

Subversões do pecado: desejo e sedução nas Minas Gerais do século XVIII

Subversions of sin: desire and seduction in Minas Gerais in the eighteenth century

Lisa Batista de Oliveira
Mestre em História pela UFF
lisaboliveira@hotmail.com

Recebido em: 08/08/2015

Aprovado em: 20/01/2016

RESUMO: Negras e mulatas, prostitutas e concubinas, criaram estratégias de luta e vínculos associativos nos lares liderados por mulheres nas Minas do século XVIII, espaços de expressão cultural de raízes africanas e de organização comunitária de cativos e forros. Complexas relações culturais previam fortes associações entre mães e filhas, e laços de comadrio e solidariedade resultantes do convívio comunitário feminino. Mulheres sós dispostas a sobreviver com o ganho de seus corpos, as libertas transmitiam às filhas uma tradição de resistência através da sedução. Brancas pobres, sem dotes, que não atuavam na preservação da propriedade de ricos senhores de escravos, também criaram táticas de sobrevivência através da subversão do “pecado”.

PALAVRAS-CHAVE: Poder, Sedução, Resistência.

ABSTRACT: Black and mulatto women, prostitutes and concubines, built strategies of struggle and associative ties in female-headed households in Minas Gerais state during the eighteenth century, a place of cultural expression of African roots and also of community-based organization for slaves and freed slaves. Complex cultural relations predicted a strong mother-daughter relationship, as well as *comadrio* (close friendship) and solidarity ties being associated with women in community life. Single women willing to survive through their bodies, female freed slaves transmitted to their daughters a tradition of resistance by means of seduction. Poor white women without dowries that had no influence in preserving the property of rich slave owners also designed survival plannings through the subversion of “sin”.

KEYWORDS: Power, Seduction, Resistance.

No século XVIII, as Minas Gerais foram submetidas ao controle das devassas eclesiásticas, que percorreram vilas, arraiais, centros mineradores e áreas rurais punindo desvios morais em relação aos preceitos da Igreja Católica. A partir de 1721, sob jurisdição eclesiástica do bispado do Rio de Janeiro, intensificam-se as visitas diocesanas ou devassas. Entre 1701 e 1721,

muitas devassas eram feitas entre a fundação de uma e outra paróquia, mas não possuíam a expressão que ganhariam mais tarde. Entre 1745 e 1748, com a criação do bispado de Mariana, as devassas ganharam um novo impulso. Pelo menos uma vez por ano, um padre visitador percorria algumas freguesias, estabelecendo na sacristia da Igreja Matriz ou em “casas de morada” do reverendo vigário, a Mesa da Devassa.¹

As devassas incentivavam a maledicência de parentes, compadres, vizinhos e amigos, alterando as relações comunitárias e rompendo seus vínculos de solidariedade. As visitas diocesanas desfaziam amizades, rompiam laços de vizinhança e paixões², separavam amantes. Pretendia-se impor vigilância sobre a vida íntima dos moradores³ e combater as transgressões nas Minas, marcadas pela recorrência de “crimes” contra o sacramento cristão do matrimônio. As devassas intimavam os moradores a denunciar os transgressores, visando combater os “pecados públicos”. Mulheres “mal-procedidas” que consentiam suas filhas no “mau uso de si” e padres que solicitavam relações carnavais no ato da confissão eram alguns dos alvos das visitas pastorais. Reconhecida a natureza inquisitorial dos delitos, relativa a crimes contra a fé ou heresias, como “solicitação”, feitiçaria e sodomia, as denúncias eram encaminhadas ao Tribunal da Inquisição.⁴

Em uma primeira visita, as devassas colhiam depoimentos. Era garantido segredo para as declarações para evitar desavenças com os eventuais acusados. Os moradores bem posicionados socialmente eram convocados para delatar as transgressões alheias, pois a “boa conduta cristã”, vital para a confiabilidade das denúncias era, segundo a Igreja, “atributo” das camadas dominantes. Depois do julgamento dos processos na sede do bispado, outra visita trazia a relação dos culpados e aplicava as penas, que consistiam, geralmente, na admoestação do transgressor, no pagamento de uma multa e na assinatura do termo de culpa.⁵

Os transgressores mais brandos eram impedidos de assistir ao culto e de recorrer aos sacramentos, sendo sujeitos à admoestação espiritual. Para crimes contra a fé ou heresias, o destino podia ser os cárceres da Inquisição. Nos casos de concubinato, os reincidentes podiam

¹ FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, jul./dez. 1987. 18 p; FIGUEIREDO, Luciano. *O Averso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 143.

² VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 222-226.

³ FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 51.

⁴ RESENDE, Maria Leônia Chaves de; JANUÁRIO, Mayara Amanda; TURCHETTI, Natália Gomes. De jure sacro: a Inquisição nas vilas d'El Rei. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 45, p. 339-359, jan./jun. 2011, p. 341.

⁵ Os denunciadores eram, em sua maioria, homens com alguma expressão econômica: fazendeiros, comerciantes, mineradores e militares. Em menor proporção, encontram-se os carpinteiros, sapateiros, ferreiros e alfaiates. FIGUEIREDO; SOUSA. *Segredos de Mariana*, 18 p.

ser presos, expulsos da comarca ou da capitania e submetidos à excomunhão, tendo ainda as penas pecuniárias aumentadas.⁶ As mulheres, além dessas punições, eram castigadas. Eram elas que geralmente eram desterradas. O perigo do cárcere e a ameaça de excomunhão faziam parte do cotidiano das “mal-procedidas”.

Uma rede inquisitorial funcionava sob a alçada dos bispos mediante visitas pastorais que exerciam controle e disciplina em suas comunidades de fiéis. As visitas pastorais e os processos de devassas diocesanas que delas derivam eram instrumentos de uma política religiosa que buscava alcançar a verdade sobre a intimidade dos moradores, tornando-se o principal meio de punição dos “criminosos”.⁷ A Igreja buscava “disciplinar e punir condutas desviantes”⁸, afirmando-se como instituição de poder. As visitas diocesanas integravam um processo de aculturação cristã pautado na repressão violenta das uniões ilícitas, que transgrediam o sacramento do matrimônio. Uma das principais metas da Contra-Reforma foi a difusão do sacramento matrimonial através da criminalização das sexualidades desviantes e das religiosidades heterodoxas, visando à destruição das solidariedades comunitárias.⁹

O concubinato era “um mal a ser extirpado”, tornando-se o costume social mais combatido pela política religiosa para impor o modelo familiar monogâmico e tridentino.¹⁰ Nas devassas, cerca de 85% dos autos se referem a concubinatos¹¹, que juntamente com outros “pecados da carne” como incesto, adultério e bigamia perfazem a maioria das denúncias. A disseminação do matrimônio católico representava a tentativa da Igreja de implantar uma moral patriarcal de controle onde o casamento tinha um papel simbólico para a colonização¹², atuando como instrumento de consolidação do poder pastoral.¹³

Com o Concílio de Trento (1545-1563), “o concubinato foi explicitamente condenado”. A imposição do casamento católico como única forma de acesso a relações eróticas ocorreu através da afirmação do concubinato como transgressão e “escândalo”. As devassas faziam parte

⁶ RESENDE; JANUÁRIO; TURCHETTI. *De jure sacro: a Inquisição nas vilas d'El Rei*, p. 341.

⁷ FIGUEIREDO; SOUSA. *Segredos de Mariana*, 18 p.

⁸ FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 31.

⁹ VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 85-345.

¹⁰ NETTO, Rangel Cerceau. A família ao avesso: “o viver de portas adentro” na Comarca do Rio das Velhas no século XVIII. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, ano V, v. 5, n. 3, jul./ago./set. 2008. Captado em: www.revistafenix.pro.br. Acesso em: 28 mar. 2013. 22 p.

¹¹ FIGUEIREDO. *Barrocas Famílias*, p. 62.

¹² CORRÊA, Mariza. Repensando a Família Patriarcal Brasileira. In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes et al (orgs.). *Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 28.

¹³ LONDOÑO, Fernando Torres. El Concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial. *Cadernos CEDHAL*, São Paulo, USP, n. 2, 1988. p. 38.

de um processo de aculturação que procurava ordenar as uniões sexuais tendo como base o caráter lícito do ato de conjunção carnal. As relações sociais entre Igreja e comunidade tinham as ligações conjugais como mediação essencial, pois a difusão da conduta cristã ocorria por meio do matrimônio, foco através do qual se introduzia as relações de força eclesiásticas no seio da comunidade. A inserção de relações de poder cristãs e patriarcais dava-se através das denúncias de situações irregulares como o concubinato, que rompiam os laços de solidariedade resultantes da convivência comunitária. As devassas tinham como objetivo dividir a comunidade, submetendo-a ao poder eclesiástico por meio do distanciamento dos “pecadores”, condenados a penas pecuniárias, prisões, excomunhões e separados da vivência social. As denúncias colocavam os transgressores à margem da comunidade cristã, visando à mediação da Igreja nas interações sociais e no convívio de vizinhança. Pretendia-se intimidar os transgressores e afirmar o poder eclesiástico através da submissão às normas da Igreja.¹⁴ A existência de atos sexuais ilícitos servia como modo de valorização das uniões lícitas, pois o perdão e as uniões conjugais sacramentadas só adquiriam sentido se tivessem como contraponto o caráter não permitido dos “ilícitos tratos”.

