335] LARA (2007), p. 86.
[336] LARA (2007), p. 86.

sociedade que se mostrava e precisava ser vista."[337] Esta "linguagem visual", portanto, de suma importância, era estabelecida e rigorosamente regulamentada por legisladores[338], de forma a evitar que categorias sociais se "embaralhassem":

> A linguagem dos trajes tornava visível e exibia aos sentidos a hierarquia social. Revelador dos jogos hierárquicos no interior dos quais as diferenças eram mostradas, o tema das roupas e ornatos torna-se particularmente interessante para a análise que pretenda avançar em busca dos modos de dominação social e das distinções situadas além daquelas praticadas por nobres e pessoas de maior qualidade[339].

As determinações, leis, alvarás e pragmáticas que regulavam os trajes e adornos no Reino, valiam para todo o Império português.[340] No caso específico da América portuguesa, estas leis deveriam dar conta da imensa população de negros que aqui havia e regulamentar, também, quais trajes e adornos seriam permitidos e apropriados a pessoas de semelhante condição. Segundo Silvia Lara, porém, até a Pragmática de 1749 não havia tido nenhuma lei especificamente voltada para a roupa dos escravos[341], embora isso não signifique que esta não fosse uma questão preocupante. A autora afirma que diversas correspondências trocadas entre autoridades coloniais e reinóis denunciam a preocupação com o traje, sobretudo, das escravas:

> Em 1696, em resposta a um pedido do governador-geral do estado do Brasil, duas cartas régias de conteúdo semelhante já haviam proibido que elas usassem vestidos de seda, cambraias, holandas com ou sem rendas e brincos de ouro ou prata, como forma de reprimir 'a demasia do luxo, de que usam no vestir as escravas desse Estado, e devendo evitar-se este excesso, e o ruim exemplo que deles pode seguir, à modéstia e compostura dos senhores das mesmas escravas e suas famílias e outros prejuízos igualmente graves'.[342]

Como o trecho acima citado deixa claro, antes mesmo de uma lei que regulasse o traje de *negros, escravas* já sofriam sanções e tinham seus vestuários e adornos limitados. Lara afirma, porém, que, embora incidissem somente sobre as escravas, uma vez na Colônia, estas determinações acabavam por englobar as *negras,* de um modo

[337] LARA (2007), p. 86.
[338] LARA (2007), p. 86.
[339] LARA (2007), p. 87.
[340] LARA (2007), p. 91.
[341] LARA (2007), p. 94.
[342] LARA (2007), p. 96.

geral. Como já foi dito, a escravidão mudaria as configurações hierárquicas, acrescentando outros caracteres significativos. Assim como o vestuário e ornatos, a cor da pele, no Brasil colônia, fazia parte da linguagem simbólica desta sociedade de Antigo Regime, associando aqueles que traziam a indisfarçável origem africana a um passado em cativeiro.[343]

A pragmática de 1749 consolidaria essa indistinção entre negros, ao proibir o luxo não somente às escravas, "mas a todos os negros e mulatos das Conquistas."[344] Associando cor à condição social, não importava se esses negros eram cativos, forros ou livres, este decreto reservaria o luxo somente para os brancos.[345] A radicalidade desta Pragmática, - que "proibia tecidos finos, ouro ou prata, 'por mínimo que seja', nos trajes de todos os 'negros e mulatos que assistem nas Conquistas', com penas que incluíam açoites e degredo"[346] – porém, não encontrou eco do lado de cá do Atlântico, e foi anulada meses depois por pressão de autoridades coloniais.[347] Esta anulação é um interessante exemplo das constantes negociações entre Metrópole e Colônia, onde fica claro que, diante da impossibilidade de fazer valer suas determinações em todos os cantos do Império, o Reino era obrigado a deixar a cargo de autoridades coloniais a real aplicabilidade de certas ordens, bem como a melhor maneira de adaptá-las à realidade particular da Colônia.[348]

A questão que aqui se coloca é a de pensarmos porque que leis que regulamentavam trajes de pessoas de "menor qualidade" foram feitas especificamente para o Reino do Brasil. Ora, o exagero e o luxo dos habitantes da América portuguesa era fato notório, e foram muitos os cronistas e viajantes que registraram sua surpresa diante de demasiada pompa.[349] Voltamos aqui para a questão do "viver em colônia" e para os espaços de manobra que a ordenação social mais flexível e subdividida do Brasil colônia oferecia para os "plebeus" vindos do Reino. Distante das estruturas mais rígidas do Antigo Regime português e privilegiados por uma maior possibilidade de ascensão, pessoas de "menor qualidade" "assumiam ares de nobreza quando chegavam à América

[343] LARA (2007), p. 100.
[344] LARA (2007), p. 102.
[345] LARA (2007), p. 102.
[346] LARA (2007), p. 104.
[347] LARA (2007), p. 104.
[348] LARA (2007), p. 104.
[349] LARA (2007), p. 106.

ou Ásia."[350] Esta nobreza, por sua vez, não era uma nobreza de sangue, mas sim aquela oriunda do enriquecimento, da ostentação e do luxo. Como afirma Silvia Lara,

> Não se tratava simplesmente de um luxo ou de 'desregramentos [...] [que] alastravam-se pelo povo' indiscriminadamente, embaralhando as categorias sociais. Eram pessoas de menor condição que queriam ter 'tratamentos maiores' e, por isso, assumiam os tais 'ares de nobreza' ao cruzarem o Atlântico.[351]

Além do exagero e do luxo no trajar, a presença marcante de negros e escravos possibilitava aos habitantes do Brasil acrescer novos caracteres e símbolos a sua linguagem visual. Possuir escravos era algo comum nesta sociedade[352] e senhores viam nestes cativos uma maneira de exibir e ostentar um lugar social conquistado.[353] Era hábito comum entre as senhoras se fazer acompanhar de séqüitos de escravas ricamente trajadas, como complemento de suas capas, sombrinhas e cadeirinhas senhoriais.[354] Notamos, portanto, que todos os símbolos de distinção eram usados ao mesmo tempo, de forma a passar uma mensagem clara e "legível". Nesta sociedade, onde todos estavam acima ou abaixo de alguém[355], o lugar social deveria ser defendido com todas as armas possíveis: o exagero, o luxo e a ostentação, que invariavelmente atingiriam os negros e pessoas de "menor qualidade". Como afirma Lara,

> Não se tratava apenas de observar a existência do luxo ou de séqüitos e palanquins, mas de marcar sempre que eram várias as escravas, riquíssimas as sedas e muitas as jóias: é a sobreposição de símbolos de distinção que parece se destacar. Ao luxo das roupas acrescenta-se o das jóias e cadeirinhas senhoriais e, a este, o das vestes das numerosas escravas. Talvez, de forma análoga aos superlativos tão utilizados nos textos do período, o exagero, aqui, tenha tido uma função mais que simbólica.[356]

Indubitavelmente, este exagero tinha uma função mais que simbólica. Tratava-se da única maneira de tornar visível o lugar na hierarquia social e de fazê-lo ser reconhecido. Este exagero ganha novas dimensões quando o transpomos para o contexto dos africanos e seus descendentes. Senhoras vestiam ricamente seus escravos,

[350] LARA (2007), p. 108.
[351] LARA (2007), pp. 108-109.
[352] LARA (2007), p. 113.
[353] LARA (2007), p. 110.
[354] LARA (2007), pp. 112-113.
[355] LARA (2007), pp. 124-125.
[356] LARA (2007), p. 113.

usavam sombrinhas e cadeirinhas de arruar; homens usavam bengalas e espadins. O que faziam os negros para se diferenciar dos demais? Embora nunca pudessem esconder sua origem africana, mulheres negras souberam se inserir com maestria nesta sociedade de Antigo Regime, fazendo uso da linguagem simbólica dos trajes e adornos a seu favor. A indistinção entre cativas, livres e libertas obrigou estas mulheres negras, principalmente as alforriadas, a cuidarem de suas roupas e adornos de forma a diferenciá-las daquelas que se encontravam em cativeiro[357]:

> Do lado de cá do Atlântico, muitas mulheres livres e ricas, mas de pele escura, precisaram usar vestes luxuosas e aumentar as voltas de seus colares para que sua aparência não deixasse dúvidas sobre sua condição social.[358]

Apesar de destacar o luxo de mulheres negras, Silvia Lara não particulariza o grupo das mulheres forras. Como já foi dito anteriormente, mulheres forras formavam um grupo bastante peculiar no Brasil colônia, eram hábeis comerciantes, dominavam o comércio a varejo e eram o grupo mais rico depois dos homens brancos. Poucas casaram e tiveram filhos, embora tenham formado suas "famílias" com suas escravas e crias, a quem deixaram seus bens e ensinaram seu ofício. Investiam em escravos, jóias e prédios e, além do comércio, formavam redes de crédito onde as jóias eram o principal bem empenhado.

Nada mais óbvio, portanto, deduzirmos que, além de escravas refletindo a riqueza de seus senhores, mulheres negras que usavam trajes suntuosos, sedas e jóias – "embaralhando" as hierarquias e burlando ordens vindas do Reino – eram figuras comuns nesta sociedade, onde o enriquecimento possibilitava uma ascensão informal. Mulheres negras forras, portanto, constituem exemplo emblemático da originalidade de se implantar uma estrutura social de Antigo Regime no Novo Mundo, onde a escravidão era um dos pilares de sustentação. Apesar dos estigmas que a cor e o passado em cativeiro impunham a elas, a ascensão econômica, contudo, permitia certa ascensão social a partir do uso dos signos de distinção. A maneira como se portavam e como eram vistas – enquanto mulheres ricas, vestidas com luxo, hábeis comerciantes, donas de escravos – conferiam a elas um lugar diferenciado, afastando-as, mesmo que

[357] LARA (2007), pp. 121-122.
[358] LARA (2007), p. 124.

momentaneamente, do cativeiro.[359] Nesta batalha cotidiana pela afirmação social, as roupas e adornos são protagonistas. Como afirma Lara,

> Ostentados também pelas negras, os adornos mostravam claramente sua posição na cadeia hierárquica, marcando diferenças importantes, capazes de separar as livres e libertas das que eram escravas.[360]

Adornos e roupas de mulheres negras, porém, possuem uma outra dimensão que extravasa a questão da ostentação, do luxo e da necessidade de afirmação social. Mais do que analisar decretos, leis e alvarás, talvez devamos procurar entender porque essas mulheres usavam esses adornos em abundância – a ponto de incomodar autoridades reinóis – e quais significados eles possuíam para elas. Embora tenham percebido as estratégias de sobrevivência nesta terra estrangeira e delas tenham se apropriado, mulheres africanas trouxeram de suas terras de origem culturas próprias, assim como formas típicas de adornar o corpo. Jóias e adereços, feitos dos mais diversos materiais, tinham significados vários para estas mulheres e para aqueles que compartilhavam de uma mesma cultura de origem. Como bem destaca Silvia Lara,

> Além dos aspectos identitários, que variavam segundo os grupos de procedência, o uso de adornos e trajes de seda pelas escravas certamente possuía outros significados, bem distantes daqueles vislumbrados pelos olhares de senhores e autoridades coloniais. Várias pulseiras, muitas voltas num colar, vestes de seda com enfeites de ouro ou sapatos podiam significar, aos olhos de africanos e de seus descendentes, outras coisas. Podiam ser sinais de outras distinções, decodificadas a partir de critérios não europeus.[361]

Jóias e adornos reuniam, portanto, uma enorme carga cultural, funcionando como alegorias religiosas e como elementos de afirmação identitária.[362] Para estas mulheres, que traziam consigo referências de uma cultura deixada para trás, estes objetos simbolizavam o passado, a tentativa de encontrar pares e um caminho para se inserir nesta nova sociedade.

Os trabalhos de Hebe Mattos e Silvia Lara, aqui repetidamente citados, são esclarecedores ao nos permitirem entender e visualizar o papel dos africanos e de seus descendentes nesta sociedade do Brasil colônia. A paulatina inserção desta multidão de

[359] LARA (2007), p. 124.
[360] LARA (2007), p. 122.
[361] LARA (2007), p. 118.
[362] LARA (2007), p. 118.

negros, pardos e mulatos em nossa estrutura social foi acompanhada de mudanças nas mais diferentes esferas, de forma que a tentativa de criar espaços diferenciados e categorias capazes de dar conta desta multidão heterogênea, obrigou o surgimento de novas leis, estatutos, pragmáticas, de novos comportamentos, hábitos, formas de tratamento. A inserção do elemento negro numa sociedade tida como de Antigo Regime, onde existia a possibilidade deste mesmo negro em abandonar a sua categoria inicial – de escravo – e gerar descendência, cobraria o preço da sua contradição interna através das muitas "exceções" e concessões feitas, necessárias para abarcar esta parcela crescente e mutante da população.

O grupo formado pelas mulheres forras é exemplo emblemático das concessões que a sociedade hierárquica existente no Brasil foi obrigada a fazer quando confrontada com a avalanche de escravos vindos do continente africano.

Capítulo 3

Cultura material, enriquecimento e ascensão de mulheres forras em São João Del Rey.

A análise da vida das mulheres forras no Brasil - no caso específico deste trabalho, em Minas Gerais -, exige um mergulho nas fontes de época e um estudo atento e minucioso destes "testemunhos oculares". O corpo documental coletado para a realização deste trabalho engloba, sobretudo, fontes cartorárias, como os testamentos e inventários.

Os testamentos foram fotografados no Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey e, posteriormente, transcritos. Aqueles que constituíram o objeto de pesquisa desta dissertação foram coletados ao longo de 39 livros.[363] Destes livros, selecionei 200 testamentos de mulheres, sendo 108 testamentos de mulheres livres e 92 testamentos de mulheres forras.

Pretendo, a partir da análise destas fontes e quantificação dos dados, traçar um panorama da vida destas mulheres, ressaltando as peculiaridades e diferenças que fizeram das mulheres forras um grupo tão peculiar. Como já tratado no primeiro capítulo, os testamentos são documentos muito ricos, que "expressam modos de viver coletivos e informam sobre o comportamento, quando não de uma sociedade, pelo menos de grupos sociais."[364] Justamente em decorrência da necessidade de reconhecer as características próprias destas mulheres alforriadas, a comparação se faz necessária, justificando a análise não só dos testamentos das forras, mas também das mulheres que se declararam livres.

Antes de um exame mais profundo e reflexivo das fontes, procurei identificar estas mulheres por suas características e atributos mais óbvios e imediatos, de forma a reconhecer particularidades mais marcantes, que poderiam ou não confirmar o que a historiografia tem defendido sobre estes personagens históricos. Preliminarmente, busquei nos documentos informações referentes ao estado matrimonial destas mulheres, se elas declaravam ter ou não filhos e se afirmavam ter ou não escravos. Posteriormente a esta primeira análise, me dediquei ao exame minucioso dos bens arrolados e às diferenças que eles evidenciaram.

---

[363] Os livros são os seguintes: Livros 1 (1765-1789), 2 (1776-1779), 3 (1779-1780), 5 (1782-1783), 7 (1787-1789), 9 (1791-1793), 10 (1792-1794), 11 (1794-1795), 12 (1794-1796), 13 (1796-1798), 14 (1801-1805), 15 (1805-1807), 16 (1807-1808), 17 (1808-1810), 18 (1811-1813), 20 (1813-1815), 21 (1815-1816), 22 (1815-1817), 23 (1816-1821), 24 (1815), 25 (1816-1817), 26 (1817-1818), 27 (1819), 28 (1819-1821), 30 (1822-1823), 31 (1824), 32 (1824-1826), 35 (1829-1830), 36 (1820-1822), 39 (1823-1824), 40 (1826-1828), 42 (1829), 43 (1810-1811), 48 (1828-1829), 52 (1831-1834), 54 (1833-1834), 55 (1834-1837), 56 (1837-1839), 61 (1848-1851).

[364] PAIVA (1995), p. 29.

Mulheres livres em São João Del Rey

Os testamentos de mulheres livres coletados perfazem um total de 108, ou seja, 54.27% do total de testamentos. Em meios a estas mulheres, 34 eram viúvas, 34 solteiras, 37 casadas e 3 não declararam estado matrimonial. Entre elas, 48 declararam ter filhos, enquanto 58 declararam não tê-los e 2 nada afirmaram. Um total de 62 mulheres, ou seja, 57.40% do total de livres, afirmou possuir escravos. Este panorama, que nos fornece uma maioria de mulheres casadas, sem filhos e com escravos, possui pequenas sutilezas se o esmiuçarmos tendo como parâmetro o estado matrimonial destas mulheres.

