

Arranjos conjugais entre africanos libertos e escravizados: gênero e estratégias matrimoniais nas fronteiras entre a escravidão e a liberdade em Mariana, Minas Gerais – Brasil (século XVIII)

Marital arrangements between freed and enslaved Africans: gender and matrimonial strategies on slavery and liberty margins in Mariana, Minas Gerais – Brazil (eighteenth century)

Natã Freitas¹

Graduando em História
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
freitas.nata21@gmail.com

Recebido: 21/01/2023

Aprovado: 01/04/2023

Resumo: Colocando em evidência os casais cuja relação foi atravessada pelos vínculos conjugal e escravista, este artigo se propõe a investigar os casamentos mistos entre africanos libertos e escravizados celebrados na Mariana de meados do século XVIII. O casamento neste centro urbano, religioso e escravista mineiro será abordado a partir dos referenciais culturais dos africanos e os influxos específicos do universo colonial, enfatizando suas trajetórias em relação a estratégias matrimoniais possíveis. Serão discutidos também os prováveis desdobramentos desse formato de união num universo cultural que carregava expectativas distintas e desiguais para homens e mulheres e seus impactos nas fronteiras entre a escravidão e a liberdade.

Palavras-chave: Casamentos mistos; Minas Gerais; Século XVIII

Abstract: Considering the couples whose relationship was crossed by conjugal and slave bonds, this article aims to investigate the mixed-status marriages between enslaved and freed Africans celebrated in Mariana during the first half of the eighteenth-century. Marriage in this urban, religious and slave center in Minas Gerais will be approached from the cultural references of Africans and the specific influxes of the colonial universe, emphasizing their trajectories under the existing conditions and possibilities. Furthermore, the probable meanings of this type of union in a cultural context with distinct and unequal expectations for men and women and its impacts on the boundaries between slavery and freedom will be discussed.

Keywords: Mixed-status marriages; Minas Gerais; Eighteenth-century

¹ Graduando em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). O presente artigo é resultado de uma pesquisa de iniciação científica que teve o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2020/10255-0. Sou grato às sugestões dos pareceristas anônimos que avaliaram este artigo, aos comentários de Aldair Rodrigues, à gentileza dos funcionários do Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana e do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, e às leituras atenciosas de Natalie Freitas e Laís Lorenço.

Introdução

Na cidade de Mariana, aos sete dias do mês de maio de 1748, o preto forro Antônio Pereira compareceu diante do tabelião Manoel Teixeira requerendo o traslado de sua carta de alforria em Livro de Notas. No documento, escrito alguns meses antes, em nove de novembro de 1747, em Ribeirão Abaixo, a proprietária declarou: “Digo eu Gracia de Barros preta forra que entre os mais bens de que possuo, sou senhora de um preto por nome Antônio Pereira, meu marido”. Ela o havia comprado de João Dantas de Araújo, “trocando-o por uma mulatinha por nome Francisca”. A libertação não envolveu pagamento algum e, daquele dia em diante, Antônio estaria isento das obrigações de cativo, podendo “ir para onde muito quiser e fazer do seu corpo o que melhor lhe parecer” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 58, fl. Ilegível). Entre a escrita e o registro notarial da alforria de Antônio, Gracia ditou um testamento alegando temer a morte em virtude do acometimento de uma doença que a deixara “na cama”. Sobre sua relação com Antônio, ela explicou que o havia comprado “depois de casada com ele” e que não tiveram filhos. Poucos dias depois, no dia trinta e um de outubro de 1747, Gracia de Barros faleceu da vida presente (AHCSM, 1º Ofício, Livro Nº 63, fl. 51v).

Por meio das alforrias registradas em cartório, localizamos outros africanos que teceram relações permeadas pelos vínculos conjugal e escravista na Mariana de meados do século XVIII. Nesses documentos pudemos identificar, mediante as declarações do proprietário, africano liberto ou africana liberta, a existência do vínculo matrimonial ou a intenção futura de casamento com o sujeito escravizado² que estava sendo alforriado. Destas uniões é que nos ocuparemos neste artigo, seguindo as trajetórias conjugais entre tipologias documentais diferentes que nos permitirão superar a aridez das fontes notariais com informações de cunho mais qualitativo. Em primeiro lugar, abordaremos como a historiografia analisou os matrimônios em que uma pessoa livre ou liberta se uniu a uma pessoa escravizada. Em seguida, avaliaremos as possíveis conexões entre o observado no âmbito colonial e as dinâmicas de casamento e escravidão em sociedades da África ocidental, região de proveniência da maioria dos africanos que viveram em Mariana durante a primeira metade do Setecentos. Na última parte, por meio da análise de alguns casos, buscaremos evidenciar as implicações dos arranjos em apreço na definição das fronteiras entre a liberdade e o cativo, e suas intersecções e tensionamentos num universo cultural que carregava expectativas distintas e desiguais para homens e mulheres.

² Quando possível, optei por utilizar “escravizado”, termo que se refere ao estado de dominação a que as pessoas estavam submetidas, em vez de “escravo”, que tende a essencializar a condição cativa. Na documentação, no entanto, é o termo escravo/escrava que encontramos, categoria da sociedade brasileira colonial.

Casamentos mistos: historiografia

Na sociedade colonial brasileira, escravista e católica, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) defendiam a liberdade dos sujeitos escravizados se casarem com pessoas de mesma condição, assim como com pessoas livres ou libertas, independente da oposição de seus senhores. Os matrimônios envolvendo contraentes de estatutos jurídicos distintos, embora fossem menos corriqueiros quando comparados aos matrimônios entre pessoas de mesma qualidade, estavam difundidos em diversas partes da América Portuguesa. A esta forma de arranjo matrimonial, a historiografia denominou “casamento misto”, ou ainda “casamento entre desiguais”.

Na capitania de São Paulo, Maria Beatriz Nizza da Silva (1984, pp. 146-7) observou que, quando os nativos “passaram da situação de cativo para a de administração”, os senhores buscaram “prender a população indígena a uma escravaria negra que àquela altura era rara e dispendiosa”. Nesse sentido, o casamento misto seria uma forma de agregar mão de obra de “uma maneira relativamente barata”. Para a mesma localidade, Goldschmidt (2004 [1986]) chegou a resultados semelhantes. Por meio da análise de uma robusta documentação, a autora concluiu que “a vontade do senhor era o elemento determinante para a composição dos casais mistos, confundindo-se com a do escravo”. Isto porque tais uniões configuravam um “meio efetivamente vantajoso de conseguir trabalho adicional” (GOLDSCHMIDT, 2004, p. 155). Já no município paulista de Santana de Parnaíba, Alida Metcalf (1987) notou que vinte por cento dos casamentos envolvendo pessoas em condição de escravidão eram casais mistos. Segundo a autora, tais uniões teriam proporcionado “aos escravos uma base para uma vida familiar estável” e teriam beneficiado os senhores na medida em que o parceiro livre ou liberto acabaria vivendo como um agregado em sua propriedade (METCALF, 1987, p. 237).

Em artigo sobre o casamento entre desiguais na Madre de Deus de Porto Alegre, Ana Silvia Volpi Scott e Dario Scott (2015) observaram por meio de um levantamento quantitativo que estes representavam uma pequena parcela das uniões celebradas, variando de nenhuma ocorrência entre 1800 e 1804 a 6,5% entre 1770 e 1774. Buscando compreender as circunstâncias e motivações que teriam influenciado a união de indivíduos de condição jurídica distinta, os autores rastrearam alguns dados sobre estes casais através do cruzamento dos fragmentos deixados em registros paroquiais (batismo, casamento e óbito) com outras fontes eclesiais (rol dos confessados e comungados). Com ênfase na trajetória de um casal de proprietários, os

autores obtiveram “alguns indícios” que corroboram com a perspectiva segundo a qual “os casamentos mistos poderiam ser o resultado de um ‘estímulo senhorial’, visando o incremento de mão de obra e de dependentes sob sua autoridade” (SCOTT; SCOTT, 2015, p. 76).