A pastoral católica supunha a sistemática intimidação dos fiéis a partir da estigmatização dos desejos e das transgressões sexuais.¹⁵ A subjetivação da doutrina cristã direciona a concepção de pecado no sentido da procura das intenções¹⁶ e o momento mais importante é deslocado do ato sexual em si para a inquietação do desejo. Com o Concílio de Trento, a direção espiritual impõe regras de exame de si mesmo ao atribuir cada vez mais importância na confissão e na penitência a todos os prazeres e sensações ligados às insinuações da “carne”, que torna-se a origem de todos os pecados. A mecânica dessa permanente incitação ao discurso é revelar a verdade sobre o sexo, transformando-o em segredo. O catolicismo tridentino marca uma cisão importante naquilo que Michel Foucault chama de “tecnologia cristã da carne”¹⁷, pois introduz a “obsessão pela decifração da verdade de nossos desejos”¹⁸, produzindo uma forma de poder relativa não apenas à comunidade, mas ao indivíduo em particular. Uma poderosa tradição cristã de exclusão social fomentava as tensões sociais através de uma técnica de controle fundamentada

¹⁴ LONDOÑO. *El Concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial*, 62 p.

¹⁵ VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 32-33.

¹⁶ LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 78.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 6. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 152 p.

¹⁸ DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. A Analítica Interpretativa da Ética de Foucault. In: *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 280.

na fragmentação da vida comunitária¹⁹, na separação do indivíduo transgressor da convivência social.

O essencial é a incitação de discursos destinados a dizer a verdade sobre o sexo, transformando-o em segredo, no próprio campo de exercício do poder.²⁰ Ao estigmatizar as práticas sexuais ilícitas, a Igreja procurava o controle do desejo.²¹ Com o Concílio de Trento, “a Igreja Católica começa a regular o uso dos corpos dentro do matrimônio”²², considerando sagrado o sexo conjugal voltado para a procriação e lançando o resto no domínio diabólico ou herético do profano.²³ A intenção da Igreja era controlar os mínimos atos subjetivos, visando reduzir o sexo lícito à sexualidade direcionada para a procriação.²⁴

A hermenêutica cristã de si centra-se na decifração dos desejos da “carne”.²⁵ Para a ética cristã é preciso buscar nos movimentos da alma uma verdade sobre si contida no desejo que conduz à purificação e à renúncia de si e dos prazeres.²⁶ O que estava em causa na direção espiritual e no exame de consciência era o caráter permitido ou proibido das relações carnavais,²⁷ estabelecido pela lei divina, que volta-se nesse contexto histórico para a questão da ampliação da população mestiça decorrente dos relacionamentos sexuais ilícitos. A imposição do sacramento do matrimônio associava-se ao caráter lícito das uniões conjugais, fundamento para a mediação das práticas culturais em um processo colonizatório onde as ligações transitórias e as uniões informais eram caracterizadas pela miscigenação, pois as relações amorosas entre homens brancos livres com escravas e libertas chegaram a corresponder a 76,5 dos casos de concubinato sentenciados nas devassas.²⁸ Associadas ao processo de povoamento das Minas, as devassas eram

¹⁹ FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 235-237.

²⁰ FOUCAULT. *História da Sexualidade I*, p. 13-22-36.

²¹ LIMA. *Aprisionando o desejo*, p. 78.

²² PRIORE, Mary Del. A História do Corpo e a Nova História: uma autópsia. *Dossiê Nova História. Revista USP*, São Paulo, n. 23, p. 48-55, set./out./nov. 1994. p. 52.

²³ VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: NOVAIS, Fernando A.; MELLO E SOUZA, Laura de (orgs.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 246.

²⁴ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009. p. 125-131.

²⁵ DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 268-273.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. 5. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 11-85.

²⁷ FOUCAULT. *História da Sexualidade I*, p. 38.

²⁸ LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Devassa nas Minas Gerais: observações sobre casos de concubinato. *Anais do Museu Paulista*, Tomo XXXI, São Paulo, USP, 1982 (Separata). p. 10.

instrumentos de uma política religiosa que visava à normatização social das uniões livres,²⁹ pois a mestiçagem advinda das relações ilícitas era uma ameaça ao caráter estamental da ordem patriarcal escravista. Contudo, as devassas revelam a instabilidade das uniões sacramentadas nas Minas Gerais, espaço histórico onde práticas sexuais marginalizadas, excluídas pelo discurso cristão, subsistiram. Nas Minas setecentistas predominaram formas heterodoxas de uniões sexuais como o concubinato e as relações efêmeras.³⁰ Estáveis ou passageiras, as relações ilícitas distanciavam-se da união sacralizada pelos laços do matrimônio.³¹

As relações concubinárias envolveram, principalmente, portugueses ou seus descendentes brancos livres com africanas, crioulas e mestiças, em grande medida escravas e forras. As uniões multirraciais transformaram-se em costumes em um espaço cultural favorável para as relações entre homens e mulheres “com condições sociais e matizes de peles diferentes”, que optaram por viver solteiros, estabelecendo uniões livres ou ligações efêmeras, que “subverteram, do ponto de vista moral e normativo, as tradições de uma sociedade escravocrata, estamental e baseada em privilégios”³². Os “tratos ilícitos” favoreceram a interação racial entre os sexos e a miscigenação de tradições culturais. Os concubinatos eram espaços de relações informais de gênero e de vivências alternativas do desejo e da sedução. Entretanto, os encontros amorosos pluriétnicos eram permeados por relações afetivas hierarquizadas, fortemente sexualizadas.³³

Para os homens brancos, a crença dominante de que a escolha da esposa devia ser presidida pela igualdade referente à condição social garantiu a efetivação de relacionamentos multirraciais por meio de uniões informais, conseqüências da escassez de mulheres brancas disponíveis sexualmente. A beleza de africanas e mulatas despertava o desejo de portugueses recém-chegados.³⁴ Mas negras e mestiças pela própria cor da pele eram suspeitas de prostituição e maus costumes, e eram tidas como objeto sexual³⁵, o que revela o ideal de castidade restrito às brancas, para quem eram reservadas as palavras amorosas. A misoginia racista da sociedade

²⁹ FIGUEIREDO. *Barrocas Famílias*, p. 19-41-49.

³⁰ FURTADO. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 267.

³¹ LOPES, Eliane Cristina. “Tratar-se como casados e procriar”: concubinato, campo fértil da bastardia. *Série Seminários Internos*, São Paulo, CEDHAL/USP, n. 1, 1996. p. 1.

³² Os homens brancos livres, portugueses ou luso-brasileiros, preponderaram entre os concubinos sentenciados nas devassas, perfazendo 92% dos casos na Comarca do Rio das Velhas entre 1727 e 1756. Entre as mulheres mancebas predominaram as libertas africanas, crioulas e mestiças com percentual de 58%. Em seguida, vinham as cativas africanas e crioulas com 26,6%. NETTO. *A família ao avesso*, 22 p.

³³ VAINFAS. *Moralidades brasílicas*, p. 229.

³⁴ FURTADO, Júnia Ferreira. As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *As Minas Setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 501.

³⁵ DIAS, Maria Odila da Silva. *Quotidiano e Poder: em São Paulo no século XIX*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 93.

colonial classificava as mulheres de origem africana como alvos naturais de investidas sexuais, a quem cabiam os convites diretos à fornicação.³⁶ A “mal-procedida” confundia-se com o mal e a perdição em uma cultura misógina na qual a “solteira”, a meretriz, a amancebada e a adúltera não se diferenciavam da própria noção de pecado.³⁷ Um código sexual cristão e patriarcal, no qual relações escravistas estendiam-se às relações de gênero, considerava cativas e forras mulheres lascivas, doces e submissas, que se entregavam aos prazeres sensuais devido à propensão ao pecado capital da luxúria. Os “tratos ilícitos” resultaram na miscigenação racial, pois a exploração escravista era extensiva à dominação sexual, tornando as relações de gênero violentas. A proteção patriarcal reservada às brancas de elite tinha como avesso a aceitação das relações ilícitas com negras e mestiças, mulheres “passíveis de fornicação”, desejadas, mas degradadas pelo estigma da cor e da escravidão, com as quais os homens brancos não se casariam mesmo que estivessem apaixonados e disponíveis, pois a pobreza e a condição social as infamavam na tradição ibérica.³⁸

Por sua vez, ao se relacionarem intimamente com homens brancos, escravas e libertas subverteram os padrões hierárquicos da sociedade escravista das Minas do século XVIII, deslocando as relações de dominação e criando poderes informais femininos que proporcionavam uma existência mais livre. Mulheres pobres e “desonradas”, por meio de uma inserção específica em relações patriarcais de poder, recorreram às representações de um discurso dominante que as consideravam moralmente degradadas e através da sedução lutaram contra as limitações impostas por uma sociedade misógina. Relações de poder cristãs, escravistas e patriarcais permearam as relações de gênero conduzindo à submissão sexual das “mal-procedidas”. Mas ao vivenciarem as representações impostas, mulheres pobres não cumpriram os termos e prescrições da cultura dominante. Papéis informais de gênero foram criados por uma experiência cotidiana que transformou um código cristão de comportamento em uma moral sexual informal. Portanto, trata-se de delinear as vivências sexuais ilícitas do desejo e da sedução por mulheres tidas como “mal-procedidas”. Através da subversão do desejo e do olhar masculinos, cativas, libertas e brancas pobres conquistaram melhores condições de vida, construindo uma cultura feminina de resistência fundamentada no “mau uso de si”.

O processo de colonização das Minas setecentistas favoreceu a construção de uma sociedade complexa, que se distribuía em áreas rurais e agrícolas e em uma rede de núcleos

³⁶ PRIORE, Mary Del. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011. p. 46.

³⁷ PRIORE. *Ao Sul do Corpo*, p. 97-100-137.