Entre as viúvas, 31.48% do total de livres, predominam as mulheres com filhos: 64.70%. Constituem as mulheres viúvas, também, 37% daquelas testadoras livres que declararam a posse de cativos. Entre as mulheres solteiras, também perfazendo a cifra de 31.48% do total, predomina, porém, uma maioria esmagadora de mulheres sem filhos: 76.47%. No que diz respeito à posse de escravos, solteiras apresentam um número um pouco menor daquele registrado entre as viúvas: 32.26%. Já entre as casadas, maioria entre as testadoras livres (34.26%), detectamos uma leve vantagem para as que declaram sua prole: 51.35%. São as casadas, também, responsáveis pela menor cifra entre aquelas que declararam a posse de cativos: 29%. Mulheres casadas e viúvas, portanto, em sua maioria, declararam ter filhos, cabendo às viúvas uma maior participação na posse de escravos. Por outro lado, solteiras, em maioria esmagadora, afirmaram não ter filhos, sendo elas responsáveis por uma participação mais significativa na posse de cativos do que as casadas.

Quadro 1 - Mulheres livres em São João del Rey: estado matrimonial, descendência e posse de escravos (1765-1851)

	Total (%)	Com filhos (%)	Sem filhos (%)	Que não declararam ter ou não filhos (%)	Com escravos (%)
Mulheres livres viúvas	34 (31.48%)	22 (64.70%)	12 (35.29%)	-	23 (67.64%)
Mulheres livres solteiras	34 (31.48%)	6 (17.64%)	26 (76.47%)	2 (2.94%)	20 (58.82%)
Mulheres livres casadas	37 (34.26%)	19 (51.35%)	18 (48.65%)	-	18 (48.65%)
Mulheres livres que não declararam estado matrimonial	3 (2,77%)	1 (33.33%)	2 (66.66%)	-	1 (33.33%)
Mulheres livres (total)	108	48 (44.44%)	58 (53.70%)	2 (1.85%)	62 (57.40%)

Fonte: Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey.

Mulheres forras em São João Del Rey

Os testamentos de mulheres que se identificaram como forras somam 92 em meio aos 200 coletados. Dentre elas, 21 eram viúvas, 40 solteiras, 24 casadas, uma divorciada e 6 não declararam seu estado matrimonial. Deste total de alforriadas, 29 declararam ter filhos, ao passo que 62 (67,4%) afirmaram não tê-los e uma única mulher nada declarou em relação à existência de descendentes. No que diz respeito à posse de escravos, 59 mulheres forras declararam tê-los, ou seja, impressionantes 64.13% do total. Temos, portanto, uma maioria de mulheres forras solteiras, sem filhos e possuidora de cativos.

Ao contrário do que foi identificado para as mulheres livres em São João Del Rey, de acordo com as fontes, as mulheres forras solteiras perfazem a cifra de 43.47% do total. Dentre as solteiras, 40% declararam ter filhos. Cabe às casadas o segundo lugar, constituindo 26.08% deste total, em meio às quais somente 25% afirmaram ter filhos. Entre as viúvas, que respondem por 22.82% do total de forras, apenas 23.8%

declararam sua prole. Encontramos, surpreendentemente, uma divorciada em meio a estas mulheres. Josefa Gonçalves de Matos, africana oriunda da Costa da Mina, fez seu testamento no ano de 1777 e nele atribui seu estado matrimonial ao comportamento inadequado de seu marido.[365] O trecho a seguir ilustra claramente os motivos pelos quais Josefa se viu impelida a dar fim a seu matrimônio:

> (...) depois de liberta contraí matrimônio com Eusébio Monteiro Crioulo que comprei a Manoel Monteiro com tão má sorte que contraiu vários empenhos estragando meus bens em vícios e adultério com más mulheres e vida licenciosa tratando-me com rigor e pancadas, injúrias [desordenadas] de sorte que gravando-me os bens com empenhos tem dois que me tirou fizemos divórcio por autoridade ordinária e avaliados os bens, e conta aos empenhos fizemos contrato por obrigação de que o que fizemos bens pagaria os empenhos, e mais não se comunicaríamos sendo casal e não querendo [...] ficar com os empenhos em poder dele os tomei a meu cargo de quem sempre tenho vivido oprimida, e atropelada para dar conta de mim e sendo o divórcio no ano de mil setecentos e cinqüenta e três como já e também alguns tempos dantes até este presente tempo nunca fez vida marital comigo nem em todo este tempo houveram entre nós atos conjugais porque logo ausentando-se como já antes em ausências andava nunca mais me buscou nem a minha casa nem me socorreu nas gravíssimas enfermidades que tenho padecido de muitos anos padeço pondo-me por minhas muitas vezes próxima da morte, e nunca me tendo nem trazendo cousa alguma de bens para o casal antes extraindo dele roubando empenhando destruindo os meus bens que com trabalho, e minha indústria adquiri sempre até o presente [não] possuía bens alguns por herança que nunca tive.[366]

Segundo a testadora, mesmo após ter comprado a liberdade de seu marido, Josefa só teria recebido dele ingratidão e desrespeito. Mesmo os bens conquistados por seu "trabalho e indústria" foram usurpados por ele que nada fez para contribuir com as riquezas do casal. A testadora, dona de escravos e de terras de cultura e minerais, declarou não ter filhos.

Em relação à posse de escravos, 71.42% das viúvas declararam tê-los, ao passo que 67.5% das solteiras e 58.3% das casadas o fizeram. Como dito acima, Josefa, a única divorciada, também declara a posse de cativos.

[365] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Josefa Gonçalves de Matos, 1777.
[366] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Josefa Gonçalves de Matos, 1777.

De acordo com as cifras apresentadas podemos inferir, portanto, que a maioria das mulheres forras, sendo elas casadas, solteiras, viúvas ou divorciada, não tinha filhos. Concluímos, também, que a maioria delas, em todos os estados matrimoniais citados, possuía escravos. Mulheres forras, portanto, são, em sua maioria, solteiras, sem filhos e possuidoras de cativos.

Quadro 2 - Mulheres forras em São João del Rey: estado matrimonial, descendência e posse de escravos (1765-1851)

	Total (%)	Com filhos (%)	Sem filhos (%)	Que não declararam ter ou não filhos (%)	Com escravos (%)
Mulheres forras viúvas	21 (22.82%)	5 (23.8%)	16 (76.2%)	-	15 (71.42%)
Mulheres forras solteiras	40 (43.47%)	16 (40%)	24 (60%)	-	27 (67.5%)
Mulheres forras casadas	24 (26.08%)	6 (25%)	18 (75%)	-	14 (58.3%)
Mulheres forras divorciadas	1 (1.08%)	0	1 (100%)	-	1 (100%)
Mulheres forras que não declararam estado matrimonial	6 (6.52%)	2 (33.33%)	3 (50%)	1 (16.66%)	2 (33.33%)
Mulheres forras (total)	92	29 (31.52%)	62 (67.39%)	2 (2.17%)	59 (64.13%)

Fonte: Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey.

Em meio ao grupo das mulheres forras, além da classificação por estado matrimonial, faz-se necessária, ainda, uma análise que tenha como parâmetro a origem destas mulheres. Agrupei, portanto, as mulheres forras que declararam ter uma origem africana, de forma que traços peculiares a este grupo pudessem ser notados.

O primeiro aspecto notado é que as forras africanas constituem maioria entre as alforriadas: são 69 as mulheres que declaram ser oriundas do continente africano, ou seja, 75% das mulheres forras. Entre elas, 4.34% não declararam estado matrimonial, 1.45% era divorciada, 23.18% eram viúvas, 26.08% eram casadas e a maioria, 44.92%,

era solteira. As africanas viúvas em maioria esmagadora, 81.25%, não tinham filhos e o mesmo foi notado para as outras: 77.77% das forras africanas casadas e 61.29% das solteiras também declararam a ausência de descendentes. Das três africanas que não especificaram seu estado matrimonial, uma declarou ter filhos, uma afirmou não tê-los e a outra nada alegou sobre o assunto. A forra africana divorciada, como mencionado anteriormente, afirmou não ter descendência.

No que diz respeito à posse de escravos, em todos os estados matrimoniais mencionados, mulheres que declararam possuir cativos foram maioria. Elas constituíram 75% das forras africanas viúvas, 55.55% das casadas e 70.96% das solteiras, além da africana divorciada, também possuidora de escravos. As africanas de estado matrimonial desconhecido, no entanto, não declararam posse de cativos.

O perfil das mulheres alforriadas africanas, portanto, segue aquele que foi constatado para as mulheres forras: maioria de solteiras, sem filhos e dona de escravos. Cabe, agora, classificá-las de acordo com sua origem. Todas as mulheres que se declararam oriundas do continente africano, identificaram, a sua maneira e de acordo com o vocabulário vigente na época, seus locais de origem. Encontramos em meio a estas 69 forras africanas, mulheres que afirmaram ter vindo da Costa da Mina, da Terra de Benguela, de Angola, da Terra de Courá ou, de maneira mais genérica, da Costa da África ou Guiné. Salta aos olhos a maioria esmagadora de mulheres Mina (aqui também incluídas as de nação courana, oriundas da Costa da Mina): 68.11% do total de africanas.

Alem das 69 africanas, 11 mulheres forras se declararam crioulas, ao passo que somente 3 delas afirmaram ser pardas.

Quadro 3 - Mulheres forras africanas em São João del Rey: estado matrimonial, descendência e posse de escravos (1765-1851)

	Total (%)	Com filhos (%)	Sem filhos (%)	Que não declararam ter ou não filhos (%)	Com escravos (%)
Mulheres forras africanas viúvas	16 (23.18%)	3 (18.75%)	13 (81.25%)	-	12 (75%)
Mulheres forras africanas solteiras	31 (44.92%)	12 (38.70%)	19 (61.29%)	-	22 (70.96%)
Mulheres forras africanas casadas	18 (26.08%)	4 (22.22%)	14 (77.77%)	-	10 (55.55%)
Mulheres forras africanas divorciadas	1 (1.08%)	0	1 (100%)	-	1 (100%)
Mulheres forras africanas que não declararam estado matrimonial	3 (4.34%)	1 (33.33%)	1 (33.33%)	1 (33.33%)	0
Mulheres forras africanas (total)	69	20 (28.98%)	48 (69.56%)	1 (1.44%)	45 (65.21%)

Fonte: Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey.

Quadro 4 - Mulheres forras africanas em São João del Rey: áreas de procedência (1765-1851)

Áreas de Procedência	Mulheres Forras Africanas	%
"Costa da Mina" / "Nação Mina"	45	65.21%
"Terra de Courá" / "Nação Courana"	2	2.89%
"Costa de Cobu"	1	1.45%
"Nação Rebolo"	2	2.89%
"Costa de Angola" / "Nação Angola" / "Angola"	5	7.24%
"Costa de Benguela" / "Terra de Benguela" / "Nação Benguela"/ "Benguela"	5	7.24%
"Costa da Guiné" / "Gentio da Guiné" / "Guiné"	3	4.34%
"Costa da África"	6	8.69%
Total	69	100%

Fonte: Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey.

Quadro 5 - Mulheres forras em São João del Rey: origem (1765-1851)

Origem	Mulheres Forras	%
Africanas	69	75%
Crioulas	11	11.95%
Pardas	3	3.26%
Origem não declarada	9	9.78%
Total	92	100%

Fonte: Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey.

Os bens arrolados por forras e livres nos testamentos

Ao longo da análise das fontes e, no caso dos testamentos, dos bens listados e declarados por estas mulheres, podemos perceber diferenças significativas entre aquilo que possuíam as mulheres livres e as alforriadas de São João Del Rey aqui contempladas. Num exame preliminar, procurei agrupar as riquezas listadas em grupos abrangentes, para que conseguisse construir um panorama mais imediato, de forma a identificar diferenças e semelhanças mais claras. Posteriormente, iniciei uma análise mais profunda dos tipos e qualidades dos bens listados e dos possíveis significados que a posse de tais riquezas poderia ter para as testadoras.

Primeiramente, separei as testadoras por zonas rural, mineradora e urbana. Acredito que esta divisão auxiliará na identificação de testadoras que possuíam atividades diversificadas, ou seja, ao mesmo tempo em que possuíam terras, eram também comerciantes e vendeiras. Procurei identificar aquelas mulheres que declararam possuir terras, sob as mais diversas denominações: fazendas, ranchos, campos de criar, terras de cultura, sítio, chácara, roça, entre outras. Além daquelas que possuíam terras de cultivo e de criação de animais, encontrei ainda mulheres que afirmaram possuir "terras de mineirar". Ainda neste mesmo âmbito, identifiquei testadoras que afirmam possuir animas e criações, como cavalos, bois, porcos, carneiros, entre outros. Reuni, ainda, aquelas que relataram a posse de ferramentas de trabalho, estando aqui incluídos machados, foices, enxadas, carros de boi, ferramentas de lavoura, tear, tachos, balanças, ferramentas de mineirar, roda de fiar, entre outras.

Numa outra perspectiva, agrupei, também, mulheres que declararam posse de ouro, prata e pedras preciosas sob as mais diversas formas: em pó, em barra, em grãos, na forma de jóias, fivelas, talheres, imagens, crucifixos, moedas, entre outras. Procurei identificar, também, as testadoras que declararam a posse de móveis de casa, como catres, mesas, tamboretes, caixas grandes e pequenas, baús, frasqueiras, entre outros. Considerei um critério importante, também, a posse de roupas e tecidos, incluindo as mais diversas vestimentas, como saias, camisas e vestidos, além de toalhas de mesa, guardanapos e roupas de cama. Finalmente, agrupei aquelas que declararam em seus testamentos ter imagens de santos. Como dito anteriormente, acredito que estes critérios preliminares de classificação contribuíram para que eu pudesse perceber as diferenças mais imediatas entre estes dois grupos de mulheres, para que, posteriormente, pudesse

construir uma análise mais detalhada e densa do que essas diferenças realmente significam.

Seguindo estes critérios encontrei, entre as 108 testadoras livres aqui analisadas, 10 que declararam a posse de terras de cultivo e criação e uma que afirmou ter "terras e águas minerais". Esta última é Maria Barbosa da Conceição, que deixa para seus escravos "parte de terras e águas minerais para nelas trabalhar."[367] Também foram 10 as testadoras livres que possuíam animais em suas propriedades. Destas 108 testadoras livres, 4 declararam o que entendi como ferramentas de trabalho. É o caso de Ana Maria Bueno, que declara possuir "ferramentas de lavoura e carapina"[368]; e de Ana Maria da Encarnação, que afirma ter dois carros de boi, enxadas, machados, foices e "trastes de cavar".[369] De maneira semelhante, Antônia Francisca das Neves declara a posse de uma foice e um "machadinho"[370] e Antônia da Silva Matos arrola um tear.[371] Destas 4 mulheres que declararam ter ferramentas, todas arrolaram animais em seus testamentos, mas somente duas delas declararam a posse de terras: Ana Maria Bueno e Ana Maria da Encarnação.

Entre estas 108 mulheres livres, apenas 7 declararam ter ouro, prata ou jóias. Ana Maria da Assunção, mulher livre, moradora de São João Del Rey, redigiu seu testamento em 1802 e foi a que mais declarou posse de jóias e metais preciosos entre as testadoras livres aqui contempladas. Ela assim declarou seus bens:

> Declaro que emprestei a meu irmão Manoel José da Rocha as peças seguintes: uma flor grande encromada em prata, com pedras de várias cores, que custou dezesseis oitavas de ouro, um laço e brincos irmãos encromados também em prata, com pedras de várias cores, que custaram dezesseis oitavas de ouro, uns [paleiros] de prata com pedras de várias cores enfiadas em contas de prata, que custou uma dobla (...).Declaro mais que possuo uma [...] de ouro, um par de brincos grandes de diamantes, outro par de pedras amarelas, outro par de pedras brancas, uma [...] de pedra vermelha, um candeeiro grande de latão, e um par de fivelas de sapato de prata (...).[372]

[367] Livro de Registro de Testamentos n.52. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Maria Barbosa da Conceição, 1832.
[368] Livro de Registro de Testamentos n. 14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria Bueno, 1802.
[369] Livro de Registro de Testamentos n. 14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria da Encarnação, 1804.
[370] Livro de Registro de Testamentos n. 14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Antônia Francisca das Neves, 1802.
[371] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Antônia da Silva Matos, 1778.
[372] Livro de Registro de Testamentos n.14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria da Assunção, 1802.