Embora importantes e consistentes, os estudos acima mencionados acabam por enfatizar em demasiado o ponto de vista da classe senhorial em torno das estratégias matrimoniais dos sujeitos escravizados e libertos, em detrimento de tentar compreender o significado dessas uniões para os indivíduos que nelas estavam envolvidos. Com ênfase nos eventuais benefícios que os senhores obteriam com tais uniões, devido aos seus potenciais econômico e produtivo, esses trabalhos acabaram conferindo pouca visibilidade à experiência dos sujeitos, homens e mulheres, escravizados e libertos, sempre submetidos a fatores além de seus domínios, exercendo pouca ou nenhuma influência em suas opções conjugais. Não se trata de desconsiderar as difíceis condições do cativo e a força dos senhores nas mediações sociais dos indivíduos escravizados. Apesar das contingências enfrentadas no interior da sociedade colonial – hierárquica e escravista –, diversos estudos demonstram que a população liberta e escravizada soube se organizar e tecer alternativas de vida de acordo com as condições existentes.

Com efeito, os casamentos mistos não ocorriam necessariamente a partir da intenção dos senhores de arregimentar mão de obra em suas propriedades, de modo que outras motivações podem ter fundamentado a formação de tais arranjos. É o que sugere a investigação de Carlos de Almeida Prado Bacellar (2015) sobre os casamentos envolvendo pessoas libertas e escravizadas celebrados na vila de Itu entre princípios do século XVIII e a abolição da escravidão. Cruzando as informações contidas em registros paroquiais de casamento, batismo e óbito com uma lista nominativa de habitantes, o autor observa que “nos domicílios ituanos, encontrar casais mistos dentro do mesmo domicílio foi mais difícil do que os encontrar separados” (BACELLAR, 2015, p. 226).

Além disso, é certo que o casamento misto pode ter impactado a experiência do cônjuge liberto, porém a trajetória destes casais não se resumiu apenas a isso. Em seu estudo sobre os casamentos ligados à escravidão no Rio de Janeiro do início do século XVIII, Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2016) analisou fragmentos de histórias conjugais a partir dos processos de dispensas matrimoniais. Dos setenta e cinco registros encontrados para um período de quarenta anos (1680-1720), setenta se referem a casais mistos no plano jurídico. Ao mesmo tempo que a documentação revela a subjetividade dos contraentes e a apropriação que fizeram do direito

canônico para fazer valer suas demandas, também demonstra que os senhores da parte escravizada tiveram seu domínio assegurado por um direito consuetudinário, o “termo de seguimento”. Este poderia, inclusive, gerar uma nova forma de dependência, principalmente de livres e libertos, aos propósitos do senhor da parte escravizada. Portanto, a autora revela que tais uniões abarcavam e compreendiam interesses e estratégias não só dos senhores, mas também dos próprios casais (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2016, p. 41).

De qualquer forma, os trabalhos citados posicionaram a análise dos casamentos mistos vinculados em alguma medida à classe senhorial dominante. Contudo, ignoramos um trabalho que tenha tratado exclusivamente dos africanos libertos que adquiriram seus cônjuges ou que se casaram com um de seus escravos, compondo, assim, uniões mistas. Neste artigo nos ocuparemos de entender esses arranjos, com enfoque nas relações tecidas por africanos que viveram em Mariana durante a primeira metade do século XVIII. A questão a ser destacada são as implicações deste formato de união na definição das fronteiras, nem sempre estáticas, entre a liberdade e o cativo, e suas intersecções e tensionamentos com as expectativas de gênero vigentes na sociedade marianense.

Casamento e escravidão: relações entre a África e as Minas Gerais

Em Mariana, principal município escravista da capitania mineradora, os africanos correspondiam à esmagadora maioria dos trabalhadores escravizados, entre os quais foram predominantes aqueles oriundos da África ocidental até meados do século XVIII. A mão de obra escravizada estava inserida nas mais diversas atividades econômicas realizadas na região mineradora, mas seu maior volume se concentrava nos trabalhos relacionados à exploração aurífera. Nas décadas de 1730 e 1740, coincide com o auge da mineração as maiores taxas de importação de africanos e os maiores índices de alforria (PINHEIRO, 2006, p. 145).³ Localizado

³ Sobre a conjuntura econômica em Mariana, consultar: BERGAD, Laird W. “Depois do boom: aspectos demográficos e econômicos da escravidão em Mariana, 1750-1808”. *Estudos Econômicos*, 24(3): 495-525, set-dez, 1994. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. *Alterações nas unidades produtivas mineiras: Mariana – 1750-1850*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 1994. Sobre as dinâmicas em torno das alforrias nas Minas Gerais, consultar: GONÇALVES, Andréa, Lisly. *As margens da liberdade: estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2011. LIMA, Douglas. *A polissemia das alforrias: significados e dinâmicas das libertações de escravos nas Minas Gerais Setecentistas*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2014. MONTI, Carlo G. *“Por amor a Deus”: o processo de alforria de escravos em Mariana (1750-1779)*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2020. PAIVA, Eduardo França. “Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século VIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial”. *Revista de História*. São Paulo – USP, n. 133, 1995, p. 49-57.

no Golfo do Benim, Ajudá era o principal porto escravista da costa afro-ocidental, responsável, segundo Robin Law (2004, pp. 1-2), pela deportação de cerca de 51% dos africanos escravizados transportados da região para as Américas entre 1670 e 1860. Durante o período de hegemonia de Uidá no tráfico (1690-1740), os gbe-falantes correspondiam a algo em torno de 80 a 90% do número total de pessoas deportadas do Golfo do Benim (MANNING, 1982, pp. 335-39). A partir das informações disponíveis no *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, Carlos da Silva Júnior (2016, p. 21) observa que foram deportadas quase 500 mil pessoas do Golfo do Benim entre 1700 e 1730, boa parte delas pelo porto de Uidá. De todos os africanos escravizados que chegaram ao Brasil provenientes do Golfo do Benim, mais de 80% desembarcaram no porto de Salvador (SILVA JR., 2016, p. 23). Até a segunda década do século XVIII, parte expressiva desse contingente era levada para Minas Gerais, sendo este o principal meio de fornecimento de trabalhadores escravizados para a área de mineração (FLORENTINO; RIBEIRO; SILVA, 2004, p 83). De acordo com Alexandre Ribeiro (2009, p. 51), entre 1728 e 1748, 40% dos africanos desembarcados em Salvador eram redirecionados para Minas.

A documentação produzida em Minas Gerais registra a presença expressiva de afro-ocidentais escravizados deslocados até o interior do Brasil colonial. Sistematizando as informações contidas em 247 testamentos registrados em Mariana entre 1732 e 1760, Aldair Rodrigues (2021, p. 329) observa que, dos 1832 escravizados que tiveram sua origem declarada, quase 80% eram nascidos na África. Entre aqueles cujas nações foram localizadas, sete em cada dez correspondiam à África ocidental num universo de 1427 pessoas. Nesse conjunto, estavam sobretudo os povos falantes de gbe, que possuíam um mesmo tronco linguístico com variados graus de intercompreensão, assim como possuíam uma série de valores afins (PARÉS, 2006). Além disso, como resume João José Reis (2021, p. 288), essas pessoas provinham de “sociedades mercantis e urbanizadas, com economias políticas complexas, nas quais testemunharam ou vivenciaram a escravidão, a compra e venda de cativos, a posse de escravos por escravos e o resgate de um escravo por outro”. Algumas destas dinâmicas, como veremos, podiam ser encontradas junto de outra importante instituição africana – o casamento.