³⁸ VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 64-65-76.

urbanos sem precedentes na história da Colônia.³⁹ A mobilidade intrínseca à mineração e às atividades comerciais resultou numa população masculina flutuante que buscava enriquecimento rápido. A transitoriedade de homens pressuposta pela extração aurífera conduziu a um tipo de família criada a partir de relações concubinárias ou eventuais, onde somente a mãe convivia muitas vezes com os filhos. As mulheres tornaram-se presença predominante na vida urbana, pois permaneciam na retaguarda do povoamento, estabelecendo relações sexuais casuais, arcando com seus filhos bastardos. O intenso fluxo populacional das vilas, arraiais e centros mineradores, tradicionais zonas de passagem,⁴⁰ transformou as Minas em um espaço histórico propício aos envoltimentos sexuais ilícitos. Uma existência nômade incentivava novos laços de sociabilidade e as relações efêmeras em um contexto urbano que conduzia às transgressões conjugais.⁴¹ A recorrência de desvios e heterodoxias era consequência de vidas itinerantes, do ir e vir de homens errantes, do denso fluxo populacional masculino em uma sociedade essencialmente urbana, onde o nomadismo das vilas e arraiais, a incidência expressiva de africanos e seus descendentes,⁴² e a relativa escassez de mulheres brancas disponíveis sexualmente contribuíram para o surgimento de formas não convencionais de conjugalidade.

Denunciava-se às devassas principalmente mulheres de origem africana que viviam em uniões consensuais ou esporádicas com seus filhos ilegítimos. Eram rotuladas de “mal-procedidas” tanto mulheres que se entregavam a relações conjugais não ortodoxas, auferindo, muitas vezes, benefícios ou rendimentos dos relacionamentos amorosos ilícitos, quanto aquelas que aderiam efetivamente ao comércio sexual, o que revela os tênues limites entre práticas desviantes e prostituição.⁴³ Algumas mulheres possuíam mais de um concubino e meretrizes despertavam amores, estabelecendo relações de mancebia com vários homens. O “mau uso de si” estava vinculado aos fogos chefiados por mulheres sós, dispostas, eventualmente, a sobreviver com o ganho de seus corpos. Libertas utilizavam os “tratos ilícitos” como alternativas improvisadas de sobrevivência e consentiam que suas filhas “fizessem mal de si”, criando laços de auxílio mútuo através do “mau-procedimento”. Mães solteiras, cúmplices da vida “dissoluta” de suas meninas, subverteram as relações familiares de dependência pessoal ao viverem “formas

³⁹ PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3. ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009. p. 73-77.

⁴⁰ FARIA, Sheila. *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial (sudeste, século XVIII)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. 434 p; DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 30.

⁴¹ VILLALTA, Luiz Carlos. *“A torpeza diversificada dos vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. 248 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 1993. p. 16.

⁴² MOTT, Luiz. Modelos de santidade para um clero devasso: a propósito das pinturas do Cabido de Mariana, 1760. *O século XVIII. Revista do Departamento de História*. Belo Horizonte, FAFICH/UFMG, n. 9, p. 96-120, jun. 1989.

⁴³ PRIORE. *Ao Sul do Corpo*, p. 76.

não sacramentadas de convívio sexual”. “Putas” e “mancebas” se confundiam no convívio das famílias que sustentavam.⁴⁴ A análise das devassas evidencia a recorrência do meretrício enquanto estratégia de sobrevivência das famílias pobres chefiadas por mulheres.⁴⁵ O “viver meretrizmente” designava a vida fora dos padrões convencionais de mulheres solteiras ou de maridos “ausentes”, com todo comportamento “desregrado” confundindo-as com prostitutas.⁴⁶

Os domicílios matrifocais⁴⁷ eram locais de festas e feitiçarias amorosas, de cultos religiosos com seus batuques e danças rituais. Em vendas, pousadas e em “casas de morada”,⁴⁸ mulheres cometiam “pecados carnavais”, construía relacionamentos conjugais alternativos ao sacramento matrimonial e criavam formas de convívio com o seu próprio gênero. As vivências intensas de amores efêmeros pautavam-se na constituição de laços comunitários e de áreas de resistência e sociabilidade, caracterizados pela contestação ao comportamento social ditado pela Igreja Católica. A natureza explícita das relações amorosas ilícitas de negras e mulatas, sua prole ilegítima, sua capacidade de congregação em casas de alouce e seu potencial de interação sexual com homens livres fizeram com que o discurso cristão dominante problematizasse as transgressões sexuais colocando-as como as principais responsáveis pelos “tratos ilícitos”. Devido à pobreza, africanas, crioulas e mestiças eram dependentes de si mesmas, do convívio comunitário feminino. A prática da prostituição exerceu função social importante, refletindo as relações de dependência que uniam entre si, nas fímbrias da escravidão urbana, brancas pobres, cativas e libertas.⁴⁹ Buscava-se uma identidade cultural fundamentada em uma forma própria de conjugalidade e na organização de um ganha-pão, que dependiam de redes muito fortes de auxílio mútuo e de densos laços de solidariedade e vizinhança que se improvisavam continuamente:⁵⁰

Josefa Maria de Souza concorre para que sua filha Jacinta de São José se desoneste com hóspedes que ela recolhe e não tem outra coisa de que viva e também vive de dar pousada para o mesmo fim a mulheres meretrizes, como é uma bastarda [...] por nome Rosa Maria [...] como foi algumas vezes Joana Xavier mulher branca e uma crioula por nome Ana [...] preta forra e Gertrudes de Oliveira mulher branca que adentro em casa da mesma hoje sendo casada.

⁴⁴ _____. *Ao Sul do Corpo*, p. 73-74-75.

⁴⁵ FIGUEIREDO. *O Averso da Memória*, p. 100.

⁴⁶ _____. *Ao Sul do Corpo*, p. 78-82.

⁴⁷ Domicílios matrifocais eram lares chefiados por mulheres.

⁴⁸ Segundo Eduardo França Paiva, o espaço da casa não servia apenas como habitação, era também local de trabalho, de lazer, de manifestações culturais, de esconderijo. Nas casas, certos cômodos eram transformados em vendas de secos e molhados, e o privado era parcialmente incorporado ao público. “As portas abriam-se aos infratores em fuga, aos revoltosos em potencial, aos prazeres libidinosos e a outras demandas da comunidade”. A separação entre o teto protetor e o local de divertimentos e angústias coletivas era tênue, indicando certa resistência de tradições africanas adaptadas à cultura colonial. PAIVA. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p. 168.

⁴⁹ DIAS, Maria Odila da Silva. Nas Fímbrias da Escravidão Urbana: negras de tabuleiro e de ganho. *Estudos Econômicos*, São Paulo, IPE-USP, v. 15, n. especial, p. 89-109, 1985. 20 p.

⁵⁰ DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 16.

[...] E quando os hóspedes eram muitos e eram necessárias mais mulheres, as convocava deste arraial e também de outras partes vinham assistir à sua casa.

Além de “dar alcouce”, Josefa Maria de Souza era uma prostituta que se dava aos homens que recolhia em sua pousada em Ouro Branco, no ano de 1764. No entanto, era concubinada com João da Costa Barbosa, oficial de ferreiro e ferrador. Assim como a mãe, Jacinta Maria de São José era conhecida como “pública meretriz”, apesar de seu amancebamento com o português Manoel Gomes Chaves, “homem casado em Portugal e trás mesmo o filho ao peito”. Josefa abrigava “toda a casta de passageiros”, cozinhando para eles e lhes prestando outros serviços, sendo infamada de servi-los com “atos lascivos”, “por si e sua filha Jacinta, e por Rosa mulher bastarda que tinha em sua casa, e lhes tirava contas do que davam por seus atos ilícitos”. As uniões conjugais informais com homens que com elas não se casariam não diminuí a ação social dessas mulheres. Em sua “casa de alcouce”, Josefa de Souza proporcionava oportunidades de convívio entre mulheres brancas e negras, solteiras e casadas,⁵¹ criando vínculos de solidariedade femininos implícitos nas redes de dependência pessoal.

“Dar casa de alcouce” foi um ato cotidiano articulado aos vínculos comunitários de dependência mútua, às relações populares de parentesco e ao convívio de vizinhança. Fogos com relações complexas de parentesco, amizade e trabalho engendraram relações próprias de convivência comunitária. Em torno dos domicílios matrifocais surgia toda uma forma de organização familiar e de sobrevivência que transcendia os lares por meio de uma densa rede de relações pessoais.⁵² O concubinato e as ligações transitórias eram um espaço de identificação cultural para as forras, que conquistavam maior inserção social através das relações familiares alternativas ao constituírem relações de convivência fundamentadas no compadrio.⁵³ Vivendo como se fossem esposas ou na aventura de uma só noite, muitas foram as mulheres que pariram filhos cujos pais não eram seus cônjuges.⁵⁴ Os laços de afeto que estabeleciam eram responsáveis pelo número elevado de filhos bastardos nas moradias.⁵⁵ Complexas relações culturais, que estimulavam relações de caráter pessoal e redes de dependência social referentes a laços de sangue e parentesco fictício,⁵⁶ previam fortes associações entre mães alcoviteiras e filhas “mal-procedidas”, e a efetivação de laços de comadrio e solidariedade resultantes do convívio comunitário de vizinhança. Negras e mestiças distribuía seus filhos ilegítimos entre mães, irmãs

⁵¹ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – AEAM - Devassas, 1762-69. fl. 65v a 71.

⁵² DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 52-74; SAMARA, Eni de Mesquita. *As Mulheres, o Poder e a Família*: São Paulo, século XIX. São Paulo: Marco Zero, 1989. p. 169.

⁵³ NETTO. *A família ao avesso*, 22 p.

⁵⁴ LOPES. “Tratar-se como casados e procriar”, p. 16.

⁵⁵ FURTADO. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 46.