Ana Maria, mulher livre que redigiu seu testamento em 1772, deixou para sua neta "todo ouro e prata que por" seu "falecimento se achar".[373] Antônia da Silva Matos, por sua vez, afirmou possuir, em ouro, quinhentos e quarenta e nove mil trezentos e sessenta e seis réis, além de esmolas em ouro que deixou para Irmandades.[374] Ana da Silveira da Conceição, deixa para sua afilhada "os poucos ouros lavrados" que possui.[375] Emerenciana Maria de São José, em testamento de 1832, deixa para a Irmandade da Boa Morte seu relicário de ouro.[376] Bárbara Maria de Jesus, por sua vez, assim dispõe suas jóias:

> Deixo à minha afilhada Francisca filha de Joaquim Teixeira, e Tereza os meus cordões de ouro. Deixo à minha sobrinha Maria filha de Antônio Justiniano de Paiva os meus colares de ouro.[377]

Finalmente, Tereza Maria de Jesus deixa para a Senhora do Parto na Capela das Mercês, duas varas de cordão de ouro fino.[378]

Somente 4 das 108 testadoras declararam possuir móveis de casa. No que diz respeito ao arrolamento de roupas e tecidos, também foram 4 as testadoras livres que o fizeram. A já citada Antônia da Silva Matos, declara ter "três vestidos aparelhados de várias coisas"[379], ao passo que Ana Barbosa de Jesus deixa para sua escrava Francisca seu "capote verde" e "roupas de uso".[380] Tereza Maria de Jesus, por sua vez, pede ao testamenteiro que dê todas as suas roupas a algum pobre.[381] No entanto, foi a também citada Ana Maria da Assunção quem declarou a maior quantidade e variedade de roupas e tecidos:

---

[373] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria, 1772.
[374] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Antônia da Silva Matos, 1778.
[375] Livro de Registro de Testamentos n. 52. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Silveira da Conceição, 1830.
[376] Livro de Registro de Testamentos n. 52. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Emerenciana Maria de São José, 1832.
[377] Livro de Registro de Testamentos n. 61. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Bárbara Maria de Jesus, 1852.
[378] Livro de Registro de Testamentos n. 61. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Tereza Maria de Jesus, 1848.
[379] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Antônia da Silva Matos, 1778.
[380] Livro de Registro de Testamentos n. 52. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Barbosa de Jesus, 1827.
[381] Livro de Registro de Testamentos n. 61. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Tereza Maria de Jesus, 1848.

> Declaro que possuo mais saia de veludo preto, um monte de seda, uma capa de druguete cor de rosa, dois espartilhos, uma saia de [cabeça], e outra de cetim, uma de chita barrada, outra dita roxa, e outra dita amarela, outra dita saia de seda azul (...) mais roupa branca do meu uso (...).[382]

Surpreendentemente, em nenhum dos 108 testamentos de mulheres livres, encontrei testadoras que tivessem declarado possuir imagens de santos.

Passemos, agora, às mulheres forras. Das 92 testadoras forras, 8 afirmaram possuir terras de cultivo e 4 declararam a posse de "terras minerais". É o caso, por exemplo, de Josefa Coelho, em cujas "terras minerais" outros vinham extrair ouro:

> Declaro que o Reverendo Padre Antônio de Pinho Monteiro trabalhou [...] seus escravos três anos nas minhas terras minerais na Lagoa Verde devendo-me pagar o quinto de ouro que extraiu ainda não pagou nem deu a conta do ouro que tirou para se saber o que me deve do dito quinto como também me devia o dito Reverendo o jornal de dois escravos meus do tempo de três anos que trabalharam juntos com os escravos do dito Reverendo na dita minha lavra que não sei a que me deve do dito jornal dos escravos nem também do quinto de ouro que tirou de minhas terras por me não ter dado conta (...).[383]

Entre as forras, 8 declararam ter animais e criações em suas propriedades. Também foram 8 as que afirmaram possuir instrumentos que podem ser interpretados como ferramentas de trabalho. É possível que me exceda em afirmar que tais objetos fossem instrumentos de trabalho, no entanto, reservo este espaço para elucubrações, atravessando, quando muito, a linha tênue que separa as atividades realizadas cotidianamente por estas mulheres forras daquelas que eram desempenhadas objetivando lucro ou sustento.

Josefa Gonçalves de Matos, redigindo seu testamento em 1777, afirmou possuir duas enxadas, três foices, dois machados, "um tacho grande de fazer sabão e outro menor".[384] A já citada Isabel Ferreira Branca declarou em seu codicilo possuir "um ferro de mineirar no rio" e tachos de cobre.[385] A também citada Ana de Souza afirmou

[382] Livro de Registro de Testamentos n.14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria da Assunção, 1802.
[383] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Josefa Coelho, 1776.
[384] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Josefa Gonçalves de Matos, 1777.
[385] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel Ferreira Branca, 1779.

possuir duas balanças de pesar ouro, "dois machados ordinários" e uma foice pequena.[386] Margarida Gonçalves Ramos, por sua vez, alegou a posse de sete tachos, dois machados e "ferramentas de mineirar".[387] Tereza Antônia de Jesus, natural da "Terra de Courá", declara no testamento os "trastes" da sua "venda"[388]. Ana Bernarda, natural da Costa da Mina, possuía duas balanças de pesar ouro e uma balança de pesar toucinho.[389] Rita Gomes, também natural da Costa da Mina, declarou possuir uma balança de pesar ouro.[390] Ana da Costa, crioula forra, declarou a posse de uma roda de fiar e descaroçador, um machado, uma enxada e uma cavadeira.[391]

Em relação à posse de jóias e metais preciosos, 19 delas declararam possuí-los, impressionantes 20,65% do total. Número significativamente superior ao das mulheres livres que declararam bens semelhantes: 6,48%. Não citarei aqui, como fiz com as mulheres livres, todas as forras que possuíam jóias e ouro, mas somente aquelas que detalharam mais estes bens e que os possuíram em grande variedade.

Quitéria Antônia de Andrade, negra forra da Costa de Cobu, fez seu testamento em 1778 e nele arrolou jóias e objetos de ouro:

> Os bens que possuo são (...) umas peças de ouro lavrado que constam de um rosicler com seus diamantes, uma imagem de São Brás, outra da Conceição, um cordão de ouro, e uma corrente de braço também de ouro, as quais peças se acham empenhadas em poder de Salvador Antônio de [...] por quatorze oitavas. (...) Deve-me Caetana dos Santos parda forra [um trancelim de ouro] [...] vara, dois pares de botões de ouro, um crucifixo tudo de ouro, e pesam [sete] oitavas três quartos e cinco vinténs (...).[392]

Caso peculiar é o de Ana de Oliveira, negra forra do "Gentio da Guiné". Em seu testamento, Ana declara possuir "setenta e duas oitavas de ouro em pó quarenta e duas

[386] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[387] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.
[388] Livro de Registro de Testamentos n. 7. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Tereza Antônia de Jesus, 1787.
[389] Livro de Registro de Testamentos n. 10. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Bernarda, 1789.
[390] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Rita Gomes, 1810.
[391] Livro de Registro de Testamentos n. 56. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Costa, 1836.
[392] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Quitéria Antônia de Andrade, 1778.

oitavas em ouro lavrado e uma barrinha de ouro de quarenta e uma oitavas."[393] A testadora, portanto, possuía ouro sob as mais diversas formas, sendo a posse de ouro pó um forte indício de atividade comercial. Isabel Ferreira Branca, negra forra vinda de Angola, por sua vez, assim dispõe de seus bens:

> Deixo a Joana irmã do mesmo Luciano um brinco de ouro antigo e um laço de ouro liso à Ana também irmã deixo uns brincos de diamantes, uma vara de cordão de ouro alguns botões de ouro que se acharem.[394]

Além dos bens supracitados, a testadora faz alusão, ainda que de maneira não específica, à posse de prata. Ana de Souza, natural da Costa da Mina, afirma ter os seguintes objetos:

> E assim mais possuo dois pares de brincos seis pares de botões um laço uma Senhora da Conceição tudo isto de ouro uns cordões engraçados [sic] em ouro (...) par de fivelas de prata um caixelho [sic] de prata com sua corrente do mesmo duas balanças de pesar ouro de quarta cada um com um gancho de pesar com quatro peças de uso (...).[395]

A presença de "balanças de pesar ouro" nos testamentos de negras forras, fato que se repete e que será abordado adiante, é outro indicativo da atividade comercial. Damiana Josefa de Santana, crioula forra, por sua vez, declara os bens seguintes:

> (...) um par de brincos e laço de ouro com sua pedra de topázio meia dúzia de colheres e garfos de prata lisos ou os que se acharem ao tempo de meu falecimento (...).[396]

Ana da Costa, também crioula forra, fez seu testamento em 1836 e nele declarou possuir "um rosário extremado de ouro", uma moeda de ouro, "três grãos de ouro" e uma Santa Luzia de ouro.[397]

Em meio às alforriadas, 18 declararam a posse de móveis de casa. Em relação ao arrolamento de roupas e tecidos, 14 foram as negras forras que o fizeram. É o caso, por

[393] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Oliveira, 1779.
[394] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel Ferreira Branca, 1779.
[395] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[396] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Damiana Josefa de Santana, 1810.
[397] Livro de Registro de Testamentos n. 56. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Costa, 1836.

exemplo, de Ana de Oliveira, que possuía uma saia preta, uma "baeta de lemiste" e outras roupas.[398] Da mesma forma, Ana de Souza declarou em seu testamento que possuía o seguinte:

> (...) uma saia de druguete preto dois côvados de lemiste preto novo quatro camisas finas (...) um termo de baeta coxinilho uma saia de Bretanha rendada duas destas de quengao (sic) (...).[399]

A testadora deixa, ainda, para sua escrava Joaquina, "o ruão e o cobertor."[400] Margarida Gonçalves ramos, por sua vez, alegou a posse de

> (...) duas toalhas grandes de mesa uma de Guimarães e outra de pano de linho mais quatro guardanapos também de mesas todos de Guimarães (...).[401]

Além das toalhas e guardanapos, a testadora declarou que possuía, também, "uma caixa grande com algumas roupas dentro".[402] Tereza Antônia de Jesus afirmou ter "roupas de seda e cetim"[403], ao passo que Isabel da Conceição deixou para sua escrava Joana uma "saia de baeta preta."[404] Damiana Josefa de Santana deixou de esmola a cada um de seus escravos "duas oitavas de ouro em fazenda sua para seus vestuários."[405] As demais referências fazem alusão a "roupas de uso", "roupa branca", "roupas de cor", "roupas" ou "caixa de roupa".

Diferentemente do que foi encontrado nos testamentos de mulheres livres de São João Del Rey, em meio às mulheres forras, 4 citaram imagens de santos em seus codicilos. Quitéria Antônia de Andrade possuía uma imagem de São Brás e uma de Nossa Senhora da Conceição, ambas de ouro[406]; Ana de Souza declarou em testamento

---

[398] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Oliveira, 1779.
[399] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[400] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[401] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.
[402] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.
[403] Livro de Registro de Testamentos n. 7. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Tereza Antônia de Jesus, 1787.
[404] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel da Conceição, 1783.
[405] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Damiana Josefa de Santana, 1810.
[406] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Quitéria Antônia de Andrade, 1778.

uma imagem de Nossa Senhora do Carmo, uma de Santo Antônio com oratório e uma de Nossa Senhora da Conceição, esta de ouro[407]; Isabel da Conceição afirmou ter uma imagem de Nossa Senhora da Conceição esmaltada[408]; finalmente, Ana da Costa alegou ter uma imagem de Santa Luzia de ouro, uma de Santo Antônio com dois castiçais, uma de Nossa Senhora da Piedade e um Senhor Crucificado feito de estanho.[409]

Quadro 6 – Bens arrolados por mulheres forras e livres em São João del Rey (1765-1851)

Bens	Mulheres Forras	Mulheres Livres
Terras de cultura e afins	8	10
Terras e águas minerais	4	1
Animais	8	10
Ferramentas de trabalho	8	4
Roupas	14	4
Jóias e metais preciosos	19	7
Imagens	4	0
Móveis	18	4

Fonte: Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey.

O significado dos bens e a hierarquização social através dos testamentos

Agrupei acima, de acordo com critérios amplos, os bens arrolados pelas testadoras livres e forras nos testamentos coletados. Cabe, agora, entendermos porque

[407] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[408] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel da Conceição, 1783.
[409] Livro de Registro de Testamentos n. 56. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Costa, 1836.

algumas delas detinham mais bens de um tipo do que outras e o que a posse de determinados objetos significava na hierárquica e elitista sociedade do Brasil colônia dos séculos XVIII e XIX. Cabe, ainda, ressaltar que a ausência de bens em testamentos não necessariamente reflete a realidade da testadora, uma vez que muitas possuíam, além de testamentos, inventários. No entanto, acredito que ausências de um grupo compensam as ausências do outro, uma vez que a maioria das testadoras livres e forras declarou, ao menos, parte dos seus bens nos testamentos.

Cláudia Eliane Martinez, em interessante trabalho sobre a vida material em Minas no século XIX, alerta para as noções de riqueza que norteavam a capitania das Gerais no Segundo Reinado.[410] A autora afirma, citando outros trabalhos, que, tanto no século XVIII como no século XIX, a posse de escravos era o grande indicador de riqueza[411], representando, portanto, a maior parcela do patrimônio dos inventariantes estudados por ela, sobretudo até as décadas de 1840-1860.[412] Argumento semelhante apresenta Sheila de Castro Faria, segundo a qual "quem tem escravo, nem que seja um só, não pode ser considerado pobre nesta sociedade, em qualquer época."[413] A posse de cativos, portanto, era fundamental na diferenciação e eminência social dos senhores. Cláudia Martinez afirma que

> (...) o sentido de riqueza apreendido na documentação permite concluir que ser rico naquela sociedade implicava uma relação direta com o tamanho da posse de escravos. A quantidade de cativos constituiu, assim, o diferencial necessário para identificar-se a posição econômica das famílias. Por outro lado, observou-se que a riqueza – definida aqui pela quantidade de escravos – era, na maioria das vezes, a condição ideal para a identificação do luxo. Pode-se constatar também que a riqueza e o luxo caminharam lado-a-lado.[414]

Sendo a escravaria a principal forma de investimento desta sociedade mineira, Martinez conclui que a posse de outros bens, como terras, móveis, jóias, roupas, tecidos e utensílios domésticos, não eram tão recorrentes, se considerarmos sua participação na totalidade do patrimônio e, justamente por isso, eram considerados elementos de

[410] MARTINEZ (2007).
[411] MARTINEZ (2007), pp. 96-97.
[412] MARTINEZ (2007), p. 104.
[413] FARIA (2004), pp. 143-144.
[414] MARTINEZ (2007), p. 117.

distinção social.[415] Possuir tais bens, portanto, significava diferenciar-se da maioria absoluta da sociedade.

Segundo as fontes aqui analisadas, estamos diante de mulheres que, em sua maioria, eram proprietárias de escravos, com uma leve vantagem para as forras: 57.40% das mulheres livres e 64.13% das forras. O grande diferencial entre elas será, portanto, aqueles bens distintivos, responsáveis pela denotação não só da riqueza, mas também do luxo.

Em relação ao mobiliário, Martinez, em seu trabalho, os diferencia em "básicos e sofisticados", sendo os básicos constituídos de "bancos, tamboretes, mesas, caixas, caixotes, caixinhas e catres" e os sofisticados de "guarda-roupa, marquesa de palhinha, canapé, sofá, frasqueira, cantoneira de mármore, cômoda e baú"[416]. Em relação ao mobiliário "sofisticado", a autora firma que

> O reduzidíssimo número desses móveis, ou mesmo sua completa ausência em determinados setores, sinalizava uma possível definição de luxo nesta sociedade. Possuir um sofá, um guarda roupa, uma cama aparelhada e torneada, enquanto a maioria da população assentava em toscos bancos de peroba, guardava seus objetos em caixas e caixotes e dormia em catres ordinários, revelava não só o poder aquisitivo de quem possuía tais objetos, como também indicava um modo de vida mais requintado e "civilizado".[417]

Na listagem dos bens arrolados por mulheres livres (Anexo 1), encontramos somente móveis "básicos", se adotarmos a nomenclatura de Cláudia Martinez. São eles: "bancos", "caixão grande", "catres lisos", "mesa com duas gavetas e fechaduras" e a denominação genérica "móveis de casa". Já entre as forras, os bens levantados (Anexo 2) incluem os seguintes "móveis básicos": "catres", "catres lisos", "caixa com trastes", "caixa grande de cedro", "caixa grande", "caixa pequena", "caixão", "caixas de roupa", "caixas", "mesa de madeira", "mesas pequenas", "mesa", "tamboretes", "móveis" e "móveis de casa". Encontramos, ainda, em meio aos bens das mulheres forras, móveis "sofisticados": "frasqueiras". Notamos, portanto, uma maior diversidade de móveis entre as mulheres forras, além da presença de móveis mais requintados.

[415] MARTINEZ (2007), pp. 111-112.
[416] MARTINEZ (2007), pp. 113-114.
[417] MARTINEZ (2007), p. 114.