Tanto a escravidão quanto o casamento cumpriam papéis fundamentais na integração de pessoas como parentes ou dependentes nas linhagens (QUIRK; ROSSI, 2022, p. 274). O tamanho destas consistia num importante sinal de riqueza de determinado grupo e um homem poderia se casar com várias mulheres, de qualquer condição, inclusive escravizadas (LOVEJOY, 2000, pp. 13-15). A estabilidade das sociedades africanas dependia não apenas da fertilidade das

mulheres, como também dos trabalhos por elas realizados. Muitos europeus que estiveram na África ocidental, e produziram relatos sobre a população local, abordaram este aspecto. No reino de Uidá, segundo o estudo de John Thornton (2004, pp. 138-9), Thomas Phillips observou que as esposas do rei, “estimadas em mais de mil”, trabalhavam assiduamente “na fabricação de um tecido especial para exportação”. Do mesmo modo, Willem Bosman (1705) e Jean Baptiste Labat (1730) também registraram que as esposas eram destinadas “ao trabalho e à manutenção dos bens do marido”, segundo a dissertação de mestrado de Lia Dias Laranjeira (2010, pp. 110-11). Por constituírem com frequência força de trabalho, “a riqueza na África media-se pelas esposas” (THORNTON, 2004, p. 139). Nesse sentido, era de se esperar que existissem expectativas distintas em relação ao casamento entre as diferentes camadas da população. De acordo com as anotações de Bosman (1705) e Labat (1730) (Apud LARANJEIRA, 2010, p. 111), o poder aquisitivo dos homens era equivalente ao número de esposas, de modo que era esperado que o rei, pessoa que ocupava o topo da escala hierárquica, detivesse o maior número de esposas no reino. Para Bosman, esse número variava entre quatro e cinco mil mulheres, enquanto para Labat esse número, ainda que menor, poderia chegar a duas mil esposas. Por outro lado, segundo Bosman, os “homens comuns” eram casados com quarenta ou cinquenta mulheres e Labat menciona que esse número variava entre doze e vinte e quatro mulheres.

No reino do Daomé, Boniface Obichere (1978, pp. 9-14) observa que as mulheres tinham o mesmo grau de importância dos homens e participavam tanto ativamente quanto passivamente das dinâmicas econômicas e sociais da escravidão. Caso elas detivessem os meios, poderiam escravizar pessoas; enquanto, em circunstâncias adversas, poderiam ser escravizadas. Nestes casos, o autor aponta que dentre os diversos caminhos disponíveis para as escravizadas alcançarem a liberdade, o casamento com um homem livre era o “mais fácil e rápido” (OBICHERE, 1978, p. 17).⁴ Por seu lado, Edna G. Bay (1998, p. 8), em sua história social das coalizões dominantes no reino do Daomé, observa que as mulheres constituíam a parcela mais expressiva dos habitantes do palácio, terminologia utilizada para se referir aos “edifícios reais e as pessoas que os habitavam”, onde poderiam ascender socialmente, ganhar e exercer autoridade e poder.⁵ Além disso, sendo a riqueza medida no número de dependentes mobilizados pelas linhagens, esperava-se que o rei, pessoa mais rica do reino, detivesse o maior número de esposas,

⁴No original: “Several channels were open to women for the attainment of freedom. The easiest and quickest was marriage to a free man” (OBICHERE, 1978, p. 17).

⁵No original: “[...] the palace, a term used here, as it was in Dahomey, to refer both the royal edifices and to the persons who inhabited them” (BAY, 1998, p. 8).

as quais poderiam ser provenientes de todos os estratos sociais, desde cativas de guerra a filhas de famílias abastadas (BAY, 1998, p. 18). Apesar de não representar necessariamente o fim da escravidão para a esposa escravizada, o casamento com um homem livre pode ter proporcionado alterações significativas na forma como a escravidão era experienciada por estas mulheres.

De forma muito sintética, as linhas acima buscaram demonstrar a complexidade dos enlaces tecidos entre homens e mulheres na região de proveniência da maior parcela dos africanos que viveram na Mariana de meados do século XVIII. Frequentemente atravessados pela escravidão, tais arranjos sugerem que a possibilidade de comprar uma pessoa para se casar ou se casar com um escravizado não era uma prática completamente desconhecida pelos africanos que se deslocaram para as Minas Gerais. Inclusive, há mais de duas décadas, Russell-Wood (2001) questionou se, na América portuguesa, teria ocorrido “cerimônias de casamentos que fossem africanas”. Ao desdobrar suas indagações, o autor sublinha alguns aspectos que poderiam ser investigados pelos historiadores e historiadoras do Brasil colonial. Em suas palavras:

Pode ter havido casos em que libertos de ascendência africana tenham comprado mulheres escravas no Brasil, no contexto da tradição africana de aquisição de fato de mulheres com o fim específico de procriação e não apenas de exploração sexual. Em tais instâncias, a motivação era de origem africana e não brasileira, tratando-se de seleção matrimonial e não somente de gratificação sexual; o parceiro selecionava a mulher a partir de sua capacidade reprodutiva, enquanto veículo de criação da família e de contribuir para estender a rede de parentesco, bem como constituía parte do sistema africano de “direitos sobre pessoas” (RUSSELL-WOOD, 2001, pp. 27-8).

Embora suas sugestões sejam instigantes, parece-nos que o autor acabou propondo tais conexões de forma muito linear, desconsiderando os influxos específicos do novo contexto. No âmbito da sociedade colonial, os africanos encontraram um quadro demográfico distinto, um outro regime de trabalho, restrições morais e culturais impostas pela coroa portuguesa e pela Igreja católica. Ou seja, ainda que os referenciais culturais africanos tenham atuado para modelar e significar os arranjos matrimoniais tecidos na diáspora, tais dinâmicas operavam dentro de certos limites. Nessa perspectiva, o eixo do presente artigo assenta-se em investigar as uniões conjugais atravessadas pela escravidão com enfoque tanto nas lógicas africanas de casamento quanto nas contingências impostas pelo universo colonial. Nos interessa avaliar, repetimos, as implicações deste formato de aliança conjugal na definição das fronteiras, não necessariamente estáticas, entre a liberdade e o cativo, bem como a forma como tais uniões dialogavam com e tensionavam as expectativas de gênero vigentes na sociedade marianense.

Africanos entre a escravidão e o casamento na Mariana Setecentista

A carta de alforria de Luísa de nação Mina foi redigida por José Ferreira da Silva, a rogo de seu proprietário e marido, o preto forro João Pereira da Cunha, em 5 de março de 1748. O marido a havia comprado de Jerônimo da Cunha e Josefa Maria, que também haviam sido seus senhores, dando pelo preço dela dois homens escravizados de nação Angola, Sebastião e Antônio. Além disso, a alforria foi passada com a condição de sua esposa não ser sua herdeira (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 87, fl. 112). Mais de vinte anos depois, no dia 31 de julho de 1769, o próprio João se encarregou de requerer o traslado notarial do documento ao tabelião João de Álvares Vieira da cidade de Mariana. Com base no estudo de Carlo Monti (2020, p. 181) sobre as alforrias em Mariana, podemos considerar que esse longo período esteja relacionado às “estratégias vinculantes”, conjunto de práticas através das quais os senhores pretendiam manter a estrutura de controle e dominação sobre o liberto. Segundo o autor, essa dinâmica operava no tempo transcorrido entre a escrita do documento e seu registro em cartório, momento no qual ocorreria a efetiva libertação do escravizado.

Em todo caso, os vínculos que sustentavam as relações escravistas não se encerravam com a alforria. Estava previsto na lei que o liberto que não procedesse com gratidão, respeito e lealdade para com seu antigo proprietário poderia ter sua alforria revogada (Código Philippino, Livro IV, Título LXIII).⁶ Nesse sentido, ainda que o ano de 1769 não tenha necessariamente representado para Luísa a ruptura efetiva dos vínculos escravistas, com o registro notarial de sua nova condição ela passou a ter garantia jurídica para o exercício de sua liberdade.⁷ Outras restrições, porém, relacionadas à sua condição de mulher e esposa certamente continuariam a atravessar sua vida. Dentro do modelo de matrimônio cristão, esperava-se que a esposa respeitasse e obedecesse a seu marido, que, por seu lado, poderia utilizar da violência para corrigir a conduta da mulher, caso julgasse necessário (FIGUEIREDO, 1997, p. 97). Tais verticalidade e autoritarismo também estavam garantidas na letra da lei. As Ordenações Filipinas autorizavam o homem a castigar aqueles que estivessem “sob seu mandado”, o que incluía sua esposa, e até mesmo facultavam o direito de matá-las “licitamente” em caso de infidelidade, desde que presenciado o adultério (Código Philippino, Livro V, Título XXXVIII). Nesse sentido, não

⁶ Sobre direito e escravidão, consultar: LARA, Silvia Hunold. **Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa**. Madrid: Fundación Mapfre América, 1999.