⁵⁶ SAMARA. *As Mulheres, o Poder e a Família*, p. 15-17-19.

e amigas para criá-los. As “mal-procedidas” possuíam uma ética própria para constituir vínculos familiares e afetivos, cercando-se de comadres e vizinhas, e estabelecendo relações ilícitas estáveis ou esporádicas com eventuais companheiros. A alcovitice, constante nos lares matrifocais, fundamentava uma profunda solidariedade feminina e era um laço que unia mães e filhas.⁵⁷ Como respaldo para os desejos dessas que faziam um uso informal da sexualidade existia toda uma tradição popular. É a partir desse costume passado de mãe para filha que mulheres “mal-procedidas” vão se apropriar de uma cultura que as submetiam sexualmente para conquistarem uma maior autonomia nas relações sociais. Em 1733, em Ouro Preto, a mulata forra Ana Freyre dava alcouce ao boticário Manuel Peixoto devido ao “trato ilícito” que esse tinha com sua filha Antônio, moça que também conhecia “carnalmente” seu vizinho Manuel S. Couto.⁵⁸ Denunciada em 1764, no morro de Santo Antônio em Congonhas do Campo, a liberta

Ana Maria, mulher [...] casada [...] vive escandalosa e publicamente ausente de seu marido, infamada de concubinato e não sabe ele testemunha com quem, mas é público que admite e consente em sua casa homens, não só para si, mas também para sua irmã Francisca e para suas filhas Maria e Ana.⁵⁹

Há uma constante referência no discurso da época à liberdade conquistada por mulheres de origem africana através do abandono de seus maridos. Mulheres pobres responderam às demandas da Igreja sobre o uso de seus corpos com adultérios,⁶⁰ em um contexto onde as “mal-procedidas” se confundiam com a própria noção de pecado.⁶¹ Gertrudes de Oliveira vivia “separada de seu marido Manoel Francisco dos Santos, que querendo por várias vezes chamá-la para sua companhia ela nunca quis”. Ao que parece, Gertrudes não “fazia vida” com o marido por preferir “viver na sua liberdade”, “dada à sensualidade”.⁶² Nas Minas Gerais do século XVIII, negras e mulatas tinham como passado cultural o hábito de africanas que se mantinham economicamente independentes, sustentando a si próprias e aos filhos.⁶³ A prostituição era uma opção de trabalho e sobrevivência para muitas mulheres que optavam pela separação de seus maridos e concubinos⁶⁴ ou que almejavam uma existência mais livre. No avesso das práticas prescritas pelos valores cristãos e patriarcais, as “mal-procedidas” faziam do “mau uso de si” um desafio ao casamento sacramentado pela Igreja, pois os “tratos ilícitos” constituíam alternativas

⁵⁷ PRIORE, Mary Del. *A Mulher na História do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992. 64 p.; PRIORE. *Ao Sul do Corpo*, 302 p.

⁵⁸ AEAM - Devassas, 1733. fl. 86.

⁵⁹ AEAM - Devassas, 1762-69. fl. 46v-47.

⁶⁰ PRIORE. *A Mulher na História do Brasil*, p. 20.

⁶¹ PRIORE. *Ao Sul do Corpo*, p. 97.

⁶² AEAM - Devassas, 1753. fl. 70v-71.

⁶³ DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 158.

⁶⁴ FIGUEIREDO. *O Avesso da Memória*, p. 102.

que resultavam em uma margem mais ampla de autonomia e num exercício maior de poder nas relações de gênero. Tinha-se uma liberdade na escolha dos parceiros e a negação da estrita submissão ao marido existente no matrimônio eclesiástico. Em 1756, em Conceição do Mato Dentro, a parda forra Paula Perpétua, definida como meretriz “pronta para todas as desonestidades com qualquer homem”, “supondo seja casada vive como se não o fora, porque se ausenta de seu marido todas as vezes e quando quer”⁶⁵. O concubinato com Antônio Porto era a principal causa existente para Paula “estar ausente de seu marido, tendo-a em uma casa a parte”. Paula Perpétua, apesar de concubinada com outro homem, relacionava-se com o marido, “a qual vive separada dele no morro”, não obstante, algumas vezes, o seu marido ia à casa dela e ela à casa dele.⁶⁶ A posição passiva de Francisco da Cunha, marido de Paula, em relação ao adultério de sua esposa justificava-se pelo fato deste temer “que a mesma lhe maquine a morte”. Francisco da Cunha, de acordo com o vizinho João de Souza Silva,

não concorre para semelhante desonestidade só se acomoda por ser homem pobre e velho e temer os impulsos da referida, como a ele [...] disse o marido da mesma pedindo-lhe que falasse a referida para que se reprimisse nos seus insultos [...], o que a testemunha não fez por reconhecer que não podia ter efeito algum seu petítório.⁶⁷

Mulheres casadas ou “ausentes” de seus maridos recorriam às práticas desviantes como formas improvisadas de sobrevivência e de relacionamento conjugal, visando uma maior influência nas relações de gênero e uma participação mais efetiva no universo público. Rosa de Tal vivia “ausente” de seu marido Francisco Cardoso, o que a testemunha sabia por ser “vizinho e os ter visto muitas vezes com escandalosa separação, ela contar que o dito a deseja em casa, porém ela o não quer seguir”⁶⁸. Meretrizes eram consideradas “mulheres de rua”, cuja mobilidade espacial as confundiam com o espaço público. Rita de Tal, parda casada com Manuel dos Santos, andava “de umas para outras partes como se fora meretriz”⁶⁹. Inúmeras foram as mulheres denunciadas nas devassas por não viverem com seus maridos. No Ribeirão de Santa Bárbara, a liberta Elena Maria da Conceição cometia “adultérios com uns e outros com o consentimento de sua mãe”⁷⁰. Em 1777, o pardo forro Manoel Borges denunciou a sogra Mariana de Maya por alcovitar homens para sua mulher, que não o consentia em casa, nem com ele queria “fazer vida”, talvez por estar na sua liberdade para “usar mal de si”⁷¹. Para a Igreja Católica, essa escolha

⁶⁵ AEAM - Devassas, 1756-57. fl. 7v-8.

⁶⁶ AEAM - Devassas, 1750-53. fl.58, 60v.

⁶⁷ AEAM - Devassas, 1756-57. fl. 7v-8.

⁶⁸ AEAM - Devassas, 1750-53. fl. 73.

⁶⁹ AEAM - Devassas, 1753. fl. 219.

⁷⁰ AEAM - Devassas, 1767-77. fl. 16.

⁷¹ AEAM - Devassas, 1767-77. fl. 21.

traduzia-se em uma ampliação dos domicílios chefiados por mulheres, contrariando a expectativa de implantação do matrimônio eclesiástico em detrimento das uniões consensuais.

A legislação eclesiástica era ambígua em relação às transgressões femininas. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* interditavam a administração dos sacramentos às feiticeiras e meretrizes,⁷² tentando separar as “mal-procedidas” da convivência cristã comunitária. Mas a prostituição não fazia parte dos “crimes morais” previstos pelas visitas pastorais. Entretanto, nas denúncias às devassas não faltam referências a mulheres “públicas e escandalosas”. Foram as mulheres negras, principalmente as forras, que mais sofreram com as penas pecuniárias, prisões e expulsões, sendo consideradas as responsáveis pelos concubinatos, verdadeiras ameaças a uma política religiosa de imposição da família cristã e patriarcal monogâmica. O alcouce e a alcovitice eram penalizados,⁷³ por ensejarem uma cultura de resistência que transgredia mais diretamente o sacramento do matrimônio através do favorecimento de relações concubinárias e ilícitas.

A ausência de uma fronteira rígida delimitando prostituição e concubinato resultava da inexistência de uma problematização que delineasse as diversas formas de “tratos ilícitos” pelo discurso eclesiástico, pois todos os “pecados da carne” correspondiam à noção de “luxúria”. A representação simbólica da “mal-procedida” é a imagem de um espaço histórico e cultural onde não existia o questionamento do discurso dominante acerca da prostituição, que era considerada um “mal necessário”, pois não subvertia a família e a ordem conjugal, e era uma forma de saciar os desejos masculinos sem colocar em risco a virtude de esposas e donzelas.⁷⁴ A prostituição não era compreendida como uma ameaça à instituição do casamento, foco através do qual se introduzia as relações de força cristãs e patriarcais no seio da vivência comunitária. Mas, ao mesmo tempo, as uniões conjugais irregulares eram associadas à prostituição e os fogos chefiados por mulheres eram considerados imorais.⁷⁵ A cumplicidade com a prostituição convivia com a preocupação com as relações concubinárias e com a ideia de que a ordem familiar dependia de mulheres “públicas e postas a ganho”, “com legitimidade para infringir”, cujos corpos eram mercadorias que caracterizavam seu ofício.⁷⁶ O discurso dominante tolerava pecados sexuais desde que praticados com “mulheres públicas”, que “além de ‘putas’ eram de cor”⁷⁷. Por não

⁷² MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. p. 74.

⁷³ RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações Eclesiásticas: do Delito à Punição – Mariana (1722-1743)*. 105 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em História, Juiz de Fora, 2009. 105 p.

⁷⁴ VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 62-145.

⁷⁵ PRIORE. *Ao Sul do Corpo*, p. 76-78.

⁷⁶ PRIORE. *A Mulher na História do Brasil*, p. 22-59.

⁷⁷ VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 64-65.

terem marido ou por venderem eventualmente seus corpos, as “mal-procedidas” eram associadas às prostitutas, suspeitas de sensualidade, fossem ou não profissionais do sexo.⁷⁸

Portanto, trata-se de delimitar as vivências alternativas do prazer e do erotismo e de saber como uma cultura feminina fundamentada na sedução se constrói num contexto de relações desiguais marcado pelo escravismo e pela imposição da religiosidade cristã. Mulheres pobres, principalmente as libertas, interagiram com homens, induzindo as ações desses que ocupavam um lugar privilegiado nos relacionamentos de gênero, construindo uma cultura popular na qual a apropriação feminina das relações sociais patriarcais era fundamental. Nas Minas do XVIII, a participação feminina possuía um caráter estratégico, imprescindível para a consolidação de vínculos associativos e para a difusão de uma moral sexual informal. Assim, é preciso definir múltiplas subjetividades femininas a partir de possibilidades plurais de sentidos atribuídas às práticas sexuais ilícitas através das vivências do desejo e da sedução. Para isso, é necessário demarcar os posicionamentos femininos no domínio específico formado por relações de poder cristãs e patriarcais, para delinear papéis contrários aos padrões oficiais de comportamento que configuram formas peculiares de luta, pois mulheres pobres, mesmo vivendo sob constante dominação, ao se posicionarem como mulheres sensuais, conseguiram resistir ao invertem estrategicamente as relações patriarcais de poder.