Além de serem mais requintados, os móveis "sofisticados", como afirma Martinez, eram frequentemente importados, o que aumentava o preço da mercadoria, ao passo que os móveis "básicos", por serem mais simples, eram produzidos na própria localidade.[418] A posse de móveis "sofisticados", portanto, traduzia não só o desejo pelo luxo e refinamento, mas também o real poder aquisitivo daquele que o adquiria.

Em relação às roupas, tecidos e indumentárias, a autora faz a mesma ressalva, afirmando que roupas de algodão eram, em sua maioria, fabricadas na própria comunidade e sob baixo custo, enquanto que roupas de seda, cetim, espartilhos, sapatos, entre outros, vinham de outras localidades.[419] Em decorrência do seu pouco valor, as roupas de algodão, afirma Martinez, não eram frequentemente incluídas em inventários, salvo os casos em que elas eram as únicas ou as melhores possuídas pelo inventariante.[420] Podemos concluir, portanto, que as mulheres que arrolaram em seus testamentos vestimentas ou roupas de cama de melhor qualidade possuiriam, ainda, roupas de algodão ou qualidade inferior, não mencionadas pelas testadoras, devido ao seu pouco valor no mercado e importância.[421]

Vemos isso, claramente, no testamento de Ana Maria da Assunção, mulher livre, já citada anteriormente. Ana declara as seguintes roupas:

> Declaro que possuo mais saia de veludo preto, um monte de seda, uma capa de druguete cor de rosa, dois espartilhos, uma saia de [cabeça], e outra de cetim, uma de chita barrada, outra dita roxa, e outra dita amarela, outra dita saia de seda azul (...) mais roupa branca do meu uso (...).[422]

Notamos, portanto, que ela identifica cada peça de roupa considerada de melhor qualidade, explicitando sua cor e matéria-prima, como "saia de seda azul", "saia de veludo preto", ao passo que a denominação abrangente "roupa branca do meu uso", deveria incluir roupas de algodão, de uso cotidiano e menor qualidade. De maneira semelhante, Ana Barbosa de Jesus, também livre, identifica seu "capote verde", provavelmente a melhor peça de seu vestuário, e engloba as outras sob a designação

[418] MARTINEZ (2007), pp. 118-119.
[419] MARTINEZ (2007), p. 133.
[420] MARTINEZ (2007), p. 133.
[421] MARTINEZ (2007), p. 133.
[422] Livro de Registro de Testamentos n.14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria da Assunção, 1802.

"roupas de uso": "Deixo a minha escrava Francisca meu capote verde, e as roupas de meu uso."[423]

Ana de Oliveira, negra forra, assim declarou em seu testamento:

> Declaro que deixo uma saia preta e uma baeta de lemiste a dita minha escrava que foi por nome Maria de nação Benguela e a mais roupa de meu uso ordeno se reparta por alguns pobres que me acompanharem para a sepultura logo que eu falecer (...).[424]

Mais uma vez, notamos que a testadora identifica aquelas vestimentas que considera de maior valor e melhor qualidade, como a "saia preta" e a "baeta de lemiste". Ana de Souza, também forra, arrolou os seguintes itens:

> (...) uma saia de druguete preto dois côvados de lemiste preto novo quatro camisas finas (...) um termo de baeta coxinilho uma saia de Bretanha rendada duas destas de quengao (sic) meu testamenteiro porá em toda a arrecadação e assim mais os meus trastes semanais do vestiário mais usado meu testamenteiro dará a alguma pobre mais necessitada dos pobres necessitados como também o ruão e cobertor se dará a minha escrava Joaquina. (...).[425]

Acima, temos outro exemplo claro do que afirmou Cláudia Martinez. A testadora listou suas peças de maior qualidade e se referiu às outras como "meus trastes semanais do vestiário mais usado". De maneira análoga, Isabel da Conceição, testadora forra, identificou entre seus bens somente um item de seu vestuário, sua "saia de baeta preta", ficando os outros incorporados aos seus "trastes de uso"[426]. Margarida Gonçalves Ramos, por sua vez, declarou

> (...) uma caixa grande com algumas roupas dentro (...) duas toalhas grandes de mesa uma de Guimarães e outra de pano de linho mais quatro guardanapos também de mesas todos de Guimarães (...).[427]

---

[423] Livro de Registro de Testamentos n. 52. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Barbosa de Jesus, 1827.
[424] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Oliveira, 1779.
[425] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[426] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel da Conceição, 1783.
[427] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.

Possivelmente, a testadora forra acreditou que só valeria a pena mencionar suas roupas de mesa. Tereza Antônia de Jesus, também forra, afirmou ter "roupas de seda e cetim". Tereza Joaquina Nunes declarou uma "saia preta de gala", provavelmente a peça de maior valor e qualidade, e "roupa branca de uso"[428].

Em seu trabalho sobre Bonfim do Paraopeba, Cláudia Martinez conclui que a presença de vestimentas e roupas de cama e mesa não era freqüente, assim como constatei para o universo aqui contemplado. Como dito anteriormente, somente 4 testadoras livres e 14 forras as citaram em seus codicilos. Da parca presença destes objetos em sua documentação, a autora conclui que "a roupa pessoal e de cama e mesa contemplava um universo restrito de famílias"[429], funcionando, assim como constatado em relação ao mobiliário, como elemento de distinção.[430] Martinez atribui a recorrente presença de roupas e tecidos da cor preta, como notamos nos exemplos citados, ao desejo dos habitantes da América portuguesa de vestir-se "à européia", funcionando a cor preta como um outro código nesta complexa linguagem dos trajes e comportamentos[431]. Das mulheres livres que declararam posse de roupas, apenas uma fez menção a roupas pretas, enquanto que entre as mulheres forras, quatro o fizeram.

Sheila de Castro Faria, em seu livro *A Colônia em Movimento*[432], também analisa a presença de roupas e vestimentas em inventários, chegando à conclusão de que havia, na região de Campos dos Goitacases e em outras partes da Colônia, um intenso comércio de roupas usadas. Daí a necessidade de arrolar estes bens e de descrevê-los minuciosamente. Faria afirma, ainda, que a presença deste tipo de mercadoria nos inventários e o excessivo detalhamento dos bens nestes documentos fazem parte das características de uma "economia de reaproveitamento", como seria a da Colônia portuguesa nesta época. A autora afirma que:

> A economia colonial. De pequena circulação monetária e com dificuldade de acesso a bens manufaturados, é um dos motivos do excessivo detalhamento dos inventários, no período escravista. Praticamente tudo o que era usado no dia-a-dia, desde que não fosse feito de madeira comum, barro ou palha, tinha um valor monetário. Era uma economia de reaproveitamento, em que comercializar roupas de uso

[428] Livro de Registro de Testamentos n. 36. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Tereza Joaquina Nunes, 1819.
[429] MARTINEZ (2007), p. 133.
[430] MARTINEZ (2007), p. 138.
[431] MARTINEZ (2007), p. 139.
[432] FARIA (1998), p. 181.

> pessoal dos que falecessem não constrangia vendedores e consumidores. Daí a necessidade de um rol minucioso dos bens, já que estes poderiam voltar ao mercado.[433]

Cabe ressaltar, principalmente ao analisarmos o "valor" dos bens arrolados por estas testadoras, a diferença significativa que existe entre testamentos e inventários. Os testamentos, indubitavelmente, trazem aqueles bens considerados, pelas testadoras, como de maior valor, monetário e/ou simbólico. Por outro lado, os inventários trazem a listagem de todos os bens passíveis de serem vendidos, tendo sido estes bens avaliados por terceiros. Podemos inferir, portanto, que os bens citados nos testamentos estão ali por terem sido considerados pelos testadores, naquele momento, como merecedores de menção, por sua importância e valor.

Martinez também considera como elemento de distinção no universo colonial os utensílios de cozinha, sobretudo aqueles feitos de material nobre. Ela afirma, tendo como base os inventários analisados por ela para a região de Bonfim, que

> aqueles que possuíam açucareiros, aparelhos de café, cálices de vinho, faqueiros de prata, sopeiras, castiçais ou uma exótica campainha eram os mesmos que possuíam móveis sofisticados e vestiam-se melhor – pelo menos nos dias de festa.[434]

De fato, a maioria das testadoras que declarou artefatos de cozinha foram aquelas cujos testamentos são os mais complexos e que possuem maior variedade de bens arrolados. No Anexo 1 podemos notar que, entre as mulheres livres, constam alguns objetos deste tipo, como "colheres de prata", "gamelas", "garfos de cobre", "garfos de estanho", "tachinho" e "tachos". Já entre as forras (Anexo 2), a variedade e frequência são maiores: "campainha", "caneca de vidro", "castiçais", "colheres de lata", "colheres de prata", "colheres e garfos de prata", "colheres", "escumadeira, "espumadeira", "facas", "faquinhas", "flamenga de estanho", "garfos", "prato de estanho maior", "prato de estanho menor", "pratos de estanho", "pratos fundos", "pratos grandes de estanho", "pratos rasos", "tacho de treze libras", "tacho pequeno", "tachos de cobre" e "tachos". Três foram as mulheres livres que declararam os objetos listados acima e nove as mulheres forras que afirmaram possuir os utensílios listados no Anexo 2.

[433] FARIA (1998), p. 181.
[434] MARTINEZ (2007), p. 140.

Ana Maria da Assunção, mulher livre já citada ao longo deste capítulo, foi uma das que declararam utensílios de cozinha em seus testamentos. Citarei aqui o trecho do mesmo em que ela arrola seus bens, para que fique claro o que foi dito acima, ou seja, que a presença deste tipo de bens pressupõe uma maior riqueza por parte da declarante. Ela declara, portanto, o seguinte:

> Declaro que emprestei a meu irmão Manoel José da Rocha as peças seguintes: uma flor grande encromada em prata, com pedras de várias cores, que custou dezesseis oitavas de ouro, um laço e brincos irmãos encromados também em prata, com pedras de várias cores, que custaram dezesseis oitavas de ouro, uns [paleiros] de prata com pedras de várias cores enfiadas em contas de prata, que custou uma dobla, e meu testamenteiro procurará por estes [casos] [...]. = Declaro que possuo mais saia de veludo preto, um monte de seda, uma capa de druguete cor de rosa, dois espartilhos, uma saia de [cabeça], e outra de cetim, uma de chita barrada, outra dita roxa, e outra dita amarela, outra dita saia de seda azul, e assim mais *dúzia de colheres de prata com seis garfos de estanho e cobre*, e mais móveis conforme [declaração]. (...)Declaro mais que possuo uma [...] de ouro, um par de brincos grandes de diamantes, outro par de pedras amarelas, outro par de pedras brancas, uma [...] de pedra vermelha, um candeeiro grande de latão, e um par de fivelas de sapato de prata grande mais roupa branca do meu uso e outros [colchões] o que meu testamenteiro [...].[435] (Grifo meu.)

Esta mulher livre foi possuidora de escravos, muitas jóias, roupas nobres e móveis. Em meio a este amplo patrimônio, a possibilidade de encontrarmos objetos como as colheres e garfos citados se torna mais real. De forma semelhante, Ana de Souza, esta forra, declarou os bens seguintes:

> Declaro que os bens que possuo são os seguintes umas casas em que moro citas neste Arraial que são cobertas de telha que partem por um lado com Miguel Clemente e por outro com Dona Tereza de Toledo com os seus fundos cercados de braúna que fazem frente no beco que desce para a Senhora da Lapa e assim mais uma escrava por nome Higina de nação Mina a qual meu testamenteiro a coartará depois do meu falecimento em cento e dezoito oitavas de ouro por tempo de quatro anos (...) E assim mais possuo dois pares de brincos seis pares de botões um laço uma Senhora da Conceição tudo isto de ouro uns cordões engraçados [sic] em ouro um *tacho que pesará treze libras* uma caixa grande um caixão par de fivelas de prata um caixelho [sic] de prata com sua corrente do mesmo duas balanças de pesar ouro

[435] Livro de Registro de Testamentos n.14. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Maria da Assunção, 1802.

> de quarta cada um com um gancho de pesar com quatro peças de uso dois machados ordinários uma foice pequena uma xicolateira [sic] *seis pratos de estanho sete colheres de lata* um estojo dois catres lisos que são medidos de estanho *dez facas uma caneca de vidro* bancos grandes e assim mais duas imagens uma do Carmo e outra de Santo Antônio com seu oratório pequeno mais dois tamboretes torneados duas mesas pequenas e assim mais um *tacho pequeno* usado o meu testamenteiro o entregará a minha escrava Joaquina. E assim mais uma saia de druguete preto dois côvados de lemiste preto novo quatro camisas finos dois rozanos [sic] de pedra dois talhos um com lenda cortado de caça lavrada um termo de baeta coxinilho uma saia de Bretanha rendada duas destas de quengao [sic] e tudo mais que se achar me pertencer (...).[436] (Grifo meu.)

A testadora, também possuidora de escravos, jóias, metais preciosos, roupas de qualidade e móveis, foi uma das poucas a declarar utensílios de cozinha, sobretudo feitos de metal. Margarida Gonçalves Ramos, também forra, declarou, assim como as mulheres acima, objetos de cozinha em seu codicilo:

> Declaro que tenho em a Itaubira duas moradas de casas umas cobertas de telhas e outras cobertas de capim e dentre nelas os trastes que abaixo o declaro que meu testamenteiro de tudo tomará conta. (...) Declaro que dentro das ditas casas se hão de achar *sete tachos de entre grandes e pequenos* (...) uma caixa grande com algumas roupas dentro nele e se hão de achar mais seis caixas pequenas uma tampa grande e mais outra pequena mais dois espetos de ferro um grande e outro pequeno mais *três pratos grandes de estanho a saber uma dúzia fundos e meia rasos mais dúzia e meia de colheres e garfos a saber três colheres de prata e os mais de metal amarelo* mais duas toalhas grandes de mesa uma de Guimarães e outra de pano de linho mais quatro guardanapos também de mesas todos de Guimarães mais dois machados e *duas facas*. Declaro que possuo uma terra por baixo do Aredes (...) também declaro que nas mesmas casas se hão de achar também algumas ferramentas de minerar. (...). Declaro que me deve a Florência que foi de Antônio Moreira Ribeiro o produto de dois capados que são cinco oitavas de ouro e mais dei a dita Florência para me guardar dois fios de corais machos engrazados em ouro e até agora me não deu conta deles (...). Declaro que toda a roupa de meu uso se repartirá pelos meus escravos.[437] (Grifo meu.)

[436] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[437] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.

Damiana Josefa de Santana, crioula forra, também arrolou utensílios de cozinha entre seus variados bens:

> Declaro que possuo mais doze cabeças de gado vacum ou o que se achar ao tempo do meu falecimento algumas cabeças de porcos com a marca da ponta da orelha direita cortada um par de brincos e laço de ouro com sua pedra de topázio *meia dúzia de colheres e garfos de prata lisos* ou os que se acharem ao tempo de meu falecimento *meia dúzia de pratos de estanho e uma flamenga também de estanho um tacho de cobre* uma caixa grande de cedro roupa branca e vários trastes de meu uso assim como roupas de cor cujos trastes que principiam na adição de um par de brincos e laço de ouro inclusive até aqui os deixo a Rita Crioula filha de Mariana Angola minha escrava os quais meu testamenteiro logo depois de meu falecimento lhe entregará. Declaro que possuo mais um crioulo por nome Valeriano Crioulo filho da Bibiana de idade de dois anos pouco mais ou menos.[438] (Grifo meu.)

Rita Gomes, negra forra da Costa da Mina, senhora de cativos e dona de terras, declara os bens seguintes:

> Os bens que possuo são os seguintes uma escrava de nação crioula por nome Mariana dois [tachinhos], um maior, e outro menor uma espumadeira uma caixa grande, um prato de estanho [maior], e um pequeno uma balança de pesar ouro, um rancho de capim com seus [bens] (...).[439]

Ana da Costa, crioula forra, em meio a suas jóias, imagens, roupas e móveis, também declarou inusitados utensílios:

> Declaro que sou senhora, e possuidora de uma morada de casas citas na Rua do Campo desta Vila, cujas casas a deixo a Nossa Senhora do Rosário com papel passado, e um tacho, digo, do Rosário de quem sou irmã, e juntamente *um tacho*. Deixo mais para o calvário de Jesus da mesma senhora, um rosário de ouro, digo, um rosário extremado de ouro, com uma moeda de ouro, e três grãos de ouro, e uma Santa Luzia também de ouro, que servirá para o espaço do mesmo Menino Jesus. Deixo a meu irmão Antônio de Miranda, uma imagem de Santo Antônio, com *dois castiçais, e uma campainha*, que possuirá enquanto for vivo, e depois de sua morte entregará a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. E também deixo a mulher do dito meu irmão, uma imagem de Nossa Senhora da Piedade, e outra do Senhor Crucificado feita de estanho. (...) Meu testamenteiro venderá a minha roda de fiar, e o meu descaroçador para mandar dizer missas pela minha alma. Declaro que tenho um afilhado, cujo é

[438] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Damiana Josefa de Santana, 1810.
[439] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Rita Gomes, 1810.