⁷ Em alguns casos, cumpre destacar, desfrutar da liberdade poderia estar mais associado ao reconhecimento social da nova condição do que à posse de um documento ou seu registro em cartório. Sobre as relações entre condição social e estatuto jurídico, consultar a tese de doutorado de Fernanda Pinheiro (2013).

obstante sua condição de liberta, Luísa talvez ainda tenha continuado vivendo sob outros possíveis constrangimentos experienciados no interior do casamento.

Mas não era somente por meio da violência física que a misoginia se manifestava. Em seu testamento, ditado em 12 de junho de 1768, João declarou ser “casado ao serviço de Deus como manda o Sagrado Concílio Tridentino”, de cujo casamento não teve filhos. No documento, ele tratou também de reiterar que “como quando casei[,] na Carta de Alforria que lhe passei foi com condição de ela não herdar nada de minha fazenda por minha morte como consta da dita carta de alforria que lhe passei”. Ainda assim, o testador deixou duzentas oitavas de ouro de esmola a Luísa, mas orientou que essa quantia deveria ser administrada pelo testamenteiro, dando-a “pouco a pouco porque se [Luísa] as apanhar todas em dois dias lhe dará falida” (AHCSM, 1º Ofício, Livro Nº 51, fl. 58v). João parecia preocupado com o destino de seus bens, temendo que caíssem nas mãos de Luísa, a julgar não só pelo número de vezes que ele colocou o assunto em evidência, como também pela forma enfática como expressou sua crença na incapacidade de sua esposa gerenciar a esmola que dele seria recebida.

Desde meados do século XVI, a maior parte dos moralistas portugueses, que se puseram em defesa do casamento, buscaram enrijecer a autoridade patriarcal e delinear a submissão das esposas, visando com isso garantir a harmonia dentro dos lares. “O pressuposto de todos os que escreveram regras para o bem-viver doméstico residia”, resume Ronaldo Vainfas (1997, p. 125), “na forte convicção sobre a inferioridade da mulher em matéria intelectual, *sua propensão a gastar irracionalmente os recursos da casa*, sua debilidade nas tarefas de comando e, principalmente, sua tendência para a infidelidade” [ênfase nossa]. Esses discursos também se expressavam na cultura popular da época, por meio de adágios, versos, cantigas etc., ora convergindo, ora se distanciando, dos preceitos eruditos. Plasmada por intermédio de vários interlocutores, a hostilidade contra a mulher firmou-se de maneira profunda na sociedade portuguesa quinhentista (VAINFAS, 1997, pp. 127-9).

Os ideários misóginos forjados na metrópole também penetraram na mentalidade colonial e contribuíram para a formação de estereótipos acerca de padrões e ideais de comportamento das mulheres (DEL PRIORE, 1990, pp. 21-4). Tais prerrogativas poderiam ser, inclusive, articuladas pelos africanos a partir de seus interesses, como sugere o estudo de Mariza de Carvalho Soares (2008) sobre os africanos católicos no Rio de Janeiro do século XVIII.⁸ Nessa

⁸ No conflito envolvendo a sucessão ao trono da congregação dos pretos minas do reino de Makii no interior da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Mariza de Carvalho Soares (2008, p. 91) observa que o sucessor

perspectiva, não é de se admirar que tais discursos tenham sido empregados por João, que vivia há bastante tempo na região, sendo quase trinta anos na qualidade de liberto (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 55, fl. 96).

Até mesmo a classe senhorial dominante, branca e masculina, poderia introjetar a conduta ideal e os papéis esperados das mulheres dentro do matrimônio entre os africanos. Em agosto de 1737, João da Silva Aguiar se dirigiu ao cartório do tabelião José de Sousa Campelo para libertar sua escrava Joana, de nação courana, em razão de ter recebido da africana três libras de ouro. O proprietário declarou que, daquele dia em diante, ninguém poderia impedi-la de ir para onde quisesse, exceto seu marido:

somente seu marido lhe poderá impedir a que ela se ausente da parte dele, o qual dito seu marido, é escravo do dito patrono e como tal a dita liberta estava com seu marido vivendo como Deus manda e se não se ausentará dele sem sua licença e só por essa causa, quando seja que a dita liberta se ausente, para alguma parte sem licença do dito seu marido será chamada ao dito cativo em que estava dantes [...] (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 46, fl. 113).

O caso desta alforria condicional é emblemático porque sugere que a comunidade colonial poderia colocar em evidência o padrão tridentino da atuação feminina dentro do casamento – a submissão das mulheres aos seus maridos – por meio de cláusulas nas alforrias. Joana deveria renunciar parcialmente sua liberdade porque, apesar de liberta, ela era casada, e, como tal, deveria obedecer a seu marido. De fato, esse era o “modelo de esposa, ancorado no da mulher cristã: devotada aos outros, com renúncia de si em nome do marido e dos filhos” (VIANA, 2014, p. 157). Para além das questões em torno da moral cristã, certamente estava em jogo para o antigo proprietário a manutenção de Joana como uma agregada orbitando em torno de sua propriedade. Ao reiterar os ideais que especificavam o lugar da mulher dentro do matrimônio, ele estava também reforçando e prolongando o vínculo da liberta ao cativo.

Na medida em que expectativas distintas e desiguais para homens e mulheres vicejavam na sociedade mineira, é possível que os casamentos atravessados pelas dinâmicas escravistas pudessem reforçar o controle masculino sobre o feminino. Contudo, as africanas, na qualidade de senhoras ou patronas de seus maridos, predominam no conjunto dos casos identificados até o presente momento.⁹ Embora as mulheres fossem minoria no tráfico, elas corresponderam à

mobiliza argumentos para justificar que a esposa do falecido rei não poderia assumir o cargo porque “as mulheres não podem governar devido a uma deficiência moral inerente e a uma falta de independência masculina”.

⁹ Os casos foram identificados por meio da busca por palavras-chave, como “casar”, “casado”, “casada”, “marido”, “esposa” etc. na Base de Dados sobre Africanos de Mariana (BDPAM). No total, somamos vinte e três casos em que

maior parcela dos alforriados. Em Mariana, cerca de oito em cada dez adultos libertos entre 1735 e 1740 foram mulheres (GONÇALVES, 2011, p. 134).¹⁰ O exercício de atividades que permitiam o acúmulo de pecúlio e o preço inferior em comparação ao dos homens, são alguns dos fatores que colocavam as mulheres em vantagem para conquistar a alforria. No pequeno comércio era predominante a participação das africanas oriundas da Costa da Mina. Além delas conhecerem o ofício, uma vez que em suas terras era expressiva a participação feminina no mercado ambulante, os senhores preferiam empregar os homens nos trabalhos agrário e de mineração por julgá-los mais aptos para tais atividades (FARIA, 2004, pp. 111-116; SANTOS, 2011, pp. 87-96). Portanto, na conjuntura urbana mineira as mulheres tiveram mais condições para acumular pecúlio e conquistar a liberdade quando escravizadas, assim como adquirir bens e escravos, eventualmente o marido ou um homem para se casar. Tais dinâmicas eram diferentes das que aconteciam na África ocidental, onde a aquisição do cônjuge era mais uma atribuição dos homens, que destinavam suas esposas a trabalhos dos mais diversos.

Em 2 de outubro de 1752, Josefa Lopes dirigiu-se ao cartório do tabelião Manoel Varela da Fonseca requerendo o registro da escritura de alforria e liberdade de “seu escravo e marido”, Manoel Lopes, que ela havia comprado de Baltazar Lopes para casar-se com ele. Daquele dia em diante, estando “livre e isento de toda escravidão e cativo”, Manoel poderia “viver em companhia dela outorgante sua mulher” (AHCSM, Livro de Notas N° 71, fl. Corroído). O casal certamente se conheceu na propriedade de Baltazar Lopes, a quem Josefa também servira em situação de escravidão. Depois de liberta, Josefa priorizou retirar Manoel do jugo de seu antigo proprietário para, somente então, casar-se com ele. Dessa forma, ela evitou estabelecer novos vínculos com o cativo, já que o casamento com um escravo implicava ao liberto a assinatura de um “termo de seguimento”, por meio do qual comprometia-se a fazer vida marital com seu cônjuge escravizado e, sendo o caso, acompanhá-lo para onde quer que fosse enviado ou vendido. Nessa perspectiva, os libertos não ficaram indiferentes diante desses direitos que asseguravam os interesses dos senhores e buscaram alternativas possíveis para contornar a situação. No caso de Josefa, uma africana oriunda da Costa da Mina, o caminho percorrido não distava de práticas que ela possivelmente conhecia de sua terra, onde frequentemente a relação

observamos o formato matrimonial em apreço neste artigo. Em apenas cinco encontramos africanos alforriando suas esposas ou noivas.

