

**NO GOVERNO DAS MINAS<sup>1</sup>**  
**VIVÊNCIAS E DISPUTAS CONJUGAIS ENTRE AFRICANOS OCIDENTAIS**  
**NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX**

Juliana Barreto Farias\*

Recebido 03/08/2013 Aprovado 10/12/2013
--

**Resumo:** Neste artigo, procuro examinar os significados que o casamento e o divórcio católicos tinham para africanos e africanas libertos procedentes da costa ocidental (mais conhecidos como pretos minas) no Rio de Janeiro oitocentista. Como as ex-escravas minas *reagem* aos padrões de gênero impostos pelas leis eclesiásticas e pela própria sociedade? E o que os encontros e as disputas conjugais revelavam sobre as novas e velhas formas de identificação desses africanos e africanas? Partindo de um amplo conjunto de fontes eclesiásticas e civis – que incluem registros de casamento e batismo, processos de habilitação matrimonial e de divórcio abertos no Juízo Eclesiástico, inventários, testamentos e registros de alforria –, pretendo avaliar em que medida as motivações desses homens e mulheres se aproximavam – ou se afastavam – daquelas feitas por cônjuges de outras cores, origens e condições sociais. Ao mesmo tempo, também foi possível dimensionar a participação dos africanos ocidentais nos intrincados mercados matrimoniais da cidade.

**Palavras-chave:** Africanos – Rio de Janeiro – Libertos.

**Abstract:** In this article, I examine the meanings that marriage and divorce Catholics had for African freed originally from the west coast (better known as *pretos minas*) in nineteenth-century Rio de Janeiro. As the ex-slaves mine reacted to gender standards imposed by ecclesiastical laws and the company it self? And what the meetings and marital disputes revealed about new and old ways of identifying these Africans? Starting from a broad range of civil and ecclesiastical sources - including marriage and baptism records, marriage licenses and processes of open Divorce Judgment in Ecclesiasticus, inventories, wills and records of manumission - I intend to evaluate to what extent the motivations of these men and women approached - or moved away -

---

<sup>1</sup> Este artigo apresenta resultados parciais de um projeto de pesquisa mais amplo, intitulado “Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre libertos africanos da Costa ocidental no Rio de Janeiro e em Salvador (1790-1860)”, desenvolvido no âmbito do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia – Programação de Pós-graduação em História, da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), onde – desde setembro deste ano – atuo como professora visitante. Algumas das questões apresentadas aqui já apareceram em: FARIAS, Juliana Barreto. Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanas e africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.) **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012. p. 112-133; FARIAS, Juliana Barreto. **Mercados minas: Africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro, 1830-1890**. 2012. Tese (Doutorado em História Social) - USP, São Paulo, 2012, especialmente capítulo 4, intitulado “Trabalho e vida conjugal”; FARIAS, Juliana Barreto. Fortunata et João José ‘parents de nation’. Mariage et divorce chez lês Africains de l’ouest à Rio de Janeiro au XIXe siècle. **Brésil(s). Sciences humaines et sociales**, Paris, n. 1, mai. 2012.

\* Doutora em História Social pela USP. Professora na Universidade Estadual de Feira de Santana. E-mail: [juliana\\_bfarias@hotmail.com](mailto:juliana_bfarias@hotmail.com)

those made by spouses of other colors , backgrounds and social conditions . At the same time, it was also possible to measure the participation of West Africans in intricate marriage markets.

**Keywords:** African – Rio de Janeiro – Ex-slaves.

## **Introdução**

Em abril de 1848, a preta forra de “nação” mina Fortunata Maria da Conceição enviou uma petição à Câmara Municipal do Rio de Janeiro, reclamando que seu marido, o ex-escravo mina João José Barbosa, pretendia repassar, sem a sua autorização, a banca que os dois ocupavam na Praça do Mercado da cidade. Embora o contrato de locação estivesse em nome de João, Fortunata alegava que sempre permanecera ali *quitandando* e pagando o aluguel pontualmente, e com dinheiro de seu próprio bolso. Mas, agora, o casal encontrava-se no meio de um atribulado processo de divórcio e, talvez “para desagradá-la”, o africano estivesse tramando aquela transferência por 400 mil réis de luvas. Para comprovar parte do que dizia, ela fez questão de anexar alguns documentos da ação de separação.

Só que as respostas para suas queixas foram bem sucintas. À margem do requerimento, um breve comentário – sem qualquer assinatura – era categórico: a Câmara não podia “admitir uma mulher casada requerer contra o marido sem ele ser ouvido”. No verso, o fiscal do mercado anotara que, na sua opinião, os vereadores não deviam aprovar aquela transferência, caso o marido quisesse mesmo realizá-la. Mas João Barbosa não se manifestou e nem foi chamado pelos vereadores.<sup>2</sup> E no meio das centenas de relatórios, petições, abaixo-assinados e outros tantos papéis enviados diariamente à Câmara do Rio, e hoje guardados no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, não encontrei outros documentos sobre o desenrolar dessa história.<sup>3</sup>

Ainda assim, seguindo as pistas deixadas por Fortunata, localizei o extenso processo de divórcio aberto pela africana no Juízo Eclesiástico do Rio de Janeiro, e

---

<sup>2</sup> Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (doravante AGCRJ), Códice 61-2-2: Mercado da Candelária (1844-1849), p. 102-104.

<sup>3</sup> Administrado pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro, a Praça do Mercado da cidade – também conhecida como Mercado da Candelária ou Mercado da Praia do Peixe – foi inaugurada em 1841 (as obras começaram em 1834) e permaneceu no mesmo local, às margens da baía da Guanabara, até 1908, quando foi demolida para construção de um novo mercado municipal. No Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, há cerca de vinte códices específicos com documentos relativos à Praça, e ainda outros tantos organizados em volumes com diferentes rubricas, entre as quais “Comércio de peixe” e “Lavoura do município”. Sobre os africanos minas que trabalhavam na Praça do Mercado, ver: FARIAS, Juliana Barreto. **Mercados minas: Africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro, 1830-1890.** 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2012.

atualmente depositado no Arquivo da Cúria Metropolitana da cidade. Entre as mais de 1.500 ações reunidas ali, e ainda tão pouco exploradas pela historiografia, também fui descobrindo outros libelos envolvendo casais de libertos e escravos procedentes da África. No período de 1830 a 1860, por exemplo, pelo menos 19 processos foram iniciados por pretas forras.<sup>4</sup> A seleção desses documentos partiu do próprio índice organizado naquele acervo (que, eventualmente, indica se a autora e o réu são “pretos forros”, “pretos minas” ou “crioulos”), e também através do cruzamento de dados constantes em fontes diversas, como aconteceu com Fortunata e João José. Na lista nominal de processos da Cúria, não havia quaisquer informações sobre o estatuto legal, a procedência ou a cor do casal. Contudo, consultando aquela petição de 1848 e outras encaminhadas pela africana para reaver algumas escravas vendidas pelo marido, constatei que os dois eram libertos, de “nação mina” e estavam “tratando de seu divórcio”.<sup>5</sup>

Embora o casamento católico fosse considerado uma instituição “totalmente indissolúvel”, já na época a Igreja reconhecia que por “muitas causas se pode fazer a separação dos consortes, quanto ao toro [leito] ou quanto à habitação, por tempo certo ou incerto”. Nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, legislação canônica que tratava do assunto até pelo menos as últimas décadas dos oitocentos, esses casos eram cuidadosamente esclarecidos.<sup>6</sup> Em situações de “sevícias graves ou culpáveis”, por exemplo, o rompimento estava assegurado quando um dos cônjuges, “com ódio capital tratar tão mal ao outro que, vivendo junto, corra perigo de sua vida ou padeça de moléstia grave”.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Há, nesse conjunto, processos que vão desde o século XVIII até as primeiras décadas do século XX.

<sup>5</sup> Cf. AGCRJ, Códice 61-2-2: Mercado da Candelária (1844-1849), p. 102-104. Em outras petições, conservadas no Arquivo Nacional, Fortunata e João Barbosa disputam, após o divórcio, a posse dos escravos que pertenciam ao casal. Arquivo Nacional (doravante AN). Relação do Rio de Janeiro, N. 7658, Maio 10, 1859-1860.

<sup>6</sup> O termo divórcio, usado pela Igreja católica desde o Concílio de Trento, para designar separações de casais ratificadas pelos Tribunais Eclesiásticos, também foi adotado pela legislação republicana no Brasil. A partir de 1890, a dissolução da sociedade conjugal também era assim designada. A lei de 24 de janeiro de 1890 – o Decreto nº 181 do Governo Provisório da República – manteve do Direito Canônico a concepção do divórcio a “vínculo”, isto é, admitiu a dissolução da sociedade conjugal e a separação definitiva dos bens, resguardando, porém, a indissolubilidade do vínculo conjugal, o que impossibilitava a formação de família legítima pelos cônjuges divorciados. O Código Civil de 1916 mudou o termo para desquite. Cf. SOUZA, Maria Cecília Cortez de. **Crise familiar e contexto social. São Paulo, 1890-1930.** Bragança Paulista: EDUSF, 1999. p. 30-31.

<sup>7</sup> Para a leitura da íntegra do documento ver, VIDE, Sebastião Monteiro de. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia.** FELTIER, Bruno; SOUSA, Evergton Sales. (Eds). São Paulo: Edusp, 2010. Sobre casamento, ver CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista

Mas esses divórcios autorizavam apenas a separação dos corpos e, quando concedidos perpetuamente, a divisão de bens na esfera civil. Mesmo legalmente afastado, o casal não podia contrair novas núpcias. Como a primeira união não fora anulada - e a anulação só acontecia em casos bem específicos -, um novo matrimônio seria caracterizado como bigamia, o que também era condenado. Além do mais, recomendava-se aos cônjuges divorciados que continuassem vivendo “castamente como casados”. Nem por isso as mulheres desistiam de desfazer suas relações conjugais. Em diversas cidades brasileiras elas apareciam como as principais autoras dos pedidos de divórcio, mas, em boa parte dos estudos sobre o assunto, forras e escravas estão praticamente ausentes. No Rio de Janeiro, a amostra analisada (20 processos) pela historiadora Sílvia Brugger não inclui mulheres ou homens negros. Só mais recentemente a pesquisadora norte-americana Sandra Graham, em artigo publicado na revista *Áfro-Ásia*, examinou mais detidamente um processo de separação envolvendo um casal de libertos da África Ocidental que vivia na capital carioca do século XIX.<sup>8</sup>

No conjunto das 19 ações que selecionei para o período de 1830 e 1860, quase todos os envolvidos – maridos, esposas e também muitas testemunhas – eram da região africana conhecida como Costa da Mina. Apenas em dois processos não foi possível descobrir a origem dos “pretos forros” em litígio. Entre os demais, havia dois casos de homens minas casados com crioulas e um casal formado por um crioulo e uma africana

---

cristã: Direito Canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Unifesp, 2011. p. 355-395.

<sup>8</sup> Para o Rio de Janeiro, praticamente não existem estudos mais detalhados sobre esses processos de divórcio abertos por muitas mulheres nos séculos XVIII e XIX. Cf. BRUGGER, Sílvia. **Valores e vivências conjugais: o triunfo do discurso amoroso (bispado do Rio de Janeiro, 1750-1888)**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.; GRAHAM, Sandra. “Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX”. **Afro-Ásia**, n. 45, Salvador, 2012; uma primeira versão deste artigo está em: “Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro”, **Slavery and Abolition**, v. 32, n. 1, p. 1-26, 2011. Ver também da mesma autora: **Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, especialmente a primeira parte. Outros trabalhos que tratam especificamente do divórcio no século XIX em diferentes cidades brasileiras, mas destacam sobretudo as mulheres da elite, são: SILVA, Marilda Santana da. **As mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 1998; ZANATTA, Aline Antunes. **Justiça e representações femininas: o divórcio entre a elite paulista (1765-1822)**. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2005. Para o Rio Grande do Sul, consultar: SOARES, Ubirathan Rogério. **Os processos de divórcio perpétuo nos séculos XVIII e XIX: entre o sistema de aliança e o regime da sexualidade**. 2006. 312f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

“cabinda”.<sup>9</sup> Os catorze libelos restantes eram de maridos e esposas identificados genericamente como “minas”. Em pelo menos sete destes encontrei mais detalhes sobre suas procedências. Além de duas esposas apontadas como “mina gege” e “mina ussá” (leia-se haussá), havia um homem “mina nagô”. E ainda outras três mulheres e dois homens minas que haviam saído de Salvador para o Rio de Janeiro e apareciam, em alguns momentos, designados como nagôs (nome pelo qual os iorubás eram chamados na capital baiana).<sup>10</sup>

O que levava esses ex-escravos a se casarem na Igreja Católica e desistirem tão rapidamente de suas uniões? Em que medida as queixas das pretas minas se aproximavam – ou se afastavam – daquelas feitas por mulheres de outras “cores”, origens e condições sociais? O que essas disputas revelavam sobre as novas e velhas formas de identificação dessas africanas? E como essas relações, muitas vezes construídas na Praça do Mercado e nas ruas da Corte, espaços em que muitos trabalhavam, influíam em suas vidas conjugais, como sugere o caso de Fortunata Maria da Conceição?