> cativo, que a hora do meu falecimento, se ele estiver forro, lhe deixo *duas faquinhas*, um machado, uma enxada, e uma cavadeira, e nessa mesma ocasião ficando algum lençol melhor também se lhe dará. Deixo a minha irmã Joaquina da Costa, minha roupa do meu uso, e um ferro de engomar.[440] (Grifo meu.)

A presença destes objetos em testamentos com bens mais variados e valiosos, como aludira Martinez, reforça o caráter distintivo dos mesmos, sendo associados a riqueza e ao luxo reservado apenas para aquelas mulheres mais abastadas e detentoras de outros bens em maior escala. A autora afirma, ainda, que a presença de utensílios de metal - como as colheres, facas, garfos e pratos mencionados acima - tinha um significado ainda mais importante. Estes utensílios de metal tornavam aqueles feitos de madeira não valiosos o suficiente para serem mencionados em testamentos e inventários.[441] Ela faz, ainda, uma ressalva importante em relação a presença do "garfo" entre os bens arrolados. Citando Alcântara Machado[442], Martinez argumenta que, até mesmo no século XIX, raramente encontrava-se "garfo" nas mesas do Brasil[443],

> Por isso, possuir talheres – principalmente o garfo – detinha um significado singular naquela sociedade sinalizando, entre outras questões, uma possível definição de luxo e distinção.[444]

Pude constatar que uma mulher livre declarou possuir garfos – sendo eles de estanho e cobre -, ao passo que duas forras o fizeram – sendo estes de "metal amarelo" e prata. As mulheres que possuíam tais objetos, portanto, procuravam se diferenciar do resto da sociedade, adotando costumes e possuindo objetos que tornassem visíveis esta distinção.

No tocante às jóias, vimos, anteriormente, que, entre as livres, 6.48% declararam a posse de jóias e/ou metais preciosos, ao passo que, entre as forras, pouco mais de 20% o fizeram. Além do fato de a presença destes objetos ser mais recorrente entre mulheres forras, foi também entre elas que encontramos maior variedade de tipos de jóias e de utensílios fabricados com metais preciosos. Encontramos na listagem dos bens declarados por mulheres livres (Anexo 1) os seguintes objetos: "brincos de pedras

[440] Livro de Registro de Testamentos n. 56. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Costa, 1836.
[441] MARTINEZ (2007), p. 143.
[442] MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante.* São Paulo: Martins Editora, 1953, p. 81 apud MARTINEZ (2007), p. 143-144.
[443] MARTINEZ (2007), p. 143-144.
[444] MARTINEZ (2007), p. 144.

amarelas", "brincos de pedras brancas", "brincos encromados em prata com pedras de várias cores", "brincos grandes de diamantes", "colares de ouro", "colheres de prata", "cordões de ouro", "fivelas de sapato de prata", "flor grande encromada em prata com pedras de várias cores", "laço encromado em prata", "ouro lavrado", "paleiros de prata com pedras de várias cores enfiadas em contas de prata", "relicário de ouro" e "varas de cordão de ouro fino". Mulheres forras, por sua vez, listaram os seguintes bens (Anexo 2): "adereços de ouro lavrado", "barrinha de ouro", "botões de ouro", "brincos com pedras de diamantes e aljofres", "brincos de águas marinhas", "brincos de aljofre", "brincos de diamante", "brincos de ouro", "brincos de ouro com diamantes", "colheres de prata", "colheres e garfos de prata", "cordão de ouro", "cordões engastados em ouro", "cordões de ouro", "corrente de braço de ouro", "crucifixo de ouro", "cruz de ouro com seu cordão", "fios de corais machos engastados em ouro", "fivelas de prata", "grãos de ouro", "imagem de Nossa Senhora da Conceição de ouro", "imagem de Santa Luzia de ouro", "laço de ouro com pedra de topázio", "laço de ouro", "laço de topázios vermelhos em ouro", "laço", "laços de ouro lavrado", "lavrados de ouro", "moeda de ouro", "ouro em pó", "ouro lavrado", "peças de ouro lavrado", "rosário extremado de ouro", "rosicler (sic) com diamantes", "rozanos (sic) de pedra", "trancelim de ouro", "trancelim" e "vara de cordão de ouro".

A significativa presença das jóias nos testamento de mulheres forras, assim como sua grande variedade, falam por si. Ex-escravas, nesta sociedade mineira do final do XVIII e início do XIX, possuíam e tinham acesso a jóias e objetos de metais preciosos. Cabe ressaltar que nesta sociedade escravista e que se quer de Antigo Regime, a posse de adornos e jóias, mais do que um emblema de riqueza, guardava significados que iam além do que os olhos podem enxergar. Mais do que isso, jóias funcionavam como uma poupança compulsória, podendo ser empenhadas, vendidas e compradas, como verdadeiras moedas de troca. Cláudia Martinez afirma que:

> A mineração no século XVIII, a constante circulação e desvio do ouro, provavelmente, possibilitaram à sociedade mineira daquela época um acesso maior às jóias. Não é possível esquecer que, no Setecentos, o ouro funcionava também como moeda e os adereços de ouro e prata deveriam ter um papel importante neste escambo. Com a diminuição da extração do ouro, as jóias tornaram-se cada vez mais elitizadas, e somente uma pequena parcela social detinha sua posse.[445]

[445] MARTINEZ (2007), p. 144.

Indubitavelmente, as jóias carregam este estigma da elite, do luxo e da riqueza. A ostentação destes bens por mulheres negras é evidência da fluidez desta sociedade mineira que, apesar de hierárquica e elitista, possuía brechas onde estas mulheres, afeitas ao comércio e, logicamente, ao uso destes adornos, conseguiam burlar a suposta ordem.

Martinez afirma, ainda, que a maioria das jóias usadas nas Minas Gerais, ao contrário do que acontecia com o mobiliário, a vestimenta e os utensílios domésticos, não era importada da Europa, mas sim produzida na própria capitania e também no Rio de Janeiro.[446] Afirmação interessante se considerarmos a influência que as jóias aqui produzidas poderiam ter sofrido em sua confecção, como, por exemplo, influências da joalheria portuguesa e dos artesãos africanos. Cláudia Mól, analisando a joalheria feminina em Portugal, afirma que

> a chegada de Vasco da Gama à Índia teve um grande impacto sobre a arte da joalheria no Ocidente. A partir de então, Portugal assumiu a liderança no comércio de pedras preciosas no Oriente, posição ocupada, até então, por Veneza. Isso permitiu a fabricação de jóias, utilizando-se das técnicas e pedras orientais, como a aplicação de esmaltes, a partir da qual obtinha-se uma rica policromia.[447]

No que diz respeito às influências africanas, Mól argumenta que

> A mulher africana trouxe de sua terra de origem o gosto de se adornar com jóias. (...) em África, o adorno era comum a homens e mulheres, e demonstrava o estatuto social, a idade e, até mesmo, a situação familiar de quem as usava, sendo confeccionadas com todo o tipo de material: latão, ouro e outros metais, marfim, miçangas, palha, madeira e plumas. (...) Muitos escravos vieram da Costa Ocidental da África para o Brasil trazendo suas técnicas de confecção de jóias e, nas novas terras, diante da abundância do ouro, puderam colocá-las em prática. É provável que escravos provenientes do Gana tenham influenciado, através dessas técnicas, a produção de jóias em forma de pingentes, como faziam na África, ou ainda jóias em filigrana, tão suntuosas quanto as fabricadas para as mulheres Fulani. Mas o uso de outros materiais que não os metais "nobres" também sugere uma técnica africana, é o caso do emprego de materiais como as miçangas, vidrilhos e cabaças (...). É próprio dos africanos a valorização de matérias primas diversas, incluindo, na África, a utilização da palha, do cobre, do ferro, de penas coloridas, enfim, de uma gama variada de materiais na confecção

[446] MARTINEZ (2007), pp. 145-146.
[447] MÓL (2002), p. 133.

> de suas peças de adorno. Talvez estas, de certo modo, sejam peças produzidas para os africanos e seus descendentes (...).[448]

A autora, portanto, defende a idéia de que africanos trouxeram para estas terras suas técnicas de confecção de adornos, bem como a opção pelo ouro e materiais peculiares. Ela afirma, ainda, que estas peças seriam produzidas "para os africanos e seus descendentes". Fruto da influência africana seriam, também, segundo Mól, os relicários, pencas de balangandãs, os fios de conta e as jóias de coral.

Voltemos às fontes. Em meio às jóias e objetos de metais preciosos listados por forras e livres, podemos notar algumas diferenças. Além dos brincos, cordões, trancelins, fivelas e laços, comuns a ambos os grupos, mulheres forras declararam jóias adornadas com aljofres e fios de corais. Segundo Cláudia Mól, o coral

> era apreciado pelos africanos desde o século XV, quando foi introduzido por comerciantes que o traziam do Oriente Médio. Na África, foi usado como objeto decorativo e amuleto, sendo muito apreciado na Região do Benin, também no reino Ashanti ou Costa da Mina (atual Gana), e nos reinos de Daomé (povo Fon) e Yorubá (atual Nigéria).[449]

No que diz respeito ao uso do coral em jóias por mulheres forras na América portuguesa, a autora afirma que

> O coral tinha (...) a dupla função de adorno e de amuleto, sendo muito utilizado na confecção de jóias e apreciado pelas mulheres forras, o que é comprovado por sua abundância nos Inventários post mortem e testamentos onde são listados. Usá-lo era usar uma jóia da realeza africana. A jóia de coral é, deste modo, uma jóia carregada de simbolismo.[450]

Mól afirma, ainda, que os aljofres também eram característicos da joalheria destas ex-escravas:

> Além dos corais, outra pedra se destaca na grande quantidade de jóias das mulheres forras: os aljôfares ou as pérolas miúdas. Elas aparecem compondo grande parte das jóias: brincos com aljôfares esmaltados, brincos com aljôfares e "olhos de mosquito"(...) Assim como os corais, as pérolas têm sua força ligada à natureza.[451]

[448] MÓL (2002), pp. 135-136.
[449] MÓL (2002), p. 150.
[450] MÓL (2002), p. 149.
[451] MÓL (2002), p. 151.

Cláudia Mól, portanto, acredita que o uso de determinados adornos por mulheres forras, bem como a opção por determinadas pedras e materiais na confecção destes, estão profundamente influenciados pelas heranças culturais compartilhadas por este grupo, enquanto estrangeiros e em processo de adaptação a novos padrões. A autora argumenta que

> as jóias carregavam consigo um simbolismo que transcendia seu mero valor decorativo. Esse simbolismo impulsionou o uso de determinadas pedras pelas mulheres forras, e foi transmissor de códigos ocultos, culturalmente conhecidos ou aqui adquiridos. As jóias marinhas, dentre elas a pérola e os corais, deviam ter, para as africanas e suas descendentes, um significado especial. Sobreviventes do mar, em longas travessias, seu destino era incerto até pisarem em terra firme. E mesmo em terra firme, necessitava-se contar com toda ajuda dos orixás para sobreviver à escravidão numa terra desconhecida, separadas dos seus e tendo que recomeçar novos laços sob o jugo da escravidão.[452]

Indubitavelmente, é tarefa difícil e um tanto propensa a recair somente em hipóteses, tentar reconhecer e, mais do que isso, identificar quais eram as jóias usadas por negras forras e quais os possíveis significados que elas poderiam conter. Difícil não apenas porque a documentação mostra um gosto comum por jóias de ouro e pedras coloridas, mas também porque o uso de adornos tidos como "pagãos" era comum em todas as instâncias desta sociedade do Brasil colônia.

Thomas Ewbank, visitando o Rio de Janeiro em meados do século XIX, notou que o uso de amuletos era disseminado nesta sociedade, não importando a cor da pele e nem mesmo a riqueza. Ao analisar o uso recorrente das figas, o viajante constatou que elas eram, sem dúvida, uns dos principais amuletos, "sendo usadas por todas as classes e todas as idades, desde a primeira dentição até a segunda infância."[453] Também ao enumerar vários tipos de amuletos encontrados na Rua dos Ourives, Ewbank afirma que pingentes em forma de coração eram usados por "negras Minas e Moçambiques" e que "o mesmo fazem as senhoras brancas da sociedade."[454] Astuto observador, Thomas Ewbank percebe que, nesta sociedade, as linhas que separam o sagrado do profano são muito tênues, de forma que, embora os amuletos, segundo ele, possam ser separados

[452] MÓL (2002), p. 152.
[453] EWBANK (1976), p. 104.
[454] EWBANK (1976), p. 104.

entre religiosos e laicos, são todos "de qualquer modo tidos como sagrados, pois que os de origem pagã podem ser bentos."[455]

Estamos, portanto, diante de uma sociedade absolutamente complexa, onde as influências de diversas culturas se fazem notar na observação do todo. Um todo coeso, onde não podemos identificar "peças de um quebra-cabeças", mas somente suaves nuances, capazes de testemunhar esta heterogeneidade intrínseca, que é, ao mesmo tempo, evidência do surgimento de uma cultura própria brasileira. Difícil, portanto, tentar identificar peculiaridades e singularidades nos objetos possuídos por mulheres forras. Talvez nem devêssemos tentar fazê-lo, se considerarmos, como disseram Mintz e Price, que o que surgiu aqui foi algo genuíno e novo. Não deveríamos, portanto, identificar o diferente, mas sim analisar o todo. Discordo. Discordo no sentido de que a análise do diferente não é uma busca por si só por arcaísmos, mas sim uma tentativa de entender o todo, um caminho para entender a influência dos africanos e seus descendentes em nossa cultura, um caminho para entendermos nosso *ethos*. Retorno à questão das jóias e adornos para dizer que, embora predominem os brincos, cordões e laços de ouro na documentação analisada, somente mulheres forras declararam a posse de jóias adornadas com aljofres e fios de corais. Os possíveis significados destes objetos foram discutidos anteriormente, de modo que estudiosos defendem que estes adornos teriam um simbolismo próprio para suas portadoras. Embora não haja extensa bibliografia sobre o assunto, nem mesmo consenso sobre o significado destes objetos, fato é que, nos testamentos analisados, mulheres forras os possuíam, ao passo que mulheres livres não.

Mulheres forras e riqueza

Em meio aos 92 testamentos de mulheres forras, a diversidade dos bens e a riqueza de algumas testadoras salta aos olhos. Deste total, 8 se destacam pela extensa e variada listagem dos bens, englobando escravos, moradas, móveis, jóias, roupas, metais preciosos, entre outros. Uma tipologia dos bens já foi feita anteriormente, de forma que o peso e significado de algumas posses já foram abordados. Gostaria, agora, de analisar o perfil destas mulheres forras, cujas riquezas surpreendem e ofuscam as demais.

[455] EWBANK (1976), p. 185.

A primeira delas é Quitéria Antônia de Andrade. Quitéria, "natural de Guiné da Costa de Cobu", redigiu seu testamento em 1778 e nele declarou inúmeros bens:

> Os bens que possuo são da morada de casas de telha no [Caihiu] subúrbios desta Vila em que moro, e uma escrava por nome Quitéria Angola, e umas peças de ouro lavrado que constam de um rosicler com seus diamantes, uma imagem de São Brás, outra da Conceição, um cordão de ouro, e uma corrente de braço também de ouro, as quais peças se acham empenhadas em poder de Salvador Antônio de [...] por quatorze oitavas. (...)Deve-me Caetana dos Santos parda forra [um trancelim de ouro] [...] vara, dois pares de botões de ouro, um crucifixo tudo de ouro, e pesam [sete] oitavas três quartos e cinco vinténs meu testamenteiro os haverá a si, e entregará a dita Maria Correia. = Em poder de Bernardo Moreira crioulo forro se acham uns brincos com pedras de diamantes, e aljofres que me pertencem, e em poder de Ignácio da Costa Monte Alvão crioulo forro se acha empenhado por duas oitavas, e um cruzado um laço de topázios vermelhos em ouro.[456]

A testadora, portanto, declarou moradas, escravos, jóias e imagens de santos. Investimentos comuns entre as mulheres forras, como vimos anteriormente. Além de declarar ser de origem africana, Quitéria afirma que foi "casada com Manoel da Costa preto também da Costa da Mina já defunto" e que deste matrimônio não teve filhos. Ela afirma, ainda, que foi escrava de Bento Antônio e que este a libertou por dinheiro que dela recebeu. Além de possuir jóias empenhadas em mãos de terceiros, ao longo do testamento, a declarante enumerou diversas dívidas a pagar e a receber. Por fim, a testadora instituiu como sua universal herdeira a parda forra Maria Correia, que com ela morava e que a acompanhou em sua "dilatada moléstia".[457]

Quitéria, portanto, era africana da Costa de Cobu, viúva de um negro mina, não teve filhos e alforriou-se pela compra de sua liberdade. A recorrente presença de jóias em meio a seus bens, empenhadas ou não, assim como as inúmeras dívidas, testemunham a dinamicidade desta economia e a conseqüente inserção da testadora nesta dita economia urbana e usurária.