¹⁰ Trata-se de números aproximados, pois baseados apenas nas alforrias que tiveram registro notarial. Além das eventuais perdas ao longo do tempo, muitos documentos comprovando a nova condição sequer chegaram a ser lançados nas notas dos tabeliães. Havia também um número considerável de alforrias concedidas noutras tipologias documentais. Em Mariana, por exemplo, entre 1750 e 1779, Carlo Monti (2020, p. 163), contabilizou 243 pessoas que conquistaram a liberdade através de testamentos.

conjugal era permeada pelo vínculo da escravidão. Em outras palavras, o caso em análise revela a possibilidade de as libertas terem mobilizado aparatos burocráticos da realidade colonial a partir da bagagem cultural que trouxeram de seus contextos culturais africanos.

De todo modo, ao ditar seu testamento anos mais tarde, em 5 de setembro de 1770, Manoel, também oriundo da Costa da Mina, declarou que tinha sido escravo de Baltazar Lopes, de quem havia alcançado a carta de alforria por meio da coartação de seu valor. Ainda informou que Josefa Lopes era meeira de seus bens, todos “adquiridos pelo seu [de Manoel] trabalho e indústria” (AHCSM, 1º Ofício, Livro Nº 52, fl. 141v). Estranhamos que, ao narrar sua história em testamento, Manoel não tenha mencionado a participação efetiva de sua esposa para que ele conquistasse a liberdade, bem como o tempo que passou sendo “escravo e marido”. Afinal, depois de comprá-lo, coube a Josefa comparecer no cartório e definir os termos da escritura de alforria e liberdade de Manoel, alforriado “muito de sua livre vontade e sem constrangimento de pessoa alguma pela razão [...] de se achar casada com o dito liberto [Manoel Lopes]” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 71, fl. Corroído). Não se trata apenas de não referenciar o papel decisivo de Josefa em seu percurso da escravidão para a liberdade, trata-se também de não mencionar o período em que viveu sob a autoridade de sua esposa.

As dinâmicas escravistas que permeavam o enlace conjugal, implicavam na sujeição do marido, direitos sobre seu trabalho e sua pessoa, o que estava distante da relação de poder esperada dentro do casamento cristão, cuja assimetria tendia a favor dos homens, esperando das mulheres obediência e submissão. Por outro lado, sendo na África ocidental a aquisição do cônjuge mais uma atribuição dos homens, é possível que tais arranjos tensionassem até mesmo as lógicas africanas que regiam a relação de homens e mulheres. Nesse sentido, a forma como Manoel se expressou em testamento pode ser reveladora das tensões que permeavam os arranjos de estatutos jurídicos mistos, não apenas em relação à situação colonial, mas também devido aos aspectos contrastantes em comparação com o passado africano. Tais concepções conflitantes certamente não se restringiram aos limites domésticos, mas extrapolava-os, sendo percebidas pelo corpo social. Além de residirem numa pequena comunidade, onde as pessoas sabiam da vida uma das outras, Josefa e Manoel possuíam o maior conjunto de escravizados entre os forros contemporâneos (oito homens e cinco mulheres) e mantinham relações com pessoas livres e de muitas posses (ALVES, 2011, p. 146).

De fato, a questão da liberdade pode ter influenciado estas aquisições não apenas ao dar condições de proteger as alforrias já conquistadas, como também do ponto de vista do cônjuge escravizado, sendo empregada como um intermédio para que este se desvencilhasse do cativo. A “mulher preta forra” Valéria de Seixas libertou seu marido, Manoel Cordeiro Peralta, em 17 de março de 1721, na freguesia de Catas Altas, distrito da então Vila do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo. O responsável pelo assento foi o tabelião Garcia Gomes Filho, que foi pessoalmente até as “pousadas” do Capitão Matheus da Silveira Vila Lobos, onde ouviu as palavras da proprietária e as registrou em seu livro de notas. Valéria declarou que havia dado 290 oitavas de ouro, valor pago ao antigo proprietário, o licenciado Manoel Moreira de Freitas, “por sua [de Manoel] liberdade e alforria por ser seu preço por que o cortou o sobredito seu senhor” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 14, fl. 147).

O caso em análise atesta que o percurso da condição de cativo para a de liberto não necessariamente era linear, bem como sugere o impacto das uniões mistas na definição das fronteiras entre a escravidão e a liberdade. Depois de pagar o valor referente à coartação de seu marido, Valéria trouxe para si a responsabilidade sobre a elaboração da alforria, deslocando de um terceiro a atribuição sobre a construção do documento. Assim, ela pôde controlar o percurso de seu marido da escravidão para a liberdade, resguardando seus interesses, formulando uma alforria gratuita e incondicional. Como ela mesma declarou, daquele dia em diante, ninguém mais poderia obrigar Manoel “a sujeição alguma nem menos a satisfação do ouro que por ele pagou por sua liberdade”. Cabe mencionar, inclusive, que Valéria buscou externar sua adesão aos mandamentos das leis cristãs ao ressaltar que seus esforços foram no sentido de “viver bem com o dito seu marido assim como Deus manda” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 14, fl. 147).

Deslocando a responsabilidade sobre a construção da alforria, a compra pode também ter dado condições para interferir no domínio da esposa sobre o marido, abrindo margens para uma maior autonomia feminina. Em 10 de janeiro de 1752, a preta forra Inácia Freire de Andrade compareceu diante do tabelião Joaquim José de Oliveira para alforriar José, de nação mina, africano escravizado que ela havia comprado de Manoel de Oliveira Paes “para efeito de se casar com ele”, mesma razão pela qual o alforriava. Daquele dia em diante, ainda que “livre e isento de toda a escravidão e cativo”, José precisaria do “consentimento dela outorgante”, sua futura esposa, para “ir para onde muito quiser”. Além disso, Inácia estipulou uma condição segundo a qual “não se efetivando o casamento não terá validade a presente liberdade” (AHCSM, 1º Ofício,

Livro de Notas N° 71, fl. 122). Ou seja, alcançar a condição matrimonial de acordo com a doutrina cristã foi o que motivou essa decisão.

Na mesma semana, o casal deu início aos trâmites para contrair o matrimônio tridentino. Em seus depoimentos, prestados perante a autoridade eclesiástica, consta que os dois eram de “nação courana” e que sempre foram moradores no Arraial da Passagem, onde também haviam sido batizados, na capela de Nossa Senhora da Glória. Inácia tinha chegado na região havia aproximadamente trinta anos – dois terços dos quais vivendo como escravizada – e José havia cerca de dez anos, tendo conquistado sua liberdade havia pouco tempo, pois, como ele mesmo explicou, sua noiva “o forrou haverá menos de um mês para com ele se casar” (AEAM, Processo Matrimonial N° 5373, Armário 05, Pasta 538).

Com trajetórias carregadas de pontos de intersecção, certamente o encontro do casal não foi fortuito e fatores relacionados à identidade étnica podem ter exercido alguma influência não apenas na formação do arranjo,¹¹ como também na forma como o enlace ocorreu – por intermédio da compra. Tanto para Inácia quanto para José, a possibilidade de comprar uma pessoa para se casar certamente não era algo impensável, posto que era uma prática existente em diversas sociedades da África ocidental. No entanto, embora os referenciais culturais africanos possam ter atuado para modelar e significar o enlace, tais dinâmicas operavam dentro de certos limites. Em acordo firmado em 11 de maio de 1751, Inácia tinha declarado que pagaria a Manoel de Oliveira Paes os 480 mil réis referentes à aquisição de “um negro já mineiro por nome José de nação courano o qual o comprei para casar com ele” no tempo de três anos em parcelas anuais no valor de 160 mil réis cada. Contudo, Inácia não conseguiu arcar com as prestações da dívida contraída e, em 1768, o credor recorreu à justiça com o objetivo de receber a quantia determinada (AHCSM, 2º Ofício, Códice 578, Auto 21631). A instabilidade da vida dos libertos sugere que manter o cônjuge na condição de escravizado na realidade colonial poderia ser uma fonte de vulnerabilidade para a parte liberta em momentos de dificuldades financeiras.