Para tentar responder essas questões, vejamos mais de perto às histórias da própria Fortunata e de seu marido João José Barbosa e de outros tantos minas que viviam no Rio de Janeiro oitocentista. Pelo exame de seus processos de divórcio e outras fontes dispersas – como assentos de casamento, registros de alforria ou ocorrências policiais –, é possível perscrutar em detalhes as vivências e os conflitos conjugais desses casais. E não se trata simplesmente de destacar vidas singulares, mas de perceber também experiências coletivas, e ainda tentar iluminar contextos e processos históricos mais amplos e complexos.<sup>11</sup>

## Da Costa da Mina ao Rio de Janeiro

---

<sup>9</sup> No Rio de Janeiro do século XIX, escravos africanos que haviam sido embarcados no porto de Cabinda, ao norte do rio Zaire, eram conhecidos como cabindas. Cf. KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro**. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 51-53; FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos Eugênio L. Primeiras reflexões sobre travessias e retornos: africanos cabindas, redes do tráfico e diásporas num Rio de Janeiro atlântico. Dossiê: História Atlântica. **Textos de História**. Brasília: UNB, v. 12, n.1/2, p. 65-105, 2004.

<sup>10</sup> Os africanos procedentes da costa ocidental – sobretudo homens e mulheres iorubás – eram identificados, de forma genérica, como minas no Rio de Janeiro oitocentista. Em Salvador, na mesma época, eles eram, em geral, conhecidos como nagôs. Voltarei a tratar dessa questão mais adiante.

<sup>11</sup> Cf. REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 315-316.

Em diferentes registros oitocentistas, esses libertos africanos quase sempre aparecem identificados genericamente como “pretos minas” ou de “nação mina”. Desde pelo menos princípios do século XVIII, a expressão mina designava, na cidade do Rio de Janeiro e em outras partes do Brasil, escravos e libertos procedentes da costa ocidental africana, também chamada à época de Costa da Mina. A área ganhou esse nome depois da construção, no século XV, do Castelo de São Jorge da Mina (ou Elmina), empreendimento da Coroa portuguesa na antiga Costa do Ouro, atual Gana. Nos primeiros tempos do tráfico transatlântico, o termo era usado para designar todos os cativos oriundos de diversos reinos, vilas e grupos étnicos da região. Pouco a pouco, a Costa da Mina passou a abranger, de forma mais precisa, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge, que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Níger, na Nigéria. E “mina” indicava então quase todos os povos da Baía do Benim, no que hoje corresponde a três países: Togo, Benim e Nigéria.

Assim, os locais de onde efetivamente os pretos minas provinham eram bem diferentes em termos de geografia, grupos étnicos, línguas, culturas, meio ambiente, práticas econômicas ou formas de organização política. Longe de guardar correlações estritas com as formas de auto identificação correntes nas mais diversas regiões da costa ocidental – no que se refere a seus nomes e também a sua composição social – a chamada “nação” mina pode ser vista como uma construção forjada tanto no âmbito do comércio negreiro, como na própria experiência dos africanos.<sup>12</sup> Mesmo com a nomeação “compulsória” conferida pelo sistema escravista, os africanos reagrupados adquiriam, aos poucos, sentido em si mesmos, formulando suas próprias regras e redefinindo os limites indicativos de afiliação ou exclusão que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais. Dessa maneira, num processo de apropriação e auto-adscrição, os nomes de “nação” eram o ponto de partida para a reconstrução de processos de identificação mais inclusivos. Convivendo em senzalas, ruas, irmandades, festas religiosas ou grupos de trabalho, os minas encontravam semelhanças linguísticas e comportamentais, crenças e

---

<sup>12</sup> Nos registros dos séculos XVIII e XIX, o termo “nação”, usado para designar escravos e libertos africanos, não correspondia, necessariamente, a um grupo étnico específico, podendo ser antes o resultado da reunião de vários grupos étnicos embarcados num mesmo porto, por exemplo.

lugares de procedência em comum e, a partir daí, criavam grupos mais amplos e com uma autoconsciência coletiva.<sup>13</sup>

Embora as estimativas sobre os africanos ocidentais no Rio ainda sejam imprecisas, é possível estimar que os cativos vindos das áreas de língua gbe (como os fon e mahi) se destacavam no século XVIII, ao passo que os iorubás começaram a ser importados em maior número a partir do final do século XVIII, passando a majoritários ao longo dos oitocentos.<sup>14</sup> Em todo esse período, homens e mulheres minas sempre estiveram, numericamente, em minoria no conjunto da população escrava da capital carioca já que os africanos desembarcados na cidade eram, em sua maior parte, da costa centro-ocidental, como os chamados angolas, benguelas, cabindas, cassanges, congos e rebolos.<sup>15</sup> Entre 1800 e 1843, segundo os cálculos da historiadora Mary Karasch, dos mais de 600.000 africanos que aportaram no Rio de Janeiro, apenas 1,5% eram originários da costa ocidental.<sup>16</sup> Por sua vez, os dados compulsados pelo projeto *The trans-atlantic slave trade*, para o período de 1801 a 1825, apontam 175.200 iorubás desembarcando na Bahia e apenas 1.000 no Rio de Janeiro. Já entre os anos de 1826 e 1850, 116.200 ficaram na capital baiana e 28.400 seguiram para o Rio.<sup>17</sup> Certamente neste último grupo estavam tanto os escravos destinados ao Vale do Paraíba e ao sul em geral, como aqueles chegados ilegalmente – depois do fim do tráfico – e recolhidos pela Comissão Mista. Se pelo menos 10% deles tiverem permanecido na cidade, como propõe Mariza Soares, sua presença já seria bem significativa.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Para consulta aos autores que vêm abordando a questão da identidade mina, ver, entre outros: SOARES, Mariza C. **Devotos da cor identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; OLIVEIRA, Maria Inês. Quem eram os negros da ‘Guiné?’, A origem dos africanos da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n.19/20, p. 37-73, 1997. p. 37-73; PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2006.; LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. **Tempo**, Niterói, v. 10, n. 20, p. 98-120, jan-jun. 2006; FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

<sup>14</sup> SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic change and the mina nation in Rio de Janeiro. *In*: CHILDS, Matt D. & FALOLA, Toyin (Eds.) **The yoruba diaspora in the Atlantic world**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. p. 231-247.

<sup>15</sup> KARASCH, Mary. Op. Cit., p. 52; Cf. FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>16</sup> KARASCH, Op. Cit., p. 67 e segs.

<sup>17</sup> ELTIS, David. The diáspora of yoruba speakers, 1650-1865: dimensions and implications. *In*: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Orgs). **The yoruba diáspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004. p. 30-31.

<sup>18</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Introdução. *In*: SOARES, Mariza C. (Org). **Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro**. Niterói: Eduff, 2007. p. 18-19.

A esses contingentes juntavam-se ainda os escravos e libertos que chegaram à Corte com o “êxodo mina” que partira de Salvador após a revolta dos malês, em 1835. Quinze anos depois do levante, os minas perfaziam, conforme as análises do historiador Thomas Holloway, 17% e 8,9%, respectivamente, dos cativos africanos e da população geral do Rio<sup>19</sup>. Na Bahia oitocentista, esses homens e mulheres eram conhecidos como nagôs. Ao chegarem à Corte, logo se transmutavam em minas. Agindo dessa forma, optavam pela mesma estratégia de gerações anteriores, que buscavam se inserir nas redes sociais constituídas na cidade do Rio desde princípios do século XVIII, garantindo assim um grupo coeso e maior. No final das contas, também evitavam a dispersão que a afirmação de pequenas identidades diferenciadas poderia produzir. Uma nação nagô seria francamente minoritária na capital carioca e teria mais dificuldade para negociar sua inserção na vida urbana, especialmente no caso dos forros que precisavam se incluir nas redes de trabalho já formadas.

Nem por isso alguns deixavam de se identificar – e eram identificados por seus senhores – como nagôs, haussás, minas-nagôs, entre outras designações constituídas com base em critérios étnicos, linguísticos ou territoriais. Contudo, se essas designações específicas ou “compostas” eram frequentes até pelo menos os anos 1850, foram “desaparecendo” das fontes nas décadas seguintes. O que não quer dizer que os próprios africanos minas já não reconhecessem mais a diversidade entre eles. Com a acentuada redução do tamanho do grupo face ao conjunto dos escravos e libertos da cidade, eles empreenderam um esforço maior no sentido de se manter unidos naquilo que os aproximava, minimizando as diferenças que porventura pudessem separá-los. Como afirmamos em outro artigo, “na condição de minas, estabeleciam áreas de ocupação para moradia, lazer, trabalho e práticas religiosas, minimizando, pela organização, o ônus de serem um grupo minoritário entre os africanos da cidade”.<sup>20</sup> E assim, desempenhavam um papel social bem particular e determinante nos mercados do Rio oitocentista.

---

<sup>19</sup> Cf. GOMES, Flávio; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. ‘Com o pé sobre um vulcão’: africanos minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos, Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, Ano 23, n. 2, p. 1-44, 2001, p. 342; HOLLOWAY, Thomas. **Polícia no Rio de Janeiro. Repressão e resistência numa cidade do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 268. Sobre a revolta dos malês que ocorreu em Salvador em 1835, envolvendo escravos e libertos africanos muçulmanos, ver o livro de REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Cia das Letras, 2003 (edição revista e ampliada).

<sup>20</sup> FARIAS, Juliana B.; SOARES, Mariza de Carvalho. Linguística, etnicidade e organização social entre os africanos minas na cidade do Rio de Janeiro. In: FARIA, Sheila de Castro. (No prelo).

## Alforria e casamento

No mercado da liberdade carioca, homens e mulheres da Costa da Mina eram justamente os que mais pagavam por suas cartas de alforria. Conforme vêm mostrando estudos recentes, a destacada participação desses africanos – muitas vezes traduzida em hegemonia – nos serviços de ganho e no pequeno comércio contribuía para sua grande capacidade de arrecimação de recursos e, conseqüentemente, a disposição que tinham para se libertar. Da mesma forma, a eficiência de suas “instituições étnicas”, como irmandades católicas, associações de auxílio mútuo e grupos familiares, também facilitava a arrecadação desses pecúlios.<sup>21</sup> Além do mais, muitos contavam com empréstimos (e até os valores completos) ofertados por pais, tios, padrinhos, maridos, amigos e outros “parentes”.

Nos documentos de alforria, apenas eventualmente encontramos informações mais detalhadas sobre as formas de obtenção dessas somas ou sobre as pessoas que os auxiliavam a arrecadá-las. Contudo, cotejando e analisando fontes diversas, é possível esclarecer essas e outras questões, como, por exemplo, os esforços que muitos casais faziam para libertar um dos cônjuges antes de oficializarem suas relações. Depois da alforria, o passo seguinte de muitos libertos era, segundo Mary Karasch, a ratificação da união consensual com um casamento religioso, talvez um símbolo de que suas famílias não seriam mais divididas e vendidas separadamente, como acontecia, com frequência, nos tempos da escravidão. E também uma garantia que seus filhos nasceriam de ventres livres.<sup>22</sup>

Inicialmente, cruzando as cartas de alforria de libertos minas com os registros de casamento desses africanos, realizados entre as décadas de 1830 e 1860 na freguesia do Sacramento (local da cidade do Rio em que mais se firmavam os matrimônios católicos), obtive dados sobre pelo menos um dos cônjuges entre 70 casais de africanos ocidentais.<sup>23</sup> Mesmo que não tenha sido possível estimar um tempo médio entre a

---

<sup>21</sup> Cf. FLORENTINO, Manolo. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 9-40, set. 2002.; FARIAS, Juliana Barreto.; GOMES, Flávio S. Descobrimo mapas dos minas: trabalho urbano, alforrias e identidades, 1800-1915. *In*: FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p. 117-121.

<sup>22</sup> KARASCH, Mary. *Op. Cit.*, p. 474-475.

<sup>23</sup> A pesquisa foi realizada nos livros de casamento de livres da freguesia do Sacramento, guardados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Agradeço a Sirlene Rocha pelo auxílio na coleta desses dados. E também agradeço a Flávio dos Santos Gomes por me ceder seu banco de alforrias de

liberdade e o casamento, constatei que esses africanos forros não esperavam muito para se unir na Igreja. Talvez, em muitos casos, a compra da alforria fosse justamente para a realização do casamento. Na carta da escrava mina Francisca isso aparece explicitamente. Em 17 de novembro de 1843, seu senhor, o “preto” baiano Antonio Martins Correia, que negociava peixe em duas bancas na Praça do Mercado,<sup>24</sup> registrou o motivo da concessão no documento: a africana desejava “unir-se em laços do sagrado matrimônio com Lucas José Rodrigues de Oliveira, morador na mesma casa da rua do Sabão”. E foi o próprio Lucas José, um preto forro mina, quem ofereceu o escravo José Mina como pagamento pela liberdade. Dois meses depois, Francisca e Lucas selavam sua união na matriz da freguesia do Sacramento.<sup>25</sup>

Em boa parte dos casos, o intervalo entre os dois eventos era de apenas poucos meses ou até de dias. O mina Paulo Joaquim Botelho, por exemplo, ganhou a alforria gratuita em 13 de julho de 1833 e, apenas catorze dias depois, casou-se com a ex-escrava Maria Rosa de Oliveira, de “nação” benguela. A mina-nagô Felicidade e o mina Joaquim selaram sua união na matriz do Sacramento em 10 de abril de 1854. Dois meses antes, os dois haviam desembolsado um conto de réis, cada um, para se libertarem do cativo. Os homens, assim que ficavam livres, pareciam ter mais pressa em desposar uma africana. Já algumas pretas minas podiam demorar mais de dez anos para realizar um casamento. Foi assim com Thereza Maria, que recebeu a liberdade gratuita em 16 de julho de 1833, e só foi legalizar a relação com o forro cabinda João Francisco em 23 de novembro de 1844.