Ana de Oliveira, testando em 1779, declarou os bens seguintes:

> Declaro que os bens que possuo ao presente são setenta e duas oitavas de ouro em pó quarenta e duas oitavas em ouro lavrado e uma barrinha de ouro de quarenta e uma oitavas. = Declaro que também possuo uma morada de casas na Rua da

[456] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Quitéria Antônia de Andrade, 1778.
[457] Livro de Registro de Testamentos n. 2. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Quitéria Antônia de Andrade, 1778.

> Cachaça nas quais estou morando as quais deixo aos meus dois escravos que foram Manoel e Maria de nação Benguela para os mesmos nelas viverem e morarem enquanto forem vivos e por falecimento de ambos deixo a referida morada de casas a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta Vila para sempre e por isso meu testamenteiro as não dará ao Inventário. (…) Declaro que deixo uma saia preta e uma baeta de lemiste a dita minha escrava que foi por nome Maria de nação Benguela e a mais roupa de meu uso ordeno se reparta por alguns pobres que me acompanharem para a sepultura logo que eu falecer sendo mesmo [...] fazer inventário. [458]

Além de declarar a posse de ouro em diferentes formas – em pó, lavrado e em barra -, a testadora arrolou moradas, escravos e roupas. Ela declarou, ainda, sua origem africana e a ausência de descendência:

> Declaro que todos os bens que possuo foram adquiridos nestas Minas por minha indústria suor e trabalho meu e de meus escravos e como sou natural do gentio da Guiné e fui casada com Manoel Pinto do qual não tive filhos nem os tenho por que alguns que tive antes de casada todos são falecidos e por isso não tenho herdeiros forçados por cujo motivo instituo por meus universais herdeiros de todo o resto que ficar dos referidos meus bens depois de pagas as minhas dívidas legados funeral aos ditos meus dois escravos Manoel e Maria de nação Benguela que deixo forros e libertos para os repartirem entre ambos igualmente.

Ana de Oliveira, portanto, era africana, viúva e não tinha filhos. Afirma que seus bens foram conquistados com seu trabalho e de seus escravos e institui dois deles como seus herdeiros. Assim como constatado no testamento de Quitéria, a presença de ouro sob diversas formas pode ser um indício da inserção da testadora no comércio e, consequentemente, indicar que ela estava ciente dos mecanismos necessários para sobreviver nesta sociedade do Brasil colônia.

Isabel Ferreira Branca, por sua vez, redigindo seu testamento também em 1779, se declarou "preta forra de nação Angola", viúva de José de Araújo Gurgel, também preto forro, e sem filhos[459]. Além dos bens que a testadora afirma que constarão em seu inventário, ela declara seus legados da maneira seguinte:

> Deixo coartado o meu escravo João Novo em trinta e duas oitavas por tempo de quatro anos a João Ferreira em dezesseis oitavas por dois anos e se não pagar em dois será em três anos.

[458] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Oliveira, 1779.
[459] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel Ferreira Branca, 1779.

> Deixo o meu escravo Domingos velho livre e forro para poder tratar da sua vida por onde lhe parecer. Deixo a João moleque coartado em sessenta e quatro oitavas por oito anos. Deixo livre a Maria Benguela e juntamente a seus quatro filhos Luciano, Francisco, Ana e Joana em razão dos bons serviços que me tem feito e pelo amor de Deus. Os mais escravos que se acharem por minha morte disporá deles meu testamenteiro para satisfação dos mais legados. Deixo à Irmandade de Nossa senhora do Rosário desta vila sessenta e quatro oitavas de ouro, a Irmandade das Almas mesma oito oitavas de ouro. Deixo a Luciano filho de Maria Benguela todos os móveis da minha casa exceto ouro e prata e também lhe deixo um [ferro] de minerar no rio. Deixo a Joana irmã do mesmo Luciano um brinco de ouro antigo e um laço de ouro liso à Ana também irmã deixo uns brincos de diamantes, uma vara de cordão de ouro alguns botões de ouro que se acharem. A roupa do meu uso se repartirá entre as duas Ana e Joana igualmente e uma caixa de pau liso ficando outra para Luciano e outra para Maria Benguela. Deixo à Maria Benguela dois tachos de cobre um grande e outro pequeno. Deixo aos meus escravos que ficam coartados um [ferro] de minerar no rio para com ele minerarem, digo, eles trabalharem. E cumprido tudo assim como tenho determinado sendo primeiro pagas as minhas dívidas de resto é que instituo herdeira a minha afilhada Mariana na forma sobredita.[460]

Isabel, portanto, declarou ser da África, viúva e sem filhos. Possuía escravos, ouro, prata, jóias, tachos e ferramentas. Assim como Quitéria e Ana de Oliveira, Isabel deixou bens para seus escravos e ex-escravos.

Ana de Souza, natural da Costa da Mina, redigiu seu testamento em 1782 e declarou o seguinte:

> Declaro que sou natural da Costa da Mina e batizada na Matriz da Freguesia Senhora Santana da Vila Real dos Crioulos da Comarca do Rio das Contas Arcebispado da Bahia e sempre fui solteira e não tenho herdeiros que por força disto hajam de lhe dar minha fazenda. Declaro que fui escrava do Capitão Caetano José Rodrigues e este pelos bons serviços me coartou em duzentas oitavas de ouro e pelos receber me passou carta de liberdade como dela consta. E assim mais o que eu possuo não houve por título de herança ou deixa que me fizesse de pessoa alguma só foram adquiridos com o meu trabalho e indústria nestas Minas. Declaro que os bens que possuo são os seguintes umas casas em que moro citas neste Arraial que são cobertas de telha que partem por um lado com Miguel Clemente e por outro com Dona Tereza de Toledo com os seus fundos cercados de braúna que fazem

[460] Livro de Registro de Testamentos n. 3. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Isabel Ferreira Branca, 1779.

> frente no beco que desce para a Senhora da Lapa e assim mais uma escrava por nome Higina de nação Mina a qual meu testamenteiro a coartará depois do meu falecimento em cento e dezoito oitavas de ouro por tempo de quatro anos com pagamentos iguais e caso passados os ditos quatro anos lhe faltar algum resto da referida quantia meu testamenteiro lhe concederá mais o tempo de um ano e satisfeita que seja a dita quantia lhe passará sua carta de liberdade. E assim mais possuo dois pares de brincos seis pares de botões um laço uma Senhora da Conceição tudo isto de ouro uns cordões engraçados [sic] em ouro um tacho que pesará treze libras uma caixa grande um caixão par de fivelas de prata um caixelho [sic] de prata com sua corrente do mesmo duas balanças de pesar ouro de quarta cada um com um gancho de pesar com quatro peças de uso dois machados ordinários uma foice pequena uma xicolateira [sic] seis pratos de estanho sete colheres de lata um estojo dois cabres [sic] lisos que são medidos de estanho dez facas uma caneca de vidro brancos grandes e assim mais duas imagens uma do Carmo e outra de Santo Antônio com seu oratório pequeno mais dois tamboretes torneados duas mesas pequenas e assim mais um tacho pequeno usado o meu testamenteiro o entregará a minha escrava Joaquina. E assim mais uma saia de druguete preto dois côvados de lemiste preto novo quatro camisas finos dois rozanos [sic] de pedra dois talhos um com lenda cortado de caça lavrada um termo de baeta coxonelho [sic] uma saia de Bretanha rendada duas destas de quengao [sic] e tudo mais que se achar me pertencer meu testamenteiro porá em toda a arrecadação e assim mais os meus trastes semanais do vestiário mais usado meu testamenteiro dará a alguma pobre mais necessitada dos pobres necessitados como também o ruão e cobertor se dará a minha escrava Joaquina.[461]

Ana de Souza, portanto, era da África, solteira e sem filhos. Comprou sua alforria e adquiriu seus bens com seu "trabalho e indústria". Declarou a posse de moradas, escravos, jóias, ouro, tachos, ferramentas, utensílios de cozinha, móveis e roupas. Assim como as demais testadoras, deixou legados para seus escravos.

Margarida Gonçalves Ramos também redigiu seu testamento em 1782 e nele declarou ser "preta forra natural da Costa da Mina e batizada em navio aonde vim embarcada para estas terras"[462]. A testadora afirmou, ainda, ser casada e ter três filhos "de solteira". Em relação aos seus legados, Margarida assim dispôs deles:

> Declaro que tenho em a Itaubira duas moradas de casas umas cobertas de telhas e outras cobertas de capim e dentre nelas

[461] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana de Souza, 1782.
[462] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.

> os trastes que abaixo o declaro que meu testamenteiro de tudo tomará conta. Declaro que a morada de casas cobertas de telha citas na Itaubira se venderá e do produto porque se venderem o que me pertencer de minha meação se repartirá em duas partes iguais uma delas despenderá meu testamenteiro em sufrágios por minha alma e a outra metade a deixo a minhas filhas Clara e Ignácia. Declaro que dentro das ditas casas se hão de achar sete tachos de entre grandes e pequenos estes serão vendidos e o produto que lhe tocar será repartido em duas partes iguais uma delas deixo a Nossa Senhora do Rosário e a outra a Nossa Senhora da Boa Viagem que estão em a Igreja da Itaubira. Declaro que nas ditas casas também se há de achar uma caixa grande com algumas roupas dentro nele e se hão de achar mais seis caixas pequenas uma tampa grande e mais outra pequena mais dois espetos de ferro um grande e outro pequeno mais três pratos grandes de estanho a saber uma dúzia fundos e meia rasos mais dúzia e meia de colheres e garfos a saber três colheres de prata e os mais de metal amarelo mais duas toalhas grandes de mesa uma de Guimarães e outra de pano de linho mais quatro guardanapos também de mesas todos de Guimarães mais dois machados e duas facas. Declaro que possuo uma terra por baixo do Aredes [sic] indo para a Paraupeba a qual se venderá ao produto dela que no caso ter meu marido e testamenteiro Domingos Alves de Araújo despenderá em sufrágio por minha alma na forma que lhe tenha comunicado e ele sabe. Declaro que me ficou devendo o doutor Antônio de Almeida e Silva de jornais dos meus escravos perto de meia libra de ouro cuja quantia ele deixou declarado em seu testamento que se me pagasse e até agora se me não pagou meu testamenteiro fará diligências por cobrar e também declaro que nas mesmas casas se hão de achar também algumas ferramentas de minerar. Declaro que Rosa Gonçalves preta forra me deve uma oitava de ouro. Declaro que devo mais a Josefa cinco vinténs. Declaro que me deve a Florência que foi de Antônio Moreira Ribeiro o produto de dois capados que são cinco oitavas de ouro e mais dei a dita Florência para me guardar dois fios de corais machos engrazados em ouro e até agora me não deu conta deles mas me deve a dita Florência os jornais de quatro escravos meus de três anos de serviço. (...) Deixo por esmola a Rita de Freitas crioula forra duas oitavas de oitavas e declaro que toda a roupa de meu uso se repartirá pelos meus escravos.[463]

A testadora, oriunda da Costa da Mina, casada e com filhos, declarou a posse de moradas, tachos, roupas, utensílios de cozinha, terras, escravos, ferramentas de mineirar e jóias. Declarou, ainda, ter dívidas a receber. Assim como as supracitadas, legou bens a seus escravos.

[463] Livro de Registro de Testamentos n. 5. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Margarida Gonçalves Ramos, 1782.

Ana Bernarda, natural da Costa da Mina, redigiu seu testamento em 1789. Declarou ser casada e sem filhos e possuir os bens seguintes:

> três escravos um por nome Caetano de nação Benguela, Manoel de nação Congo, Maria de nação Angola, umas casas cobertas de telhas citas na Rua Direita, uma roça no Córrego do Agapito com capoeiras e umas casas cobertas de capim, e assim mais dois laços usados de ouro lavrado que pesam cinco oitavas e tanto. Declaro que tenho mais umas caixas de roupa do meu uso que todos estes bens pertencem ao meu casal, cuja divisão fará o meu testamenteiro com meu marido tomando conta de que nos pertencer por meação pagas as minhas dívidas e cumpridos os meus legados dos remanescentes de meus bens instituo por minha herdeira a Isabel casada com Francisco José de Souza. Declaro que minha escrava Maria na partilha que fizer meu testamenteiro como meu marido peço fique a minha partilha se que por meu falecimento coartada na parte que rematar o meu testamenteiro lhe passará seu papel de coartamento por preço de cem mil réis por tempo de cinco anos e caso não chegue o meu [...] que me pertencer para o que tenho disposto neste caso meu testamenteiro requisito ao coartamento da escrava Maria visto não chegarem os bens para as disposições [...] junto o qual não tenha prejuízo com a de Antônia que chegando os bens se coarte a escrava, e não chegando disponha dela como lhe parecer. Declaro que sou devedora ao Senhor Manoel de Novaes o que constar do crédito. (...) uma roça que o dito meu marido comprou sem que eu creditasse nem o assinasse junto a estrada que vai para o [...] dela tenha pago ao tempo do meu falecimento entrará para isso sua partilha e meu testamenteiro promoverá parte do que me pertencer por qualquer título ou próprio que seja. Declaro mais que possuo duas balanças de pesar ouro, e mais uma [...] de ganho de pesar toucinho, e tenho mais seis partes de retalho, umas que uso de fazer [...] quando limas, um [...] de ferro, uma mesa de madeira, [...]. Declaro que em uma [...] que tem [...] meu testamenteiro dará a minha escrava Maria para guardar a sua roupa. Declaro também que possuo também égua castanha.[464]

Ana Bernarda, da Costa da Mina, era casada e não tinha filhos. Declarou em seu extenso testamento a posse de escravos, moradas, jóias, roupas, terras, balanças de pesar ouro e toucinho, móveis e animais. Como dito anteriormente neste capítulo, a presença de balanças de pesar ouro e, neste caso, de pesar toucinho, são possíveis indícios de atividade comercial. Assim como as outras testadoras aqui citadas, Ana Bernarda deixa bens para seus escravos.

[464] Livro de Registro de Testamentos n. 10. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana Bernarda, 1789.

Damiana Josefa de Santana, crioula forra, redigiu seu testamento em 1810 e nele declarou ser solteira e sem filhos. Deixou inúmeras esmolas em ouro para santos, irmandades e pessoas, além de esmolas "em fazenda" para o vestuário de cada um de seus escravos.[465] Damiana declarou os bens seguintes:

> Declaro que possuo mais doze cabeças de gado vacum ou o que se achar ao tempo do meu falecimento algumas cabeças de porcos com a marca da ponta da orelha direita cortada um par de brincos e laço de ouro com sua pedra de topázio meia dúzia de colheres e garfos de prata lisos ou os que se acharem ao tempo de meu falecimento meia dúzia de pratos de estanho e uma flamenga também de estanho um tacho de cobre uma caixa grande de cedro roupa branca e vários trastes de meu uso assim como roupas de cor cujos trastes que principiam na adição de um par de brincos e laço de ouro inclusive até aqui os deixo a Rita Crioula filha de Mariana Angola minha escrava os quais meu testamenteiro logo depois de meu falecimento lhe entregará. Declaro que possuo mais um crioulo por nome Valeriano Crioulo filho da Bibiana de idade de dois anos pouco mais ou menos. Declaro que depois de satisfeitos todos os meus legados e mais disposições instituo por minha universal herdeira no restante de meus bens a sobredita Rita Crioula filha de Mariana Angola.[466]

A testadora declarou ser crioula, solteira e sem filhos e arrolou animais, jóias, ouro, utensílios de cozinha, roupas, tachos e escravos entre seus bens. Instituiu como sua herdeira universal Rita Crioula, filha de sua escrava Mariana Angola.