Ainda assim, dentro das condicionantes, transparece na leitura dos documentos que o matrimônio não ocorreu sem previsão nem planejamento. Ao justificar a razão de tê-lo comprado, Inácia não deu outro motivo além do casamento, mas a compra para ela, dentro das

¹¹ Esta passagem se baseia no estudo de Moacir Rodrigo de Castro Maia (2020): “Ao reunirmos as informações sobre estes libertos, constatamos que, em sua maioria, os couranos tiveram bastante habilidade nos negócios, o que os levou a serem, entre os africanos ex-escravos, aqueles que tiveram o maior contingente de escravizados. De ex-escravos, passaram a ser senhores de suas casas. Nelas, encontramos pequenas comunidades africanas compostas por indivíduos da mesma origem. Os couranos adquiriram outros couranos como escravizados, o que, certamente, reforçava ainda mais a autoridade no âmbito do grupo étnico” (MAIA, 2020, p. 43).

lógicas das instituições coloniais, pode também carregar outros significados. Em primeiro lugar, Inácia se concentrou em trazer para si a posse do homem que viria a ser seu marido e não tardou em libertá-lo do cativo – apenas oito meses separam um evento do outro. Ao elaborar a alforria, o fez debaixo de duas condições. Se José desistisse do casamento, a alforria não teria validade. Efetivando-se o matrimônio, ele ainda precisaria do consentimento de sua esposa e patrona para eventuais deslocamentos de um local para outro. A compra, então, parece ter sido empregada por Inácia para controlar o percurso de seu futuro marido da escravidão para a liberdade, garantindo que seus interesses fossem assegurados. Nessa perspectiva, uma africana teria se apropriado de aparatos burocráticos que normalmente privilegiavam os integrantes brancos da sociedade mineira, ou seja, ela soube tecer estratégias dentro das margens que a conjuntura permitia.

As condições legais nas alforrias constituíam um obstáculo que impedia a transição imediata da escravidão para a liberdade. O escravizado geralmente deveria prestar algum serviço ao longo de um período específico ou até determinado evento, como a morte de seu senhor. Somente então, cumpridas as cláusulas do documento, ele poderia gozar efetivamente de sua liberdade. Mas as alforrias condicionais também podiam conter cláusulas que restringiam a liberdade do alforriado por tempo indeterminado, e, caso não fossem cumpridas, poderiam acarretar a revogação do documento. Como vimos anteriormente, João da Silva Aguiar alforriou Joana, de nação courana, depois de receber três libras de ouro. Apesar disso, instituiu que a liberta não poderia se ausentar “da parte” de seu marido “sem sua licença”, caso contrário “seria chamada ao dito cativo em que estava dantes”. Com essa condição, o proprietário decerto visava garantir que Joana continuasse orbitando em sua zona de influência, uma vez que ela era casada com um de seus escravos. Ou seja, a classe senhorial poderia se aproveitar do momento da alforria para manter sob sua zona de influência os libertos que possuíam algum vínculo com um de seus escravos.

Com a compra, no entanto, a responsabilidade de construção do documento deixava de ser uma atribuição do antigo proprietário, o que também evitava possíveis condições que pudessem restringir a liberdade do alforriado e ou impactar liberdades já conquistadas. Embora não envolva casamento, o caso que citaremos a seguir possibilita ilustrar este ponto. Em 25 de janeiro de 1755, Diogo Duarte, preto forro, alforriou Domingos, crioulo, “o qual comprara a Antônio da Cunha Osório para efeito de lhe passar a presente carta de liberdade por cinquenta oitavas de ouro que recebeu ele outorgante da mãe do dito crioulo Maria da Cunha preta forra”.

Daquele dia em diante, Domingos estava “livre e isento de toda a escravidão e cativo” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 75, fl. 98v). Nesse sentido, a aquisição, segundo consta no documento, foi realizada com a intenção da alforria ser passada num momento seguinte e certamente a mãe de Domingos havia se articulado em algum momento prévio com o comprador. Esta etapa não ocorreu sem razão.

Em alforria passada em 17 de outubro de 1744, Antônio da Cunha Osório alforriou Maria, de nação mina, e “uma mulatinha filha da dita por nome Rosa que terá de idade quatro ou cinco anos pouco mais ou menos”. No documento, o proprietário justificou a alforria de Maria em razão de estar “pago e satisfeito” das duas libras de ouro que a havia coartado; e de Rosa por “ser filha dele e lhe nascer em sua casa” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 63, fl. 179v). Suspeitamos que Maria, de nação mina, era também a mãe de Domingos, a preta forra Maria da Cunha, tendo adotado o sobrenome de seu ex-senhor, o que geralmente ocorria “em razão da influência do patronato romano na escravidão ibérica, que previa uma série de obrigações e demonstrações de gratidão e lealdade dos libertos perante seus antigos proprietários” (RODRIGUES, 2020, p. 79). Nesse sentido, o intermédio de Diogo Duarte pode ter sido uma forma de evitar eventuais condições que pudessem ser impostas sobre a liberdade do filho de Maria, que poderiam reverberar sobre ela própria, permitindo romper efetivamente com vínculos que decerto haviam persistido mesmo após sua liberdade.

Retomando o fio à meada, as condições estabelecidas por Inácia, reforçando os vínculos de dependência pessoal e de controle sobre o marido, também podem ter permitido a elaboração de novas dinâmicas na relação interpessoal dentro do matrimônio em que a assimetria de poder tendesse para o lado da mulher, tensionando o equilíbrio esperado dentro do casamento cristão, que “residia na dominação masculina e na consentida submissão feminina” (DEL PRIORE, 1990, p. 109). Ou seja, os enlaces atravessados pelas dinâmicas escravistas podem ser reveladores de que o controle masculino não era monolítico. Inácia e José moravam na região havia muitos anos e a forma específica como se relacionavam não passava despercebida de seus contemporâneos. Segundo consta no registro do processo matrimonial, as “três canônicas admoestações” foram feitas na catedral de Mariana e os noivos foram denunciados da seguinte forma: “Querem casar José de Oliveira Paes de nação mina escravo que foi de Inácia Freire de Andrade com Inácia Freire de Andrade ambos forros e moradores no Morro da Passagem desta freguesia de Mariana” (AEAM, Processo Matrimonial Nº 5373, Armário 05, Pasta 538). De acordo com Goldschmidt (2004, p. 27), um dos objetivos dos proclamas era fixar com precisão a

identidade dos contraentes e, no caso dos cativos, “era importante denominar corretamente os pais e o senhor”. Mas, cabe enfatizar, para a identificação também era essencial o reconhecimento dos contemporâneos por quem determinado indivíduo era ou fora escravizado. À luz destas considerações, supomos que os vínculos escravistas que atravessaram o enlace conjugal, os quais implicavam na dominação de Inácia sobre José, certamente transpareciam no cotidiano. Se na África ocidental as esposas eram destinadas ao trabalho, decerto não seria inconcebível para Inácia, na condição de senhora de seu futuro marido, usufruir da mão de obra de José. Desse modo, os contemporâneos podem ter notado que outro vínculo, atrelado à dominação escravista, permeava o enlace conjugal.

Não obstante o atravessamento da escravidão e a cláusula da alforria que continuaria a reverberar sobre o marido liberto, Inácia e José gozavam do mesmo estatuto jurídico quando foram recebidos em face da Igreja. Supondo que encontrássemos o registro de casamento do casal, certamente não o identificaríamos como “misto”. Nesse sentido, os registros notariais possibilitam investigar os arranjos mistos em momentos anteriores ao sacramento e, atrelados a outras tipologias documentais, revelam o impacto destas uniões na definição das fronteiras entre a escravidão e a liberdade.