O gênero é utilizado como referência conceitual que permite apreender as experiências femininas da sedução nas Minas do século XVIII. Trata-se da definição dos campos de possibilidades representacionais, dos mecanismos linguísticos instituidores dos papéis sexuais inscritos nas práticas discursivas, constituídos de valores, imagens, crenças, costumes, tradições, normas e significações simbólicas responsáveis pela formação de sujeitos de desejos. Redes de significações interpretativas do mundo, as representações sociais representam um instrumento analítico que possibilita compreender os mecanismos formadores de identidades de gênero.⁷⁹

É preciso questionar o conceito de identidade a partir da reconstrução de subjetividades articuladas às experiências de gênero e à multiplicidade das sexualidades e dos corpos.⁸⁰ O caráter culturalmente constituído da sexualidade nos convida a historicizar os conceitos tomados como realidades evidentes e possibilita a compreensão do posicionamento feminino em relações de

⁷⁸ _____, *Trópico dos Pecados*, p. 61.

⁷⁹ SWAIN, Tania Navarro. “As teorias da carne”: corpos sexuais, identidades nômades. *Revista digital Labrys, estudos feministas*, n. 1-2, jul./dez. 2002. Captado em: www.labrys.net.br. Acesso em: 28 mar. 2013.

⁸⁰ LOURO, Guacira Lopes. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a teoria *queer* como políticas de conhecimento. *Revista digital Labrys, estudos feministas*, n. 6, ago./dez. 2004. Captado em: www.labrys.net.br. Acesso em: 29 jul. 2013.

poder estruturadas historicamente. Categorias identitárias arraigadas em nossos corpos físicos como gênero e raça ou em nossas heranças culturais étnicas e religiosas são construções históricas ligadas às nossas raízes. Por conseguinte, desnaturalizar as categorias sobre as quais se fundam a diferenciação hierárquica dos gêneros é um caminho para desestabilizar as estruturas de poder.⁸¹

Precisamos saber em que relações de poder se constituem as percepções identitárias das mulheres,⁸² pois a diferença hierárquica entre os sexos contém uma violência simbólica. Os estudos das relações de gênero questionam a noção de identidade, constituída historicamente em relações complexas,⁸³ e privilegiam a análise dos processos de construção das relações entre os sexos e das formas que o poder as articula em momentos históricos determinados.⁸⁴ A crítica a categorias identitárias a-históricas e abstratas nos permite vislumbrar múltiplas experiências subjetivas femininas como construções históricas diferenciadas. Devemos examinar as maneiras que as identidades de gênero são construídas e relacioná-las a representações culturais historicamente específicas⁸⁵ como a imagem da “mal-procedida”, pois construções representacionais engendram práticas sexuais alternativas e papéis informais de resistência, nos levando à análise das significações culturais e das práticas simbólicas. A apreensão de múltiplas subjetividades femininas deve se pautar na análise dos processos de reelaboração das tradições culturais disponíveis a partir das quais as mulheres resistiram às relações de força. As identidades sexuais são subjetividades historicamente definidas, mas em constante transformação, pois os sujeitos históricos nos processos de interpretação que dão sentido às relações cotidianas transformam as determinações culturais.⁸⁶

A imposição, pelo discurso eclesiástico, da imagem da “mal-procedida” no que se refere às meretrizes e concubinas, não exclui a possibilidade dessa representação simbólica ser utilizada como estratégia de luta. A incorporação da linguagem da dominação é uma tática que mobiliza uma representação imposta, subvertendo a relação de dominação, pois práticas sexuais de resistência são processos históricos que deslocam as convenções e atuam na construção de

⁸¹ SCOTT, Joan. *Fantasy Echo: História e a Construção da Identidade*. *Revista digital Labrys, estudos feministas*. Trad: Fernanda Soares. n. 1-2, jul./dez. 2002. Captado em: www.labrys.net.br. Acesso em: 6 abr. 2013.

⁸² SWAIN. “*As teorias da carne*”.

⁸³ SCOTT. *Fantasy Echo*.

⁸⁴ HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Os Estudos sobre Mulher e Literatura no Brasil: uma primeira avaliação. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (orgs.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 59.

⁸⁵ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Trad: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: S.O.S. Corpo, 1991. p. 16.

⁸⁶ VARIKAS, Eleni. Gênero, Experiência e Subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. Trad: Ricardo Augusto Vieira. *Cadernos PAGU (3)*, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, p. 63-84, 1994. p. 75-76.

poderes informais femininos, entendidos como contrapoderes sedutores e ilícitos.⁸⁷ As múltiplas maneiras pelas quais as mulheres interpretam as significações dominantes transcendem o caráter normativo do discurso. Recusar-se a tomar como referência estrita as definições dominantes da diferença entre os sexos possibilita analisar a dinâmica das relações de poder que tornam possíveis as experiências históricas das mulheres,⁸⁸ o que permite incorporar à história experiências singulares e radicalmente diferentes que escapam aos padrões sexuais normativos.

A história das mulheres volta-se para a natureza política da construção das experiências femininas, historicamente variáveis.⁸⁹ A análise de gênero ressalta as origens culturais das identidades subjetivas das mulheres.⁹⁰ A definição dos campos de possibilidades onde diversas condutas podem acontecer⁹¹ significa considerar as relações entre os sexos enquanto relações de força, pois relações de conflito são inerentes às relações de gênero, constituindo relações políticas que geram subjetividades, consequências de redefinições múltiplas dos papéis sociais impostos. As possibilidades de constituição de significados pelas experiências femininas engendram a transformação das normas sociais, resultando em representações alternativas da sexualidade.

A perspectiva metodológica adotada, pautada na “analítica do poder” de Michel Foucault⁹², insere as subjetividades femininas no domínio específico formado por relações de poder cristãs e patriarcais, o que determina os instrumentos de análise que recortam as estratégias de resistência construídas a partir dos “tratos ilícitos” e possibilita buscar nos envolvimentos amorosos alternativos um caráter estratégico que desvende o posicionamento das “mal-procedidas” nas relações de dominação, pois a submissão sexual é resultado da integração específica em relações de poder. A articulação da experiência social feminina a um código sexual misógino propicia a visualização da reversão tática de um discurso cristão que institui a dominação e nos permite delinear as vivências daquelas que transformaram as relações sociais para resistir às injunções de um contexto histórico construído com base na exploração sexual.

Portanto, a análise das relações de gênero precisa ater-se às mediações simbólicas pelas quais a dominação masculina se exerce, articuladas, nesse contexto, com outras formas desiguais

⁸⁷ CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. Trad: Sheila Schvarzman. *Cadernos PAGU* (4), Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, p. 37-47, 1995. 10 p.

⁸⁸ VARIKAS. *Gênero, Experiência e Subjetividade*, p. 69-70.

⁸⁹ SCOTT, Joan. Prefácio a *Gender and Politics of History*. Trad: Mariza Corrêa. *Cadernos PAGU* (3), Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, p. 11-27, 1994. p. 17.

⁹⁰ SCOTT. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, p. 4.

⁹¹ FOUCAULT. *O Sujeito e o Poder*, p. 244.

⁹² FOUCAULT. *História da Sexualidade I*, p. 80.

de relações sociais,⁹³ como a escravidão e a imposição de uma religiosidade cristã forjadora de subjetividades. A apreensão específica de um código de comportamento sexual pelos sujeitos históricos produziu práticas sexuais múltiplas no processo de auto-representação dos papéis de gênero. As percepções subjetivas que as mulheres têm de si são representações culturais historicamente específicas, o que não exclui a transgressão dos limites impostos aos gêneros, a transcendência dos significados dominantes atribuídos à diferença sexual, a contestação das relações de gênero normativas. Nas Minas, os papéis sociais designados às mulheres pobres pelos valores morais cristãos foram subvertidos pelas vivências dos “tratos ilícitos” e pela incorporação da imagem imposta da “mal-procedida”, caracterizada pela tendência ao “pecado”. O escravismo, característica inerente ao código sexual da época, tornava as relações de gênero violentas. Mas a violência simbólica advinda de relações sociais escravistas foi contestada pela subversão das convenções sexuais impostas e pela resistência à submissão patriarcal, que contraditoriamente se dava através da própria vivência da submissão.

Escravas e forras constituíram a partir de um código cristão e patriarcal de comportamento sexual marcado pelo escravismo, que previa a submissão feminina, formas peculiares de relações de gênero, que consistiram em uma apropriação das concepções masculinas sobre o seu sexo. Mulheres pobres contestavam os valores patriarcais escravistas através de ações sociais capazes de subverter e deslocar regras culturais impostas. O poder feminino de incitar o desejo masculino suscitava vantagens inegáveis para aquelas que se submetiam sexualmente. A interação mais efetiva no universo público e o fato de se apropriarem mais ativamente das relações de gênero fazem parte das contradições decorrentes dos ideais de pureza feminina restritos às mulheres brancas de elite. O posicionamento de negras, mestiças e brancas pobres nas relações de poder cristãs e patriarcais gerava uma autonomia de movimentos, de inserção nas uniões conjugais e de participação nas manifestações culturais jamais vislumbradas pelas mulheres mais bem posicionadas na sociedade escravista. Por isso, as “mal-procedidas” tornaram-se o principal ponto de inserção das relações patriarcais de poder processada com base na afirmação das uniões conjugais lícitas, atuando no deslocamento de redes familiares e comunitárias de dependência pessoal efetivado em casas de alcouce. Prostituição e concubinato estavam inseridos em um código de relacionamentos sexuais onde as relações de parentesco eram essenciais e

⁹³ DAUPHIN, Cécile et al. A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. Trad: Rachel Soihet, Rosana M. Alves Soares e Suely Gomes Costa. *Revista Gênero*, Niterói, v. 2, n. 1, p. 7-30, 2. sem. 2001. p. 18.

estavam articulados ao convívio de vizinhança, engendrando a criação de vínculos comunitários.

Embora as Minas fossem marcadas pela diversidade de organizações familiares de grupos que viviam à margem da sociedade como as mulheres pobres, a importância da família não foi alterada entre as classes populares. Negras, mulatas e brancas pobres, concubinas e mães solteiras, viviam em relações consensuais. Mas as relações de solidariedade características da família patriarcal ressaltada por Gilberto Freyre, constituída pelo senhor e sua esposa, filhos legítimos e ilegítimos, afilhados, parentes, escravos, agregados e vasta clientela, serão preservadas entre as mulheres pobres através de um código de relações que previa fortes associações de parentesco e vizinhança. Pertencer a uma família independia do parentesco e poderia ultrapassar os laços consanguíneos e os limites do domicílio, correspondendo a alianças com membros de outras famílias, redes de sociabilidade e sobrevivência, e relações de compadrio.⁹⁴

O modelo escravista e patriarcal de família, que estimulava relações de caráter pessoal e redes de dependência social,⁹⁵ ao transferir-se para as relações cotidianas, resultou na constituição de vínculos de solidariedade entre parentes, compadres e vizinhos. O posicionamento das “mal-procedidas” em complexas redes de dependência pessoal forjou experiências culturais singulares. No avesso de um código de comportamento sexual patriarcal, os “tratos ilícitos” integravam redes de relacionamentos sexuais onde as relações de parentesco tiveram uma vital importância. Nota-se a persistência das tradições culturais rurais no ambiente urbano das Minas setecentistas, que não impediu a manutenção típica das parentelas brasileiras e da convivência familiar. A predominância de domicílios singulares ou com estrutura aparentemente simplificada não alterou a intensidade das relações familiares nas cidades, pois mesmo famílias de poucos membros eram influenciadas pelas relações sociais patriarcais e escravistas.⁹⁶ Relacionamentos familiares de dependência pessoal baseados em obrigações mútuas e o convívio comunitário de vizinhança preservaram, de forma modificada, os valores patriarcais entre as camadas populares.

⁹⁴ Estudos como os de Mariza Corrêa e Eni de Mesquita Samara questionam a preponderância da família patriarcal ou extensa. A aplicação generalizada a todos os contextos e camadas sociais é a principal crítica à categoria “patriarcalismo”. No entanto, o conceito de “patriarcalismo” aqui utilizado deve ser entendido como um conjunto de práticas que orientavam a ação dos indivíduos posicionando a família como eixo das relações sociais. A família é considerada uma reunião de pessoas independente de ligações consanguíneas, um universo simbólico de relações de sociabilidade e representações sociais. Portanto, é preciso ampliar a concepção de “família” para englobar as relações interpessoais de cumplicidade e dependência mútua entre os moradores, tais como relações entre chefes de fogos, parentes, escravos e agregados sem referência a parentesco. Ver CUNHA, Jorge Rodrigo da. *Domicílio: locus de ação e participação feminina* (Vila de São José – 1795-1831). 183 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del Rei, Programa de Pós-Graduação em História, São João del Rei, 2010. 172 p. Ver também BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Minas patriarcal: família e sociedade* (São João del Rei - séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007. 381 p.

⁹⁵ SAMARA. *As Mulheres, o Poder e a Família*, p. 15-20.

⁹⁶ SAMARA. *As Mulheres, o Poder e a Família*, 169 p.

Laços de trabalho, dependência e parentesco ligavam as mulheres entre si formando uma complexa rede de relações sociais,⁹⁷ que proporcionavam a criação de um convívio comunitário feminino resultante de extensas relações de parentela e vizinhança. As “mal-procedidas”, com suas “putarias e mancebias”, eram mulheres profanas e perigosas devido à sua prole ilícita e miscigenada, concebida fora do matrimônio sacramentado.⁹⁸ Responsáveis pelas maternidades ilegítimas que fomentavam a miscigenação, decorrentes de uma conjugalidade específica, as forras transmitiam às filhas uma tradição de resistência. A preferência à liberdade do “mau uso de si” por esposas que abandonavam seus maridos e tornavam-se “dadas à sensualidade”, a integração a relações de mancebia ou redes de alcovitagem correspondiam a uma escolha social ditada por uma cultura feminina de resistência fundamentada na sedução que rejeitava o controle da Igreja sobre as interações culturais comunitárias. Na Lagoinha, a viúva conhecida como “Antonica” “consentia os delitos carnis” de suas filhas Joana e Teodósia, que “juntamente com [...] outras [...] são mal-procedidas e públicas meretrizes, admitindo homens em sua casa para fins torpes e desonestos”⁹⁹. Em Mariana, foi denunciada a parda Inácia da Costa, por alcunha “a Enforcada”, “mulher pública muito mal-procedida” que consentia nos “pecados” e nos “torpes tratos” de sua filha Rosana, “a qual haverá oito anos que é meretriz [...], sempre a mãe morou com ela na mesma casa, vendo entrar homens para tratarem [...] com [...] sua filha sem que lhe proibisse, antes permitindo-lhe [...] para que se sustentasse e vestisse”. Além de viver “de portas adentro” com Rosana, sabendo de seus amásios e consentindo seus “tratos ilícitos”, Inácia era uma afamada alcoviteira de Mariana, que costumava “ter em sua casa algumas mulheres para se darem a homens, sendo medianeira para que os homens lhes dêem algumas coisas”¹⁰⁰.

A família conjugal tem relativa importância nas sociedades africanas,¹⁰¹ o que remete a uma herança cultural responsável pela tradição dos “tratos ilícitos” nas Minas Gerais do século XVIII. Na maior parte da África, a terra era coletiva e não necessitava ser conservada na família por meio de uniões monogâmicas.¹⁰² Mas havia a tendência entre os africanos desenraizados de estabelecer uniões consensuais, grupos de parentesco e redes informais de amigos.¹⁰³ A reorganização da vida comunitária baseava-se em laços de parentesco e solidariedade que

⁹⁷ _____ . *As Mulheres, o Poder e a Família*, p. 171.

⁹⁸ PRIORE. *A Mulher na História do Brasil*, p. 22-23.

⁹⁹ AEAM - Devassas, 1753. fl. 67.

¹⁰⁰ AEAM - Devassas, 1753. fl. 139-155v.

¹⁰¹ SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Brasil-Sudeste, século XIX. 2. ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2011. 304 p.

¹⁰² PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. 8. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 13.

¹⁰³ SLENES. *Na senzala, uma flor*, 304 p.

substituíam as extensas linhagens africanas.¹⁰⁴ As relações matrifocais davam maior estabilidade aos grupos familiares. Fogos mais numerosos ou que contavam com relações de convívio e vizinhança ofereciam melhores condições de sobrevivência.¹⁰⁵ As libertas possuíam uma “família extensa” formada por parentes de consideração e por companheiros de trabalho.¹⁰⁶ As africanas e suas descendentes crioulas e mulatas constituíam a maioria do contingente feminino que vivia fora das uniões sacramentadas. Herdeiras de tradições culturais específicas, as forras tinham um modo peculiar de se relacionar com companheiros e parentes. As libertas vivenciaram relações de gênero endogâmicas, poligâmicas ou monogâmicas, transformando-se, no centro da estrutura familiar. Para as forras viver em concubinato representava uma valorização de tradições familiares matrifocais com origens africanas matrilineares.¹⁰⁷ Os costumes que escandalizavam a Igreja eram reminiscências de valores culturais africanos, adaptados ao papel que essas mulheres adquiriram nas Minas, evidência do poder que tinham na África.¹⁰⁸ Os iorubás cultuavam as forças femininas do cosmos, que retornavam para o bem da comunidade por meio do poder inato das mulheres. “Os rituais valorizavam a crença no extraordinário poder feminino, mais forte do que o dos ancestrais”¹⁰⁹. Uma característica comum a quase todas as sociedades africanas é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como “grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns”¹¹⁰. As africanas dividiam-se principalmente em dois grupos: as Minas formavam as Fanti-Ashanti e as Angolas, Benguelas e Congolas pertenciam ao grupo Bantu. Em ambos os grupos a ascendência é matrilinear.¹¹¹ Na maioria das sociedades da região Congo-Norte/Angola, “a descendência é traçada de uma ancestral original ou de uma série de ancestrais femininas conhecidas como as ‘mães’ da linhagem ou do clã”¹¹², prática que pode ser considerada o passado histórico e cultural dos lares matrifocais nas Minas setecentistas, formados por negras e mulatas com suas mães, filhas e filhos, irmãs, madrinhas, comadres, afilhados, “crias”.¹¹³ Mulheres chefes de família possuíam “prestígio social” e “mantinham laços de dependência mútua e de solidariedade no meio em que viviam”, e mesmo com filhos homens

¹⁰⁴ SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres Negras do Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC, 2007. p. 23.

¹⁰⁵ DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 192-204.

¹⁰⁶ OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*; Salvador, 1790/1890. São Paulo: Corrupio/CNPq, 1988. p. 70.

¹⁰⁷ NETTO. *A família ao avesso*, 22 p.

¹⁰⁸ FURTADO. *As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes*, p. 495.

¹⁰⁹ PRIORE; VENÂNCIO. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*, p. 129.

¹¹⁰ _____. *Na senzala, uma flor*, 304 p.

¹¹¹ RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 3. ed. São Paulo: INL/MEC/Brasília, 1979. p. 186.

¹¹² RICHARDS, Audrey. Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll (coords.). *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press, 1950. p. 207.

¹¹³ OLIVEIRA. *O liberto: o seu mundo e os outros*, p. 70.

eram reconhecidas como líderes de seus domicílios:¹¹⁴

Antônia Nunes tem umas filhas [...] que se diz publicamente serem mal-procedidas, admitindo homens em casa para fins torpes e desonestos, estando a mãe em casa, não lhes proíbe estes desaforos, [...] tendo dois filhos [...], um chamado José e o outro Manuel, estes são amancebados, o José com uma parda forra e o Manuel com uma bastarda Margarida, as quais estão na mesma casa morando com a dona Antônia Nunes, suas filhas, com dois filhos.¹¹⁵

Negras e mestiças, devido à origem africana, eram consideradas lascivas e demonizadas, suspeitas de “mal viver”. Mas possuíam prestígio e influência no seio da comunidade negra. Eram líderes religiosas da vida comunitária de cativos e libertos,¹¹⁶ incorporando ao cristianismo heranças culturais africanas como o culto aos ancestrais e as danças rituais, e construindo um mundo misterioso e sincrético onde se fundiam magia, religiosidade e alcovitice. Magia sexual e prostituição estavam intrinsecamente ligadas. Feiticeiras que facilitavam “tratos ilícitos” confundiam-se com mulheres sós e eram tidas como meretrizes.¹¹⁷ Nas Minas barrocas reinava o clima de misticismo e sensualidade. Batuques e danças eróticas, com seus prazeres sensuais, integravam os cultos divinos aos ancestrais nas casas de alouce.¹¹⁸ A religiosidade permeava os envoltimentos amorosos ilícitos. A subversão das convenções conjugais articulava-se nas Minas Gerais do século XVIII com uma religiosidade essencialmente sincrética, propensa à difusão de relações informais de gênero. A persistência do concubinato enquanto forma de conjugalidade era decorrente de uma religiosidade popular, base de uma vivência da sexualidade que não passava pelas rígidas prescrições tridentinas. O catolicismo popular mesclava tradições medievais portuguesas e elementos religiosos de indígenas e africanos. Fruto de diferentes tradições religiosas, transmitido predominantemente de forma oral, esse tipo de catolicismo produziu um significado moral diluído da concepção de pecado e dos desvios sexuais.¹¹⁹

O sincretismo¹²⁰ pode ser observado na magia amorosa. Foi por intermédio das mulheres que a magia erótica portuguesa fundiu-se no Brasil com o curandeirismo africano. Orações e

¹¹⁴ CUNHA. *Domicílio: locus de ação e participação feminina*, p. 46.

¹¹⁵ AEAM - *Devassas*, 1753. fl. 71.

¹¹⁶ DIAS. *Nas Fimbrias da Escravidão Urbana*, p. 93-104.

¹¹⁷ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 182-241.

¹¹⁸ MOTT. *Rosa Egípcia*, p. 36-43-44.

¹¹⁹ LONDOÑO. *El Concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial*, 62 p.

¹²⁰ O conceito de “sincretismo” utilizado fundamenta-se nas análises de Laura de Mello e Souza, que enfatiza a existência de influências africanas, indígenas e cristãs na constituição de uma religiosidade colonial específica. Cabe ressaltar, entretanto, que a mestiçagem, processada culturalmente através da miscigenação étnica e religiosa, não deve ser vista como a “síntese” da diversidade cultural, pois houve distinções cultivadas pelos grupos sociais. Nas Minas setecentistas, coexistiram a mistura de heranças culturais diversas e a resistência a esse hibridismo. Daí a pluralidade do universo cultural mineiro, ao mesmo tempo afro, barroco e mestiço. MELLO E SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*; PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*, p. 38-39-93.

bebidas com fins amorosos, a busca de segredos e sortilégios sugerem uma “vivência profana do sagrado”¹²¹, na qual, às vezes, se enfatizava a “ligação sexual das feiticeiras com o Diabo”¹²². Rosa crioula foi vista “a dançar à meia-noite com o demônio ao pé de uma cruz”¹²³. Em Mariana, no ano de 1774, a escrava Albina Maria, “no dia de São João, tinha o costume de molhar umas orações fortes dentro do vinho, passando-as pelo fogo e enterrando-as numa cova, ‘para seus amásios lhe quererem bem’”¹²⁴. A erotização do sagrado, que se fundia ao íntimo, aos prazeres da “carne”, mais do que mero sacrilégio, estava próxima da religiosidade europeia medieval, em que era difícil separar práticas cristãs e pagãs. Ritos utilizados para a sedução eram vistos pelo Santo Ofício como pactos diabólicos. Um resquício da magia amorosa ibérica são as “cartas de tocar”¹²⁵. Nas Minas, Agueda Maria usava um papel com pinturas, orações, palavras mágicas para “fazer querer bem” e cruces, que servia “para tocar em homens para terem com ela pratos ilícitos”¹²⁶. Curas, bênçãos, a utilização de elementos sacros como cruces, evocações diabólicas, orações e sortilégios com fins amorosos revelam uma cultura múltipla e mestiça marcada pela fusão da religiosidade cristã e pagã europeia com elementos indígenas e africanos com suas ervas e crenças. Tradições e rituais específicos expressavam o intenso trânsito cultural da religiosidade mineira, “fronteira dinâmica entre as culturas europeia, africana e ameríndia”¹²⁷. Na freguesia da Roça Grande, o negro Pedro curou com aguardente e ervas Paula da Conceição, “habilitando-a para que no mau trato de meretriz em que vivia ganhasse muito de seus amásios”¹²⁸.

O universo das magias eróticas nos indica que as casas de alcouce foram espaços de expressão cultural das raízes africanas. Na África, as etnias eram realidades múltiplas, resultado da mistura de várias tradições culturais.¹²⁹ Os negros superaram as diversidades interétnicas por meio dos batuques, danças profanas e “calundus” realizados nos domicílios matrifocais, espaços de desejos e sedução, que constituíram os principais centros de resistência à escravidão. Um dos elementos das identidades étnicas, línguas africanas como o *quimbundo*, emergiam nesses rituais.¹³⁰

¹²¹ MELLO E SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 171-240-241; VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 135-194.

¹²² ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 48.

¹²³ AEAM - Devassas, 1753. fl. 59.

¹²⁴ MOTT. *Rosa Egípcia*, p. 36.

¹²⁵ VAINFAS. *Moralidades brasileiras*, p. 248-249-250.

¹²⁶ AEAM - Devassas, 1731. fl. 4.

¹²⁷ _____. *Moralidades brasileiras*, p. 251; RESENDE; JANUÁRIO; TURCHETTI. *De jure sacro: a Inquisição nas vilas d’El Rei*, p. 345-346-357.

¹²⁸ MOTT. *Rosa Egípcia*, p. 37.

¹²⁹ PRIORE; VENÂNCIO. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*, 187 p.

¹³⁰ VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando A.; MELLO E SOUZA, Laura de (orgs.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 342.

Muitos africanos se aproximavam de grupos de origem étnica e linguística semelhante, estabelecendo entre si relações de parentesco e solidariedade essenciais para a reorganização de uma vida comunitária. Esses rearranjos sociais substituíam as extensas linhagens africanas, nas quais os cultos aos ancestrais representavam fundamentais fontes de vida,¹³¹ pois “todas as etnias africanas prestavam culto aos mortos”¹³². As “raízes” africanas não estavam localizadas num lugar, mas num grupo de parentesco, nos ancestrais.¹³³ Para negros e mestiços, o culto aos espíritos protetores dos ancestrais resgatava o passado e recriava a cultura de antepassados africanos que deram origem à vida.¹³⁴ “Em África, os mortos não morrem nunca”¹³⁵.

As casas de alcouce eram pontos de encontro noturno onde se improvisavam os rituais comunitários de culto aos ancestrais. As redes de sociabilidade decorrentes dos amores ilícitos colocavam em risco a fé cristã oficial, pois proporcionavam a criação de uma conjugalidade específica que resultava em relações de gênero não sacramentadas. A mulata forra Rita de Oliveira, em Vila Rica, reincidiu em prostituição, concubinato e prática de “calundus”. Amigada com João Barroso entre 1747 e 1750, foi sentenciada como “meretriz pública e escandalosa”, a admitir em sua casa “danças e batuques proibidos com notório e público escândalo”. Posteriormente, Rita passou a andar “concubinada com Francisco Tinoco da Silva, em cuja casa entrava e saía a qualquer hora, repetindo as mesmas lascívia, danças e diabólicos batuques”¹³⁶.

Africanos e afrodescendentes resgataram sua ancestralidade perdida por meio da incorporação dos espíritos dos antepassados nas casas de alcouce. Ritos como os “calundus” reatavam os laços espirituais entre os africanos e seus antepassados, rompidos pela dinâmica do comércio de escravos. Longe de terem sido devoções de natureza étnica restrita, os “calundus” estiveram imersos em um sistema de práticas rituais de fronteiras fluidas, que envolvia ritos católicos, tupinambás e de africanos da Costa da Mina, constituindo uma “ameaça simbólica” à religião católica e um desafio à ordem escravista. Por isso, os “calundus” foram demonizados pelo discurso cristão dominante, que buscou destruir as solidariedades comunitárias criadas em torno desses rituais, tornando-os heréticos.¹³⁷

¹³¹ SCHUMAHER; BRAZIL. *Mulheres Negras do Brasil*, p. 23.

¹³² SCARANO, Julita. *Cotidiano e solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 57.

¹³³ KOPYTOFF, Igor. *The African Frontier: the Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. p. 22.

¹³⁴ SLENES. *Na senzala, uma flor*, 304 p.

¹³⁵ PRIORE; VENÂNCIO. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*, p. 26.

¹³⁶ VILLALTA. “A torpeza diversificada dos vícios”, p. 55.

¹³⁷ “Calundus” eram cerimônias religiosas disseminadas na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, praticadas primordialmente por africanos, que tinham como objetivo a adivinhação e a cura, realizadas

A ritualística dos “calundus” fundamentava-se na “ancestralidade”, categoria espiritual que permitiu construir uma noção de parentesco simbólico, base para a criação de formas de solidariedade para as comunidades africanas. A noção de “ancestralidade” reivindicava um acesso à salvação prometida pelo catolicismo sem interpor o sentimento de culpa e a necessidade de penitência, fundamentos do cativo. Danças, música, possessões por entidades sobrenaturais, transe, êxtases e viagens em espírito eram subjacentes a um complexo sistema de representações sociais africanas. Nas Minas, a “ancestralidade” se tornou uma linguagem potencialmente inclusiva para a manifestação de projetos de solidariedade e união por parte de africanos e afrodescendentes¹³⁸, estando presente não somente nos “calundus”, mas, provavelmente, em outras formas de “culto aos ancestrais”, designadas genericamente por termos como “batuques” e “danças profanas”, que também contavam com cantos ao som de atabaques.

Escravos de diversos grupos étnicos criaram, através do convívio, práticas de solidariedade e sincretismo, resgatando a dimensão social de suas vidas arrebatada pelo tráfico.¹³⁹ O celibato, o abandono de maridos, a constituição de ligações transitórias e relações concubinárias congregavam inúmeras mulheres na vivência de uma religiosidade popular, propiciando uma interação social mais ativa no universo público, principalmente nas festas populares e manifestações religiosas sincréticas. Nas Minas, o catolicismo europeu fundiu-se com os ritos das primitivas religiões africanas. O sincretismo afro-católico ensejou uma cultura negra específica permeada por práticas místicas africanas e elementos cristãos, pois os negros cultuavam santos e orixás,¹⁴⁰ inclusive nos quilombos.¹⁴¹ Optava-se por um modo de viver afro-brasileiro, que garantia a salvação do espírito e ao mesmo tempo possibilitava a vivência de prazeres mundanos. Muitas devotas libertas, casadas e solteiras, transgrediam a moral cristã como no tempo do cativo, apesar da suposta obediência aos preceitos católicos.¹⁴² A transgressão à religiosidade dominante engendrou a difusão de relações informais entre os sexos e a construção de laços femininos de solidariedade resultantes de uma experiência alternativa da sexualidade. O fundamento de uma dominação baseada na exploração racial produziu a reversão tática de um

frequentemente por intermédio de uma possessão espiritual vivenciada pelo curandeiro. As origens culturais dos “calanduz” remontam às práticas mágicas das sociedades abundas e bacongas da África Centro-Occidental, notadamente à região de Angola e remetem a rituais disseminados no mundo cultural da África central e meridional entre os povos falantes de línguas da família banta. MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 530 fl. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2015.

¹³⁸ MARCUSSI. *Cativeiro e Cura*, 510 p.

¹³⁹ DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 157-160.

¹⁴⁰ MELLO E SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 93-94-97.

¹⁴¹ SCARANO. *Cotidiano e solidariedade*, p. 37.

¹⁴² PAIVA. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p. 147-148-150.

catolicismo popular caracterizado por um intenso sincretismo sexual e religioso decorrente da mestiçagem, da miscigenação étnica e cultural. Trata-se de resgatar o sentido transgressor das casas de alcouce como *locus* de interação social entre os sexos. O objetivo é desmistificar o uso discursivo do “mau-procedimento” enquanto mera imposição de valores dominantes e ressaltar as ações libertárias das mulheres à época, delineando seus vínculos associativos. A resistência através da sedução transcende os limites impostos aos corpos das mulheres pela sociedade patriarcal. Na freguesia de Vila do Príncipe, “Rita Ribeira da Costa mete em sua casa quantos quiser com gravíssimo escândalo embebedando-se escandalosamente, fazendo batuques e o mesmo faz uma camarada Barbosa da Silva, ambas pardas, [...] nessa casa de alcouce público”¹⁴³.

“Tratos ilícitos”, alcouce e alcovite subvertiam as formas de inserção feminina impostas pelo discurso cristão dominante nas relações patriarcais de poder. Nas casas de alcouce, através de uma intervenção social específica, foram criadas subjetividades pautadas nas vivências dos “ilícitos tratos”. Nos fogos liderados por mulheres sós constituíram-se relações informais de gênero. As primas libertas Mariana, Narcisa e Rosa, conhecidas como meretrizes “públicas e escandalosas”,¹⁴⁴ criaram redes de resistência e convivência cultural a partir de relações de solidariedade e parentesco. Inácia e duas forras que com ela moravam recebiam homens e mulheres, quando ficavam com “descantes de viola”.¹⁴⁵ Em Ouro Preto, a crioula Cosma e Damiana “consentia nos pecados de suas filhas mulatas”, “permitindo-lhes que admitam em casa homens”¹⁴⁶. Espaços de sociabilidade feminina, esses locais foram propícios para a constituição de fortes laços associativos entre mulheres pobres. Em 1734, no arraial do Tejuco, a mulata forra Rosa Pereira da Costa dava casa de alcouce, “em forma que nela se ajuntam todas as noites quase todas as mulheres-damas que há neste arraial e quantidade de homens de toda qualidade, e na dita casa estão todas as noites até fora de horas conversando [...], fazendo saraus e galhofas”¹⁴⁷.

Escravas e forras ofereciam “casas de alcouce”, constituindo uma referência étnica significativa na mediação das relações sociais ao atuarem na preservação de tradições ancestrais, pois eram essenciais no processo de reconstrução de vínculos comunitários de africanos e seus descendentes, fomentado pelo costume dos “tratos ilícitos” como alternativas de sobrevivência. Tinham uma vida cultural intensa, transformando-se em líderes do convívio social e religioso de

¹⁴³ AEAM - Devassas, 1759. fl. 52.

¹⁴⁴ AEAM - Devassas, 1753. fl. 138v.

¹⁴⁵ AEAM - Devassas, 1733. fl. 70v.

¹⁴⁶ AEAM - Devassas, 1753. fl. 152v.

¹⁴⁷ AEAM - Devassas, 1734. fl. 73v-74v-75.

cativos e libertos através da improvisação dos cultos tribais aos ancestrais¹⁴⁸ em meio aos batuques e “calundus”. Os lares chefiados por mulheres eram espaços de desejos e sedução, que constituíram os principais centros de práticas sexuais ilícitas e de preservação de uma identidade étnica e religiosa, fundamental para a construção de uma cultura de resistência à escravidão.

Mas uma cultura feminina de resistência baseada na sedução não foi vivida somente por mulheres de origem africana. Crescia na retaguarda do povoamento, em vilas de homens “ausentes”, uma população feminina ao mesmo tempo perseguida e protegida pelos poderosos, que integrava relações de dominação e laços de vizinhança,¹⁴⁹ constituindo uma intensa rede de relações pessoais, proteção e compadrio.¹⁵⁰ Nas Minas setecentistas, a mobilidade espacial de maridos e concubinos em um contexto de povoamento engendrou uma forte proximidade entre as diversas formas de relacionamento sexual. Os filhos de mulheres pobres dos centros urbanos e mineradores eram frutos de relações concubinárias, pois aos homens era exigida a migração para sustentar-se. Atraídos pela busca de riquezas e negócios que transformou cidades e áreas rurais do século XVIII mineiro em locais de passagem, passageiros viram-se propensos às transgressões sexuais fomentadas pelo intenso fluxo populacional. A consequência, para as mulheres casadas ou solteiras, é que todas se viam como chefes de seus fogos.¹⁵¹

Bárbara da Costa, quarenta anos, era uma dessas mulheres de maridos “ausentes”. Ofertante no largo da “Igreja Grande” em Sabará, a portuguesa foi denunciada em 1738 por entregar sua filha, a formosa Joana, ao ouvidor geral da Comarca do Rio das Velhas. Chamada à mesa da devassa, Bárbara disse que “sua filha era menina e honrada” e que a concubina do ouvidor era Joana Vitória, “meretriz pública” que pela sua dissolução foi expulsa da vila pelo vigário da Vara Eclesiástica, mas que há tempos vivia com o ouvidor “de portas adentro”. O testemunho de Bárbara subverteu duplamente o mecanismo de funcionamento das devassas. Por ser mulher em um contexto em que somente os homens eram convocados para prestar depoimento e por ser chamada a depor como “testemunha referida”, já que as devassas eram processos secretos, onde as denúncias eram a razão de ser das visitas, com o acusado comparecendo à mesa apenas para assinar o termo de culpa e ser admoestado pelo visitador. Contudo, a irreverência de Bárbara não ficaria impune, pois ela foi pronunciada pelo concubinato “público e notório” com Manuel da Costa Vianna, um mercador de vinte e oito anos, que talvez

¹⁴⁸ DIAS. *Nas Fimbrias da Escravidão Urbana*, p. 103-104.

¹⁴⁹ DIAS. *Quotidiano e Poder*, p. 50-55-77.

¹⁵⁰ _____. *Quotidiano e Poder*, p. 20.

¹⁵¹ PRIORE. *Ao Sul do Corpo*, p. 46-57-58.

por acaso fosse amigo de Gregório Freyre de Andrade, alcoviteiro do ouvidor.¹⁵²

As “formosas sem dotes”,¹⁵³ brancas pobres que viviam em uniões consensuais, também tiveram uma significativa atuação na inversão estratégica das relações de força ao criarem alternativas para um discurso social que excluía aquelas que não tinham função definida no que se refere à transmissão de poderes, privilégios e à reprodução da cultura patriarcal misógina. Certas brancas pobres atuaram intensamente na construção de uma tradição cultural feminina de resistência fundamentada na sedução, subvertendo radicalmente a própria ordem social cristã através da transgressão e do “pecado”.

¹⁵² AEAM - Devassas, 1737-38. fl. 42 a 49v.

¹⁵³ _____. *Quotidiano e Poder*, p. 90.