Ana da Costa, redigindo seu testamento em 1836, declarou o seguinte:

> Declaro que sou filha de escrava da Costa, nascida e batizada em São Gonçalo, Aplicação desta Vila e Freguesia de São João Del Rey. Declaro, que sempre vivi no estado de solteira, e nem tenho filhos (…).[467]

A testadora arrolou os bens seguintes:

> Declaro que sou senhora, e possuidora de uma morada de casas citas na Rua do Campo desta Vila, cujas casas a deixo a Nossa Senhora do Rosário com papel passado, e um tacho, digo, do Rosário de quem sou irmã, e juntamente um tacho. Deixo mais para o calvário de Jesus da mesma senhora, um rosário de ouro, digo, um rosário extremado de ouro, com uma moeda de ouro, e três grãos

[465] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Damiana Josefa de Santana, 1810.
[466] Livro de Registro de Testamentos n. 43. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Damiana Josefa de Santana, 1810.
[467] Livro de Registro de Testamentos n. 56. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Costa, 1836.

> de ouro, e uma Santa Luzia também de ouro, que servirá para o espaço do mesmo Menino Jesus. Deixo a meu irmão Antônio de Miranda, uma imagem de Santo Antônio, com dois castiçais, e uma campainha, que possuirá enquanto for vivo, e depois de sua morte entregará a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. E também deixo a mulher do dito meu irmão, uma imagem de Nossa Senhora da Piedade, e outra do Senhor Crucificado feita de estanho. (…) Meu testamenteiro venderá a minha roda de fiar, e o meu descaroçador para mandar dizer missas pela minha alma. Declaro que tenho um afilhado, cujo é cativo, que a hora do meu falecimento, se ele estiver forro, lhe deixo duas faquinhas (?), um machado, uma enxada, e uma cavadeira, e nessa mesma ocasião ficando algum lençol melhor também se lhe dará. Deixo a minha irmã Joaquina da Costa, minha roupa do meu uso, e um ferro de engomar.[468]

Ana da Costa, crioula forra, era solteira e não tinha filhos. Declarou possuir moradas, tachos, ouro, imagens, castiçais, campainha, crucifixos, rosários, roda de fiar, descaroçador, ferramentas de trabalho, roupas, lençóis e ferro de engomar. Chama atenção, na listagem dos bens, a presença de objetos de luxo, como castiçais e campainha, além da presença de ouro sob diversas formas: rosário, moeda, grãos e imagens. A presença de ouro em moeda e grãos pode ser um indício de participação no comércio, assim como a posse de roda de fiar e descaroçador indicam a possível atividade realizada pela testadora.

Analisando esta pequena, mas significativa amostragem, chegamos a conclusão de que 6 das 8 mulheres cujos legados e bens foram analisados, eram de origem africana, sendo as outras duas crioulas. Notamos, também, que sete dentre elas declararam não ter filhos e que todas afirmaram possuir ouro sob diferentes formas. Além disso, todas as 8 mulheres forras citadas deixaram bens para seus escravos e ex-escravos.

Podemos, portanto, afirmar que, neste pequeno universo aqui contemplado e analisado, mulheres forras de origem africana e sem filhos foram aquelas que conseguiram, "por sua indústria e trabalho", amealhar as maiores riquezas. Através de seus testamentos podemos notar a recorrência de investimentos em moradas, escravos e jóias, bem como a presença de demais artigos de luxo e de ferramentas de trabalho. As freqüentes menções a tachos, balanças e demais ferramentas são indícios das atividades

[468] Livro de Registro de Testamentos n. 56. Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey, testamento de Ana da Costa, 1836.

exercidas por estas mulheres, bem como indícios dos ofícios de seus escravos também. Os bens legados pelas testadoras a seus cativos, sobretudo escravas, podem indicar que a intenção destas senhoras era munir estes futuros ex-escravos do mínimo necessário para que pudessem, através de seu trabalho e ofício, sobreviver na vida em liberdade.

Voltamos, novamente, à questão da análise das mulheres forras e dos diversos fatores que tornaram estas mulheres capazes de enriquecer e destacar-se em meio às maiores adversidades. Nestes 8 testamentos supracitados, 6 testadoras eram de origem africana, o que nos remete ao que já foi abordado no capítulo 2 sobre as referências africanas trazidas por estas mulheres de sua terra natal. O que surpreende, porém, é o fato de 7 destas testadoras não terem filhos. É fácil entendermos a ausência de filhos no cativeiro, uma vez que a mãe estaria condenando sua descendência à escravidão. No entanto, a ausência de prole na liberdade suscita outras hipóteses. Talvez a presença de filhos significasse um impedimento, um empecilho ao trabalho e consequentemente, dificultasse a vida na liberdade e um futuro acúmulo de riquezas. Este parece ter sido um comportamento recorrente entre mulheres forras, como indicam, não somente as sete testadoras supracitadas, mas também as 62 testadoras, em meio ao total de 92 testamentos de ex-escravas, que declararam não ter filhos, ou seja, impressionantes, 67,4% do total.

Procurei demonstrar, ao longo deste capítulo, as características das mulheres forras que habitavam São João Del Rey na segunda metade do século XVIII e primeira metade do XIX, através da análise de seus testamentos, bens e legados e posterior comparação com testamentos de mulheres livres desta mesma região. Acredito que algumas diferenças ficaram evidentes, diferenças estas que nos ajudam a delinear, precariamente, as opções destas mulheres em vida. A presença de descendência é uma destas diferenças. Embora mulheres livres, em sua maioria, também não possuíssem prole, a cifra não é tão significativa como a das mulheres forras: 53,7% das livres não tinham filhos, ao passo que 67,4% das forras não os possuíam. Se considerarmos somente as forras de origem africana, este número aumenta para 69,56%. No que diz respeito aos bens arrolados, mulheres livres foram as que mais declararam a posse de terras e animais, ao passo que forras possuíram mais ferramentas de trabalho, roupas, jóias, imagens e móveis. É flagrante a diferença entre a diversidade de bens citados por ex-escravas e livres, pertencendo às primeiras maior variedade de posses, bem como de objetos de luxo e de ouro e metais preciosos.

Todas estas evidências nos levam a crer que a origem africana da maioria destas mulheres forras, bem como a consciência das dificuldades de sobreviver numa terra estrangeira carregando os estigmas de um passado em cativeiro, tenham contribuído para que estas mulheres evitassem ter filhos e se voltassem para a atividade comercial ou demais ofícios, objetivando o acúmulo de riquezas e seu posterior investimento, fosse em escravos, moradas ou jóias. Mulheres forras frequentemente deixavam bens para seus escravos e ex-escravos, instruindo suas escravas, principalmente, em algum ofício ou atividade, deixando para elas seus instrumentos de trabalho. Construíram, assim, um *ethos* característico desse grupo, formado por mulheres independentes e empreendedoras, que, por sua "indústria e trabalho", amealharam riquezas e emergiram em meio a uma sociedade hostil, hierárquica e preconceituosa.

Conclusão

Acredito que uma dissertação de mestrado, mais do que uma possível contribuição para a pesquisa histórica, tenha como função e conseqüência principal consolidar a formação profissional daquele que se pretenda historiador. São durante estes dois fugidios anos que nos deparamos com a tarefa de produzir algo de fato e não mais compilar ou analisar o trabalho alheio. Pela primeira vez nos sujeitamos ao julgamento e deixamos para trás a confortável posição dos que somente julgam.

Indubitavelmente, este "rito de passagem" é marcado pela imaturidade de um autor pouco seguro e confiante em relação àquilo que defende ou acredita. Muitas vezes optamos pelo caminho mais seguro de identificar verdades em todas as versões, sem de fato estabelecermos a nossa. No entanto, defender um ponto de vista quando o sabemos polêmico ou de difícil comprovação, também faz parte deste processo, acredito eu. É preciso estarmos dispostos a errar em igual proporção que estamos dispostos a acertar.

Discorrerei, portanto, à guisa de conclusão e, sobretudo, de reflexão, sobre aspectos que as inseguranças de um principiante não permitiram ser feitos em momentos que exigissem uma maior certeza e convicção, próprias daqueles que não mais temem críticas. Não é o meu caso. Usarei este espaço para reflexões mais honestas, instintivas, sem me preocupar em comprová-las de alguma maneira, usando apenas o respaldo da historiografia como bengala.

Construí a argumentação desta dissertação de forma a demonstrar e analisar o protagonismo de mulheres forras, africanas ou não, em meio à sociedade do Brasil colônia. Comecei com um balanço historiográfico que afirma em uníssono ter sido a mulher privilegiada no acesso à manumissão, por diversos fatores. Em seguida, procurei discorrer sobre a vida destas mulheres na liberdade, seus comportamentos e hábitos, bem como a opção por determinadas atividades, como o comércio. Por fim, analisei o enriquecimento deste grupo na região de São João Del Rey, através de um estudo minucioso dos bens listados em seus testamentos.

Perpassando esta linha de raciocínio, procurei refletir acerca do suposto "sucesso" destas mulheres em ambiente tão hostil. A opção pela atividade comercial, pelo não casamento, a ausência de filhos e uma série de outras características generalizadas, levavam a crer que a origem primeira destas semelhanças remetia a um passado comum. Logicamente, estes questionamentos já foram feitos antes e a origem africana dos negros para cá transportados já é considerada por muitos estudiosos como fator determinante para a perpetuação de determinados hábitos e costumes. No entanto,

este parece ser um assunto delicado, pouco propenso a afirmações categóricas, mas sim afeito ao campo das especulações.

Falar em "sobrevivências" africanas nesta sociedade é um tabu, carente de aspas. Não poderíamos falar em "sobrevivência" se as instituições africanas sofreram profundas mudanças quando transladadas para o continente americano. "Referências" africanas, talvez? Longe de querer diminuir o peso dos conceitos e dos termos em nosso ofício, não consigo evitar uma reação primeira que acredita que tais nomenclaturas muitas vezes tolhem e complexificam assuntos, quando, na verdade, deveriam facilitar o entendimento. Penso que quando falamos "sobrevivência" ou "referência", estamos pensando e entendendo a mesma coisa. Acredito, inclusive, que basta a presença e existência de um angolano, congolês, mina, benguela em terras brasis para que a cultura deles "sobreviva" fora de suas terras de origem.

Perspectiva semelhante adota James H. Sweet em seu livro *Recriar África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770).* Com uma argumentação bastante assertiva, Sweet defende a presença de uma cultura africana na América portuguesa e refuta a idéia vigente de uma suposta "crioulização". Fazendo referência ao trabalho clássico de Mintz e Price[469], já citado ao longo desta dissertação, o autor faz um paralelo entre esta perspectiva de "crioulização" e as correntes historiográficas recentes, que defendem a presença de culturas africanas na colônia:

> Segundo a visão dominante, a dor e a crueldade da travessia marítima e da escravatura, em conjugação com a rotura com os laços familiares, étnicos e culturais, forçavam os escravos a abandonar a maioria dos elementos dos seus passados africanos, e que levava à criação de "sociedades escravas", crioulizadas de raiz. Segundo esta perspectiva, a diversidade de línguas, crenças culturais e estruturas sociais africanas, observável nas populações escravas das Américas, exigiria a criação de comunidades supostamente "novas". As "sobrevivências" africanas poderão ter sido importantes a nível simbólico, mas a sua relevância era limitada no que concerne às instituições criadas como resposta às incertezas da escravatura. A crioulização é, portanto, interpretada em larga medida como uma reacção à escravatura – um mecanismo de defesa, criado nas Américas e praticamente independente dos elementos específicos do passado africano. (...) Outros acadêmicos têm vindo a defender uma ligação mais sustentada entre África e as Américas, mostrando de que forma as concepções culturais e religiosas africanas "sobreviveram" na diáspora. Infelizmente, estas sobrevivências foram normalmente analisadas em termos gerais e separadas dos seus contextos

[469] MINTZ e PRICE (2003).

> históricos específicos. Nestas conceptualizações, África torna-se uma realidade estática e homogênea. No entanto, como veremos, algumas crenças e práticas africanas eram mais do que meras sobrevivências, diluídas e culturalmente desenraizadas. (...) De facto, as conclusões dos capítulos anteriores (...) bem como as considerações que se seguirão sobre o papel da religião, sugerem que *os valores culturais e religiosos dos povos africanos foram transferidos para o continente americano.*[grifo meu][470]

James Sweet, portanto, tendo como viés principal de sua análise a religião, defende a *transferência* dos valores culturais africanos para as colônias na América. O autor constrói sua argumentação, primeiramente, tentando comprovar o fato de que estes africanos, durante a travessia e na diáspora, formariam alianças e procurariam por seus pares, de forma a criar novas redes de parentesco.[471] Para tal, ele se baseia em registros de batismos e casamentos, que evidenciam um grande número de casamentos entre africanos.[472] Sweet afirma:

> O casamento endogâmico, aprovado ou não pela Igreja, era o primeiro passo nesta tentativa de reinvenção de formas sociais e culturais específicas no novo contexto do continente americano. Quando as condições demográficas o permitiam, os africanos baseavam-se nestas alianças para formar grupos distintos de escravos, com concepções culturais partilhadas, e unidades de parentesco alargadas, através das quais as tradições eram transmitidas às crianças crioulas.[473]

A partir da formação de alianças e laços de parentesco, portanto, africanos possibilitaram a perpetuação e propagação de suas culturas, transmitindo às gerações seguintes os pilares fundamentais da cosmologia africana. Ao se depararem com o ambiente hostil desta terra estrangeira, longe de suas famílias, estes homens e mulheres procuraram abrigo e refúgio em meio àqueles que compartilhavam de seu passado, sendo esta "uma forma de (re)inventar a identidade de grupo no continente americano."[474]

Ao considerar esta "reinvenção de identidade", Sweet suaviza sua argumentação, aceitando que adaptações ocorreram, "acompanhando os novos desafios suscitados pela escravatura"[475], e que, a partir do século XVIII, teríamos "de facto uma 'crioulização'

[470] SWEET (2007), p. 141.
[471] SWEET (2007), p. 51.
[472] SWEET (2007), p. 67.
[473] SWEET (2007), p. 67.
[474] SWEET (2007), p. 71.
[475] SWEET (2007), p. 220.

significativa"[476]. No entanto, segundo o autor, esta suposta "crioulização" teria ocorrido, num primeiro momento e de maneira mais intensa, entre povos africanos e não entre estes e os portugueses:

> (...) o processo de intercâmbio cultural foi mais evidente entre Ganguelas e Minas, ou entre Ndembos e Ardas, e não entre africanos e Portugueses. Os princípios cosmológicos fundamentais (explicação, previsão e controlo) partilhados pela maioria destes povos africanos permitiram-lhes elaborar concepções comuns e continuar a desafiar a sua escravidão. Desta forma, Angolas, Ganguelas, Minas e Ardas tornaram-se verdadeiramente "africanos".[477]

Para o autor, portanto, o que encontramos na sociedade colonial brasileira é uma cultura escrava "fundamentalmente centro-africana", onde podemos identificar práticas e crenças que teriam sido "transpostas do contexto africano para as Américas".[478] Justamente por defender a existência desta cultura escrava disseminada, o autor rechaça a idéia de sobrevivências isoladas e pontuais, defendendo a presença de uma "mundividência ou carácter essencial" compartilhados por africanos e seus descendentes na América portuguesa.[479]

Acredito que seja inegável a influência e o caráter determinante que os anos de escravidão impuseram ao delineamento da nossa sociedade. A presença de povos africanos em nossos territórios contribuiu para a formação do nosso *ethos* e para a consolidação da nossa identidade. A obra de Sweet, assim como o trabalho de Mintz e Price, reconhecem a importância do elemento africano. O primeiro defende a existência de culturas africanas na América, ao passo que os segundos acreditam no nascimento de uma cultura afro-americana genuína. Mesmo partindo de abordagens diferentes, ambos os trabalhos reconhecem a presença e contribuição dos povos africanos para nossa formação cultural. A questão não é a existência de práticas africanas incólumes em nosso território, muito menos a presença de "referências" ou "retenções" em práticas tidas como possuidoras de influências africanas. O que define a sobrevivência ou não de uma cultura é o indivíduo. Se o que estes negros trouxeram para cá, ou se o que eles colocaram em prática aqui não era exatamente o que faziam em sua terra natal, pouco importa. O que importa é que eles trouxeram para cá algo que não existia, confrontaram suas crenças com as que aqui existiam e sobreviveram com o resultado deste confronto.

[476] SWEET (2007), p. 142.
[477] SWEET (2007), p. 142.
[478] SWEET (2007), p. 142.
[479] SWEET (2007), p. 267.

Hábitos e crenças adaptadas, outros nem tanto, alguns deixados para trás. Fato é que estes homens e mulheres trouxeram consigo uma bagagem que foi passada aos seus descendentes, com as adaptações oriundas de uma nova realidade, mas ainda capaz de dar coesão e credibilidade a uma visão de mundo própria daqueles que compartilhavam raízes comuns. Desta forma, retomo a argumentação desta dissertação ao defender que o protagonismo e o relativo sucesso, principalmente econômico, de mulheres forras nesta sociedade colonial se devem a presença e influência dos hábitos trazidos de África e herdados por elas de suas ascendentes.