O casamento de Simão Teles de Albuquerque e Inês Rodrigues ocorreu no dia 23 de novembro de 1740 na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, por volta das cinco horas da tarde (AEAM, Livro O-2, fl. 86). Embora no registro ambos tenham sido designados como pretos forros de nação mina, o enlace esteve atravessado pela escravidão por longos anos. Em dezembro de 1739, a crioulinha Ana, com cerca de seis anos de idade, foi alforriada pelo Reverendo Padre Antônio Rodrigues da Cruz, mediante o pagamento de 100 mil réis que recebera “da mão” do pai da menina, Simão Teles, preto forro. O proprietário declarou, ainda, que a crioulinha era “filha de uma sua escrava por nome Inês” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 51, fl. Corroído).¹² Este documento sugere, portanto, que a escravidão atravessou a relação do casal por – ao menos – cerca de sete anos. Durante esse período, é provável que Simão permaneceu, em alguma medida, orbitando em torno da propriedade do Padre Antônio Rodrigues da Cruz, o que tem o potencial de ter restringido o exercício pleno de sua liberdade. Mas, pouco tempo depois de negociar a alforria da filha, Simão tratou de comprar Inês e no dia 14 de novembro do ano seguinte, compareceu diante do tabelião Manoel Pereira de Sousa para que fosse registrada a alforria

¹² Dentre os casais localizados até o momento, o único que gerou prole foi Simão e Inês. Para os homens libertos, casar-se com uma mulher escravizada era especialmente desvantajoso, na medida em que pelo ventre a mulher transmitia a escravidão para seus filhos (*partus sequitur ventrem*). Ou seja, seus filhos nasceriam escravizados.

gratuita e incondicional da “negra [que] havia comprado para casar com ela” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 52, fl. 125).

Dentro das possibilidades existentes, Simão certamente avaliou suas prioridades e retirar a esposa do cativo de outrem talvez fosse a causa mais urgente. Somente depois disso, ele se ocuparia da alforria e de sacramentar a união nos moldes tridentinos. De qualquer forma, tendo em vista o curto espaço de tempo entre a compra e a alforria de Inês, menos de um ano, a aquisição pode ter sido, também neste caso, uma etapa intermediária entre a escravidão e a liberdade. A propósito, esse percurso não-linear da condição de escravizado para a de liberto havia sido experienciado pelo próprio Simão. Ao se apresentar diante da autoridade eclesiástica para obter dispensa e poder se casar com Inês, Simão declarou ter cerca de 30 anos e ser “de nação cobú da Costa da Mina”. De lá, “viera para o Rio de Janeiro em cuja cidade o comprara José Pereira da Costa o qual o mandara vender a esta vila que nela o comprara Antônio Teles por cujo falecimento o arrematara em praça seu padrinho João Pereira da Silva ao qual depois satisfizera o preço que em virtude disso o julgam livre” (AEAM, Processo Matrimonial Nº 7708, Armário 07, Pasta 771). Ou seja, diante da morte de seu senhor, Simão contou com seu padrinho para se livrar do cativo, o que constituiu uma etapa intermediária entre a escravidão e a liberdade. Caso contrário, poderia ter visto sua sorte parar nas mãos de outro proprietário qualquer e as chances de sua liberdade ficarem mais distantes, sem contar a possibilidade de ser vendido para outra região, perdendo assim suas redes de relação social. Desse modo, apesar dos limites vivenciados pelos africanos no interior da sociedade colonial, a compra não parece ter acontecido ao acaso, mas sim pensada no campo de estratégias possíveis.

Mas as fronteiras entre a escravidão e a liberdade não eram estáticas e os enlaces envolvendo escravo e proprietário podem tê-las deixado inclusive menos nítidas. Embora não seja possível aprofundar uma análise sobre os afetos, tais vínculos podem ter influenciado a trajetória da parte escravizada, alterando a condição social antes mesmo da mudança efetiva do estatuto jurídico. Em 15 de abril de 1732, Antônio mina conquistou sua liberdade, pagando duas libras de ouro a seu senhor, o Capitão Manoel Ribeiro Meira, morador no Inficionado. Passados pouco mais de seis anos, ele se apresentou diante do Vigário da Vara de Mariana para obter dispensa e poder se casar com Francisca courana, designada como preta forra (AEAM, Processo Matrimonial Nº 208, Armário 01, Pasta 21). Na ocasião, Antônio declarou que “é verdade que eu comprei ao Sargento Mor Manoel Ferreira do Couto morador na Passagem do Ribeirão do Carmo uma negra por nome Francisca de nação courana para casar com ela, a qual desde logo

dou-a por forra e forro-a por minha livre vontade”. Dias depois, foi a vez de Francisca prestar depoimento. Ela declarou ser de nação courana e ter desembarcado “pagã” na cidade da Bahia, onde Ferreira do Couto a comprou e a transportou para as Minas, onde foi vendida para João da Silva, pardo forro.¹³ Em razão do não recebimento do valor ajustado, Ferreira Couto restituiu a posse de Francisca e vendeu-a novamente, desta vez para Antônio, que a comprou “para casar com ela haverá três anos”.

Ao longo de cerca de três anos, portanto, noivo e noiva coabitaram – antes da cerimônia eclesiástica, o que era uma prática condenada pela disciplina tridentina (VAINFAS, 1997, p. 23). Mas, se Antônio realizou a compra de Francisca com a intenção do casamento em seu horizonte, o que teria ocasionado tamanha espera para sacramentar a união? Não podemos desconsiderar que, de fato, ele estivesse buscando sacramentar a união tendo em vista que se casar “significava buscar uma estabilidade familiar e um respeito social” (FARIA, 1998, p. 304). Nesse sentido, talvez a demora estivesse relacionada à necessidade de angariar o valor necessário para custear as altas despesas exigidas pela Igreja para contrair o matrimônio oficial. Mas, ainda que nos registros o intuito de Antônio apareça cristalizado na linguagem do casamento cristão, nada garante que o liberto procurava estabelecer uma relação de acordo com os ditames tridentinos. A relação do casal pode ter seguido lógicas outras, que, por sua vez, podem estar atreladas a uma bagagem cultural afro-ocidental da união entre homens e mulheres.

Em todo caso, o certo é que o casamento ocorreu em 3 de agosto de 1738, por volta das seis horas da tarde, na Capela de Nossa Senhora da Glória, onde foi acompanhado pelas testemunhas, dentre elas o antigo proprietário de Francisca, e por “muita gente que presente estava” (AEAM, Livro O-2, fl. 38). No registro, o casal foi declarado como forro. Contudo, se socialmente Francisca fosse reconhecida como liberta, ela só alcançou este reconhecimento na esfera jurídica cerca de três anos e meio mais tarde. Em 14 de janeiro de 1742, Antônio, “preto mina forro”, compareceu “em casas de morada” do tabelião José da Silva Suzarte solicitando que fosse registrada em notas a escritura de alforria e liberdade de, Francisca, de nação courana, “com quem hoje se acha casado” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas Nº 57, fl. Corroído).

A relação que os africanos teciam por intermédio da compra podem ainda ter permitido que a parte escravizada desfrutasse de uma relativa autonomia antes mesmo da carta de alforria

¹³ Em primeira menção, o escrivão registrou o nome como “João da Silva pardo forro”, mas em seguida, em referência à mesma pessoa, registrou como “Joana da Silva”: “[...] a vendeu a João da Silva Pardo forro [...] e como a dita (sic.) Joana (sic.) da Silva a não pagasse ao dito Francisco seu senhor [...]”.

ser concedida. Em 1740, Antônia Francisca de Azevedo efetivou a compra de José, “de nação Mina”, escravo que havia sido do Doutor Duarte Lopes Ulhôa, pelo preço de 300 mil réis. Cerca de dezoito anos depois, o próprio José compareceu ao cartório do tabelião Custódio Pereira da Rocha querendo lançar em nota o papel de venda “de sua pessoa” (AHCSM, 1º Ofício, Livro de Notas N° 81, fl. 30v). Nesse meio tempo, Antônia Francisca se casou com José, a julgar pela forma como o tabelião registrou – “mulher que é hoje do suplicante”. Ainda não identificamos a alforria de José, mas ela deve ter sido passada por sua esposa em algum momento entre 1758 e 1761, quando o encontramos citado no testamento trasladado junto ao inventário de Antônia Francisca, dessa vez sem indicações de ser ainda escravizado (AHCSM, 1º Ofício, Códice 12, Auto 420). De qualquer forma, é interessante notar que a posse de um documento pessoal referente a um bem da senhora, encontrava-se nas mãos do próprio escravizado, mesmo depois de tantos anos de efetivada sua compra. Talvez, para José, ter a posse de um documento que comprovava seu vínculo com uma pessoa de confiança, no caso a própria esposa, podia dispor de sentidos de liberdade, e daí a importância de registrá-lo no cartório. Nesse sentido, a atenção aos aspectos subjacentes ao contexto de registro de um documento permite vislumbrar que a mediação material – um papel de venda – pode também ter implicações nos contornos das fronteiras entre a escravidão e a liberdade.

Considerações finais

No âmbito de uma sociedade católica e escravista em que os africanos se viram forçados a viver, o casamento segundo os códigos vigentes foi buscado de acordo com as condições e possibilidades existentes. Os fragmentos das trajetórias estudadas evidenciam que comprar uma pessoa para se casar ou se casar com um de seus escravos foi uma das formas que os libertos consolidaram suas alianças matrimoniais. Ao posicionar tais arranjos à luz dos ideais e das expectativas desiguais, para homens e para mulheres, que vicejavam no Brasil colonial, pudemos notar que os vínculos escravistas atravessando os enlaces conjugais tinham potencial tanto para reforçar o domínio masculino sobre o feminino, como também para abrir brechas para uma maior autonomia das mulheres nos casos em que se encontravam na condição de proprietária de seu marido ou declaravam a intenção de casamento com seu escravo. Nessas uniões, era atribuição da parte liberta a elaboração dos termos da alforria do cônjuge escravizado, o que certamente possibilitou que seus interesses fossem assegurados mediante a mobilização de

aparatos burocráticos da sociedade mineira colonial. Assim, notamos que as fronteiras entre a escravidão e a liberdade, que não eram necessariamente estáticas, também poderiam ser definidas pela existência do vínculo ou da intenção matrimonial nos enlaces permeados pelas dinâmicas escravistas.

Referências bibliográficas

ALVES, Rogéria C. **Mosaico de forros**: formas de ascensão econômica e social entre os alforriados (Mariana, 1727-1838). Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Alterações nas unidades produtivas mineiras**: Mariana – 1750-1850. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 1994.

BERGAD, Laird W. “Depois do boom: aspectos demográficos e econômicos da escravidão em Mariana, 1750-1808”. **Estudos Econômicos**, 24(3): 495-525, set-dez, 1994.

BACELLAR, C. A. P. “O matrimônio entre escravos e libertos em São Paulo, Brasil, séculos XVIII e XIX. In: GHIRARDI, M.; SCOTT, A. S. V. (Coord.). **Famílias históricas**: interpelaciones desde perspectivas Iberoamericanas a través de los casos de Argentina, Brasil, Costa Rica, España, Paraguay y Uruguay. São Leopoldo, RS: Oikos; Editora Unisinos, 2015.

BAY, Edna. **Wives of the Leopard**: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. “Os filhos obedientes da Santíssima Igreja: escravidão e estratégias de casamento no Rio de Janeiro do início do século XVIII”. In: COTTIAS, Myriam; MATOS, Hebe (org.). **Escravidão e subjetividades**: no Atlântico luso-brasileiro e francês (séculos XVII-XX) [online]. Marseille: OpenEdition Press, 2016

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990. Pp. 21-24.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Sinhás pretas, damas mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850). Tese para professor titular de História do Brasil, UFF, 2004.

FIGUEIREDO, Luciano. **Barrocas famílias**: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues da. “Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)”, **Afro-Ásia**, n.31, 2004, pp. 83-126.

GOLDSCHMIDT, E. M. R. **Casamentos mistos**: liberdade e escravidão em São Paulo colonial [1986]. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2004.

GONÇALVES, Andréa Lisly. **As margens da liberdade**: estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

LARANJEIRA, Lia Dias. **Representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá**: um estudo da literatura de viagem europeia (séculos XVII e XVIII). 2010. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), Salvador, BA.

LAW, Robin. **Ouidah**: The social history of a West African slaving “port”, 1727-1892. Athens: Ohio University Press, 2004.

LIMA, Douglas. **A polissemia das alforrias**: significados e dinâmicas das libertações de escravos nas Minas Gerais Setecentistas. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2014.

LOVEJOY, Paul. E. **Transformations in Slavery**. A history of Slavery in Africa. Cambridge: University Press, 2000.

MAIA, Moacir R. C. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do Golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

_____. “Reforçar a identidade e a autoridade: as casas de courás libertos em Vila Rica e Mariana no século XVIII”. **Afro-Ásia**, n. 62, 2020.

MANNING, Patrick. **Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SILVA JR, Carlos da. “Ardras, minas e jejes, ou escravos de ‘primeira reputação’: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII”, **Almanack**, n. 12 (2016), pp. 6-33.

METCALF, Alida. “Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito: o caso de Santana de Parnaíba”. **Estudos econômicos**, São Paulo, v. 17, n. 2, pp. 229-243, maio/ago., 1987.

MONTI, Carlo Guimarães. **“Por amor a Deus”** o processo de alforria de escravos em Mariana (1750-1779). São Paulo: Pimenta Cultural, 2020.

OBICHERE, Boniface I. “Women and slavery in the Kingdom of Dahomey. In: **Revue française d’histoire d’outre-mer**, tome 65, No. 238, 1er trimestre 1978.

PAIVA, Eduardo França. “Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século VIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial”. **Revista de História**. São Paulo – USP, n. 133, 1995, p. 49-57.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Em defesa da liberdade**: libertos e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português (Mariana e Lisboa, 1720-1819). 2013. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

QUIRK, Joel; ROSSI, Benedetta. “Slavery and marriage in African societies”, **Slavery & Abolition**, v. 43, n. 2 (2022), pp. 245-284.

REIS, J. J. “Por sua liberdade me oferece uma escrava’: alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850”. **Afro-Ásia**, n. 63 (2021), pp. 232-290.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. **A cidade de Salvador**: estrutura econômica, comércio de escravos, grupo mercantil (c.1750-c.1800), Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, Aldair. Humanidades digitais e diáspora africana: questões éticas e metodológicas na elaboração de uma base de dados sobre a população escravizada de Mariana (século XVIII) **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol 33, nº 69, p. 64-87, Janeiro-Abril 2020.

_____. “Quem eram as negras e os negros minas da capitania de Minas Gerais no século XVIII?”. In: RODRIGUES, Aldair; LIMA, Ivana Stolze; FARIAS, Juliana Barreto (org.). **A diáspora Mina: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial”, **Revista Tempo**, n. 12, dez. 2001.

SANTOS, Maycon. **Cruzando o Atlântico**. A construção da identidade Mina entre forras e escravas. Tese de doutoramento, Unicamp, Campinas, SP, 2011.

SCOTT, A. S. V.; SCOTT, D. “Casamentos entre desiguais no Brasil Meridional (1772-1845)”. In: GHIRARDI, M.; SCOTT, A. S. V. (Coord.). **Famílias históricas: interpelaciones desde perspectivas Iberoamericanas a través de los casos de Argentina, Brasil, Costa Rica, España, Paraguay y Uruguay**. São Leopoldo, RS: Oikos; Editora Unisinos, 2015.

SILVA, M. B. N. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: A. Queiroz, Edusp, 1984.

SOARES, Mariza de Carvalho. “Can women guide and govern men? Gendering Politics among African Catholics in Colonial Brazil”. In: CAMPBELL, Gwin; MYERS, Suzanne; MILLER, Joseph C. (orgs.), **Women and Slavery**, Volume II – Americas. Ohio University Press, 2008.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1440-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIANA, Kelly C. **Em nome da proteção real: mulheres forras, honra e justiça na Capitania de Minas Gerais**. Tese (doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.