Nas ações de divórcio, pude acompanhar isso tudo ainda mais de perto. Para o Juízo Eclesiástico, os artifícios – ou os conflitos deflagrados – para alcançar a alforria não tinham qualquer importância para a concessão de uma separação temporária ou perpétua. Não obstante, em alguns processos, a discussão vinha à tona com força,

---

escravos ocidentais, com mais de dois mil registros, coletados nos livros dos Ofícios de Nota do Rio de Janeiro, depositados no Arquivo Nacional.

<sup>24</sup> As informações sobre Antônio Correia Martins constam do processo de divórcio aberto pela nagô Faustina Joaquina Dourado, em 1860. Confrontando os dados do documento de alforria e do processo (especialmente nomes e endereço), confirmei que se tratava da mesma pessoa. No processo, Antonio aparece como testemunha do marido de Faustina – o *pombeiro* nagô Tibério Tomás de Aquino. O baiano conhecia o casal da Praça do Mercado, onde todos trabalhavam. Cf. ACMRJ, Libelo de Divórcio 1277, 1860, p. 62.

<sup>25</sup> AN, 2º Ofício de Notas, Livro 74, folha 100. Cf. ACMRJ, Livro de casamentos de livres da freguesia do Sacramento, n. 7, folha 52 v. Lucas José Rodrigues havia sido escravo de José Rodrigues de Oliveira e, em 27 de abril de 1843 (apenas sete meses antes da escrava Francisca), recebeu gratuitamente sua alforria. Ver: AN, 2º Ofício de Notas, Livro 73, folha 1v.

chegando por vezes a assumir o centro do litígio. Em cinco casos, foi o homem quem mencionou o assunto pela primeira vez, ao contrariar a petição da esposa. Como tinham que se defender das acusações femininas, eles tentavam inverter o processo e apresentá-las como mulheres ingratas e injustas. Mas os ataques também acabavam por atingi-los. Vejamos um desses casos.

No libelo de divórcio encaminhado em 1856, a preta mina Henriqueta Maria da Conceição recordava que, “obedecendo aos impulsos do seu coração”, não duvidou em “fazer o sacrifício de dar a quantia necessária” para que o mina Rufino Maria Balita fosse manumitido, e **“assim se pudesse ligar em legítimas núpcias”** com ela [grifo meu]. Como era de se esperar, o marido discordou. Antes de se casarem, eles eram “amásios e tinham relações ilícitas”. E por ser cativo, lembrava Rufino, temia ter dinheiro em seu poder. Assim, “tudo quanto ganhava, ia juntando em mão da Autora, que já era forra, para dar a liberdade dele, e por isso parece a quem não sabe destas particularidades que a A. foi quem libertou o R. com seu dinheiro”.

Segundo a preta mina, isso era “totalmente falso”. Quando escravo, Rufino devia dar oitocentos réis ao senhor José Maria Balita. Contudo, nem sempre cumpria pontualmente essa obrigação, “porque muitos dias não ganhava quanto chegasse para completar o jornal”, e então fugia para escapar dos castigos. Compadecida, “e para não o ver aflito, perseguido, foragido e castigado”, Henriqueta lhe dava a quantia necessária para preencher o que faltava (às vezes, de semanas inteiras). Dessa forma, recapitulava a africana, entre o começo da relação dos dois e a data da alforria do preto mina, mediam cerca de dez meses. Se ele não conseguia adquirir o suficiente para pagar os *jornais*, como poderia, neste curto período, ter “quantias de sobra para ir ajuntando (como ele diz) na mão da A., e completar a avultada soma de 1:400\$000 rs. para sua alforria?!”, questionava a mulher.

Mais uma vez, Rufino contestou as afirmações, e ainda acrescentou que eles estavam juntos “desde o tempo em que ambos eram cativos, há perto de oito para nove anos”. E querendo vê-la liberta antes de si mesmo, entregava-lhe o que ia juntando, “e não cessava de comprar-lhe jóias, vestuário e tudo quanto cabia em suas forças”. Como a disputa também não se encerrava, o procurador de Henriqueta arrematou o imbróglio, novamente argumentando que

Ela o libertara até com sacrifício seu próprio, pagando a sua custa a sua alforria, e que por isso devendo o Réu ser lhe reconhecido e grato por um tão grande benefício que lhe ficara depois de casar com ele, ao contrário, a tem maltratado continuamente com pancadas [...]”<sup>26</sup>

Como se nota, o assunto parecia interessar muito aos casais, mas bem pouco à Igreja. Por isso, o debate não ia além das acusações de parte a parte ou da ratificação dos argumentos por suas testemunhas. Como descobrir quem estava de fato com a “razão”? Consultando as cartas de liberdade passadas na década de 1850, por exemplo, verifiquei que Rufino recebeu sua alforria gratuitamente em 1º de abril de 1854.<sup>27</sup> Se o africano não precisou pagar nada a seu senhor, por que então toda a discussão do casal dois anos depois? De que lado estava a “verdade”? Talvez descortiná-la nem seja o fundamental aqui. As ações de divórcio e os outros documentos examinados deixam entrever quão importantes eram a conquista da liberdade e a legalização da relação conjugal na vida desses ex-escravos.

E nem mesmo as barreiras canônicas e financeiras pareciam desestimulá-los. No século XIX, casar na Igreja Católica ainda era tarefa um tanto complicada. Para começar, era necessário abrir um processo – conhecido como banho ou dispensa de impedimentos –, comprovando certas condições básicas que habilitariam os noivos. Entre as exigências estavam, por exemplo, a apresentação da certidão de batismo; uma prova de que a pessoa era livre e a proclamação do matrimônio nas missas de domingos e dias santos e também nas freguesias onde o casal havia morado. Só que dificilmente as pessoas tinham em seu poder todos esses documentos. Ex-escravos não andavam sempre com suas cartas de alforria, nem viúvos com os atestados de óbito do cônjuge falecido. E como a mobilidade da população era grande, muitas vezes os casamentos tinham que ser anunciados em inúmeras paróquias, chegando até mesmo a Portugal e suas possessões na África.

Com tantos impedimentos, esperava-se um desestímulo às alianças matrimoniais. Mas não era exatamente isso que ocorria. Muitos casais armavam verdadeiros malabarismos para se unir na Igreja ou mesmo manter o casamento.

---

<sup>26</sup> ACMRJ\_LD 1174, 1856, p. 3; 9-10; 21; 51. Durante os interrogatórios, o assunto só foi mencionado por uma das testemunhas de Henriqueta, o brasileiro Candido Menezes, filho de africanos minas. Ele disse que, “em razão de ter ouvido de seus Pais que são minas bem como outros indivíduos desta Nação, que frequentavam a sua casa, sabe que a Autora fora quem dera o dinheiro para liberdade do Réu, a fim de com ele casar-se”.

<sup>27</sup> AN, 2º Ofício de Notas, Livro 87, folha 79.

Quando não conseguiam juntar toda a documentação, alguns apelavam para testemunhas fidedignas e residentes no mesmo local. Os mais ricos ainda tinham a opção de recorrer às fianças monetárias. Contudo, como poucos dispunham de dinheiro ou fiadores, alguns noivos acabavam alegando pobreza e pedindo a indulgência de padres e bispos para a “liberação” de determinadas exigências.

No final das contas, essas estratégias demonstram que o status de casado era almejado e valorizado. Ainda assim, poucos acabavam tendo acesso a ele. Segundo a historiadora Sílvia Brügger, os “meios” que faltavam a muitos casais não eram necessariamente aqueles gastos com os processos (que podiam ser contornados com alguma facilidade), mas sim os que garantiriam a estabilidade da vida conjugal, numa sociedade profundamente marcada pelo movimento e pela instabilidade. E talvez a própria dificuldade em contrair e manter o matrimônio católico justificasse essa valorização.

Seja como for, em diferentes estudos sobre o Rio de Janeiro do século XIX, encontrei índices e avaliações esparsos sobre os matrimônios legalizados na cidade. No trabalho mais completo, a historiadora Eulália Lobo apresenta uma compilação de registros de casamentos realizados em todas as paróquias urbanas e rurais entre os anos de 1835 e 1869. De suas análises, pude perceber que, embora as dificuldades não fossem capazes de desencorajar as uniões na Igreja, casava-se muito pouco na capital do Império, assim como em outras cidades brasileiras. E isso não somente entre negros ou mestiços.<sup>28</sup>

Procurando dimensionar melhor a participação de alforriados (nascidos em diferentes regiões da África e do Brasil) nesse mercado matrimonial, selecionei registros de casamentos realizados entre as décadas de 1830 e 1860 na freguesia do Sacramento. Neste período, aconteceram ali 344 uniões envolvendo pelo menos um dos cônjuges forro. Levando-se em conta que Sacramento contabilizou 2.871 matrimônios entre 1835 e 1869, os casamentos de ex-escravos neste intervalo de tempo específico (304) correspondiam a 10,5% dos registros feitos na freguesia.

Ao examinar apenas o ano de 1849, único momento desse período em que a população da cidade foi recenseada em todas as suas freguesias, consegui observar mais detidamente a relação demografia-casamento entre esses libertos. De acordo com o

---

<sup>28</sup> LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **História do Rio de Janeiro: do capital comercial ao capital industrial e financeiro**. Rio de Janeiro: IBMEC, 1978. v.1. p.148, 369.

censo organizado por Haddock Lobo naquele ano, existiam 266.466 indivíduos morando no Rio. Entre estes, 647 casais (ou 1.294 pessoas) se uniram na Igreja Católica, o que correspondia a somente 0,48% do conjunto populacional da cidade. Especificamente na freguesia do Sacramento, havia 41.856 moradores, dos quais apenas 2.480 (ou 5,92%) foram indicados como casados. E novas núpcias foram contraídas por somente 248 pessoas, ou 0,6% da população da região. Nesse conjunto, havia 2.206 libertos (323 “nacionais” e 1.893 africanos). Entre eles, oito casais (que compreendiam 12 africanos, 3 crioulos e um que não teve sua procedência informada) se uniram na Igreja Católica. Isso correspondia a 0,7% dos moradores da freguesia. Se isolarmos os procedentes da África, os valores ficam em torno de 0,63%.<sup>29</sup>

Como se vê, esses cálculos aproximados continuam demonstrando que os índices anuais de casamento eram bem reduzidos. Mas não apenas entre os ex-escravos. Proporcionalmente a seu peso demográfico, a legalização de suas uniões conjugais estava em consonância com o quadro mais geral da freguesia, e mesmo com o da própria cidade. Ademais, a partir dos 344 registros compilados nos livros de casamento da freguesia, também encontrei informações sobre a procedência ou a “cor” de 652 indivíduos alforriados. Entre os homens (328), havia 290 africanos, 36 crioulos, 1 pardo e 1 “brasileiro”. Separando os africanos de acordo com suas regiões de origem, temos 114 da África ocidental; 92 da África centro-ocidental e 22 da África oriental. Se isolarmos as “nações” - ou grupos de procedência -, ficam em destaque os minas (100), cabindas (26), angolanas (17), congos (14) e moçambiques (12). Para as 324 mulheres, localizei 258 africanas; 64 crioulas e duas pardas. Entre aquelas procedentes da África, 90 vinham da região ocidental; 87 do centro-oeste e 13 da área oriental. Nesses grupos, estavam 75 minas, 23 cabindas, 18 benguelas, 15 do Congo e 9 rebolas.

Nessa amostra, a maior parte dos noivos era procedente da costa ocidental africana. Genericamente conhecidos como minas no Rio de Janeiro, eles também apareciam identificados por seus subgrupos nestes assentos: nagô (7), mina-nagô (10), haussá (1), mina-haussá (2), calabar (8) e mina-calabar (1). E na hora de escolher

---

<sup>29</sup> Os cálculos para os libertos moradores de Sacramento foram extraídos dos dados do censo de 1849 publicados em HOLLAWAY, Thomas. Prefácio: Haddock Lobo e o recenseamento do Rio de Janeiro em 1849. In: LOBO, Roberto Haddock. **Texto introdutório do recenseamento do Rio de Janeiro de 1849**. Reproduzido juntamente com os dados estatísticos no **Boletim de História Demográfica**, ano XV, n. 50, jul. 2008. Já os dados sobre os casamentos foram compulsados nos livros 4, 5, 6, 7 e 8 dos casamentos da freguesia do Santíssimo Sacramento, guardados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

alguém para desposar, eles acabavam optando por homens e mulheres de sua mesma procedência.

De 1830 a 1859, 75 casais de africanos ocidentais contraíram matrimônio em Sacramento. As mulheres minas, em sua maioria, escolheram maridos da mesma nação. Das 90 que se casaram nesse período, 83,3% (75) fizeram com parceiros da África ocidental (minas, minas-nagô e nagô). Apenas 5 se uniram a africanos centro-ocidentais (2 cabindas, 2 congos e 1 benguela); 3 com africanos orientais; 2 com africanos que não tiveram a nação identificada; 2 com crioulos; 1 com um pardo e 1 sem qualquer tipo de identificação. Entre os homens minas, também se nota essa tendência endogâmica: 65% arranjaram esposas da mesma procedência. Para os demais, temos a seguinte divisão: 11 se casaram com mulheres do centro-oeste africano; 2 com da África oriental; 11 com africanas sem identificação da área de origem; e 14 com crioulas.

Embora os estudos sobre casamentos de forros ainda sejam escassos, sobretudo no Rio de Janeiro, em quase todas as análises disponíveis constata-se essa endogamia por origem.<sup>30</sup> Em geral, africano se unia a africana, e crioulo a crioula. Para Salvador, por exemplo, a historiadora Maria Inês Côrtes de Oliveira examinou 472 testamentos de libertos, entre os anos de 1790 a 1890, e verificou que, de 167 casais, 150 envolviam uniões formadas entre africanos alforriados. Ainda que a documentação não tenha permitido uma distinção entre os grupos étnicos, Oliveira concluiu que esse forte padrão endogâmico seria uma forma silenciosa de resistência. Para a autora:

mesmo de nações diferentes, desde que não fossem tradicionalmente rivais, os africanos identificavam-se muito mais e tinham maiores condições de se adaptarem entre si, do que com os crioulos, mulatos ou brancos, que muito mais do que a cor diferente, possuíam valores culturais diferentes e ameaçadores, na medida em que se pautavam, em grande parte, pela cultura branca dominante.<sup>31</sup>

Para Mariza de Carvalho Soares, esta análise não pode ser, simplesmente, transposta para o Rio de Janeiro. Não obstante também se verifique uma endogamia

---

<sup>30</sup>Cf. BRÜGGER, Sílvia. **Valores e vivências conjugais: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Op. Cit.; LIMA, Carlos A. Além da hierarquia: famílias negras e casamento em duas freguesias do Rio de Janeiro (1765-1844). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 24, p. 129-164, 2000.

<sup>31</sup> OLIVEIRA, Maria Inês C. **O liberto: seu mundo e os outros**. São Paulo: Corrupio, 1988. p. 55-57. Cf. REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **A família negra no tempo da escravidão, Bahia, 1850-1888**. Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2007.

entre os libertos da capital carioca nos oitocentos, tal prática já fazia parte dos hábitos matrimoniais dos escravos da cidade desde pelo menos o início do século XVIII, e possivelmente até mesmo antes desse período. Além do mais, enquanto na Bahia os grupos da África ocidental (lá chamados de nagôs) eram mais endogâmicos que os da África centro-ocidental (angolas), no Rio setecentista ocorria o oposto. Os índices de intercasamento entre as cativas minas eram bem maiores que entre as angolas ou guinês.

Diante disso, Soares conclui que os escravos angolas, em maioria no Rio, dispunham de “mulheres em número suficiente para casá-las” entre si, ao passo que os grupos africanos minoritários (os minas, por exemplo), com poucas mulheres, eram obrigados a buscá-las fora. Assim, acrescenta a autora, o casamento apresenta-se como um excelente campo de análise para “pensar as diferentes alternativas de organização dos grupos de procedência, mostrando como as opções podem alterar-se de acordo com o lugar, a época e as condições a que estão submetidos”. Mas tal flexibilidade não indicaria ausência de regras, pelo contrário, evidenciava uma capacidade de reorganização em face de uma nova situação.<sup>32</sup>

E de fato, no Rio de Janeiro do século XIX, percebemos outro padrão nos matrimônios católicos entre os libertos africanos. Pelo menos entre aqueles que legalizaram suas relações conjugais na freguesia do Sacramento. Mesmo que continuassem numericamente inferiores na capital carioca, minas e nagôs costumavam casar mais entre si do que os africanos centro-ocidentais ou orientais. Entre as décadas de 1830 e 1860, 49 (ou 53,2% de 92) homens da África centro-ocidental uniram-se com africanas de igual procedência na matriz de Sacramento. Mas apenas 16 desses casais tinham a mesma nação (por exemplo, cabinda com cabinda; angola com angola, etc).

Diferente dos afro ocidentais, homens e mulheres do centro-oeste africano – escravos ou forros – apresentavam-se em grupos distintos (congos, cabindas, angolas, benguelas e cassanges eram os mais conhecidos). Assim, muitos acabavam escolhendo parceiras da mesma macro-região africana, mas de “nações” diferentes da sua. Por exemplo, entre os 26 forros cabindas que contraíram núpcias nesse período, 4 o fizeram com mulheres cabindas e 5 com africanas do centro-oeste (2 angolas, 1 benguela, 1 banguela e 1 cassange). As mulheres também adotavam comportamento semelhante. Das 87 africanas centro-ocidentais que se casaram nesse período, 51,7% (45) optaram

---

<sup>32</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor...** Op. Cit., p.123-125.

por parceiros da mesma região. Entre as demais, houve um equilíbrio na escolha: 11 se uniram a africanos ocidentais, 10 com orientais e 11 com crioulos.

No grupo dos homens e mulheres da África oriental (com destaque para os moçambiques e inhambanes), os cônjuges, em geral, vinham de “nações” diferentes.<sup>33</sup> Em Sacramento, apenas três casais afro-orientais legalizaram seu matrimônio naquele período. A maior parte – 10 homens e 3 mulheres – se juntou a africanos do centro-oeste, especialmente cabindas, congos e benguelas. E somente cinco se uniram a afro-ocidentais e outros sete a crioulos.

Os dados analisados até aqui permitem observar que, no *labirinto das nações* da Corte Imperial, os africanos libertos tinham comportamentos diferenciados no reduzido mercado matrimonial da cidade. Embora quase sempre buscassem parceiros procedentes da África, nem todos o faziam com homens e mulheres da mesma região de origem. E esta opção não estava, necessariamente, ligada ao quadro demográfico da freguesia ou da cidade como um todo. Os cabindas, por exemplo, aparecem em quase todas as compilações das principais “nações” no Rio como um dos grupos mais numerosos, ao lado dos angolas e dos congos. E boa parte deles morava em Santana e Sacramento. Ainda assim, dos 52 cabindas que se casaram nesta última freguesia entre os anos de 1830 e 1859, apenas seis escolheram parceiros de sua própria nação.<sup>34</sup> Bem diferente dos minas que, como vimos, quase sempre arranjavam cônjuges no interior de seu próprio grupo.

Por outro lado, muitos africanos alforriados – incluindo os da costa ocidental – também desposavam crioulas, talvez porque as mulheres, em geral, estivessem em menor número nas comunidades africanas da capital carioca. Entre os minas, os homens uniram-se mais a negras nascidas no Brasil (cerca de 12% ou 14 em 115) do que as mulheres crioulas contraíram matrimônio com filhos de africanos (apenas 2,2% ou 2 em 90). E pelo menos 9 destes forros da Costa da Mina escolheram esposas crioulas de primeira geração. Conforme registrado em seus assentos de casamento, as mulheres eram filhas naturais ou legítimas de outros minas.

---

<sup>33</sup> Os africanos da região oriental também vinham identificados como “natural da Costa Leste” (são 12 casos). Entre as nações que aparecem no conjunto de registros selecionados aqui, temos Moçambique (15); Inhambane (6); Quilimane (1) e Sena (1). Cf. KARASCH, Mary. Op. Cit.

<sup>34</sup> Embora não fosse um termo tão genérico como mina, que praticamente abarcava todo africano ocidental que vivia no Rio de Janeiro, cabinda também era uma designação mais geral que identificava muitos escravos que haviam saído do porto de Cabinda, ao norte do rio Zaire.

Foi assim com Aleixo de Castro. Em junho de 1829, ele se casou, na matriz de Sacramento, com Eva Tereza de Jesus, crioula forra filha da escrava Teresa, de quem não sabemos a origem. Sete anos depois, já viúvo da primeira mulher, o preto mina legalizou sua relação conjugal com Rita Maria da Conceição, “filha legítima de Manoel Saldanha da Ponte, de Nação Mina, e sua mulher Isabel Anna Raimunda, de Nação Rebola, libertos”. Não demorou muito para que Rita, cansada dos “maus tratamentos, desgostos e sevícias” feitos pelo marido, decidisse abrir um processo de divórcio. Entre as suas testemunhas estavam outros três forros minas, todos amigos de sua família.<sup>35</sup>

Essa história mostra como os filhos e as filhas de africanos continuavam fazendo parte das redes de solidariedade e dos padrões identitários de seus pais. Quase sempre eles nasciam, cresciam e aprendiam ensinamentos e comportamentos culturais na comunidade africana em que viviam. E por isso mesmo era comum que construíssem laços afetivos e familiares no interior do próprio grupo.<sup>36</sup> Mas em que medida esses “parentes de nação” tentavam assegurar o “rarefeito mercado afetivo” a que tinham acesso? Tal qual os nagôs da Bahia, pais e mães da Costa da Mina que viviam no Rio de Janeiro – muitos deles saídos de Salvador – também defendiam com ardor uniões dentro de sua comunidade?<sup>37</sup>

Mesmo com a pequena oferta de pretendentes na Corte, homens e mulheres minas – e também seus descendentes – preferiam desposar parceiros de sua nação. Ao menos na freguesia do Sacramento. Ainda que não estivessem “fechados” a outros grupos, eles tendiam a se organizar etnicamente neste e em outros mercados da cidade, como o do trabalho ou da liberdade, e também nas irmandades católicas, nos espaços sociais e de lazer. Resta agora saber por que esses ex-escravos africanos, que muitas

---

<sup>35</sup> Cf. ACMRJ, Livros de casamentos da freguesia do Sacramento, livros 5 e 6; Libelo de Divórcio 869, 1838, p. 2-7.

<sup>36</sup> Cf. REIS, Isabel. Op. Cit., p. 103.

<sup>37</sup> O antropólogo Luiz Mott analisou a carta de um crioulo liberto enviada ao arcebispo da Bahia, na qual ele se queixava que, tendo já contratado casamento com uma mulher, a mãe nagô desta, de repente e de má fé, passou a acusá-lo de ser casado e escravo fugido. Na missiva, contestava a sogra e, tentando fortalecer seu argumento, confessava que já estava praticamente vivendo na casa da pretendente, onde fazia refeições, tinha sua roupa lavada e mesmo dormia com ela. Segundo ele, a mãe estava contra a união por pressão da comunidade nagô, que pretendia vê-la unida a alguém saído dali. Para João Reis, “tratava-se, com muita nitidez, de defender para o grupo étnico o rarefeito mercado afetivo a que seus homens tinham acesso”. MOTT, Luiz R. B. Revendo a história da escravidão no Brasil. **Mensário do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, n. 127, p. 21-25, 1980. p. 25.; REIS, João J. **Rebelião escrava no Brasil...** Op. Cit., p. 411.

vezes já levavam uma vida em comum há muitos anos, decidiam sacramentá-la na Igreja Católica.

### Na “lei de branco”

Quase todas as vezes em que a quitandeira mina Henriqueta Maria da Conceição advertia seu marido, o *pombeiro* mina Rufino Maria Balita, ele lhe perguntava “se ela não sabia a Lei de branco”. E imediatamente ele mesmo respondia:

[a lei] mandava que de tudo que a mulher tivesse, a metade seria do marido – dizendo-lhe, por exemplo: você tem quatro vinténs, dois são do seu marido; você tem um lenço, há de parti-lo ao meio, dando a metade a seu marido.<sup>38</sup>

Seguindo à risca a “lição”, o africano costumava apoderar-se da metade do dinheiro que Henriqueta ganhava com suas quitandas, e ainda pegava suas joias e o dinheiro depositado na gaveta da casa. Para a preta mina, o problema maior era que ele só entendia, resolvia e praticava essa comunhão de bens “a seu proveito individual”. Mesmo assim, ela não desistia: continuava insistindo para que o marido trabalhasse também. Só dessa forma a “lei de branco” poderia “observar-se justamente como devia ser então”. Achando muito desaforo a mulher querer “governar o marido” e ainda atrever-se a ficar chamando sua atenção, Rufino volta e meia enfurecia-se e a maltratava com muitas pancadas e ofensas.

O casamento dos dois andava mal. E em junho de 1856 eles estavam no meio de um processo de divórcio. Mas Rufino, que se mostrava um tanto debochado, não estava totalmente equivocado em suas colocações. Pela legislação civil brasileira da época, a tal “lei de branco”, os matrimônios eram realizados em regime de comunhão de bens, também conhecido como de “carta a metade”. Como em todos os países regidos pelo direito romano, este tipo de união era considerado uma associação universal, em que os bens e dívidas de cada cônjuge, no presente e no futuro, pertenciam aos dois em partes iguais. Aqueles que não quisessem seguir esse modelo deviam estabelecer regras por

---

<sup>38</sup> ACMRJ, Libelo de divórcio 1174, 1856, p. 15-20. Sandra Graham também analisa esse libelo em: GRAHAM, Sandra. Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro. **Slavery & Abolition**, v. 32, n. 1, p. 1-26, 2011.

meio de contratos antenupciais. Embora não fossem tão frequentes, eles determinavam uma exata separação dos bens entre o casal.<sup>39</sup>

Não era à toa que muitos se preocupavam com essas questões. Desde pelo menos o século XVIII, o casamento era um assunto familiar no Brasil e, quase sempre, envolvia interesses econômicos e sociais. Nesses arranjos, os bens apareciam como elementos fundamentais, até mesmo na própria escolha do cônjuge. Nos grupos mais ricos, a família da mulher buscava amparo, segurança e proteção para as filhas por meio de um matrimônio que trouxesse uma boa situação econômica. Os homens, por sua vez, procuravam uniões que aumentassem seus bens, ou mesmo que os levassem a enriquecer facilmente. As jovens que recebiam dotes de seus pais saíam na frente nesses jogos, pois tinham uma espécie de chamariz que as valorizava no mercado nupcial e angariava “melhores partidos” para sua unidade familiar. Ao mesmo tempo, esse patrimônio acabava conferindo certa força à mulher na relação conjugal. Conforme assinala Sílvia Brugger, através dele, ela contribuía para a manutenção do casal tanto ou mais que seu marido.

Entre os grupos sociais mais pobres, principalmente entre escravos e forros, havia mais liberdade na hora de encontrar os parceiros. Mas eles também não deixavam de levar em conta interesses sócio-econômicos. Alguns “dotes” pessoais – como a “potência de trabalho” de uma quitandeira mina, por exemplo – apareciam como atrativos poderosos. Sem contar que pais e outros “parentes” africanos podiam, igualmente, pressionar filhos e amigos para que arranjassem noivos e noivas dentro de sua própria comunidade.

Na África, os casamentos entre os iorubás também constituíam estratégias de aliança entre famílias e costumavam ser acordados ainda na infância. Segundo o reverendo Samuel Johnson que, nos finais do século XIX, realizou uma etnografia destes povos no sentido de dar unidade à identidade iorubá, alguns costumes e leis mudaram depois dos contatos com outras sociedades, mas muitas de suas práticas foram preservadas, especialmente no que se refere a suas uniões conjugais.<sup>40</sup> Nessas horas,

---

<sup>39</sup>Cf. SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: Edusp, 1984. p. 223; ZANATTA, Aline. **Justiça e representações femininas...** Op. Cit., p. 183-186.

<sup>40</sup> JOHNSON, Samuel. **The history of the yorubas**. Lagos: Nigéria, Bookshops House, 2001. p. 113-116. O livro, publicado em 1897, fez parte dos esforços de missionários e intelectuais de origem sarô, entre eles também Samuel Crowder (*A vocabulary of the Yoruba languages*, obra de 1843), vindos de Serra Leoa e estabelecidos em Lagos, de recuperar por meio de elementos comuns dos oios, egbas, ijexás,

eles quase sempre seguiam três etapas. De início, as mulheres da família tentavam encontrar jovens pretendentes para as meninas. Quando finalmente o escolhiam, seguia-se um período em que familiares de lado a lado estreitavam seus laços. Era comum, por exemplo, que antes do noivado certificassem se os parentes dos futuros cônjuges estavam “livres da mácula de qualquer doença hereditária”, como insanidade, epilepsia e lepra, ou se eram devedores insolventes. Também nesse período de “entendimento mútuo”, que normalmente durava até a jovem chegar à idade de casar, eram oferecidos presentes no ano novo e em outros festivais anuais.

Nenhuma menina casava sem o consentimento formal de seus pais. E invariavelmente os oráculos da família também eram consultados para confirmar a decisão. Mas a jovem podia recusar o escolhido. Aliás, as vontades dos noivos também eram fundamentais. Só com a anuência de todos organizava-se então uma grande cerimônia de noivado, também chamada de “isihun”. Geralmente realizada à noite, era um momento em que todos os membros mais importantes da família compareciam, levando presentes como noz-de-cola, dinheiro e vários potes de cerveja. O futuro marido e seus familiares ofereciam um dote, conhecido como “anã”, que também incluía muita noz-de-cola, um pouco de pimenta de jacaré e colas amargas. Durante a animada festa, ainda se realizavam sacrifícios especiais e oferendas, como o “ebo yawô” (o sacrifício da noiva).

Finalmente, no dia do casamento (“igbeyawo”), que em geral acontecia durante a temporada de colheita ou na sequência do festival Egungun, a mulher era conduzida até a porta do conjunto de casas (“*compound*”) da família do noivo, acompanhada de uma “banda feminina” que tocava tambor, cantava e dançava. Na noite de núpcias, a jovem encarava um verdadeiro teste: se não fosse mais virgem, seria publicamente humilhada e punida. Do contrário, quando o marido a encontrava “digna”, não hesitava em enviar belos búzios brancos para a sua mãe e ainda cobria a mulher com colares de ouro, contas e corais valiosos. E a celebração ainda podia prosseguir por mais de três dias.<sup>41</sup>

---

ifês, ekitis entre outros, a identidade iorubá. Sobre o tema ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985; MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil – on the diasporic roots of the yorubá nation. *In*: Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. J. Princeton: Princeton University Press, 2005, especialmente p. 38-72.

<sup>41</sup> JOHNSON, Samuel. **The history of the yorubas...**, Op. Cit., p. 113-116.

É certo que nem todos os iorubás tinham condições de patrocinar cerimônias tão suntuosas. De qualquer maneira, uma vez casadas, as mulheres estavam para sempre ligadas à família dos maridos. Ao ficarem viúvas, jamais contraíam outros matrimônios, mas podiam ser “herdadas” pelos parentes do falecido e escolher um deles como novo companheiro. Mesmo na velhice, elas não permaneciam sozinhas. Em qualquer caso, tinham um “protetor do sexo masculino” que se responsabilizaria por elas.<sup>42</sup>

E essas alianças traziam vantagens tanto para o marido como para a esposa. Segundo Toyn Falola, com os presentes que recebia de parte a parte, a noiva podia armar seu próprio negócio. Ou então confiar numa ajuda inicial do companheiro. As negociantes mais experientes, ao ingressarem numa nova família, também tinham chances de ampliar suas redes comerciais. Os homens, por seu lado, contariam com o amparo econômico ou o conselho do sogro. Mas, diferente da situação brasileira, em terras iorubás os cônjuges eram os únicos proprietários de seus próprios bens, quer durante o casamento ou depois de um divórcio. Ao visitar a região em 1849, o missionário Thomas Bowen observou que as mulheres eram comerciantes livres, que trabalhavam para si e se sustentavam, sem reclamar os bens de seus maridos, e nem eles, os seus.<sup>43</sup>

De outra parte, praticamente não havia divórcio entre eles; era algo tão raro que, segundo Samuel Johnson, chegava a ser considerado inexistente. Entre os motivos que podiam ser aceitos para levá-lo adiante estavam o adultério, os furtos e as dívidas contumazes e os maus tratos masculinos. Não obstante, só era concedido pelos governantes da cidade depois que todos os meios de conciliação fossem experimentados. Caso existissem filhos da união, a separação não tinha muitas chances de ser aprovada. Mas se a mulher, enfim, conseguia se desligar do cônjuge, não podia unir-se legalmente novamente. Por isso o ditado: “a ki isuopo alàye” – ninguém pode herdar a viúva de um homem vivo. Ao marido, entretanto, permitia-se manter quantas esposas tivesse ou pudesse.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Cf. FALOLA, Toyn. Gender, bussiness and space control: yoruba market women and power. *In*: EKECHI, Felix K. and HOUSE-MIDAMBA, Bessie (Ed.). **African market women and economic power: the role of women in african economic development**. London: Greenwood Press, 1995. p. 25-28; BOWEN, Thomas Jefferson. **Central Africa. Adventures and Missionary Labors in several countries in interior of Africa, from 1849 to 1856**. New York: Negro Universities Press, 1969, citado em: GRAHAM, Sandra. Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro... Op. Cit., p. 18.

<sup>44</sup> JOHNSON, Samuel. **The history of the yorubas...** Op. Cit., p. 116.

Considerando que parte dos escravos e libertos minas estabelecidos no Rio de Janeiro, principalmente os chamados minas-nagôs ou minas-ijexás, fosse proveniente dessa área ou desses grupos identificados como falantes de iorubá, é possível supor que, mesmo que não tenham conseguido seguir todos os protocolos de um casamento africano, ou mesmo de um verdadeiro matrimônio à brasileira, podiam reavivar, combinar e adotar algumas dessas práticas. Nos libelos de divórcio, por exemplo, conseguimos, vez ou outra, entrever um pouco da ascendência da “família de nação” nos acertos matrimoniais dos minas. Decerto que não se trata aqui de casamentos arranjados nos moldes iorubás ou mesmo como nas famílias da elite brasileira – embora seja bem provável que forros minas *promettessem* suas jovens filhas a pretendentes de sua nação ou até de outros grupos. De todo modo, amigos, compadres e demais parceiros minas não deixavam de indicar – e, no limite, pressionar a escolha – dos futuros cônjuges.

De todo modo, aos olhos da Igreja, o matrimônio deveria responder, principalmente, à necessidade de procriação da espécie humana. Não era por amor que os noivos se uniriam, mas para cumprir deveres: pagar o débito conjugal, procriar e, finalmente, lutar contra a tentação do adultério.<sup>45</sup> Entre os cônjuges minas estudados aqui, boa parte já tinha filhos naturais. E nenhum deles mencionou que outras crianças estivessem entre as prioridades do casal. Se não era para ter novos herdeiros legítimos ou – como veremos – fugir de relações extraconjugais, o que exatamente conduzia os minas “à face da Igreja”?

Muitos alegavam o “amor recíproco”, a amizade e o “longo conhecimento” como suas principais motivações para o casamento católico. Contudo, outras questões estratégicas pareciam ter mais influência sobre os casais minas. Como entre os locatários do Mercado da Candelária Fortunata Maria da Conceição e João José Barbosa, mencionados no início deste artigo. Os dois viviam juntos há algum tempo; mantinham, como se dizia na época, uma “relação ilícita”. E, conforme registrado na carta de liberdade da preta mina, em 1836, Fortunata tinha uma filha de nome Maria. É bem provável que o africano fosse o pai da menina. Em 1848, durante o desenrolar da ação de divórcio aberta pela africana, João solicitou um documento para confirmar que a “dita inocente Maria crioula, filha de Fortunata”, era “igualmente sua filha legítima

---

<sup>45</sup> BRUGGER, *Valores e vivências conjugais*. Op. Cit.

pelo subsequente matrimônio celebrado” entre eles. Talvez esta tenha sido a razão principal – ou uma das razões – para que legalizassem sua união. De acordo com as Ordenações Filipinas e a legislação eclesiástica, o casamento dos pais era uma forma de legitimar o filho natural. Chamado de legitimação por matrimônio ou casamento seguinte, esse mecanismo ainda garantia que os filhos reconhecidos tivessem direito à sucessão patrimonial.<sup>46</sup>

Já a liberta mina jeje Maria Joaquina alegou que sacramentou sua relação com o preto mina João José Rodrigues, *pombeiro* na Praça do Mercado do Rio, “unicamente por ter pena dele, que ameaçado de ser recrutado para o Exército, com este favor o livrou”.<sup>47</sup> De fato, o casamento estava entre as situações que, segundo as Instruções de 1822 (que vigoraram até 1875), isentavam os homens do recrutamento para o Exército ou a Marinha.<sup>48</sup> Porém, não sabemos se isso teria mesmo liberado João José. Além do mais, segundo as declarações do preto mina, as razões que levaram Maria Joaquina ao consórcio eram outras: “por certo não foi por amor, nem por amizade que lhe tivesse, mas sim por interesse e proveito seu, ou para de perto roubar-lhes a pouca fortuna ganha com o suor de seu rosto”.<sup>49</sup>

Nos encontros e desencontros conjugais desses africanos, as mulheres também falavam desse “interesse” por seus bens e “fortunas”. Em meados da década de 1830, a forra cabinda Rita Maria da Conceição lembrava que havia casado com o crioulo Antonio José de Santa Rosa, vendedor na Praça do Mercado, pelo “amor recíproco” que “mutuamente devotavam”. Mas, em pouco tempo, o marido começou a dar “provas não ignorais de que se casara com a Autora não por amizade que lhe tinha, mas unicamente pelo interesse que desse consórcio lhe resultava, porque tudo quanto tem o casal é em grande parte pertencente à Autora”.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Para essa questão, ver, por exemplo, a tese de SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVII e no XIX**. 2005. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 2005, especialmente o capítulo 4, p. 107-142.

<sup>47</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1136, 1854, p. 155.

<sup>48</sup> Sobre o recrutamento militar no Brasil, ver os trabalhos de Hendrik Kraay, como o artigo KRAAY, Hendrik. Repensando o recrutamento militar no Brasil imperial. **Diálogos**, Maringá, n.3, v. 3, p. 113-151, 1999.

<sup>49</sup> Nas considerações finais do processo, o advogado de José Rodrigues ainda acrescentou: “[...] continua a Autora a jurar que casou com o Réu, é que lhe teve amizade; os Adversos muito bem sabem que a palavra amizade não é sinônimo do verbo amar nem de seu particípio amado, ou do verbo que as gramáticas denominam substantivo; e por conseguinte não nos venha caramilhos, pois sobram-nos expressões para os repelir unicamente”. ACMRJ, Libelo de Divórcio 1136, 1854, p. 155.

<sup>50</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 766, 1835, p. 8.

Na década de 1850, a forra nagô Livia Maria da Purificação foi ainda mais longe. Quando conheceu o mina Amaro José de Mesquita, ele ainda era escravo do Barão de Bonfim, “servindo de comprador e copeiro”. Mas – segundo o depoimento de Livia – já nessa época queria “viver vida folgada, bem apessoado e traquejado na arte de seduzir tanto quanto, visto que disso fazia sua profissão habitual”. Assim que a conheceu, ele ficou “deslumbrado” com seus bens: doze escravos, joias, dinheiro na casa Bancária Souto.<sup>51</sup> E tanto fez que entrou nas “boas graças” da africana. Logo então começaram a se relacionar e ele lhe pediu que “suprisse” 300 mil réis, quantia que faltava para completar o dinheiro exigido por sua alforria. Ela até lhe deu o valor, mas sob “condição de casamento”. Amaro ficou resistente, porque soube que, “bem aconselhada”, a mulher decidira fazer um contrato antenupcial. Ao final, acabou “resolvendo-se a casar” em 23 de novembro de 1857. Porém, três meses depois Livia pedia a separação no Juízo Eclesiástico.<sup>52</sup>

Conforme observaremos mais à frente, as africanas tinham motivos de sobra para ficarem tão ciosas de seu patrimônio, e a própria legislação civil as protegia nesse sentido. Mas nem todas tomavam atitudes como a de Livia.<sup>53</sup> Em novembro de 1857, poucos dias antes de se casarem, ela e Amaro assinaram um contrato que estabelecia a união “conforme as leis do país, mas sem recíproca comunicação de bens, salvo dos havidos depois do casamento e dos rendimentos que tiverem”. Alforriado apenas três dias antes de firmar este documento, o preto mina não indicou qualquer patrimônio. A africana, por sua vez, incluiu suas doze escravas (que valiam, juntas, 16 contos de réis), deixando de fora os outros bens listados no processo de divórcio. Amaro não podia, de maneira alguma, vender, alugar ou emprestar qualquer uma das cativas. Além do mais, como ela já tinha quatro filhos naturais (um deles com apenas três semanas e ainda por ser batizado – e, ao que parece, não era filho do preto mina), eles – e os outros mais que

---

<sup>51</sup> Uma das testemunhas de Livia diz, “sabe por ver que o marido ameaçou Livia algumas vezes, dizendo em uma ocasião que ele somente se considerava seu marido enquanto ela tivesse dinheiro para os sustentar, porque acabado ele iria para casa do seu ex-senhor, que nada lhe faltava”. ACMRJ, Libelo de Divórcio 1235, 1858, p. 34-39.

<sup>52</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1235, 1858, p. 54.

<sup>53</sup> Sheila de Castro Faria diz que acordos pré-nupciais não eram raros no Brasil, embora não fossem a regra. Ainda assim, surpreende a frequência com que os alforriados apareciam neste tipo de documentos. Apesar dessas afirmações, a autora não apresenta números ou casos que mostrem essa frequência. FARIA, Sheila de. **Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850)**. 2004. Tese (Professor titular de História do Brasil) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

tivesse – seriam herdeiros de todos os seus bens e da metade dos que adquirisse na “constância do matrimônio”.<sup>54</sup>

Nos casos citados até aqui, acompanhamos os africanos falando diretamente das razões que os levaram ao casamento católico. Contudo, no mais das vezes, suas afirmações estão permeadas por ressentimentos e acusações mútuas. Ainda assim, perscrutando as entrelinhas de seus depoimentos e também das testemunhas nos processos (em grande parte, vizinhos e amigos minas do casal), é possível subentender o que o matrimônio representava em tempos de paz conjugal. Além de conferir certo *status* e também respeito num “mundo de brancos” tantas vezes hostil, ele reforçava a solidariedade e o auxílio mútuo entre esses libertos. Como assinala Cortês de Oliveira, casamento era caracterizado como um “acordo de amparo recíproco onde cada um olha pelo outro, contribuindo para a melhoria da qualidade de vida de ambos”.<sup>55</sup>

Mesmo captadas em momentos de grande conflito, certas cenas descritas nos processos de separação revelam um cotidiano de cuidados com a saúde do outro cônjuge, de preocupações em “fazer pecúlio para a velhice” e, sobretudo, de um trabalho conjunto com vistas ao “aumento da fortuna do casal”. Entre os minas que venho analisando, havia uma espécie de acordo tácito – que não demorava a ser formalizado –, definindo que o dinheiro e os bens adquiridos por cada um, e a partir de seu próprio trabalho, seriam dos dois, da mesma forma que as despesas seriam igualmente partilhadas. Também não ficavam de fora questões ligadas a direitos de herança, já que a legalização das uniões garantia que o cônjuge figurasse como herdeiro legítimo dos bens do casal.<sup>56</sup> Era a “lei de branco” em ação. E tudo isso parecia tão importante que, quando esses pactos eram quebrados – ou simplesmente rachados –, resultavam muitas vezes em processos bem conturbados.

### **O “homem na praça e a mulher em casa”<sup>57</sup>?**

As ações de divórcio tinham início com a apresentação de uma petição ao vigário-geral do Bispado. Como as mulheres não podiam responder por si mesmas em

---

<sup>54</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1235, 1854, p. 9v-10.

<sup>55</sup> OLIVEIRA, Maria Inês. **O liberto: seu mundo e os outros...** Op. Cit.

<sup>56</sup> REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil...** Op. Cit., 410-411.

<sup>57</sup> Esta frase – em sua versão afirmativa – faz parte de *Adágios portugueses*, de Antônio Delicado, 1651. Publicações como esta reuniam “cristalizações de sabedoria popular” (ditos, provérbios, anexins), que tinham o casamento como um tema frequente, e de alguma forma difundiam – e muitas vezes também reelaboravam – normas e valores da moral católica. Citado em: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial...** Op. Cit., p. 157.

demandas judiciais, precisavam antes arranjar um advogado ou um procurador que as representasse. O próximo passo era a inquirição de testemunhas, geralmente parentes, vizinhos ou outras pessoas próximas ao casal. Se as queixas fossem provadas, o sacerdote passava um mandado, ordenando que a mulher (e os filhos menores, quando houvesse) fosse “depositada” em “casa grave e honesta”. Durante todo o desenrolar do processo, ela só podia deixar a nova morada com permissão da Igreja ou de seus atuais “responsáveis”. Mas essas determinações nem sempre eram seguidas à risca: algumas não esperavam a autorização do vigário para abandonar o domicílio conjugal. Outras, mesmo “depositadas”, continuavam trabalhando ou saindo sozinhas. O que nem sempre agradava aos maridos.

De qualquer maneira, depois de realizado o *depósito*, ainda era necessário enviar novo requerimento para que o marido fosse citado e respondesse ao libelo. E mais testemunhas eram convocadas. Caso seus depoimentos não deixassem margem a qualquer dúvida sobre a “culpabilidade” do acusado, ele nem se dava ao trabalho de comparecer em juízo, deixando o litígio correr à sua revelia. Às vezes, até chegava a se apresentar, mas abandonava toda oposição “com o protesto de não pagar custas algumas”. Só que nem sempre os maridos desistiam tão facilmente de suas defesas. Em alguns processos, encontramos réplicas e trélicas aos libelos femininos. Nestes momentos, eles costumavam negar as acusações com veemência ou mesmo partir para contra-ataques ferozes. Como fez o preto mina João José Rodrigues. Ao contrariar a petição da liberta mina-jeje Maria Joaquina, ele desferiu ofensas bem pesadas contra a mulher:

[...] bêbada, depravada, torpe, libidinosa, sem cerimônia, ela levanta a vista de todos suas saias, apontando para a parte que por honestidade deveria trazê-la em recato, pelo contrário, patenteando aqui (diz ela) é o lugar que beije muitos brancos, e quem ela quer, que o Réu é um negro tal qual seus escravos são e que os querendo ela levá-los à cama em que dorme o Réu ninguém é capaz de privar-lhes [...].<sup>58</sup>

E em geral, as sevícias e as acusações de adultério apareciam justamente como os principais motivos que levavam as mulheres a pleitear a separação no Juízo Eclesiástico. Contudo, quase sempre “razões acessórias” explicitadas em suas petições tinham mais peso do que uma alegação de maus tratos facilmente reconhecida. No caso das pretas minas, isso fica bem evidente. Não que elas não reclamassem também da violência de seus maridos ou de suas muitas amantes. Pelo contrário. Pancadas, ofensas

---

<sup>58</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1136, 1854, p.15 e segs.

verbais e relacionamentos extraconjugais eram profusamente citados. Não obstante, outras questões pareciam tão – ou mais – importantes nas disputas entre os casais.

Comparando os libelos encaminhados pelas africanas minas, temos a impressão que todas seguiam um mesmo roteiro na hora de acusar seus maridos. Embora a “falta de ocupação” dos cônjuges e a dilapidação do patrimônio do casal não estivessem entre as causas legais para o divórcio eclesiástico, a maior parte mencionava situações desse tipo. E também acrescentava que esse comportamento “desregrado” era causa e/ou consequência de muitos adultérios e de uma violência desmedida. Por certo que mulheres de outros grupos sociais – inclusive as Donas da elite – também se queixavam da falta de sustento, do desvio de bens e das despesas realizadas pelos maridos com suas concubinas. Tanto que a própria legislação civil procurava resguardá-las da ação danosa de seus cônjuges. Nas *Ordenações filipinas*, determinava-se que

[...] o marido não possa vender, nem alhear bens alguns de raiz sem procuração, ou expresse consentimento de sua mulher, nem bens, em que cada um deles tenha o uso e fruto somente, quer sejam casados por carta de metade, segundo costume do Reino, quer por dote e arras. O qual consentimento se não poderá provar, senão por escritura pública; e fazendo-se o contrário, a venda, ou alheamento seja nenhuma, e sem efeito algum.<sup>59</sup>

Porém, para a Igreja Católica, essas situações não eram razões suficientes para os casais se separarem. Mesmo assim, em alguns casos, podiam ser levadas em conta na conclusão de um processo. Em 1847, a preta mina Esméria Alves Correia, locatária no Mercado da Candelária, buscou a separação do mina João Pereira, porque ele tinha “se constituído em mancebia com uma própria escrava do casal”, e estava dilapidando os bens dos dois, com gastos em benefício dessa cativa, chegando mesmo a alforriá-la gratuitamente.

João tentou se defender, dizendo que – na verdade – as despesas eram feitas para liquidar dívidas da mulher, adquiridas para incrementar seu negócio de quitandas na Praça do Mercado. E inclusive anexou um recibo com a hipoteca de uma escrava nagô e seu filho, caso não pagasse o empréstimo feito com o português José da Costa e Souza, negociante do mercado. Ao final do litígio, Esméria conseguiu a separação perpétua,

---

<sup>59</sup>ALMEIDA, Cândido Mendes de (org.). **Código filipino ou ordenações do reino de Portugal, recompilados por mandado de el rei d. Filipe I ( 1603 )**. Rio de Janeiro: Do Instituto Filomático, 1870.

com direito à divisão dos bens no juízo civil. Na conclusão, o cônego justificou sua decisão, ressaltando que

[...] O Réu não provou o que expendeu em sua contrariedade, por quanto nem uma testemunha produziu, e só se contentou com a junção do papel de f. 18 [o recibo da hipoteca], o qual nada o abona no que pretende, antes dá força ao alegado pela A. no 4º artigo do libelo, por quando, sendo ele a cabeça do casal nele é que recai toda a boa ou má administração dos negócios do mesmo casal.<sup>60</sup>

Esses jogos de acusação e defesa entre os africanos minas do Rio eram, em muitos pontos, semelhantes aos de outros grupos étnicos e sociais em diversas cidades brasileiras.<sup>61</sup> Mas suas disputas conjugais traziam algumas particularidades. E a primeira delas dizia respeito aos papéis sociais conferidos a homens e mulheres.

Em seus libelos de divórcio, as minas também se valiam de toda uma retórica para convencer o Juizado Eclesiástico. Assim como as brasileiras brancas de diferentes condições, as crioulas e mesmo outras africanas, elas procuravam mostrar evidências de seu bom comportamento, pois assim ressaltavam os injustos maus tratos que recebiam dos cônjuges. “Cumprindo todos os deveres de mulher casada”, diziam “guardar sempre a fé conjugal”, vivendo com “a maior honestidade e recato, servindo ao marido sem lhe dar motivo ao menor dissabor” e “nunca desmentindo os preceitos da moral a que há sujeitado seus costumes, nunca olvidando proceder com toda honestidade”.<sup>62</sup>

Mas quais eram exatamente esses “deveres conjugais”? De acordo com a Igreja Católica – e, em boa medida, também o Estado –, havia uma divisão de encargos bem criteriosa no interior da vida doméstica e privada, que delimitava os papéis sociais de gênero. Às mulheres, em suas expressões ideais, cabia obedecer e ajudar os maridos, mantendo-se como esposas fiéis e honradas, voltadas exclusivamente para o interior do lar e o cuidado dos filhos, da educação e da saúde física e espiritual familiar. Sua honestidade estava estritamente ligada a esse recolhimento, ao anonimato, ao viver de

---

<sup>60</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1030, 1847, p. 36.

<sup>61</sup> Ver, por exemplo, as análises de Nizza da Silva, Sílvia Brugger, Aline Zanatta e Marilda Silva, já citadas no início deste artigo.

<sup>62</sup> Cf. ACMRJ, Libelo de Divórcio 1174, 1856; Libelo de Divórcio 1136, 1854. Mesmo que seu marido fosse um escravo (o crioulo Adão), a crioula forra Maria Correa Ramos também se valera desse “modelo” de esposa ideal para conseguir o divórcio junto ao Juízo Eclesiástico. Em 1796, encaminhou um libelo onde dizia que: “[...] se acha casada e foi recebida em face da igreja com o réu Adão Xavier crioulo há dezesseis anos desta parte, e em todo este tempo sempre serviu e obedeceu a este mesmo com obediência de mulher para marido, estimando-o em tudo, e portando-se no consórcio com toda a honra, e fidelidade devida ao tálamo sem nota nem rumos contrários”. ACMRJ, Libelo de Divórcio 37, 1796, p. 6.

portas a dentro. Enquanto a casa representava o local de preservação da honra feminina e, conseqüentemente, de sua família, a rua era o espaço da desonesta, da prostituta. O marido, por sua vez, tinha o papel de protetor familiar, responsável pela segurança física e pelo sustento financeiro, e ainda devia zelar pelas ações da esposa, podendo até mesmo castigá-la.<sup>63</sup>

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

Como vimos, as forras minas – por intermédio de seus procuradores e advogados – tentavam, a todo custo, se enquadrar nesses padrões esperados pela Igreja e, com isso, obter o divórcio almejado. Elas agiam com cautela dentro dos tênues limites entre acusar e ser acusada, já que o próprio direito canônico reiterava sua situação inferior nas relações conjugais e atribuía aos homens determinados privilégios.<sup>64</sup> E os maridos bem sabiam manejar essas normas de conduta a seu favor, procurando assim escapar das acusações ou mesmo evitar as separações. É o que se vê nesta história contada pelo *pombeiro* mina Rufino Maria Balita.

Em 17 de junho de 1856, ele pedia ao Juizado Eclesiástico a remoção da preta mina Henriqueta Maria da Conceição da casa em que estava *depositada*. Segundo Rufino, ela estava sendo “seduzida” pelos guardiões de seu depósito, o africano benguela Venâncio Francisco dos Santos e sua mulher, a mina Joaquina Mathildes. Aproveitando-se de sua “beleza e das feições agradáveis que a natureza [lhe] dotou”, eles induziram-na a se prostituir e viver como meretriz, “porque desta arte a mesma Joaquina e outras pessoas se locupletam, e se enriquecem à custa da honra do suplicante e de sua mulher que tem sido até o presente honesta”. Diante disso, pedia que o juiz a removesse para outro local, de preferência “para o poder de pessoas brancas”.<sup>65</sup> Mas Henriqueta se defendeu, alegando que:

---

<sup>63</sup> ZANATTA, Aline. Op. Cit., p. 57.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1174, 1856, p. 2 (justificação para remoção de depósito).

As pessoas em cuja casa está depositada foram padrinhos de casamento, pobres, porém honrados, vivem decentemente com o produto de seu trabalho, e assim que o referido Venâncio ganha diariamente no Arsenal de Guerra 2:500 e sua mulher com rendimento de sua quitanda e escravos ganha quanto é suficiente para subsistir decentemente sem que se faça mister para isso o emprego dos meios desonestos que o Réu lembrou.<sup>66</sup>

Ao final, a africana acabou ficando na casa deles mesmo. Contudo, mais tarde, contrariando o libelo aberto por ela, Rufino voltou à carga contra a outra preta mina. Até então, dizia ele, sua mulher vivia sossegada, “cumprindo os deveres de boa esposa”. No entanto, nos últimos tempos, Joaquina Mathildes vinha arrastando-a para “danças e divertimentos” noturnos, sem respeitá-lo ou lhe pedir permissão. Embora afirmasse que não maltratava a mulher (o que Henriqueta negava), costumava repreendê-la, “dando-lhe bons conselhos e mostrando-lhe que semelhante procedimento era feio, e não próprio de uma mulher tão honesta como ela”.<sup>67</sup>

Cinco anos antes, o preto mina José Guilherme também reclamara do comportamento de sua mulher, a quitandeira mina Joaquina Justiniana Vitória. Enquanto o processo de separação dos dois corria no Juízo Eclesiástico, ela deveria ficar na casa-depósito de José Lopes Teixeira Guimarães, à rua da Conceição. Entretanto, segundo seu marido, Joaquina não se achava ali; estava, na verdade, em sua companhia, “entrando e saindo quando bem lhe parece, e mesmo empregando-se em vender suas quitandas diariamente no largo do Capim”.

Replicando as afirmações de José, a africana argumentava que o depositário conhecia sua proibição e sabia que não podia fazer a quitanda – chamada de Angu – em sua casa. Assim, “por falta de comodidade para esse trem”, ela conseguiu permissão para prepará-la em outra parte, “capaz e honesta”. E nesse novo lugar não tinha qualquer contato com José. Só não era exatamente isso que ele dizia. Contestando mais uma vez as afirmações de Joaquina, lembrava que, só depois da sua contrariedade, ela deixou de conviver a seu lado e foi alugar a casa onde “está vivendo a seu bel prazer, e por acinte” a ele.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Idem.

<sup>67</sup> Idem, p. 9-12.

<sup>68</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1097, 1851, p. 25-30; 32.

Não há necessidade de multiplicar ainda mais os exemplos que revelem como africanos e africanas minas, cada um a seu modo, usavam e abusavam desses modelos de conduta para alcançar seus intentos. Rufino e José Guilherme podiam mesmo estar incomodados com o trabalho e as saídas frequentes de suas mulheres, mas – se examinarmos mais detidamente seus depoimentos e outros detalhes presentes nas ações – observaremos que nem sempre era assim. Praticamente todas as minas envolvidas nesses processos estavam habituadas a quitandar pelas ruas e mercados do Rio desde quando eram escravas. Bem distante do que propalava a moral católica, elas não viviam reclusas a seus lares e, muitas vezes, já tinham sustentado – ou ainda sustentavam – sozinhas seus filhos e outros parentes. E, no mais das vezes, com a anuência e a parceria dos próprios companheiros.

O mina José Guilherme dizia ter “consentido que [a mulher] se empregue em negócio de quitanda”, enquanto ele, para “aumentar sua fortuna”, trabalhava como cozinheiro. A mina Henriqueta Maria da Conceição labutava, desde o período em que era cativa, como quitandeira no Largo do Capim. Já o nagô Tibério Tomás de Aquino assim que chegara da Bahia, num período que não pude precisar, tornara-se vendedor de peixe da Praça do Mercado do Rio, antes mesmo de se casar com a nagô Faustina Joaquina Dourado em 1857. Esta, por sua vez, também vendia quitandas no mesmo local, provavelmente a seu lado.<sup>69</sup>

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

---

<sup>69</sup> Cf. ACMRJ, Libelos de Divórcio 1907; 1174; 1026.

rompê-los de vez. Nessas horas, mágoas e cobranças afloravam. Para essas africanas, ser “tratada como uma escrava” era bem mais que uma metáfora da condição feminina.

### **No governo das minas**

De fato, as referências à escravidão não tinham nada de fortuito. No seu libelo de divórcio, a preta forra Amélia Maria da Glória dizia que “trabalhava mais que uma escrava, pois que lavava roupa, engomava e cosia, entregando todo o produto de seu trabalho a seu marido”. No processo aberto pela nagô Faustina Dourado, uma de suas testemunhas, o proprietário “branco” Anselmo Luis Ribeiro, afirmava que o nagô Tibério Tomás de Aquino cobrava dela “todos os dias uma quantia como espécie de um jornal”, e quando não recebia, dava-lhe “pancadas”. Já a preta mina Izabel Maria da Conceição também declarava que Fortunato Ribeiro, seu marido e africano da mesma nação, alimentava seus vícios no jogo exigindo-lhe, toda manhã, parte do dinheiro que ganhava com suas quitandas. Quando não lhe cedia tudo, chegava a espancá-la “barbaramente”.<sup>70</sup>

Depois de tantos anos vivendo como cativas, elas não esperavam encontrar em seus companheiros réplicas de antigos senhores. Decerto que esse tipo de queixa não era uma exclusividade das forras. Mulheres de outras cores e condições também faziam alusões desse tipo em suas petições de divórcio. Num processo de 1805, por exemplo, Sebastiana Rosa de Oliveira reclamava que seu marido, “além de a tratar como sua escrava, fazendo todo o serviço da casa e de um botequim que tem de bebidas”, exigia que ela fosse à praia e ao armazém comprar carvões, peixe ou carnes, mesmo “tendo escravos que [podiam] servir neste ministério”.<sup>71</sup>

Mais do que propriamente contra o trabalho em si, Sebastiana parecia se revoltar contra a atitude de seu parceiro. Para Sílvia Brugger, o que a aproximava da condição de cativa era o fato de não ter liberdade de ação e ainda receber castigos quando não cumpria obrigações que seriam dos escravos ou dos próprios maridos. Embora desempenhassem funções diferentes, mulheres pardas e brancas como ela consideravam-se iguais a seus maridos, pois contribuía da mesma forma ou até mais

---

<sup>70</sup> ACMRJ, Libelo de Divórcio 1316, 1854; Libelo de Divórcio 1277, 1860; Libelo de Divórcio 1204, 1857.

<sup>71</sup> BRUGGER, **Valores e vivências conjugais**. Op. Cit.

para o estabelecimento da unidade doméstica, já que, em geral, traziam dotes para o casamento.

Entre as pretas minas, os descontentamentos eram semelhantes. No entanto, para elas, a escravidão era uma velha realidade da qual, só após muito labor e energia, conseguiram se desvencilhar. E, em muitos casos, desvencilharam os próprios maridos. Quem sabe algumas também já não quisessem quitandar pelas ruas ou sair para as compras diárias, e por isso adquiriam cativos para executar essas tarefas. Só que boa parte, mesmo liberta, continuava se ocupando no pequeno comércio, ao lado dos escravos, dos maridos, de outros companheiros de “nação” ou sozinhas mesmo. Assim, como aceitar que voltassem a ser tratadas como cativas, sendo forçadas a pagar *jornais* todos os dias, como faziam os escravos de ganho, e ainda receber castigos severos quando não correspondiam a suas vontades? Como perder mais uma vez uma liberdade tão arduamente conquistada?

No Rio de Janeiro do século XIX, essas africanas eram reconhecidas por sua altivez e autonomia. Como “exímias quitandeiras”, esquadrihavam com desenvoltura as ruas da cidade, mantinham sua freguesia no movimentado Mercado da Candelária e chegavam a formar “pequenas fortunas”. Talvez recriassem aqui experiências vividas – ou observadas e aprendidas com mães, tias e avós – em terras iorubás, embora quase sempre afirmassem não mais se lembrar dos parentes deixados do outro lado do Atlântico. Lá, as mulheres predominavam nos comércios locais e nas redes de mercados que se estendiam das pequenas aldeias às grandes cidades. Dominando essas negociações, conquistavam independência, autoridade e riqueza.<sup>72</sup>

Nas sociedades iorubás do período pré-colonial, havia, conforme assinala o historiador Toyn Falola, uma rígida divisão sexual do trabalho, com os homens responsáveis pela agricultura e pelo artesanato, e as mulheres à frente da produção de alimento e do comércio. Predominantemente femininas, as atividades mercantins caracterizavam-se também por suas múltiplas faces, refletindo os papéis sociais que as

---

<sup>72</sup> Cf. GRAHAM, **Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro...** Op. Cit.; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A ‘nação’ da mercancia: Condição feminina e as africanas da Costa da Mina, 1835-1900. In: FARIAS, J. B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos. Op. Cit., p. 193-247. GOMES, Flávio; SOARES, Carlos E. L. ‘Dizem as quitandeiras’...: ocupações e identidades étnicas numa cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, julho/dezembro 2002; “Negras minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX”. In: SOARES, Mariza C. (Org.) **Rotas atlânticas da diáspora africana...** Op. Cit., p. 191-224; FARIA, Sheila. **Sinhás pretas, damas mercadoras...** Op. Cit.

mulheres desempenhavam. As recém-casadas e as mais idosas, por exemplo, só realizavam suas vendas a partir de suas próprias casas, abastecendo a vizinhança e o comércio local, já que não podiam deixar seus lares para comparecer ao mercado. Já as demais, e sobretudo aquelas com filhos crescidos, eram presença dominante nos mercados, fossem diários, periódicos ou de longa distância. Monopolizando esse universo comercial, elas podiam enriquecer e, em consequência, desfrutar da importância sócio-política associada às pessoas ricas, como colecionar títulos, formar seguidores e adquirir símbolos de *status* como roupas e cavalos. Entretanto, ressalta Falola, a conexão entre mercado e poder era ainda mais ampla do que a relação entre riqueza e poder. Ao controlarem os mercados, as mulheres não só prosperavam e ganhavam mais prestígio social, como também assumiam os rituais e simbolismos ali envolvidos.<sup>73</sup>

Entre os igbos, grupo étnico que ocupava áreas próximas aos iorubás, também se verificava esse protagonismo feminino nas atividades comerciais. Ao pesquisá-los na cidade de Nnobi, no estado de Anambra, Nigéria, desde o período pré-colonial (antes de 1900) até tempos mais recentes, Ifi Amadiu observou o predomínio de uma divisão sexual do trabalho profundamente orientada pela divindade Idemili, “governante” e figura central no mito de origem de Nnobi. Através dele, contava-se que o primeiro homem a existir na cidade foi o caçador Aho, que logo conheceu Idemili, com quem casou e teve uma filha chamada de Edo, também muito bonita e trabalhadora. No dia de seu casamento, sua mãe a presenteou com um “pote de prosperidade”, que a tornou rica e influente. Apresentada aqui de forma bem resumida, esta história pode ser considerada uma alegoria do papel central da mulher naquela sociedade. Conforme assinala Amadiu, “o encontro do sobrenatural (a deusa Idemili) com o natural (o caçador Aho) é uma mulher trabalhadora – Edo”. Assim como ela, todas as mulheres em Nnobi também teriam herdado da deusa a perseverança, o empenho para o trabalho e o “pote de prosperidade”.

Com exceção do cultivo de batata-doce, todo o resto da produção agrícola e também as operações de compra e venda de gêneros desse tipo ficavam em mãos femininas. Enquanto os homens não cozinhavam e nem ofereciam qualquer coisa produzida pelas mulheres, estas comercializavam produtos tipicamente masculinos, o

---

<sup>73</sup> FALOLA, Toyn. Gender, bussiness and space control. Op. Cit.

que lhes garantia maiores lucros e o monopólio das atividades mercantis. Desse modo, conclui o autor, o trabalho feminino era estrutural e extremamente valorizado nesta sociedade. Aquelas que não exerciam qualquer ofício eram desprezadas. Ao passo que um casamento com pessoas ricas não era garantia de enriquecimento. Na verdade, esperava-se que as mulheres se tornassem auto-suficientes e alcançassem riqueza e prestígio por conta própria. No século XIX, era comum encontrar esposas mais bem-sucedidas que os maridos, inclusive ajudando-os financeiramente. Em alguns casos, elas ficavam tão prósperas e poderosas que os cônjuges passavam a ser conhecidos não mais pelos seus nomes, mas pelo fato de serem casados com eminentes mulheres.<sup>74</sup>

De um jeito ou de outro, boa parte das africanas minas que vivia no Rio também se destacava pela determinação e autonomia, por seu desembaraço e sucesso comercial. Possivelmente, essa distinção era fruto de heranças ou lembranças familiares que traziam consigo de suas terras iorubás, onde muitas nasceram ou saíram ainda muito jovens. Ou mesmo do convívio com os nagôs da Bahia, local em que muitas inicialmente moraram ao desembarcar no Brasil. Ainda assim, para além desses legados ou recriações de tradições e práticas comerciais africanas, verifiquei que as pretas minas – e também seus maridos – souberam, e bem, como manejar a “lei de branco” deste lado do Atlântico. Diferente do que acontecia com os iorubás e os igbos da costa ocidental, entre esses africanos ocidentais no Rio de Janeiro, não havia uma rigidez na divisão das tarefas a serem feitas por homens e mulheres. Sozinhos ou em conjunto, pretas e pretos minas igualmente se ocupavam das vendas e quitandas.

Nesses arranjos, casar – e, se necessário, descasar – lhes afigurava como fundamental para uma vida de trabalho, segurança, respeito e liberdade. A historiadora Sheila de Castro Faria, ao analisar recentemente os testamentos e inventários de forras minas no Rio e em São João Del Rei durante o século XVIII e a primeira metade dos oitocentos, notou que muitas preferiam não se casar e ainda escolhiam viver com outra *família*, formada com suas escravas e crias. Além de alforriá-las, tentavam lhes ensinar uma forma de vida mais adequada e ainda preservar seu patrimônio em mãos

---

<sup>74</sup> AMADIEU, Ifi Amadiéu. **Male daughters, female husbands: gender and sex in African society.** London: Zed Books, 1987. Sobre as mulheres igbo, ver também o texto de EKECHI, Felix. Gender and economic power: the case of igbo market women of Eastern Nigeria. EKECHI, Felix K.; HOUSE-MIDAMBA, Bessie (Ed.). **African market women and economic power: the role of women in african economic development.** London: Greenwood Press, 1995. p. 41-58.

femininas.<sup>75</sup> Porém, conforme vimos, nem todas optavam por seguir esse padrão familiar. Especialmente aquelas que trabalhavam como quitandeiras pelas ruas ou na Praça do Mercado do Rio de Janeiro.<sup>76</sup>

Longe de complicadas demandas conjugais, a liberta mina Emília Soares do Patrocínio começou a labutar, na década de 1830, numa banca da Praça em companhia de seu primeiro marido, o também mina Bernardo José Soares. Após o falecimento dele, Emília continuou ali e ainda alugou mais duas vagas. Na década de 1850, casou-se novamente, dessa vez com o também mina Joaquim Manuel Pereira. Com ele, e também recorrendo ao trabalho de muitas escravas minas, continuou vendendo frutas, legumes e verduras no mesmo lugar até 1885, ano de seu falecimento. Depois de cinquenta anos de atividades compartilhadas, seus filhos, netos e o marido Joaquim herdaram um expressivo patrimônio.<sup>77</sup> Para mulheres como ela, o casamento significava, entre tantas coisas, segurança e fortalecimento de um trabalho conjunto entre parceiros de nação. E isso era de tal modo importante que, quando alguma fenda simplesmente começava a desmanchar esses acordos tácitos, elas não hesitavam em rompê-los de vez.

Para isso, contavam com um mecanismo que praticamente não dispunham no continente africano. Conforme acompanhamos, entre os iorubás, os divórcios – desenrolados na esfera civil – raramente eram efetivados. E quando aconteciam, quase sempre beneficiavam os homens. Do lado de cá, as mulheres estavam à frente da maior parte das ações de separação abertas na Justiça Eclesiástica. Para a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva, pioneira no estudo dessas ações na capitania de São Paulo, essa preeminência pode ser explicada pelas regras morais que norteavam a conduta dos “dois sexos”. De um lado, elas favoreciam as queixas femininas contra os maus-tratos exagerados. Por outro, coíbiam os homens de vir a público com um processo baseado em tais alegações. Nenhum marido acusaria a esposa de violentá-lo, já que, imediatamente, ficaria desqualificado em sua comunidade.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> FARIA, Sheila. **Sinhás pretas, damas mercadoras...** Op. Cit.

<sup>76</sup> FARIAS, Juliana Barreto. **Mercados minas: Africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro, 1830-1890.** 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2012.

<sup>77</sup> Para uma análise mais detalhada da trajetória de Emília Soares do Patrocínio, ver: FARIAS, Juliana Barreto. De escrava a Dona: a trajetória da africana mina Emília Soares do Patrocínio no Rio de Janeiro do século XIX. **Locus**, Juiz de Fora, v. 35, n. 2, p. 13-40, 2013.

<sup>78</sup> SILVA, Maria B. N. **Sistema de casamento no Brasil colonial...** Op. Cit., p. 217.

Por sua vez, Sílvia Brügger acredita que, à primeira vista, essa primazia também poderia ser lida de uma maneira mais linear. Ou seja, como a mulher era tida como mais fraca e submissa, estaria *naturalmente* predisposta a maiores abusos por parte de seus maridos. E o predomínio de seus pedidos seria uma clara decorrência de sua sujeição ao poder masculino. Só que a autora prefere apostar numa leitura “mais convincente”: as esposas tomavam a iniciativa nessas ações porque, na verdade, detinham maior poder nas relações. E a prática do dote feminino muito contribuía para isso.<sup>79</sup>

Embora os africanos minas pudessem considerar muito desaforo a mulher querer “governar o marido”, como disse o mina Rufino Maria Balita, no Brasil oitocentista, e em particular na cidade do Rio de Janeiro, eles não conseguiram estabelecer tranquilamente seu poder nas relações conjugais e familiares, tal como estariam acostumados nas sociedades da costa ocidental da África. Aqui o patriarcalismo africano sofreu um “duro golpe”, especialmente porque as mulheres passaram a ter primazia e independência na comunidade negra, sobressaindo no controle do pequeno comércio urbano e na aquisição bem-sucedida de suas cartas de alforria.<sup>80</sup> Além do mais, a própria figura do senhor retirou grande parte do poder masculino africano.

Mesmo que, em geral, não se enquadrassem nas representações ideais impostas, ou esperadas, pela Igreja e pela sociedade, essas mulheres sabiam como “governar” esses recursos a seu favor. No grupo que analisei, quase todas conseguiram se afastar, se não para sempre, ao menos temporariamente, de maridos tiranos e inconsequentes. Faustina Dourado acabou desistindo de seu processo e, em julho de 1860, voltou a viver com Tibério Tomás de Aquino. Lívia Maria da Purificação não teve tanta sorte. Sua ação foi julgada improcedente e ela recorreu ao Tribunal da Relação da Bahia, onde também foi derrotada. As demais forras minas, tornadas mulheres divorciadas, já não podiam mais ter um novo casamento na Igreja Católica. Mas isso, com certeza, não as impediu de cuidar de suas casas e dos filhos, quitandar no mercado ou pelas ruas, preservar seu patrimônio e ainda arranjar um novo amor.

---

<sup>79</sup> BRÜGGER, Sílvia. **Valores e vivências conjugais...** Op. Cit.

<sup>80</sup> REIS, João. **Domingos Sodré, um sacerdote africano...** Op. Cit.

## Referências bibliográficas:

AMADIEU, Ifi Amadiou. **Male daughters, female husbands: gender and sex in African society**. London: Zed Books, 1987.

ALMEIDA, Cândido Mendes de (Org.). **Código filipino ou ordenações do reino de Portugal, recompilados por mandado de el rei d. Filipe I (1603)**. Rio de Janeiro: Do Instituto Filomático, 1870.

BRUGGER, Sílvia. **Valores e vivências conjugais: o triunfo do discurso amoroso (bispo do Rio de Janeiro, 1750-1888)**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito Canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. *In*: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Unifesp, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

EKECHI, Felix K.; HOUSE-MIDAMBA, Bessie (Ed.). **African market women and economic power: the role of women in african economic development**. London: Greenwood Press, 1995.

ELTIS, David. The diáspora of yoruba speakers, 1650-1865: dimensions and implications. *In*: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Orgs). **The yoruba diáspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

FALOLA, Toyin. Gender, bussiness and space control: yoruba market women and power. EKECHI, Felix K.; HOUSE-MIDAMBA, Bessie (Ed.). **African market women and economic power: the role of women in african economic development**. London: Greenwood Press, 1995.

FARIA, Sheila de. **Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850)**. 2004. Tese (Professor titular de História do Brasil) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

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

FARIAS, Juliana Barreto. De escrava a Dona: a trajetória da africana mina Emília Soares do Patrocínio no Rio de Janeiro do século XIX. **Locus**, Juiz de Fora, v. 35, n. 2, p. 13-40, 2013.

\_\_\_\_\_. Fortunata et João José 'parents de nation'. Mariage et divorce chez lês Africans de l'ouest à Rio de Janeiro au XIXe siècle. **Brésil(s). Sciences humaines et sociales**, Paris, n. 1, mai. 2012.

\_\_\_\_\_. **Mercados minas: Africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro, 1830-1890.** 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. Sob o *governo* das mulheres: casamento e divórcio entre africanas e africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto & GOMES, Flávio (Orgs.) **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação.** São Paulo: Selo Negro Edições, 2012. p. 112-133.

FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos Eugênio L. Primeiras reflexões sobre travessias e retornos: africanos cabindas, redes do tráfico e diásporas num Rio de Janeiro atlântico. Dossiê: História Atlântica. **Textos de História.** Brasília: Unb, v. 12, n.1/2, p. 65-105, 2004.

\_\_\_\_\_. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FARIAS, Juliana B.; SOARES, Mariza de Carvalho. **Linguística, etnicidade e organização social entre os africanos minas na cidade do Rio de Janeiro.** In: FARIA, Sheila de Castro. (No prelo).

FLORENTINO, Manolo. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista. **Topoi,** Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 9-40, set. 2002.

\_\_\_\_\_. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOMES, Flávio; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. ‘Dizem as quitandeiras’... : ocupações e identidades étnicas numa cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. **Acervo,** Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, julho/dezembro 2002.

\_\_\_\_\_. ‘Com o pé sobre um vulcão’: africanos minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos,** Rio de Janeiro, Ano 23, n. 2, p. 1-44, 2001.

GRAHAM, Sandra. Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro. **Slavery & Abolition,** v. 32, n. 1, p. 1-26, 2011.

\_\_\_\_\_. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. **Afro-Ásia,** Salvador, n. 45, p. 25-65, 2012.

\_\_\_\_\_. **Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOLLOWAY, Thomas. **Polícia no Rio de Janeiro. Repressão e resistência numa cidade do século XIX.** Rio de Janeiro: FGV, 1998.

\_\_\_\_\_. Prefácio: Haddock Lobo e o recenseamento do Rio de Janeiro em 1849. *In*: LOBO, Roberto Haddock **Texto introdutório do recenseamento do Rio de Janeiro de 1849**. reproduzido juntamente com os dados estatísticos no **Boletim de História Demográfica**, ano XV, n. 50, jul. 2008.

JOHNSON, Samuel. **The history of the yorubas**. Lagos, Nigéria: Bookshops House, 2001.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

KRAAY, Hendrik. Repensando o recrutamento militar no Brasil imperial. **Diálogos**, Maringá, n.3, v. 3, p. 113-151, 1999.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo**, Niterói, v. 10, n. 20, p. 98-120, jan-jun. 2006.

LIMA, Carlos A. Além da hierarquia: famílias negras e casamento em duas freguesias do Rio de Janeiro (1765-1844). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 24, p. 129-164, 2000.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **História do Rio de Janeiro: do capital comercial ao capital industrial e financeiro**. Rio de Janeiro: IBMEC, v. 1, 1978.

MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil – on the diasporic roots of the yorubá nation. *In*: **Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. J. Princeton: Princeton Univeristy Press, 2005.

MOTT, Luiz R. B. Revendo a história da escravidão no Brasil. **Mensário do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, n. 127, p. 21-25, 1980.

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

\_\_\_\_\_. **O liberto: seu mundo e os outros**. São Paulo: Corrupio, 1988.

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

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **A família negra no tempo da escravidão, Bahia, 1850-1888**. 2007. Tese (Doutorado em História) - Unicamp, Campinas, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Cia das Letras, 2003 (edição revista e ampliada).

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

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

SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVII e no XIX**. 2005. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 2005.

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

SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic change and the mina nation in Rio de Janeiro. *In*: CHILDS, Matt D.; FALOLA, Toyin (Eds.) **The yoruba diaspora in the Atlantic world**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. p. 231-247.

\_\_\_\_\_. **Devotos da cor identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Ubirathan Rogério. **Os processos de divórcio perpétuo nos séculos XVIII e XIX: entre o sistema de aliança e o regime da sexualidade**. 2006. 312f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

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

VIDE, Sebastião Monteiro de. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. FELTIER, Bruno.; SOUSA, Evergton Sales. (Eds). São Paulo: Edusp, 2010.

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto & GOMES, Flávio (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

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