Não há, portanto, como defendermos a existência de uma cultura africana ilesa na América portuguesa, na mesma medida em que não podemos afirmar que as culturas dos povos que aqui desembarcaram lutaram para meramente "sobreviver". As influências oriundas da presença destes povos estrangeiros se fizeram sentir e se impuseram como elemento formador do que estava por vir. Basta olharmos em volta para constatarmos que, como afirmou Thornton, "no século XVIII, a cultura africana não estava a sobreviver [nas Américas]: estava a chegar."[480]

[480] THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800.* 2ª ed. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1998, p. 320 apud SWEET (2007), p. 141.

ANEXO 1

Listagem dos bens arrolados por mulheres livres nos testamentos:

- Bancos.
- Bestas.
- Bois de carro.
- Brincos de pedras amarelas.
- Brincos de pedras brancas.
- Brincos encromados (sic) em prata com pedras de várias cores.
- Brincos grandes de diamantes.
- Cabeças de gado.
- Caixão grande.
- Campos de criar morada de casas de vivenda.
- Campos de criar.
- Candeeiro de latão.
- Capa de druguete cor de rosa.
- Capote verde.
- Carneiros.
- Carro.
- Carros de boi.
- Casinhas.
- Catres lisos.
- Cavalo queimado.
- Cavalos.
- Chácara com casas de vivenda.
- Chácara.
- Chiqueiro coberto de capim.
- Colares de ouro.
- Colheres de prata.
- Cordões de ouro.
- Éguas.
- Enxadas.
- Espartilhos.

- Fazenda com engenho de moer cana.
- Fazenda de cultura e rancho.
- Fazenda de cultura.
- Fazenda de matos.
- Fazenda de terras de cultura.
- Ferramentas de lavoura e carapina.
- Fivelas de sapato de prata.
- Flor grande encromada (sic) em prata com pedras de várias cores.
- Foices.
- Gados vacum.
- Gamelas.
- Garfos de cobre.
- Garfos de estanho.
- Laço encromado (sic) em prata.
- Machadinho.
- Machados.
- Mesa com duas gavetas e fechaduras.
- Monte de seda.
- Morada de casas.
- Móveis de casa.
- Muares.
- Ouro lavrado.
- Ovelhas.
- Paleiros (sic) de prata com pedras de várias cores enfiadas em contas de prata.
- Porcos.
- Propriedades de casas.
- Relicário de ouro.
- Reses.
- Roças.
- Rodas de carro.
- Roupa branca de uso.
- Roupas de uso.
- Saia amarela.
- Saia de cabeça.

- Saia de cetim.
- Saia de chita barrada.
- Saia de renda azul.
- Saia de veludo preto.
- Saia roxa.
- Sela.
- Sítio e parte de terras e águas minerais.
- Sítio.
- Tachinho.
- Tachos.
- Tear.
- Terras de cultura.
- Terras.
- Trastes de caça.
- Trastes de cavar.
- Trastes de uso.
- Varas de cordão de ouro fino.
- Vestidos aparelhados de várias coisas.

ANEXO 2

Listagem dos bens arrolados por negras forras nos testamentos:

- [Xicolateria].
- Adereços de ouro lavrado.
- Baeta de lemiste.
- Balança de pesar toucinho.
- Balanças de pesar ouro.
- Barrinha de ouro.
- Bestas muares.
- Botões de ouro.
- Brincos com pedras de diamantes e aljofres.
- Brincos de águas marinhas.
- Brincos de aljofre.
- Brincos de diamante.
- Brincos de ouro.
- Brincos de ouro com diamantes.
- Burro.
- Cabeças de gado vacum.
- Cabeças de gado.
- Cabeças de porco.
- Catres lisos.
- Caixa com trastes.
- Caixa grande de cedro.
- Caixa grande.
- Caixa pequena.
- Caixão.
- Caixas de roupa.
- Caixas.
- Caixelho de prata.
- Camisas finas.
- Campainha.
- Caneca de vidro.

- Carneiros.
- Casinhas de canto.
- Castiçais.
- Catres.
- Cavadeira.
- Cavalo selado enfreado.
- Cavalo.
- Cavalos de sela.
- Cobertor.
- Colheres de lata.
- Colheres de prata.
- Colheres e garfos de prata.
- Colheres.
- Cordão de ouro.
- Cordões [engrazados] de ouro.
- Cordões de ouro.
- Corrente de braço de ouro.
- Côvados de lemiste preto.
- Coxinilho.
- Criações de porcos.
- Crucifixo de ouro.
- Cruz de ouro com seu cordão.
- Cunanha.
- Égua.
- Enxadas.
- Escumadeira.
- Espetos de ferro.
- Espumadeira.
- Estojo.
- Facas.
- Faquinhas.
- Fazenda de matos por sesmaria com casas de vivenda, água e terras minerais.
- Ferramentas de mineirar.
- Ferro de engomar.

- Ferro de minerar no rio.
- Fios de corais machos [engrazados] em ouro.
- Fivelas de prata.
- Flamenga de estanho.
- Foice pequena.
- Foices.
- Frasqueiras.
- Garfos.
- Grãos de ouro.
- Guardanapos de Guimarães.
- Imagem da Conceição esmaltada.
- Imagem de Nossa Senhora da Conceição de ouro.
- Imagem de Nossa Senhora da Conceição.
- Imagem de Nossa Senhora da Piedade.
- Imagem de Nossa Senhora do Carmo.
- Imagem de Santa Luzia de ouro.
- Imagem de Santo Antônio com seu oratório.
- Imagem de Santo Antônio.
- Imagem de São Brás.
- Laço de ouro com pedra de topázio.
- Laço de ouro.
- Laço de topázios vermelhos em ouro.
- Laço.
- Laços de ouro lavrado.
- Lavrados de ouro.
- Lençol.
- Machados ordinários.
- Machados.
- Mesa de madeira.
- Mesa.
- Mesas pequenas.
- Moeda de ouro.
- Morada de casas coberta com capim.
- Morada de casas coberta de telhas na Rua do Tijuco.

- Morada de casas cobertas de telhas.
- Morada de casas.
- Móveis de casa.
- Móveis.
- Ouro em pó.
- Ouro lavrado.
- Peças de ouro lavrado.
- Prato de estanho maior.
- Prato de estanho menor.
- Pratos de estanho.
- Pratos fundos.
- Pratos grandes de estanho.
- Pratos rasos.
- Roça.
- Roda de fiar e descaroçador.
- Rosário extremado de ouro.
- Rosicler com diamantes.
- Roupa branca.
- Roupa de uso cotidiano.
- Roupas de cor.
- Roupas de seda e cetim.
- Roupas de uso.
- Rozanos [sic] de pedra.
- Ruão.
- Saia de baeta preta.
- Saia de Bretanha rendada.
- Saia de druguete preto.
- Saia preta.
- Saia preta de gala.
- Senhor Crucificado feito de estanho.
- Tacho de treze libras.
- Tacho grande de fazer sabão.
- Tacho pequeno.
- Tachos de cobre.

- Tachos.
- Tamboretes.
- Terras de cultura e minerais.
- Terras de cultura.
- Toalha de mesa de Guimarães.
- Toalha de mesa de linho.
- Toalhas grandes de mesa.
- Trancelim de ouro.
- Trancelim.
- Trastes da minha venda.
- Trastes de casa.
- Trastes móveis.
- Vara de cordão de ouro.

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo do Museu Histórico de São João Del Rey

Testamentos:

Livro 1 (1765-1789).
Livro 2 (1776-1779).
Livro 3 (1779-1780).
Livro 5 (1782-1783).
Livro 7 (1787-1789).
Livro 9 (1791-1793).
Livro 10 (1792-1794).
Livro 11 (1794-1795).
Livro 12 (1794-1796).
Livro 13 (1796-1798).
Livro 14 (1801-1805).
Livro 15 (1805-1807).
Livro 16 (1807-1808).
Livro 17 (1808-1810).
Livro 18 (1811-1813).
Livro 20 (1813-1815).
Livro 21 (1815-1816).
Livro 22 (1815-1817).
Livro 23 (1816-1821).
Livro 24 (1815).
Livro 25 (1816-1817).
Livro 26 (1817-1818).
Livro 27 (1819).
Livro 28 (1819-1821).
Livro 30 (1822-1823).
Livro 31 (1824).
Livro 32 (1824-1826).
Livro 35 (1829-1830).
Livro 36 (1820-1822).
Livro 39 (1823-1824).
Livro 40 (1826-1828).
Livro 42 (1829).
Livro 43 (1810-1811).
Livro 48 (1828-1829).
Livro 52 (1831-1834).
Livro 54 (1833-1834).
Livro 55 (1834-1837).
Livro 56 (1837-1839).
Livro 61 (1848-1851).

FONTES IMPRESSAS

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. 1ª. ed. entre 1834 e 1839, Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Martins, 4 vols, 1989.

EWBANK, Thomas. *A Vida no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1977.

BIBLIOGRAFIA

AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands.* London, Zed Books LTD, 1987.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil.* São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1971.

BICALHO, Maria Fernanda. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

BOCCARA, Guillaume. "Mundos Nuevos en lãs Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización", Mundo Nuevo Nuevos Mundos, revista eletrônica, Paris. (www.ehess.fr/cerma.revuedebates.htm).

BOXER, Charles (1981b). *O Império Colonial Português (1415-1825).* Lisboa, Edições 70, 1969.

BRUGGER, Silvia Maria Jardim. "Minas Patriarcal – Família e Sociedade. São João Del Rei, séculos XVIII e XIX". *Tese de Doutorado*, Niterói, RJ, UFF, 2002.

BURKE, Peter. *A fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

CALAINHO, Daniela Buono. "Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime". *Tese de doutorado*, Niterói, UFF, 2000.

CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do antigo regime*. Lisboa, Ed. Cosmos, 1998.

CARDOSO, Fernando Henrique Cardoso. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1963.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma História das Últimas Décadas de Escravidão na Corte*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações.* Ed. Bertrand Brasil, 1988.

DE JONG, Ingrid e RODRIGUEZ, Lorena. "Introdución" Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera. En Memória Americana Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2005, v. 13.

EISENBERG, Peter L. *Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil – séc. XVIII e XIX*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1989.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993. 2v.

EKECHI, Felix K. "Gender and Economic Power: The Case of Igbo Market Women of Eastern Nigeria." In: EKECHI, Felix K. & HOUSE-MIDAMBA, Bessie. *African market women and economic Power: the role of women in African economic development.* London, Greenwood Press, 1995.

FALOLA, Toyin. "Gender, Business, and Space Control: Yoruba Market Women and Power." In: EKECHI, Felix K. & HOUSE-MIDAMBA, Bessie. *African market women and economic Power: the role of women in African economic development.* London, Greenwood Press, 1995.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. "Mulheres forras-Riqueza e estigma social" in Revista Tempo, Rio de Janeiro; n. 9; pp 65-92; 2000.

_____. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700 – 1850).* Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense para concurso de professor titular em História do Brasil. Niterói, 2004.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 2 vols., São Paulo, Editora Ática, 1978.

FERREIRA, Roberto Guedes. *Egressos do Cativeiro – Trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850).* Rio de Janeiro, Mauad, FAPERJ, 2008.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da Memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII.* Brasília, DF: Edunb; Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1999 (2ª ed.).

FLORENTINO, Manolo Garcia & GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1850.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

FLORENTINO, Manolo. "Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa." In: Topoi. Revista de História. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ / 7Letras, 2002, n. 5.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: as origens da família patriarcal.* (1ª ed. 1933). Rio de Janeiro, Global, 2006.

FURTADO, Júnia Ferreira. "Pérolas Negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino." In: Furtado, Júnia Ferreira (org.) *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português.* Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001, pp. 81-121.

GOLDMAN, Marcio. *Lévi-Strauss e os sentidos da História.* Revista de Antropologia, vol. 42, n. 1-2, São Paulo, 1999.

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial.* São Paulo, Ática, 1985.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço.* São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. [1936]. 12ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1978.

IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

JANUÁRIO, Erlaine Aparecida. "A Sociedade das Aparências: Vila Rica (1789-1807)." Monografia apresentada ao Curso de Pós-graduação *Lato-Sensu* em História de Minas séc. XIX, da Universidade Federal de São João Del Rei – UFSJ. São João Del Rei, 2003.

KARASCH, Mary Catherine. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850*. 1ª ed. [revisada] da Tese de doutorado [1972, University of Winscosin] em 1987. *Slave Life in*

Rio de Janeiro – 1808-1850. Princeton: Princeton University Press. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KLEIN, Herbert. *A Escravidão Africana. América latina e Caribe.* Trad. José Eduardo de Mendonça. São Paulo, Brasiliense, 1987.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.* Rio de Janeiro, EDUERJ: Contraponto, 1999.

LODY, Raul. *Jóias de Axé.* Bertrand Brasil, 2001.

LAMAN, Karl. (1953/1957/1962/1968) *The Kongo* [4 vols.]. Uppasala: Studia Ethnographica IV, VIII, XII, XVI.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808.* RJ, Paz e Terra, 1988.

_____. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na américa portuguesa.* São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante.* São Paulo, Martins Editora, 1953.

MARTINEZ, Cláudia Eliane P. M. *Riqueza e escravidão: vida material e população no século XIX. Bonfim do Paraopeba/MG.* São Paulo, Annablume, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. "'Guerra Preta': Culturas Políticas e Hierarquias Sociais no Mundo Atlântico". In: GOUVÊA, M. Fátima S. & FRAGOSO, João. *Na Trama das Redes.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, (no prelo).

_____. "A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica." In: BICALHO, Maria Fernanda B.; GOUVÊA, M. Fátima S. & FRAGOSO, João (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

MATTOSO, Kátia Q. *A Propósito das Cartas de Alforria, Bahia 1779-1850.* In: *Anais de História*. Assis, n. 04, p. 23-52,1972

MEYER, Laure. *África negra: máscaras, esculturas e jóias*. Lisma Ediciones, 2001.

MINTZ, Sydney W e PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana.* Rio de Janeiro, Pallas, 2003.
MÓL, Cláudia Cristina. "Mulheres forras: cotidiano e cultura material em Vila Rica (1750-1800)". *Dissertação de Mestrado*. Belo Horizonte, Faculdade de Ciências Humanas, Letras e História da UFMG, 2002.

_____. "Vendendo desordens e comprando liberdade: a inserção das mulheres forras em Vila Rica, 1750-1800."

MOTT, Luiz. "Subsídios à História do pequeno comércio no Brasil". In: *Revista de História*, vol. 53, nº 105, pp. 81-106, 1976.

NOVAES, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1815)*. São Paulo, Hucitec, 1979.

OGBOMO, Onaiwu W. "Esan Women Traders and Precolonial Economic Power" In: EKECHI, Felix K. & HOUSE-MIDAMBA, Bessie. *African market women and economic Power: the role of women in African economic development.* London, Greenwood Press, 1995.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos.* São Paulo, Annablume, 1995.

_____. Rotas de fortuna e histórias de amuletos: as Minas Gerais do século XVIII e o comércio internacional. In: Seminário Internacional Dimensões da História Cultural, 1999, Belo Horizonte. Atas - Seminário Internacional Dimensões da História Cultural. Belo Horizonte : Centro Universitário Newton Paiva, 1998.

_____. *Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PANTOJA, Selma. "A Dimensão Atlântica das Quitandeiras." In: Furtado, Júnia Ferreira (org.) *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português.* Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001, pp. 45-67.

PANTOJA, Selma e SARAIVA, José Flávio Sombra (orgs). *Angola e Brasil nas Rotas do Atlântico Sul.* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade.* São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo.* São Paulo, Brasiliense, 2006.

RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras no Novo Mundo.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria-Editora da Casa dos estudantes do Brasil, 1937.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

REIS, João Jose & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. SP, Cia das Letras, 1989.

RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida.* São Paulo, Brasiliense, 1990.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Grupos sociais." In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), *História da expansão portuguesa*. Lisboa, Temas e Debates e Autores, 1998, vol. 2.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. "A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750". In: FLORENTINO, Manolo (org.) *Tráfico, cativeiro e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SLENES, Robert. *Na Senzala uma Flor: as esperanças e as recordações na formação da família escrava – Brasil, sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.

SOARES, Márcio de Souza. "A remissão do cativeiro: alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases, c. 1750 – c. 1830." Tese de doutorado, UFF, Niterói, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII.* Rio de Janeiro, Edições Graal, 2004 (4ª Ed.).

_____. *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII.* Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história, mito e identidade na festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002.

SUDARKASA, Niara. *Where women work: a study of yoruba women in the marketplace and in the home.* Michigan, University of Michigan, 1973.

SWEET, James H. *Recriar África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770).* Lisboa, Edições 70, 2007.

VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo